

Hilton Wzorek

**A FORMAÇÃO DA PERSONALIDADE MORAL NO PENSAMENTO DE
HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ**

Dissertação de mestrado

Orientadora: Profa. Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira

Apoio FAPEMIG

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2017

Hilton Wzorek

**A FORMAÇÃO DA PERSONALIDADE MORAL NO PENSAMENTO DE
HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ**

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em filosofia.

Linha de pesquisa: Ética.

Orientadora: Profa. Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira.

Apoio FAPEMIG

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Wzorek, Hilton

W999f A formação da personalidade moral no pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz / Hilton Wzorek. - Belo Horizonte, 2017.

133 p.

Orientador: Profa. Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

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

CDU 17

Dissertação de **Hilton Wzorek** defendida e aprovada, com a nota 10 (dez)
atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Cláudia Maria Rocha de Oliveira
Prof.^a Dr.^a Cláudia Maria Rocha de Oliveira / FAJE (Orientadora)

Delmar
Prof. Dr. Delmar Cardoso / FAJE

M. F. de Aquino
Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino / Unisinos (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 20 de abril de 2017.

Gratias tibi, Deus, gratias tibi, Maria...

Pelos amigos e familiares, sobretudo por meus pais Maria Alice Dideck e Julio Wzorek,

Pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, professores e demais funcionários,

Pela bolsa concedida pela Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais,

Pela minha orientadora Cláudia Maria Rocha de Oliveira.

... Gratiam aeternam semper habebo.

“O senhor... Mire veja: O mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando.

Afinam ou desafinam. Verdade maior.”

Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*.

RESUMO

A presente pesquisa aborda o processo de formação da personalidade moral a partir do pensamento desenvolvido pelo filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002). A mesma encontra-se estruturada em três momentos: (I) exposição sobre a formação da personalidade moral através da noção de pessoa, com a qual se concluem os discursos sistemáticos da *Ética* e *Antropologia*; (II) explicitação sobre o movimento existencial orientado pela Razão prática na busca pela virtude – dialética estabelecida entre o bem alcançado e o bem por se alcançar; (II) exposição do duplo dinamismo sobre o qual transcorre a formação da personalidade moral, i. é, crescimento na liberdade e aprofundamento da consciência moral. A metodologia empregada na realização da inquirição é de natureza bibliográfico-documental. Pois toma como objeto de análise tanto as obras publicadas, sobretudo as referentes aos sistemas, bem como alguns manuscritos que tangem ao objeto de pesquisa disponíveis no memorial Pe. Vaz. A formação da personalidade moral, para Lima Vaz, é uma necessidade inscrita na estrutura ontológica mesma do ser que age. No entanto, sendo dotado de Razão e Liberdade e podendo autodeterminar-se em sua *praxis*, a pessoa pode formar sua ipseidade de modo autêntico ou inautêntico – na medida em que seu agir se aproxima ou afasta do horizonte objetivo de sua norma e fim, i. é, do Bem. Na medida em que a Razão prática se efetiva concretamente como ato bom sucede a manifestação e construção autêntica da personalidade moral, dado que essa forma de razão que é caracterizada pela imanência do seu movimento ou, o que é o mesmo, tem como fim aquele mesmo da qual procede. Na medida em que a pessoa orienta a constituição de sua personalidade para tal horizonte ocorre igualmente tanto a aquisição da virtude, o crescimento da liberdade enquanto adequação da vontade ao Bem e o aprofundamento da consciência moral. Esse, no qual se debruça a pesquisa, é o chamado ou convite universal dirigido a toda pessoa humana que deve livremente assumi-lo ante a radicalidade mais profunda de seu existir singular.

PALAVRAS-CHAVE:	LIMA VAZ	PERSONALIDADE	VIRTUDE
CONSCIÊNCIA MORAL	LIBERDADE		

ABSTRACT

This current research finding seeks to investigate the formative process of moral personality from the perspective of a brazilian philosopher Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002). It is structured in the following three parts: (I) Exposition about the formation of moral personality through the concept of personhood to which the systematic discourses of ethics and anthropology conclude; (II) explication about the existential movement guided by Practical Reason in search of dialectical virtue established between the good attained and the good to be attained; (III) Exposition of the double dynamism which deals the formation of moral personality i.e. the development of personal freedom and deepening of moral conscience. The nature of methodology employed in this research is of bibliographical - documental type. Since the object of analysis is centered much of the published works, especially with regard to concept and thought system, and some manuscripts pertaining to the research work accessible in Pe. Lima Vaz memorial library. The formation of moral personality, according to Lima Vaz is a necessity ingrained in the ontological structure of the being irrespective of its age. However, being punctuated by Reason and Freedom and capable of self-determination in its *praxis*, the person can form his selfhood either in authentic mode or in inauthentic mode depending upon his ability to fulfill the norms and objectives i.e. of good. The measure in which practical reason supports concretely, as good act, the manifestation and the authentic construction of moral personality advances, provided, the kind of reason which is characterized by immanence of its movement, or what it has as its end, that from which it proceeds. The measure in which the person guides the constitution of his personality towards a determined horizon, there exists the necessary requirement of acquiring as much virtue as one needs for the development of adequate freedom to personal-will towards good and deepening of moral conscience. This current research aims at this finality which is a universal call or invitation appealing to the whole human person who must freely accept it before the deeper radicality of his singular existence.

KEY-WORDS: LIMA VAZ PERSONALITY VIRTUE
MORAL CONSCIOUSNESS FREEDOM

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO PRIMEIRO: O PROBLEMA DA FORMAÇÃO DA PERSONALIDADE MORAL A PARTIR DA NOÇÃO DE PESSOA NOS DISCURSOS ANTROPOLÓGICO E ÉTICO.	15
1.1 A constituição ontológica da pessoa como condição de possibilidade para formação da personalidade moral.	20
1.1.1 Constituição essencial da pessoa.	22
1.1.2 Constituição existencial da pessoa.	34
1.1.3 Pessoa e Pessoa moral.	35
1.2 A natureza da formação da personalidade moral a partir da noção de realização existencial da pessoa moral.	40
1.3 A autêntica formação da personalidade moral: a vida segundo o espírito (própria da pessoa) como fundamento da vida segundo a Razão prática (própria da pessoa moral).	45
CAPÍTULO SEGUNDO: A DIALÉTICA CONSTITUTIVA DA FORMAÇÃO DA PERSONALIDADE MORAL NA CONTÍNUA BUSCA PELA VIRTUDE.	53
2.1 A excelência como termo do movimento imanente da Razão prática.	54
2.2 A vida virtuosa como efetivação do Bem universal na singularidade do agente em seu bem viver.	62
2.3 A vida virtuosa na adequação do <i>ethos</i> -hábito ao <i>ethos</i> -costume pela mediania da <i>praxis</i>	69
2.4 A formação da personalidade moral como exercício da virtude.	80
CAPÍTULO TERCEIRO: O DUPLO DINAMISMO DE FORMAÇÃO DA PERSONALIDADE MORAL - CRESCIMENTO NA LIBERDADE E APROFUNDAMENTO DA CONSCIÊNCIA MORAL.	88
3.1 O crescimento na liberdade.	89
3.1.1 A liberdade como conquista na adequação da vida ao bem.	89

3.1.2 Valor, responsabilidade, e obrigação moral como necessidade própria ao crescimento na liberdade.....	97
3.2 Aprofundamento da consciência moral.....	103
3.2.1 Consciência moral como reflexividade judicativa do ato da Razão prática.....	104
3.2.2 A consciência moral como avaliadora e orientadora no itinerário de formação da personalidade moral.	115
CONCLUSÃO	122
REFERÊNCIAS	128

INTRODUÇÃO

A experiência do niilismo imprime um dos traços mais dramáticos na vida moral hodierna. Nas sociedades pré-modernas os homens encontravam na orientação de sua existência às normas e fins do *ethos* a possibilidade de “[...] elevar a vida humana do simples carregar o fardo existencial de apenas *ser* à perspectiva exaltante do *dever-ser*, ou da sua autorrealização no bem”.¹ Já com os desdobramentos da instauração da modernidade os agentes se veem desorientados num deserto em que, mesmo no horizonte mais distante, parece não despontar um sentido profundamente humano capaz de conduzi-lo na inelutável tarefa de orientar sua existência. Os valores tradicionais passaram a ser interpretados como alienação (Marx), fraqueza (Nietzsche) e sublimação (Freud), elevando-se hegemonicamente os *valores substitutos* do prazer, lucro, utilidade, eficácia. A obra humana por excelência deixa de ser compreendida como realização da vida segundo a Razão prática e torna-se a acumulação sempre progressiva de bens materiais e de poder sobre a natureza e a sociedade. O espaço societário não mais é entendido como lugar próprio na realização de seres constitutivamente abertos ao *alter ego* e que através da reta razão (*orthòs lógos*) participam no bem-comum, mas como um instrumento necessário à satisfação de desejos e necessidades. Nesse cenário de anomia ética, a exploração dos mais fracos, a violência, os conflitos, a instrumentalização das relações sociais, a monetarização da vida são fenômenos que passam a ser compreendidos como naturais. Ao trilhar tal percurso a civilização ocidental se encaminha para uma situação inaudita: a de uma cultura que assiste ao obscurecimento de sua face normativa (*ethos*). Onde não só a existência física da humanidade é posta em questão, mas torna-se igualmente incerto o modo propriamente humano de existir tal como se desenhou desde a origem da civilização ocidental, i. é, de uma vida segundo a razão do bem ou do sentido, submetida à verdade do ser traduzida como verdade para o sujeito.²

Mas, qual a saída para atual situação do niilismo e de suas angustiantes consequências, já que negar tal realidade parece não mais caber ao passo em que a modernidade avança no deserto da ausência de sentido? Aguardar pacientemente sua radicalização mais dramática

¹ VAZ, H. C. L. Ética e razão moderna. *Síntese nova fase*, Belo Horizonte, v. 22, n. 68, p. 53-85, 1995a, p. 74.

² Aqui são explorados os traços mais negativos da modernidade, mas isso não pode levar a entender que a avaliação de Lima Vaz sobre seu tempo assuma exclusivamente esse caráter. Para o mesmo, a ampliação na qualidade de vida, produto da racionalidade técnico-científica, constitui um ganho significativo da modernidade. [Cf. SAMPAIO, R. G. *Metafísica e modernidade: Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 180-221].

para que então haja forças para um movimento repulsor? Estaria o homem disposto a arcar com o ônus de tal opção? Conforme Lima Vaz, mesmo sendo possível pensar que a “experiência do não-sentido ou da produção da aparência do sentido”,³ oriunda do antropocentrismo moderno, persistirá como uma constante até que a mesma não atinja suas possibilidades últimas, muitas são as rotas que podem ser trilhadas para uma saída dessa *crise da modernidade*. Assumindo a perspectiva filosófica limavaziana, e como tal entendendo a Ética como ciência da prática (ao explicar a *praxis*) e ciência prática (ao normatizar a *praxis*), é possível vislumbrar no processo de formação da personalidade moral uma dessas rotas.

Segundo Lima Vaz, *ser pessoa* é um predicado intrínseco a todo existente humano, sendo esse subsistente em relação a outras realidades e criador de suas formas de expressão.⁴ No entanto, a pessoa, sintetizando essência e existência no seu ato de ser, não é uma realidade puramente estática. Pois suprassume tanto o ser que é por essência como o seu processo de realização existencial. Assim, nessa unidade do ser do homem empenhada toda em cada ato, sendo esse um ser finito e aberto ao horizonte transcendental do Ser, encontra-se a possibilidade e necessidade do empenho na formação da personalidade moral. Processo que constitui, em sua forma autêntica, num contínuo crescimento na busca de uma identidade, que permanece sempre intencional, para com o objeto do ato (Bem-fim⁵). Movimento que, em virtude da natureza espiritual da pessoa, submete-se à medida da Verdade e norma do Bem. E é na orientação dos atos a esse horizonte, através da formação da personalidade moral, que o homem moderno pode encontrar o sentido humano para sua *poiésis* e para sua *praxis*, i. é, uma rota de saída do deserto niilista.

O problema da formação da personalidade moral é delineado explicitamente no sistema ético limavaziano no momento da singularidade subjetiva da vida ética.⁶ Entretanto, ele alude ao cerne da *Ética filosófica* elaborada por Lima Vaz. Pois é na expressão da unidade

³ VAZ, H. C. L. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, n. 64, p. 5-14, 1994b, p. 11.

⁴ Os predicados de *subsistência* e *manifestação* irrompem das controvérsias cristológicas e trinitárias do século IV, onde a noção de pessoa é atribuída à segunda pessoa da Trindade (*princeps analogatum*) na discussão sobre união hipostática (duas natureza, humana e divina, em uma só pessoa). Posteriormente, é analogicamente atribuído ao homem. De modo geral, torna-se uma noção fundamental em toda antropologia posterior, o que é claro tanto em Boécio como em Tomás de Aquino. [Cf. VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica II*. Ed. 6. São Paulo: Loyola, 2013a, p. 204-205, 225].

⁵ O bem, ou o ente percebido como bom, é "o que toda coisa deseja", tal apresenta-se à inteligência como verdadeiro e à vontade como bom, exercendo uma atração sobre a vontade a põem em movimento ante o melhor deliberado pela razão. [Cf. NICOLAS, M. J. Introdução à *Suma teológica*. In. TOMÁS, A. *Suma Teológica*: Teologia, Deus, Trindade. São Paulo: Loyola, 2001, v. 1, p. 32].

⁶ Cf. VAZ, H. C. L. *Introdução à ética filosófica* 2. São Paulo: Loyola, 2000, p. 166-172.

dinâmica da pessoa pelo ato moral em sua significação mais profunda, na continuidade da vida, que se encontra o núcleo articulador da trama de questões que são sistematicamente desenvolvidas ao longo do percurso dialético da *Ética filosófica*. Assim, a inquirição sobre o tema da personalidade moral assume significativa relevância tanto em razão de ser esse um dos caminhos para a superação dos problemas oriundos do universo simbólico moderno, quanto pela posição que ocupa no sistema limavaziano. Não obstante a isso, o tema em si não é preeminente nos escritos de Lima Vaz e, até onde foi possível a análise dos materiais pela presente pesquisa, não constituiu objeto principal de investigação, de modo explícito, para os que se debruçaram ao estudo do pensamento limavaziano – sendo essa uma das maiores dificuldades enfrentadas pela pesquisa.

Cabe levantar, frente a isso, o problema que norteará a inquirição aqui desenvolvida: em que consiste a formação da personalidade moral no pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz? Ao interno mesmo dessa questão é impossível não levantar ainda outra: como deve ocorrer autenticamente esse processo? A implicação dessa última questão na primeira decorre em razão de que não é possível desvelar a natureza da formação da personalidade moral sem tanger ao seu *dever-ser*. Certamente esse dado se tornará mais evidente após percorrido todo o itinerário aqui desenvolvido, mas cabe, mesmo assim, afirmar que esse processo somente pode ser compreendido em sua estrutura e exercício na medida em que for esboçado como Lima Vaz entendeu os movimentos do *tornar-se virtuoso*, de *crescimento na liberdade e aprofundamento da consciência moral*. É certamente aqui que se torna possível perceber a dimensão mais profunda do labor intelectual de Lima Vaz inscrito em suas obras e aulas. Pois, esse, consiste não apenas em um modelo teórico coerente e apto ao diálogo com grandes autores como Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Kant, Hegel, Heidegger, mas representa uma proposta de itinerário existencial, uma busca por aclarar o significado de existir e fazer com que aquele que acompanha seu pensamento assuma uma posição coerente ante sua existência, i. é, frente ao *ser pessoa* e sua necessidade de *tornar-se*. E é certamente o filósofo, com sua vida, que dá testemunho de um existir segundo o bem, de uma busca constante pela formação autêntica da personalidade moral – como confirmado por tantos depoimentos.⁷

⁷ Cf. Perine atribui a Lima Vaz a sentença que um biógrafo haveria atribuído a Aristóteles: *métrios tois éthesin eis hiperbolén* (de caráter comedido até a desmesura). [Cf. PERINE, M. Padre Vaz: A plenitude de uma vida filosófica. In. PERINE, M. *Diálogos com a cultura contemporânea: Homenagem ao pe. Henrique C. de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 157]. Ver ainda: AMARAL, H. P. Um depoimento; SOUSA, L. A. G. A reflexão de Pe. Henrique C. de Lima Vaz e uma geração de cristãos comprometidos com a ação; LIBANIO, J. B. Lições do mestre. In. MAC

Assim, não é na admissão dos postulados teóricos pelo leitor que se exaure o pensamento de Lima Vaz, mas, em último sentido, deve florescer na busca concreta da pessoa por uma vida de acordo com o Bem. Criando uma imagem metafórica, se pode afirmar que ao concluir sua obra, sobretudo as referentes à Ética, o que se pretende não é que o leitor feche a mesma e termine por admitir teoricamente a validade do que defendido, mas que tendo reconhecido sua verdade procure realizar seu existir de modo virtuoso nas mais diversas situações que emergem na efetividade singular do ser pessoa. Tal projeto, no entanto, somente é possível em razão da coerência e profundidade do pensamento limavaziano.

Como já afirmado, a pesquisa tem por objetivo compreender o processo de formação da personalidade moral no pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Para isso, seguirá o itinerário traçado pelos três objetivos específicos, que serão desenvolvidos em um numero equivalente de capítulos. Os objetivos são: (I) Abordar os problemas fundamentais e os traços caracterizadores do processo de formação da personalidade moral a partir da noção de pessoa nos sistemas⁸ antropológico e ético; (II) Explicitar a dialética constitutiva da formação da personalidade moral na contínua busca da virtude – bem possuído e bem a ser conquistado; (III) Expor o duplo dinamismo segundo o qual transcorre o processo de formação da personalidade moral – crescimento na liberdade e aprofundamento da consciência moral.

O primeiro capítulo propõe abordar a formação da personalidade moral a partir da noção de pessoa presente nos discursos antropológico e ético. Para isso, iniciará demonstrando que esse processo se apresenta ao homem como necessidade e encontra sua condição de possibilidade inscrita no próprio estatuto ontológico daquele que age (primeiro ponto). Então, a exposição se deterá na natureza do processo de formação da personalidade moral, onde será analisada com acuidade a definição dada por Lima Vaz desse processo como realização existencial da pessoa moral – onde se abordará ainda a dialética entre manifestação e constituição da pessoa pelo ato moral (segundo ponto). E, por fim, tendo exposto os elementos fundamentais para a compreensão da formação da personalidade moral, se pretende responder a questão de como deve suceder a realização existencial da pessoa através da

DOWELL, J. A. *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 361-371. LANDIM FILHO, R. A questão do fundamento na aurora da consciência histórica moderna: Imanência ou transcendência. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 483-490, 1991, p. 483. PIMENTEL, A. M. Uma obra para refletir nossa época. *Revista do Instituto Humanitas*, São Leopoldo, n. 374, p. 26-29, 2011. ÁVILA, F. B. *Laudatio finalis*. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 671-676, 1991.

⁸ Empregar-se-á o termo *sistemas*, no plural, para se referir à Antropologia e à Ética. Dado que Lima Vaz se refere a esses como se fossem sistemas particulares. Cada qual constitui uma expressão total, porém não fechada, sobre o objeto a que se detém.

relação entre vida segundo o espírito – própria da pessoa – e a vida segundo a Razão prática – própria da pessoa moral – (terceiro ponto). Esse último pretende ser uma transição entre os elementos desenvolvidos até então e os capítulos posteriores. Pois, sendo definido o modo autêntico de efetivação desse processo – segundo o influxo do espírito ao determinar-se na orientação do agir como Razão prática –, ele pode ser pensado segundo dois caminhos irreduzíveis e intimamente associados: (I) busca da virtude e (II) crescimento da liberdade e aprofundamento da consciência moral.

O capítulo segundo se deterá no primeiro dos influxos supracitados, expondo a dialética constitutiva do *tornar-se virtuoso*, i. é, entre o bem conquistado e o bem por se conquistar. Em um primeiro momento se abordará o dinamismo da Razão prática, a qual, em seu movimento imanente, tem como termo a efetivação da excelência daquele que age (primeiro ponto). Posteriormente se demonstrará que a *praxis* virtuosa se dá na efetivação do Bem universal na singularidade do ato bom (segundo ponto). Esse Bem funda a normatividade do *ethos*-costume, sendo necessário então expor como esse é assumido pelo *ethos*-hábito no tornar-se virtuoso e a possibilidade, após trilhado esse processo, de transgressão dos *ethea* (terceiro ponto). Finalmente, a exposição se deterá no vínculo de necessidade entre a autêntica formação da personalidade moral e o exercício da virtude no processo de identificação para com o objeto último da Razão prática – onde serão exploradas as virtudes da justiça, temperança, fortaleza e prudência.

O terceiro e último capítulo encontra-se estruturado em dois momentos, correspondendo ao segundo influxo que constitui uma autêntica realização existencial da pessoa moral. O primeiro aborda o crescimento na liberdade, onde se desenvolverão os seguintes elementos: a liberdade como conquista na adequação da vida ao Bem (continuidade do agir em razão de si), o qual é o fim intencional da formação da personalidade moral (primeiro ponto); valor, obrigação moral e responsabilidade como necessidade própria ao crescimento na liberdade (segundo ponto). Já o segundo momento delineia o aprofundamento da consciência moral, onde se tratarão os seguintes temas: a consciência moral como reflexividade judicativa do ato da Razão prática (terceiro ponto); a consciência moral como avaliadora (função retrospectiva) e orientadora (função prospectiva) no itinerário de formação da personalidade moral (quarto ponto).

O critério para a seleção do referencial teórico foi a convergência dos materiais, sejam de Lima Vaz ou de seus estudiosos, para com os temas abordados. De acordo com esse, cabe elencar como obras fundamentais as correspondentes ao pensamento sistemático de Lima Vaz (*Antropologia filosófica I e II, Introdução à ética filosófica 2*), sem negligenciar o itinerário

histórico que antecede e constitui cada um desses. Somam-se ainda na consideração, de modo menos preponderante, os demais escritos concernentes a coleção *Escritos de filosofia* e artigos como *Ética e Razão moderna*, *Crise e verdade da consciência moral* e *Ética e Justiça: Filosofia do agir humano*. Serão ainda de fundamental importância as teses desenvolvidas por Cláudia Maria Rocha de Oliveira (*Metafísica e ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*), Elton Vitoriano Ribeiro (*Reconhecimento ético e virtudes*), Maria Celeste de Sousa (*Comunidade ética: Sobre os princípios ontológicos da vida social em Lima Vaz*) e Rubens Godoy Sampaio (*Metafísica e modernidade: Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*).

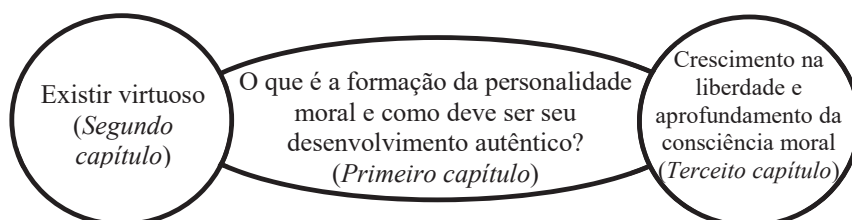
Cabe reconhecer, tal como Lima Vaz na advertência preliminar do seu sistema ético, que “as frequentes repetições poderão provocar alguma impaciência no leitor”.⁹ Aqui elas ocorrem por duas razões. Primeiro pela íntima imbricação dos temas. Não sendo possível abster-se em tanger no terceiro capítulo, por exemplo, questões que já foram, de algum modo, apresentadas no segundo. Sendo igualmente necessário retomar certos pontos quando o que se argumenta não segue *ipsis litteris* as afirmações de Lima Vaz, mas delas se inferem. Em virtude da primeira razão, em outros momentos, quando julga-se já terem sido apresentadas todas as premissas que conduzem à conclusão, o discurso não se atém novamente em esmiuçá-las e procura de modo mais breve atingir o termo do raciocínio em vista a alcançar uma maior clareza. Tais opções são adotadas em virtude da maior ou menor complexidade do que se expõem.

Uma das intenções fundamentais da presente pesquisa reside na intenção de difusão do pensamento limavaziano, sobretudo nesse tema capital que é a formação da personalidade moral. Nesse sentido, uma das opções teóricas que norteou todo o trabalho é a busca pela expressão mais clara do pensamento de Lima Vaz a fim de atingir mesmo aqueles que estão iniciando seus estudos filosóficos, sem com isso perder a verdade do seu pensamento ou se eximir de tocar temas mais árdios. No entanto, mesmo havendo essa intenção perpassada toda o trabalho, é necessário reconhecer que nem sempre é possível atingir esse objetivo. Pois alguns dos temas abordados, para que fossem expostos de modo claro e tivessem cada um de seus nuances desenvolvidos, demandariam uma pesquisa a parte.

Valendo-se de um recurso que Lima Vaz empregou frequentemente, sobretudo no final da *Antropologia filosófica II*, cabe apresentar uma estrutura (abaixo) que ofereça um ponto de apoio na imaginação da visão global da inquirição aqui empenhada. No centro

⁹ VAZ, 2000, p. 9.

encontra-se a questão fundamental que perpassa todo o trabalho, mas que constitui objeto direto de análise no primeiro capítulo. Os polos extremos, referentes ao segundo e terceiro capítulos, representam os eixos fundamentais de problematização e resposta ou ainda definidores do espaço de inteligibilidade da questão fundamental ao interno do pensamento limavaziano.



CAPÍTULO PRIMEIRO

O PROBLEMA DA FORMAÇÃO DA PERSONALIDADE MORAL A PARTIR DA NOÇÃO DE PESSOA NOS DISCURSOS ANTROPOLÓGICO E ÉTICO

Antes de encetar propriamente o discurso em vista empreender a realização do objetivo estabelecido para esse primeiro capítulo, faz-se relevante expor algumas noções fundamentais sobre a noção de sistema e a compreensão limavaziana da dialética.¹⁰ Como se poderá constatar, tais elementos assumem um papel capital na elaboração das categorias de pessoa e pessoa moral. Ora, posto que o escopo nesse primeiro momento consiste em buscar no estatuto ontológico da pessoa as condições fundamentais de possibilidade e a própria necessidade da formação da personalidade moral, torna-se mister elucidar tais elementos de caráter metodológico. Pois somente assim torna-se possível uma compreensão mais profunda sobre o papel das categorias de pessoa e pessoa moral nos discursos sistemáticos e, logo, da realidade que as mesmas explicitam. Outra observação necessária é de que as questões desenvolvidas nesse estágio inicial do primeiro capítulo encontram-se em uma relação de dependência para com a exposição sobre a natureza da formação da personalidade moral – objeto do segundo momento. Desse modo, dada a necessidade de tal disposição imposta pelo próprio discurso, cabe estar atento em vista reconhecer que alguns temas e problemas desenvolvidos receberão um nível mais profundo de inteligibilidade somente com o andamento da exposição.

Lima Vaz desenvolveu ao longo de seu itinerário filosófico, dentre os muitos escritos, duas obras sistemáticas. Cada qual atendo-se a um objeto específico: a *Antropologia* ao ser do

¹⁰ Sobre a influência de Hegel na formulação limavaziana da dialética, ver: SOUSA, M. C. Rememoração e dialética: Influência hegeliana no pensamento de Lima Vaz. *Kairós*, Fortaleza, n. 2, ano. III, p. 355-363, 2006. Sobre a o influência platônica, ver: PERINE, M. Platão no caminho filosófico de Lima Vaz. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, p. 9-29, 2012, p. 12-23. Importante observar que Lima Vaz encontra uma íntima relação entre a dialética em Platão e em Hegel, sobretudo no termo desse movimento. A ponto do mesmo afirmar na conclusão de sua tese de doutorado que “[...] o ‘Espírito absoluto’ de Hegel, [...] não é senão a tradução em termos de imanência, da doutrina platônica da contemplação original”. [VAZ, H. C. L. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2012a, p. 254].

homem e a *Ética à praxis*, i. é, ao agir enquanto movido pela Razão prática. O escopo de cada sistema reside na intenção de se constituir como expressão demonstrativa e ordenada da inteligibilidade própria de cada objeto. A dialética se mostra, para tal finalidade, como o *métodos*¹¹ (caminho) mais adequado na medida em que se propõe a organizar discursivamente a realidade tornando-a compreensiva em sua gênese, estrutura e fim.¹² O constructo sistemático limavaziano encontra-se enraizado naquela que é a intuição geradora de todo pensamento hegeliano, i. é, de que a unidade é feita de oposições de termos que passam de um para outro.¹³ Na origem de cada sistema, portanto, encontra-se a “[...] oposição no seio da identidade do Ser que se expressa nas *aporias* iniciais que são as condições fundamentais de possibilidade de todo discurso”.¹⁴ Ao pôr-se a questão pelo *que é o homem*, por exemplo, o discurso antropológico depara-se com as diversas mediações pelas quais ocorrem a afirmação do *Eu sou* (corpo-próprio, psiquismo, espírito, objetividade, intersubjetividade, transcendência, realização, pessoa), as quais se manifestam na unidade profunda da experiência que o homem faz do seu próprio ser enquanto ser-em-ato. A pessoa, assim, *é e não é* sua estrutura e suas relações.¹⁵ As categorias do discurso sistemático, determinações de realidades irreduzíveis que constituem os momentos do movimento discursivo, se sucedem através da supressão, i. é, negação que conserva pela integração em uma unidade superior. Dado que cada objeto possui uma estrutura inteligível própria, esse movimento dialético de elaboração e articulação das categorias é distinto em cada discurso. As mesmas são elaboradas e ordenam-se a uma unidade última. Essas categorias finais, responsáveis pela unidade e possibilidade do discurso, são explicitadas ao final do itinerário

¹¹ Sobre a concepção clássica de *métodos* como caminho percorrido pelo *lógos* e a diferença desse para com a compreensão moderna de *método*. Ver: OLIVEIRA, C. M. R. *Metafísica e ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 66-67.

¹² Cf. VAZ, H. C. L. *Introdução ao Sistema de Hegel: a Fenomenologia do Espírito*. Belo Horizonte, 1985c. Disco 17. Curso ministrado na UFMG. Registro audiovisual arquivado na Biblioteca da FAJE. As referências correspondentes ao curso lecionado por Lima Vaz não trarão precisão quanto ao tempo do vídeo. Cabe observar que encontram-se publicados os planos e bibliografias dos cursos proferidos nos anos de 1982 e 1984, sendo esses muito semelhantes ao início do curso lecionado por Lima Vaz em 1985. [Cf. VAZ, H. C. L. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 213-253].

¹³ Outra influência igualmente importante na compreensão limavaziana do método filosófico advém do pensamento Platônico. Sobre essa, ver: OLIVEIRA, 2013, p. 68-77; SAMPAIO, 2006, p. 233-235.

¹⁴ HERRERO, F. H. A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 39, n. 125, p. 393-432, 2012, p. 396.

¹⁵ Em seu curso sobre Hegel, no ano de 1985, Lima Vaz afirma que a dialética parte das oposições ou de “nós inexplicáveis”. Esses devem ser organizados em vista a transpor a ordem de inteligibilidade imanente da efetividade na ordem do discurso. Operação possível em virtude da unidade fundamental presente em cada oposição que é dialeticamente negada (negação que conserva) até chegar a explicitação final da mesma. [Cf. VAZ, 1985c].

segundo a via *ascensus*. No entanto, as mesmas, como condição *sine qua non* do próprio discurso, estão presentes início do caminho se considerada a via *descensus*.¹⁶

Lima Vaz assume como princípio fundamental de ambos sistemas a concepção do homem como autoexpressividade ou afirmando-se como *Eu sou*. Tal concepção, no entanto, não deve ser confundida com a noção cartesiana do *Cogito* – onde o homem é pensado enquanto desenraizado de sua situação existencial concreta. Ao contrário, é justamente ao fazer a experiência efetiva de si que o homem pode questionar e explicitar discursivamente a significação do seu ser e agir. Os sistemas compreendem um contínuo movimento de explicitação de tais realidades pela passagem do dado (Natureza) ao significado (Forma), segundo a mediação do sujeito. A afirmação do *Eu sou* expressa justamente a natureza desse movimento de compreensão pela significação de si. Em cada discurso esse movimento parte da afirmação mais elementar e avança até atingir a identidade entre a afirmação e o significado mais próprio do ser do homem.

As categorias de pessoa e pessoa moral, expressando filosoficamente a realidade ontológica por elas significadas, compreendem o término totalizador dos discursos sistemáticos da *Antropologia* e da *Ética* desenvolvidos por Lima Vaz. Como síntese unificadora desses e expressões últimas do *Eu sou*, a noção de pessoa designa a integralidade do ser do homem ou a suprassunção da essência e existência em uma unidade superior e final. Tal *unidade e totalidade radical* da pessoa são experienciadas em seu próprio ato. E é justamente em virtude dessa constituição ontológica da pessoa humana que, como se demonstrará, põe-se o problema da formação da personalidade moral. Ora, ser pessoa não se esgota em uma essência universal já totalmente determinada, mas compreende uma exigência de realização que perpassa toda a vida. Assim, com a categoria de pessoa não se quer designar uma realidade puramente dada, mesmo que Lima Vaz reconheça uma dimensão estática constituinte de todo ser humano desde o momento mais primordial de sua existência, mas é uma *tarefa* ou *chamado a ser* que se cumpre em um itinerário inconcluso. Tarefa que deve ser realizada através dos atos que se encadeiam na continuidade da vida.

¹⁶ É possível, assim, identificar dois movimentos do sistema: *ascensus* ou *compositionis* e *descensus* ou *resolutionis*. O primeiro refere-se a constituição das categorias ao longo do itinerário (*para-nós*) e o segundo ao movimento de inteligibilidade ou da ordem do fundamento (*em-si*). Valendo-se da analogia empregada por Lima Vaz em seu curso sobre Hegel, o *em-si* é a perspectiva da qual o filósofo desenvolve o discurso ou daquele que já tendo claro o seu termo pode então iniciá-lo. O nível *para-nós* é o do leitor ou daquele que atinge a clareza sobre a unidade do sistema somente ao seu termo [Cf. VAZ, H. C. L. *Introdução ao Sistema de Hegel: a Fenomenologia do Espírito*. Belo Horizonte, 1985a. Disco 12. Curso ministrado na UFMG. Registro audiovisual arquivado na Biblioteca da FAJE; VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica II*. Ed. 6. São Paulo: Loyola, 2013a, p. 14].

A resposta que cada qual dá a esse chamado de efetivamente ser pessoa ou, o que é o mesmo, a eleição dos atos pelos quais ocorre a construção de si ao longo da vida, é realizada no “[...] terreno da vida de cada dia”.¹⁷ Se por um lado a pessoa é síntese última de essência e existência, por outro ela é, como será melhor desenvolvido posteriormente, essência na medida em que é aquilo que define o que é o homem e que está para esse como possibilidade de ser em sua existência concreta. Ora, todo ser humano é essencialmente pessoa, mas os atos podem ou não ser autênticos para com esse estatuto ontológico. Nessa passagem do *ser que é* ao *ser que deve tornar-se* por meio dos atos, situa-se a necessidade de formação das personalidades e, sobretudo, da personalidade moral. Lima Vaz não cede, assim, nem ao puro devir existencialista e nem ao fixismo essencialista.¹⁸ Ora, a formação da personalidade ocorre no mesmo movimento sinérgico de expressão e construção concreta da pessoa em suas diversas ordens de existência. Tal como do sol irradiam diversos raios, também da pessoa em seu existir efetivo irradiam diversas personalidades – cultural, psicológica, religiosa, moral. Cada uma dessas, como afirmado, refere-se à dialética de manifestação e construção da pessoa em ordens diversas do seu existir, i. é, como ser cultural, ser psíquico, ser moral. No entanto, é a personalidade moral que se sobressai ante todos esses diversos desdobramentos da pessoa em seu existir efetivo, pois como afirma Lima Vaz, ela assume todas as outras e “[...] imprime sua marca no perfil autenticamente humano de cada uma delas”.¹⁹

Mais do que nunca, dado que o prometeísmo moderno do pleno desenvolvimento técnico-científico como forma eficaz para a satisfação de todas as necessidades humanas parece começar a esgotar sua vitalidade, a situação espiritual dos dias atuais urge por rotas de realização que garantam ao homem alcançar a *eudaimonia* na construção autêntica de si. No entanto, por se tratar esse de um desafio que perpassa o progredir de toda cultura e que se apresenta à filosofia desde seu momento primevo, é *mister* recorrer à tradição, *locus* propício constituído pela transmissão da riqueza simbólica ao longo da história, na busca por redescobrir elementos que ofereçam reposta para tal exigência – tradição que teve seu valor reconhecido ao longo de todo exercício reflexivo de Lima Vaz. Recriação que deve transcorrer sob a égide da busca racional por valores capazes de orientar o existir humano de forma autêntica.²⁰ Ao buscar um sentido que oriente a tarefa de construção da sua ipseidade,

¹⁷ *Ibid.*, p. 21.

¹⁸ Cf. OLIVEIRA, 2013, p. 13.

¹⁹ VAZ, 2000, p. 171.

²⁰ A assimilação do *ethos* como *héxis*, processo que será explicitado posteriormente, torna-se cada vez mais desafiadora ao passo em que as normas, fins e valores que constituem o *ethos* se tornam obscuros – tal situação da modernidade. Como não cabe aqui desenvolver de modo aprofundado esse problema,

grande parte dos homens e mulheres das sociedades ditas modernas deparam-se com um oceano crescente de objetos, um avançar incessante na busca de ampliação de poder sobre a natureza e a ordem social e os rumurosos discursos que afirmam o prazer imediato como norma e sentido último do existir humano – rotas que, dentro do quadro filosófico limavaziano e ante a experiência realizada pelo homem moderno, se mostram cada vez mais incapazes de conferir pleno sentido ao existir humano. A sociedade da técnica, onde significativa parte da estrutura política se organiza em torno da satisfação de interesses pessoais, fez da justiça, razão fundamental do *existir-em-comum*, critério submetido à conveniência. Uma *rota de saída* para tal situação somente se apresentará como satisfatória na medida em que não exija um abandono de todas as conquistas positivas que o mundo moderno logrou conquistar, como a ampliação na qualidade de vida,²¹ e nem se ancore em um inocente saudosismo que pregue um regresso não mais possível a um ponto remoto do passado. Mesmo não atendo-se de modo profundo em toda complexa situação da modernidade, é na formação da personalidade moral construída sob a égide da busca pela adequação do ato da Razão prática ao seu objeto (Bem) que a inquirição procura encontrar tal rota de saída. Cabe, então, perguntar-se qual a natureza desse processo de formação da personalidade moral e qual o horizonte permite sua realização autêntica. E é no rigoroso quadro teórico desenhado por Lima Vaz, dentro de um profundo espírito humanista e de revalorização da tradição filosófica, que é possível encontrar um espaço fértil para a problematização dessas duas questões e para a inquirição de suas respostas. Intento esse que se procurará aqui levar a cabo.

Assim, ao iniciar esse itinerário em busca de compreender a formação da personalidade moral a partir do pensamento limavaziano, em um primeiro momento cabe ater-se ao núcleo ontológico e inteligível do qual emana esse processo. Buscando demonstrar que a condição de possibilidade e a necessidade da pessoa empenhar-se na formação de sua

cabe remeter à proposta de Herrero para uma *reconstituição do ethos*. Nessa, o autor percorre as principais correntes éticas contemporâneas em vista demonstrar a importância das *expectativas de comportamento* numa comunidade e, assim, apontar *caminhos* para reconstrução de um *ethos* universal. Ver: HERRERO, F. J. O “ethos” atual e a ética. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 31, n. 100, p. 149-161, 2004, p. 154-161.

²¹ Mesmo reconhecendo como positivo o avanço na qualidade de vida promovido pela tecnociência na modernidade, tal como afirma Lima Vaz, não se deve ignorar que a ausência da justiça como *equidade* e *igualdade*, termo que será aclarado no segundo capítulo, pode e institui barreiras que excluem diversos grupos dos benefícios de tais avanços. Vale aqui também afirmar que o exercício filosófico, tal como compreendido por Lima Vaz, não é produto de um profissional isolado da realidade ou descomprometido para com essa situação, mas “[...] vem carregada com uma enorme responsabilidade social”. Sendo a própria filosofia uma exigência de justiça. [Cf. VAZ, H. C. L. O problema da filosofia no Brasil. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 30, p. 11-25, 1981b, p. 25].

personalidade moral, bem como o horizonte normativo último de sua orientação, inscrevem-se no estatuto mesmo do seu ser. Em um segundo momento se procurará demonstrar a natureza desse processo de construção radicalmente singular da personalidade moral. Por fim, se procurará justificar as razões pelas quais uma autêntica formação da personalidade moral exige que esta esteja sob a égide do dinamismo espiritual da inteligência que conhece a Verdade e da vontade que quer o Bem, a partir da relação entre a vida segundo o espírito – modo próprio do existir pessoal – e a vida segundo a Razão prática – que orienta o existir da pessoa moral.

Nesse primeiro momento encontra lugar a elaboração da problemática sobre a formação da personalidade moral. No entanto, como pode ser entrevisto pela estrutura já delineada, será necessário que se definam as linhas principais da formação da personalidade moral. Apresentar-se-á, assim, o desenvolvimento de algumas exposições que seriam esperadas somente nos capítulos posteriores. Ora, o escopo aqui é o de mostrar o que constitui a formação da personalidade moral em vista abordar, no segundo e terceiro capítulos, como essa deve ocorrer de modo autêntico. O mesmo deixaria de cumprir tal objetivo caso aquele que segue o desenvolvimento do discurso concluísse o presente capítulo sem compreender a natureza desse processo e os problemas principais sobre os quais se estruturam a exposição que a ele se seguirá. Esse caráter não exclui de modo algum o papel da problematização.

1.1 A constituição ontológica da pessoa como condição de possibilidade para formação da personalidade moral

O movimento de autoexpressão do *Eu sou*, como afirmado, segue momentos diferentes na *Antropologia* e na *Ética*. No primeiro, o discurso tem início com a interrogação pelo *ser do homem* e avança num itinerário de busca por uma significação cada vez mais adequada para esse, onde o *Eu sou* afirma-se conclusivamente como *pessoa*. No segundo, a questão que se põe inicialmente é sobre *como devemos viver*. A mesma é respondida através da expressão demonstrativa do movimento e estrutura da razão imanente ao agir e à vida moral, que possibilita e normatiza o existir ético, i. é, pela exposição sistemática da Razão prática. Nesse, o *Eu sou* diz-se terminantemente como *pessoa moral*. Não obstante as diferenças entre esses dois discursos, ambos tem como objeto o homem seja em seu *ser* ou em seu *agir*. A *Antropologia* se constitui um pressuposto fundamental da *Ética*, da mesma forma que não é possível prescindir de aspectos éticos na compreensão do homem. A própria

categoria de *pessoa moral*, conforme afirma Lima Vaz, constitui apenas um desdobramento no plano ético da categoria final desenvolvida no sistema antropológico, não expondo outra realidade senão aquela mesma pensada em seu *agir e viver* éticos.²²

Como o sistema hegeliano e o pensamento platônico, Lima Vaz estrutura seus sistemas segundo proposições especulativas que seguem o método dialético. Com isso, opõem-se ao método hipotético-dedutivo. Esse parte de proposições que gozam de uma evidência compartilhada (*proposições axiomáticas*, como: A não é B), de onde então se deduzem as consequências.²³ Já o método dialético parte de *proposições especulativas*, onde o termo inicial atinge sua verdade na medida em que é negado pelo seu oposto (A não é B para poder ser A). No entanto, as determinações que emergem ao longo do movimento dialético não constituem acréscimos extrínsecos à identidade simples do termo inicial tal como no modelo analítico ou sintético. A supressão dialética consiste em uma negação que conserva, onde os dois termos são elevados a uma unidade superior sem que sejam simplesmente negados.²⁴ Essa digressão metodológica é fundamental para a compreensão das últimas categorias apresentadas por Lima Vaz em sua ontologia²⁵ do ser e do agir humano. Pois, conforme afirmado pelo mesmo, um conceito dialético – tal como o *belo* em Platão, o *Espírito absoluto* em Hegel ou mesmo a *pessoa* em Lima Vaz – não pode ser compreendido segundo proposições analíticas. Em outros termos, não se poderia atingir o núcleo inteligível do que é a pessoa, por exemplo, com uma definição analítica simples tal como: *pessoa* (Sujeito) é *subsistência e manifestação* (Predicado). Ela é, antes, resultado de todo um caminho dialético que, de algum modo, está nela e que não pode ser desconsiderado em sua compreensão. Uma figura de linguagem empregada por Lima Vaz na explicação sobre o *Espírito absoluto* em Hegel e que parece valer também às categorias de pessoa e de pessoa moral, é que não podemos “rasgar” a parte da obra correspondente ao itinerário que conduziu a um conceito dialético e procurar compreendê-lo estritamente em seu último momento.²⁶ Pois a riqueza e complexidade de todo caminho, como dito, encontra-se presente, de modo

²² Cf. VAZ, 2000, p. 237.

²³ Cf. *Id.*, 1985c.

²⁴ Cf. *Ibid.*

²⁵ Segundo Oliveira, a noção limavaziana de ontologia designa um “[...] discurso a respeito da intrínseca estrutura inteligível do múltiplo”. Não estando dissociado da noção de metafísica (enquanto experiência do Uno, em um sentido estrito, ou que parte do múltiplo para atingir o Uno, em um sentido amplo). Dado que só em relação ao Uno pode o múltiplo ser compreendido. [Cf. OLIVEIRA, 2013, p. 13].

²⁶ Cf. VAZ, H. C. L. *Introdução ao Sistema de Hegel: a Fenomenologia do Espírito*. Belo Horizonte, 1985d. Disco 18. Curso ministrado na UFMG. Registro audiovisual arquivado na Biblioteca da FAJE.

suprassumido, ao seu termo e esse não poderia ser entendido ou afirmado se desconsiderado o seu itinerário.

Assim, ao procurar mostrar que a formação da personalidade moral é uma possibilidade e uma exigência inscrita na própria constituição ontológica do ser que age, cabe explicitar o núcleo do qual emana esse processo. Mas, dado que compreender a pessoa somente enquanto último momento do discurso seria negligenciar gravemente o pensamento limavaziano, é mister uma breve exposição do itinerário que tem nele sua riqueza suprassumida. Permanecendo dentro desse escopo, se procurará demonstrar que mesmo sendo a formação da personalidade moral orientada pela Razão prática ou pela inteligência e liberdade ao horizonte do absoluto, a estrutura psicossomática e as relações estabelecidas para com o mundo e com o outro devem ser iluminadas pelos raios que emanam do Bem e da Verdade.

1.1.1 Constituição essencial da pessoa

As primeiras duas regiões categoriais que Lima Vaz desenvolve em sua *Antropologia filosófica* correspondem ao ser-em-si ou estrutural (corpo-próprio, psiquismo e espírito) e ao ser-para ou relacional (objetividade, intersubjetividade e transcendência).²⁷ Somente enquanto ser de estrutura o homem encontra a possibilidade de abrir-se à alteridade do mundo, do outro e do Absoluto sem que tais polos da intencionalidade relacional anulem a identidade do seu ser, mas se façam dela constituintes. Desta forma, as relações que o homem estabelece não são extrínsecas a ele, mas assumidas em seu movimento de autoexpressão. Essas duas regiões correspondem à *essência* ou *forma dada* que a pessoa deve atualizar na *existência*.²⁸ Tanto em seu ser-em-si como em seu ser-para²⁹ o homem alcança uma unidade primeira – pelo espírito na estrutura e pela transcendência na relação –, que, no entanto, não afirma-se como unidade última, já que essa só pode ser experienciada no ato pessoal. O que fará com que o discurso, considerando aqui a via *ascensus* ou da inteligibilidade *para-nós*, movido pela busca da identidade entre a afirmação do *Eu sou* e a significação mais adequada

²⁷ Cf. *Id.*, 2013a, p. 144.

²⁸ Cf. VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica I*. Ed. 8. São Paulo: Loyola, 2006, p. 213.

²⁹ *Em-si* refere-se à imediatidade inicial da essência enquanto estrutura e *para-si* à negação do em-si pela abertura ao ser.

para com seu ser, passe da essência para a existência e suprassuma esses na categoria de pessoa.³⁰

O estágio inicial da afirmação do *Eu sou* na *Antropologia filosófica* reside em sua determinação como corpo-próprio (Eu sou corpo-próprio). Com essa categoria Lima Vaz não se refere ao corpo em seu sentido puramente físico-biológico, mas enquanto corpo propriamente humano ou como constituinte e expressividade do ser do homem.³¹ Esse, portanto, não designa o corpo como um amontoado de células e órgãos, mas como expressão corpórea da singularidade de cada pessoa ou, em outros termos, como corpo significado. Pelo primeiro sentido, o homem permanece enclausurado em uma presença passiva e natural ao mundo (estar-no-mundo) – submetendo-se às mesmas leis que os entes não-humanos. Mas, ao sobrelevar essa realidade penetrando-a pela intencionalidade do espírito, ele passa a ser-no-mundo ou a ter uma presença ativa e humana. Iniciando, então, a constituição de um tempo-espço propriamente humano. Como se demonstrará posteriormente, a formação da personalidade moral não ocorre na imeditadidade horizontal do tempo cronológico e nem tem como espaço originário de realização o mundo puramente empírico. Esse processo transcorre no ritmo de um tempo propício (*Kairós*) orientado à verticalidade do Bem e tem como seu terreno próprio o mundo ético. No entanto, o tempo-espço no qual sucede a formação da personalidade moral não simplesmente nega o tempo-espço ao qual o homem se abre pelo corpo-próprio ou pelo psiquismo, mas os suprassumem na riqueza do horizonte de realização da pessoa. Assim, se por um lado a construção da personalidade moral não segue o ritmo propriamente cronológico, por outro não é possível prescindir do mesmo.

Em um manuscrito referente ao curso de Antropologia ministrado em 1968, portanto vinte e três anos antes da primeira publicação de *Antropologia filosófica I*, Lima Vaz afirma que:

³⁰ A opção fundamental de Lima Vaz, como já afirmado, é compreender o homem como expressão de si mesmo. E é esse movimento de expressão (*Eu sou*) que moverá o discurso antropológico segundo os três princípios metodológicos: : (I) Limitação eidética (*eidos* = forma) ou posição da determinidade – dado que nosso entendimento não ocorre por meio de uma intuição imediata da essência do seu objeto, faz-se necessária sua expressão em um conceito que limite o seu *eidos* sem poder *per se* expressá-lo em sua verdade dialetizada; (II) Ilimitação tética ou negação da determinidade – Por esse segundo princípio ocorre a introdução da negatividade ao intrínseco da limitação eidética, pois somente nesta negatividade dialética é possível atingir a identidade que é a verdade do objeto; (III) Totalização ou completude do discurso – o movimento dialético segue até encontrar a identidade entre objeto e ser em uma unidade superior, onde se atinge a verdade mediatizada pela negação da determinidade inicial (na categoria de pessoa do discurso antropológico e pessoa moral do discurso ético). [Ver: VAZ, *op. cit.*, p. 152-153].

³¹ Cf. *Id.*, 2006, p. 155-166.

Ele, o corpo, é o próprio sujeito, na medida em que este se exterioriza imediatamente em função das coisas que o cerca, isto é, no espaço e no tempo. A exteriorização da consciência no espaço e no tempo é sua corporalidade, são seus gestos, é aquilo que ele significa através do corpo; ele é seu ver, o seu ouvir, os seus gestos. Enfim, tudo aquilo que ele pode exprimir através de sua corporalidade. O corpo está presente no fazer-se da consciência, sua primeira forma de manifestação.³²

Todas essas dimensões constituintes da expressividade desse “[...] Eu corporal”³³ devem ser integradas no movimento de *tornar-se pessoa*. Pois a “[...] *personalização* envolve a totalidade de nosso ser, do corpo próprio ao espírito, e todas as modalidades de nosso abrir-nos à realidade exterior, do mundo à transcendência”.³⁴ Mas, se por um lado essa mais basilar expressão do *Eu sou* assume um caráter de condição *sine qua non* para o empenho nesse processo, não dificilmente o mesmo pode levantar imponentes obstáculos à compreensão e formação autêntica da personalidade moral. Como já pode ser entrevisto e ficará mais claro posteriormente, a concepção limavaziana de pessoa é profundamente metafísica. Ela suprassume tanto a realidade empírica do corpo como a sua abertura ao mundo objetivo. Contudo, ela não se reduz ao plano puramente vertical dessas realidades. Ora, se a pessoa possui um estatuto ontológico irreduzível à ordem material e a formação da personalidade moral emana justamente desse núcleo, então a limitação de um discurso antropológico ao polo empírico, tal como preponderante na modernidade, marcada pelo predomínio de uma racionalidade empírico-formal que exaure o ser ao domínio passível de verificação empírica, acarreta em uma grave dificuldade para a compreensão do ser pessoa e do seu movimento de realização – pelo menos nos quadros delineados por Lima Vaz. Havendo sido o discurso sobre o homem reduzido a dimensão de sua constituição físico-biológico, não sendo esse pensado como vivendo em um espaço que não o físico e em um tempo que não o cronológico, estariam minadas todas as bases para o modo como Lima Vaz concebe a formação da personalidade moral.

De modo ainda mais radical, a própria originalidade da existência humana, que desde o início da nossa civilização foi pensada como habitante de um mundo simbólico irreduzível ao determinismo da *physis* (natureza), torna-se questionável. Afinal, qual a distinção entre o existir humano e o existir de qualquer outro animal dentro dos quadros teóricos imanentista, senão uma estrutura neurológica mais complexa? Ambos estariam reduzidos a uma forma de

³² VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica*. Belo Horizonte, 1968/2º semestre. Aula ministrada em 31.08.68. Arquivo digital (090AntroFil_050.jpg) localizado na Biblioteca da FAJE.

³³ *Id.*, 2006, p. 158.

³⁴ *Id.*, 2000, p. 239.

crescimento puramente físico-biológico. O existir ético, enquanto autodeterminação do ato pela inteligência e liberdade que sinergicamente constituem a Razão prática, seria completamente inconcebível. Mas, haveria, então, Lima Vaz construído um discurso sob pressupostos que não mais fazem sentido ou que são inadmissíveis no atual cenário? Haveria admitido fundamentações metafísicas em razão de sua formação escolástica?³⁵ Provavelmente, como poucos, Lima Vaz foi capaz de, ao penetrar com tanta profundidade na compreensão das urdiduras de seu tempo, perceber as limitações dos discursos dominantes no espaço filosófico e elaborar dois sistemas rigorosamente racionais na explicitação do sentido e da norma da existência humana.

Cabe aqui, ainda, ressaltar mais uma notável diferença entre os discursos analíticos e dialéticos. O primeiro é justificado através da evidência lógica de suas proposições que se articulam nos argumentos. Assim, um discurso analítico que pretende justificar qualquer categoria, tal como a de *espírito*, deveria simplesmente elencar argumentos logicamente coerentes para isso. Já na lógica dialética, tal como adotada por Platão, Hegel e Lima Vaz, a justificação decorre da *necessidade lógica* das categorias ao longo do caminho – ao expressarem a própria constituição dialética da realidade. Cada momento do movimento dialético, portanto, encontra sua justificação na medida em que o discurso se encaminha para a categoria última e unificadora, explicitando as razões da efetividade. Entender esse caráter próprio do discurso dialético no encadeamento das categorias é fundamental para dissipar qualquer incoerência que possa ser equivocadamente atribuída ao sistema. Ao desenvolver cada estágio Lima Vaz não procura levantar uma série de argumentos admitidos segundo a lógica analítica, o que se propõe é explicitar a natureza desta realidade irreduzível que terá sua necessidade justificada no andamento do sistema.

A negação de uma identificação última do *Eu sou* com o corpo-próprio emerge ao interno da própria constituição da categoria. Pois, já no levantar da questão inicial pelo seu próprio ser e afirmar o corpo como resposta para essa, o homem se depara “[...] transcendendo os limites da corporalidade”.³⁶ Dado que ao explicitar o corpo-próprio como constituinte ou afirmável do seu *ser*, o sujeito torna o mesmo, para a questão da qual parte a *Antropologia*, um *corpo-objeto*. Ora, o homem somente pode opor-se a qualquer objeto em razão de um *Eu*

³⁵ Deter-se em questões como essas, que questionam o discurso metafísico no cenário atual é, segundo Drawin, “[...] o requisito primeiro de um filosofar que não quer colocar-se dogmaticamente, mas que reconhece seus escolhos e o áspero chão de seu próprio caminhar e submete-se pacientemente ao lento trabalho da reflexão.” [DRAWIN, C. R. Henrique Vaz e a opção metafísica. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, p. 157-169, 2002, p. 158].

³⁶ VAZ, 2006, p. 166.

consciente que não se identifica com o objeto mesmo. Logo, no momento em que ele afirma *Eu sou corpo-próprio* emerge ao interno dessa própria afirmação a sua negação dialética: *Eu não sou corpo-próprio*.

O *psiquismo* surge, assim, como a segunda categoria estrutural da *Antropologia* limavaziana. O mesmo possui uma presença mediada no mundo através da *percepção* e do *desejo*.³⁷ Essa presença *mediada* ao mundo impõe uma relação dialética para com o que é *mediador*, dessa forma, afirma Lima Vaz, o psiquismo encontra-se intimamente ligado às funções e aos órgãos do corpo, mesmo não se reduzindo e nem simplesmente negando o constitutivo somático do homem. O domínio psicológico é o da “[...] presença de um Eu percipiente e apetente”.³⁸ É ele o responsável pelo primeiro momento de interiorização do tempo-espaço ou da constituição de um Eu interior. Essas transposições do mundo exterior são operadas segundo a forma da dupla dimensão do *Eu psíquico*, i. é, segundo o imaginário (representação) e o afetivo (pulsão). O tempo-espaço próprio da corporalidade é integrado no ritmo próprio da vida psíquica ditado pelas emoções, pulsões, representações, memórias.³⁹ Surge, assim, no horizonte da autocompreensão humana, com o psiquismo, a constituição de uma interioridade e da consciência de um Eu capaz de opor-se ao não-eu.

Tanto no plano hermenêutico como normativo, o psiquismo possui uma dupla face para com a formação da personalidade moral: positivo e negativo. Pois, como afirma Ribeiro, as expressões psíquicas, como acima mencionadas, quando integradas devidamente num processo autêntico de realização existencial, constituem uma importante via para o crescimento no *convite a ser pessoa*.⁴⁰ No entanto, tomar o simples desejo imediato ou a pulsão como norma dos atos pelos quais a pessoa se realiza, tal como impregnado no cenário moderno pelo hedonismo, não consistiria na via mais curta para a frustração ou para a sensação de uma vida não realizada? E, se é possível integrá-las na formação autêntica da personalidade moral, como realmente operar isso? Além da face *normativa* do predominante *hedonismo*, também se levanta na ordem *hermenêutica* uma tendência *psicologista* – ambas criticadas por Lima Vaz.⁴¹ A questão que se põe aqui, ante a primazia moderna da racionalidade empírico-formal, é porque não exaurir a compreensão do homem no nível estrito de sua finitude e de sua situação psicossomática. Pois as ciências modernas, valendo-se do método hipotético-dedutivo, procurando se constituir como sucedâneas da antiga

³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 169.

³⁸ VAZ, *loc. cit.*

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 175.

⁴⁰ Cf. RIBEIRO, E. V. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 175.

⁴¹ Cf. VAZ, 1995a, p. 76.

metafísica e propondo-se desvelar a inteligibilidade última do homem, demonstram rigorosamente através de seus instrumentos conceituais o funcionamento do corpo, do psiquismo e do mundo. Também as ciências sociais parecem explicar suficientemente a instituição dos valores e normas sociais. Por que, então, elaborar uma *Antropologia* e uma *Ética* que acene a uma compreensão metafísica do homem? Vale observar que o plano da compreensão não é dissociado do normativo, pois o modo como nos compreendemos encontra-se intimamente ligado à orientação do nosso agir no mundo e para com o outro.

Assim, o psiquismo é condição de possibilidade e deve ser integrado na realização pessoal, não obstante represente ao sujeito um risco de reducionismo, como se expôs, tanto na efetivação desse processo como em sua compreensão. A questão mais radical a ser levantada ante as duas categorias abordadas até então, no que tange à formação da personalidade moral, é se realmente seria impróprio ao homem realizar-se somente nesses planos, i. é, se esse processo não viria a se exaurir no tempo-espaço próprio da *vida segundo o corpo e segundo o psiquismo*. Essa se mostra como questão mais radical em vista do que se seguirá. Pois, a formação da personalidade moral, como se demonstrará nos capítulos segundo e terceiro, compreende um triplo movimento interdependente: (I) tornar-se virtuoso e (II) crescer na liberdade e (III) aprofundar-se na consciência moral. Ora, se a pessoa realiza-se crescendo enquanto corpo ou no existir seguindo suas pulsões, tal como defendido por muitos discursos na modernidade, por que a pessoa se empenharia nesse esforço de formação? Por que se esforçar para que seus atos atualizem a virtualidade de ser pessoa se a satisfação de desejos imediatos se mostra mais “compensadora” e prazerosa? No entanto, a autoafirmação do homem não pode se esgotar nessa *oposição* entre a exterioridade do corpo e a interioridade do psiquismo, exigindo que o discurso avance em um nível superior de unificação onde essas realidades sejam suprasumidas, i. é, que explicite a afirmação do *Eu sou espírito*.⁴²

O *espírito* compreende a estrutura *noética-pneumática*, i. é, a sinergia entre Razão e Liberdade que permite ao homem conhecer a Verdade e querer o Bem. Sem ser suprasumido no espírito, o homem permaneceria preso aos liames da *physis* e não ascenderia ao reino da liberdade e do sentido.⁴³ É como ser espiritual que em sua finitude e situação abre-se o homem à infinitude do Ser e aos seus coextensivos (Verdade, Bem, Uno), acolhendo-os e para com esses consentindo. Assim, enquanto que na estrutura biopsíquica o homem guarda uma profunda semelhança para com os demais animais, na ordem do espírito ele encontra a originalidade mais profunda do seu *ser homem*. Para Lima Vaz, toda a significação da

⁴² Cf. VAZ, 2006, p. 222.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 148.

realidade através da linguagem é possível em virtude da abertura do espírito ao Ser e, consequentemente, é também esse constituinte estrutural que possibilita que os homens participem na realidade simbólica dos valores, normas e fins. O sentido faz com que os signos expressem a efetividade ou que a linguagem seja constantemente lançada ao polo referencial. Não sendo ela própria ou o sujeito por si quem institui o sentido.⁴⁴ Sem a abertura ao horizonte do Ser e da Verdade, seria impossível a sua expressão discursiva.

Dado que o espírito integra a unidade ontológica do homem que é também constitutivamente marcada pela contingência, a Verdade e o Bem, que são coextensivos à estrutura *noética-pneumática*, não são atingidos pela pessoa através de uma identidade imediata ou uma intuição pura.⁴⁵ Em seu existir, ou nos atos que urdem a vida pessoal, os atos do espírito buscam identificar-se com o seu objeto, i. é, a sua vertente intelectual busca a identificação com a Verdade, que é seu bem, e a volitiva com o Bem, que é sua verdade. Na continuidade desses atos, se entrelaçando intimamente numa constante e inconclusa conquista ao longo da vida, o existir humano torna-se cada vez mais autêntico (racional e livre), i. é, orientado pelo modo que é próprio de sua essência.

Portanto, se na ordem da essência há uma homologia ou identidade entre o espírito e o Ser (Espírito = Ser), ao integrar a unidade total da pessoa no ato o espírito se manifesta como tendência de crescimento ao horizonte transcendental (Espírito > Ser).⁴⁶ Assim, no nível da universalidade⁴⁷ ou da essência, como ficará mais claro posteriormente, a estrutura *noética-pneumática* é condição primeira para a formação da personalidade moral, já os obstáculos emergem no momento da particularidade ou da situação. De forma que, valendo-se da metáfora empregada por Lima Vaz, o *tornar-se pessoa* transcorre sob o *céu limpo* da universalidade, onde nada se impõem para que o objeto do ato se torne posse do agente e possibilite seu crescimento no Bem, mas esse movimento deve se concretizar sob o *céu nublado* das ambiguidades que emergem nas situações.⁴⁸

⁴⁴ Cf. VAZ, H. C. L. Situação da linguagem. *Síntese Nova fase*, Belo Horizonte, v. 22, n. 68, p. 5-12, 1995b, p. 5.

⁴⁵ Cf. *Id.*, 2006, p. 204.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 232.

⁴⁷ A estrutura lógico-ontológica universalidade – particularidade – singularidade (universalidade concreta) é recebida por Lima Vaz do pensamento hegeliano. Vale aqui considerar que o momento da universalidade abstrata, que Lima Vaz remete sempre à essência, é o primeiro momento tanto que possibilita a realidade ontológica e inteligível do singular. Assim, existência concreta em sua singularidade não seria possível e nem inteligível não fosse a mesma determinação da universalidade abstrata. A particularidade é o termo de mediação. [Cf. VAZ, H. C. L. *Introdução ao Sistema de Hegel: a Fenomenologia do Espírito*. Belo Horizonte, 1985. Disco 16b. Curso ministrado na UFMG. Registro audiovisual arquivado na Biblioteca da FAJE].

⁴⁸ Cf. *Id.*, 2000, p. 184.

A estrutura *noética-pneumática* desempenha um papel fundamental tanto na ontologia do ser (*Antropologia*) como na ontologia do agir humano (*Ética*). Na primeira, ela constitui o termo unificador da estrutura e lugar de manifestação do *superior summo* no *inferior intimo*.⁴⁹ Na segunda, a mesma estrutura determina-se como Razão prática ao orientar o agir.

Um dos atributos próprios do espírito, fundamental na experiência que o homem faz de si, é a *consciência-de-si*. Essa reflexividade, tematizada pela tradição na compreensão do espírito como *synesis* (consciência-de-si), é que possibilitará o desenvolvimento do saber (ciência) ao diferenciar-se como *consciência racional* e a avaliação do ato moral ao diferenciar-se como *consciência moral*.⁵⁰ Uma segunda característica própria do espírito é a de ser ele o *lugar* em que o Absoluto revela-se como fonte do sentido e norma da existência pessoal. Seja pela relação formal que o *esse* finito estabelece em razão de sua participação no *ens commune*, onde a apreensão imediata da efetividade como verdadeira e boa eleva a inteligência à Verdade e ao Bem em sua universalidade, seja pela relação real com o *Ipsum Esse subsistens* (Deus) que é causa e condição do conteúdo real do *ens commune*, subsistindo para além desse.⁵¹ Se a Razão prática mensura a verdade e a bondade de seus objetos na particularidade pelo Bem, o seu próprio exercício, por sua vez, somente é possível por ser ela própria mensurada pela Verdade e pelo Bem absolutos. Negar a relação de participação do *esse* para com o Absoluto, na pressuposição da imanência radical de uma razão finita, implica a expatriação às terras lúgubres e sombrias do viver no sem-razão do simples existir.⁵²

Delineada conceitualmente as categorias correspondentes ao ser estrutural do homem (subjetividade), Lima Vaz avança na exposição da constituição relacional do mesmo (alteridade). Emergem, assim, as realidades do mundo, do outro e do Absoluto às quais o homem é constitutivamente aberto. Essas, ao mesmo tempo em que conservam sua consistência ontológica sem identificar-se com o ser do homem, integram-se no discurso como momentos da autoafirmação do *Eu sou*. Desta forma, a compreensão da pessoa sistematizada na *Antropologia* limavaziana, e que se desdobrará na *Ética*, não consiste em uma entidade puramente abstrativa, desligada da realidade na qual o homem realiza a experiência de si, nem é pensada em um isolamento monádico da sua exterioridade. Antes, é na interação da estrutura para com as três realidades irreduzíveis afirmadas por Lima Vaz,

⁴⁹ Segundo Rubens Godoy Sampaio, é na categoria de espírito onde se manifesta a ideia mais influente que Lima Vaz recebe de Agostinho: *superior summo* e do *inferior intimo*. Essa, também encontra-se presente nas categorias de transcendência e pessoa. [Cf. SAMPAIO, 2006, p. 24].

⁵⁰ Cf. VAZ, 2006, p. 184.

⁵¹ Cf. VAZ, H. C. L. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002c, p. 177-179

⁵² Cf. *Ibid.*, p. 103.

sendo o próprio homem um ser de relação, que a pessoa tece a continuidade do seu existir através de um crescimento permanente.

A primeira realidade que a pessoa identifica na autoexperiência de sua situação é o horizonte não-recíproco das coisas e eventos que constituem o mundo. A relação para com essa, na qual o homem se afirma como ser-no-mundo e encontra a base empírica para a construção do mundo propriamente humano, é pensada por Lima Vaz sob a categoria de *objetividade*. É somente na suprassunção dessa abertura imediata ao ser através da corporalidade e das suas coordenadas espaço-temporais, dado ao homem, que o mundo ético dos valores e fins poderá ser construído e reconstruído segundo a referência do horizonte objetivo do Bem.⁵³

Desta forma, como o mundo objetivo é condição para o existir empírico do homem, portanto também para as demais formas de existir que suprassumem o *estar-aí*, sendo a relação para com tal realidade integrada em seu *dizer sobre si*, constitui o mesmo um elemento necessário a ser considerado na compreensão e no exercício da formação da personalidade moral. A presença humana à tal realidade, em razão da estrutura *noética-pneumática*, não é, como afirmado, uma presença simplesmente passiva ou de um *estar-aí* físico-biológico submetido às leis próprias da *physis*, mas ativa ou de um *ser-aí*. Presença essa que não deve permanecer estática, mas ao passo que a pessoa avança na formação autêntica de sua *ipseidade* moral, vindo, assim, ao longo desse processo a alterar seu comportamento em relação ao mundo das coisas. Ora, dado que o crescimento pessoal, movido pela intencionalidade espiritual, constitui uma busca pela adequação sempre maior para com seu objeto transcendente (Ser), deve tal polo irradiar a norma e o sentido manifesto ao espírito no horizonte do mundo objetivo – sentido esse que se revela ao homem que é igualmente um ser histórico, i. é, que não é plenamente estático considerado enquanto manifestando-se ao homem. Assim, na medida em que os atos da Razão prática tornam o Bem uma posse do agente, a norma da relação para com a realidade das coisas e eventos que constituem o mundo objetivo não poderá ser outra senão a do próprio Bem. Ne medida em que a pessoa avança em sua adesão ao Bem, estende-se assim sobre o polo da objetividade uma significação autenticamente humana. Tal exercício, considerado de modo geral as situações nas quais vivem os homens e mulheres no mundo hodierno, é obstaculizado na modernidade ao passo em que o *ter* se eleva como critério máximo de toda decisão e relação, i. é, onde também a relação de objetividade passa a estar sob a égide dos critérios imanentes do rentável e do útil.

⁵³ O mundo ético é a suprassunção do mundo natural (não-recíproco) e do mundo histórico. [Cf. *Id.*, p. 124].

Porém, esse, mesmo assumindo traços próprios em cada momento histórico, certamente não é um fenômeno exclusivo da modernidade, já mesmo os gregos tiveram de reconhecer a *ambição do poder* (*pleonexía*), o aparecer (*hyperephanía*) e o *ter* (*philargyria*) como desmesura (*hybris*) da justiça.⁵⁴

Caberia ainda perguntar-se por que formar a personalidade moral ou buscar que as ações submetam-se ao Bem, quando a lógica predominante instaurada com o universo simbólico da modernidade afirma como objetivo mais importante em uma vida a aquisição de uma quantidade cada vez maior de posses materiais. Faria o discurso limavaziano sentido em um mundo onde, de modo geral, a normatividade que emana da virtude, da liberdade e da consciência moral é obscurecida pela norma absoluta do lucro sempre maior? A aquisição de posses como meta única dos indivíduos ao longo de sua vida é certamente um dos maiores obstáculos com que se depara a proposição da formação autêntica da personalidade moral. Isso porque a absolutização ou elevação do *ter* sobre a justiça abala a condição mais fundamental desse processo. Como se demonstrará, a negação da justiça mina qualquer possibilidade do ato bom. Ora, Lima Vaz compreende como propriedades fundamentais da justiça em sua face objetiva (Lei) a igualdade e a equidade na participação do bem-comum. Na medida em que o *ter* e não o Bem assume preponderância como critério de decisão a justiça é progressivamente abandonada. A igualdade perante a lei e a equidade passam a ser negadas àqueles que se veem necessitados a submeterem-se a condições precárias de vida em vista a assegurar sua sobrevivência. Como crescer no Bem e seguir a Lei quando as situações de injustiça põem em risco a própria sobrevivência física?⁵⁵

Ao permanecer ainda dentro da problemática oriunda da relação que o homem estabelece com o mundo, o trabalho, como ato de transformação da natureza e de sua humanização, é considerado por Lima Vaz um importante elemento na mediação dessa relação. É através do trabalho que o homem transforma propriamente o mundo em vista a finalizá-lo às suas exigências e necessidades.⁵⁶ No entanto, uma nova relação para com o mundo através dessa mediação emerge na medida em que a normatividade da ação é transposta da objetividade transcendente do Bem, subjacente ao ideal do filósofo na Grécia

⁵⁴ Cf. . VAZ, H. C. L. *Ética e cultura*. Ed. 5. São Paulo: Loyola, 2013b, p. 49.

⁵⁵ Para Lima Vaz, a *lei* constitui uma instituição do Estado que procura desarticular a relação inicial entre *poder* e *violência*. Assim, sua legitimidade é fundada na execução de tal função de acordo com a justiça. A lei positivada, portanto, deve mediar a *lei interior* que ordena o indivíduo, pela reta razão, ao Bem e a *lei da cidade*. Em uma situação contrária, a lei é desfigurada, perde sua legitimidade e não pode se constituir como o *reino da liberdade*. Assim, somente enquanto regida pela justiça que o indivíduo não pode obstaculizar a realização da lei [Cf. *Ibid.*, p. 235-238].

⁵⁶ Cf. VAZ, H. C. L. *Problemas de fronteira*. Ed. 3. São Paulo: Loyola, 2002b, p. 125.

clássica e do santo no período medieval, à imanência do polo mesmo ao qual se orienta a *poiésis* (fazer). As *exigências e necessidades*, nessa nova situação, restringem-se a ordem das satisfações enraizadas na estrutura psicossomática. O trabalho progressivamente deixa de ser compreendido como espaço propício para a realização existencial da pessoa, e mesmo para a formação de sua personalidade moral, passando a ser para uns a via privilegiada de acumulação de capital e para muitos a via única de sobrevivência.

A relação com o mundo, enquanto se abre ao homem que é ser de razão e que nele existe segundo a mediação do *sentido*, exige o avanço no itinerário de autoafirmação do *Eu sou* para uma nova realidade: o *alter ego*.⁵⁷ Essa relação, a de *intersubjetividade*, resulta do progresso da consciência que passa da distinção Eu-mundo para outra região do ser à qual é atribuída o mesmo estatuto ontológico e axiológico do termo *ad quo* ao *ad quem*. Trazendo, assim, a especificidade de ser uma relação essencialmente *recíproca* – que na *Ética* se desdobra como reconhecimento, atividade intelectual, e consenso, atividade volitiva.⁵⁸ Ao pensar a relação intersubjetiva no campo da *Ética*, ou o exercício da Razão prática no seio da comunidade ética, Lima Vaz acena para o entendimento de que a personalidade moral não constitui um *a priori* estático, mas possui um caráter essencialmente dinâmico. Pois uma “[...] conquista permanente da *ipseidade* [...] só se constitui plenamente por meio do reconhecimento da ipseidade do outro.”⁵⁹

Dada a compreensão que Lima Vaz possui da experiência,⁶⁰ as relações que cada pessoa estabelece com a realidade exterior ocorre no próprio ato pelo qual a pessoa é presente a si mesma ou da constituição de sua personalidade. Desta forma, o outro não possui uma *presença especular* ao que com ele se relaciona e nem afeta extrinsecamente o ato pelo qual a pessoa progressivamente avança em sua realização existencial. Mas, possui uma “[...] presença no *interior* da nossa presença a nós mesmos”⁶¹ ou como mediador dos atos pelos quais a ipseidade é construída. É por essa mediação do outro, em uma existência

⁵⁷ Para uma compreensão sobre o problema do outro ao longo da história da filosofia, ver: VAZ, H. C. L. *Ontologia e história*. Ed. 2. São Paulo: Loyola, 2012c, p. 231-245.

⁵⁸ Para uma abordagem mais detalhada sobre a compreensão limavaziana do exercício da Razão prática no plano intersubjetivo, ver: CARDOSO, D. OLIVEIRA, M. R. Ação ética intersubjetiva na ética filosófica de Lima Vaz. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 35, n. 113, p. 405-422, 2008.

⁵⁹ VAZ, 2000, p. 64.

⁶⁰ Lima Vaz a define como “compenetração de presenças”, pois a experiência compreende um dinamismo de acolhimento interiorizante da manifestação do ser pelo sujeito através do qual se processa certa identidade entre ambos. Noção essa muito mais rica e complexa do que aquela assumida pelas modernas correntes sensista e racionalistas que a entendem como a penetração do objeto no espaço vazio da consciência inativa do sujeito. [Cf. VAZ, H. C. L. A experiência de Deus. *Grande sinal*, n. 27, p. 483-498, 1973, p. 485].

⁶¹ *Id.*, 2013a, p. 206.

analogamente pessoal, que cada um pode se reconhecer como pessoa. A necessidade do outro e o modo como esse insere-se no processo de formação da personalidade moral, sobretudo na educação ética exercida pela comunidade, será fundamental para os processos em que se detém o segundo e terceiro capítulo.

Ora, se a relação para com o outro é entre dois infinitos, tal como afirma Lima Vaz, somente no espírito a relação de intersubjetividade encontra sua condição última de possibilidade. A própria reflexividade que caracteriza essa relação com um outro eu (*alter ego*), permitindo o reconhecimento e o consenso, somente é possível em virtude da estrutura *noético-pneumática*. Tanto consenso como reconhecimento são atividades da Razão prática que constitui a determinação do espírito na ordem do agir. Lima Vaz chega mesmo a firmar na *Ética* que nesta relação inter-humana o “[...] encontro com o *outro* tem lugar sempre segundo uma forma determinada de razão ou no âmbito da categoria de *espírito*, pois tal é a diferença específica do ser humana”.⁶² Diante disso e dado que, como visto na categoria de espírito, o “[...] movimento da auto-affirmação do Eu sou [...] aponta para o horizonte universal do ser”,⁶³ é necessário que o discurso avance da *intersubjetividade* à *transcendência*.

A última relação que emerge na segunda região categorial é a de *transcendência*. Nela, o homem rompe a imediatez do mundo e do outro e estabelece uma relação com uma realidade que é exterior à finitude do sujeito e se revela na imanência do seu espírito. Esta relação, como já afirmado, tem como termo *real* Àquele do qual emerge o seu existir e o sentido de sua existência (*Ipsum Esse subsistens*) e como termo formal, em razão da contingência humana que impede uma intuição numenal do absoluto, os transcendentais analógicos ao Ser (Verdade, Bem e Uno). E é na orientação a esse polo transcendente, pelo qual o homem se define ontologicamente como ser-para-o-Ser, que o processo de formação da personalidade moral encontra seu horizonte normativo na circularidade entre *verum* (noção primeira da inteligência teórica) e *bonum* (noção primeira da inteligência prática). Em razão da necessária abordagem dessa relação no último tópico do presente capítulo, é suficiente, para o avanço na compreensão, esses traços basilares aqui delineados.

⁶² *Id.*, 2000, p. 68.

⁶³ VAZ, 2013a, p. 75.

1.1.2 Constituição existencial da pessoa

A singularidade ontológica da pessoa, como pode ser entrevisto, exige a supressão da universalidade da estrutura e relação pela particularidade da realização. E é em virtude da relação indissociável entre essência e existência na constituição ontológica de todo *esse* finito, que a pessoa realiza a experiência do seu ser como tarefa. De modo que a unidade que é dada *in actu primo* deve ser conquistada como unidade *in actu secundo*, processo esse que se efetiva pelos atos pessoais ao longo de toda uma vida e é atravessado pela exigência metafísica de *ser mais* segundo sua perfeição. Aqui, onde insere-se a categoria antropológica unificadora da *realização*, reside um dos elementos mais significativos nas relações estabelecidas entre *Antropologia* e *Ética*, bem como para a compreensão do que é a formação da personalidade moral e da justificativa desse processo como uma necessidade imposta a toda pessoa em virtude da constituição do seu próprio ser.

Pois, vale novamente evocar, as diversas personalidades emergem na realização existencial da pessoa, onde os atos manifestam e constroem esse processo de crescimento orgânico na formação da ipseidade moral. Essa exigência com que toda pessoa depara-se ao longo da vida jamais se verificaria caso sua essência se identificasse com sua existência. Por essa razão, já a elaboração antropológica da pessoa é transpassada, de algum modo, pela noção de *ens morale* ou de sua constitutiva eticidade que “[...] é ou deve ser o primeiro predicado da sua unidade existencialmente em devir.”⁶⁴

Essa compreensão da pessoa como ser empenhado em um contínuo movimento existencial de formação da personalidade, ao articular essência e existência numa singularidade subsistente, enraíza-se no paradigma metafísico do *esse* aberto por Tomás de Aquino. Até o limiar do pensamento tomásico, no século XIII, toda reflexão metafísica circunscrevia-se nos limites teóricos do paradigma clássico. Nesse, toda inteligibilidade residia na essência e a existência era relegada à obscuridade do ininteligível e do acaso.⁶⁵ No entanto, sob o influxo da categoria de criação, opera-se, durante o período medieval, a equivalência entre existência e razão.⁶⁶ Pois, enquanto obra de Deus, a existência não poderia estar além da esfera do cognoscível. Com Tomás, pelo qual é superado o essencialismo clássico, o ato de existir passa a ser afirmado como fonte radical de inteligibilidade e

⁶⁴ *Ibid.*, p. 146.

⁶⁵ Cf. *Id.*, 2002c, p. 71-72.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 73.

perfeição absoluta. Lima Vaz assume tais pressupostos ao desenvolver o itinerário que conduz à sua compreensão de pessoa, entendendo que:

[...] 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 autorealização do homem está voltado, pois, para a excelência e perfeição do ato – ou para o *bem* que lhe advém da perfeição do ato – e que Platão e Aristóteles designam com o nome *areté*.⁶⁷

Mesmo sem ser essa concepção explícita ao longo de toda história, na qual está implicado o entendimento da vida humana como passagem do *ser que é* ao *ser que deve ser*, o próprio surgimento da cultura remete a uma resposta à necessidade de efetivação da tarefa que é ser pessoa. Assim, as diversas tradições ético-culturais sempre procuraram traçar modelos nos quais seus membros encontrassem uma rota segura para cumprir a exigência de formação de suas personalidades ante a tarefa de *realização* do seu *ser pessoa*. Todos esses modelos, tal como foi o sábio no século V a.C. para os gregos ou o santo para os medievais, eram penetrados por um caráter eminentemente ético. Pois a própria existência humana e os atos pelos quais ela se realiza, no entrelaçar-se de razão e liberdade, transcorrem sob a égide moral do *dever ser*. De modo que todas as personalidades que se manifestam no existir pessoal são, em virtude disso, assumidas na personalidade moral.⁶⁸ Dessa experiência Lima Vaz elenca três evidências fundamentais: (I) a vida se apresenta ao homem como tarefa que deve ser inelutavelmente cumprida; (II) essa não sendo determinada pela natureza ou por qualquer força extrínseca ao seu ser; (III) a livre escolha do seu fim dá-se em torno das diversas formas de vida oferecidas pelas tradições ético-culturais.⁶⁹ E, em razão dessas exigências enraizadas no ser de toda pessoa, cada qual tece sua personalidade moral ou sua ipseidade dinâmica segundo o “[...] conteúdo singular, único e inalienável da sua *vida vivida* – ou da história única vivida por cada um.”⁷⁰

1.1.3 Pessoa e Pessoa moral

Dado que o objetivo deste primeiro momento era explicitar a constituição ontológica da pessoa como condição de possibilidade para formação da personalidade moral, i. é,

⁶⁷ *Id.*, 2013a, p. 145-146.

⁶⁸ Cf. *Id.*, 2000, p. 171.

⁶⁹ Cf. *Id.*, 2013a, p. 153-154.

⁷⁰ *Ibid*, p. 154.

evidenciar que esse processo se encontra assentado já na constituição ontológica do ser que age, foi imprescindível deter-se na elaboração antropológica – onde Lima Vaz desenvolve propriamente a ontologia do ser do homem. No entanto, é necessário estar claro que a tematização da formação da personalidade moral é propriamente empreendida na ontologia do agir humano ou na *Ética filosófica* e que ela compreende a expansão dinâmica da realização existencial da *pessoa moral*. No entanto, para Lima Vaz, a articulação entre *Antropologia* e *Ética*, bem como de suas categorias totalizantes (pessoa e pessoa moral), não são extrínsecas ou referem-se a objetos completamente distintos – a primeira sistematiza a realidade do homem em seu ser e a segunda em seu agir, sendo *ser* e *operar* ontologicamente correspondentes.⁷¹

A noção de pessoa encontra sua origem terminológica no antigo teatro grego.⁷² Mas, somente com as discussões cristológicas e trinitárias do século IV ela ganha seu sentido mais profundo. Nesse terreno, lugar eminente do encontro entre o *logos* grego e o *logos* bíblico, a noção de pessoa foi atribuída primariamente a Cristo (*princeps analogatum*) na explicação da união hipostática e da sua relação na trindade divina. Vindo, então, expressar a subsistência individuada de cada uma das pessoas da trindade na intimidade de um Deus uno. Posteriormente, em razão da própria natureza analógica da noção de pessoa e da afirmação do homem como *imago Dei*, esse conceito passou a ser empregado na compreensão da natureza humana. Muitos elementos implicados inicialmente na explicação da pessoa crística foram atribuídos à pessoa humana: singularidade radical, manifestação e subsistência, tensão entre finitude e infinitude.

No entanto, desde o prolegômeno ideo-histórico da noção de pessoa, com a emergência do indivíduo, começam a se delinear diversos traços que serão de fundamental importância na compreensão da experiência de *ser pessoa* – inclusive o de que o homem deve assumir, na mais radical singularidade, sua existência como tarefa nunca acaba. Pois, mesmo vindo a assumir um estatuto mais profundo somente no século IV e alcançar sua adequada conceituação com a formulação da metafísica tomásica no século XIII, o ser pessoa, como constituinte ontológico inerente ao ser homem, foi experienciado e significado sob formas múltiplas ao longo de toda odisseia humana. Um desses antecedentes mais determinantes consiste na afirmação da individualidade como tensão entre a abertura à transcendência e as exigências do existir histórico do homem. Essa experiência foi realizada de modo análogo nas

⁷¹ Cf. SOUSA, M. C. *Comunidade ética: Sobre os princípios ontológicos da vida social*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 76.

⁷² Cf. OLIVEIRA, C. M. R. *Metafísica e ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao nihilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 160.

diversas culturas que despontaram ao longo do tempo-eixo, mas é na experiência grega e israelita que se encontram as raízes das quais se alimentaram a experiência ocidental da pessoa. Para o homem grego (vertente noética da experiência da transcendência) o Bem é alcançado na contemplação do Princípio transcendente e é desse que se alimenta a tarefa concreta do filósofo. Já para o homem bíblico (vertente pneumática da experiência da transcendência), de modo paradigmático ao profeta, “[...] a *verdade* é fruto de sua livre decisão em favor do bem, atendendo à vocação que procede da Palavra transcendente; e, como tal, é *fidelidade*”.⁷³ Segundo Lima Vaz, ambas as experiências convergem na afirmação de uma singularidade inconfundível. E parece também acertado, pelos pressupostos já levantados, que ambas as experiências convergem na compreensão de que a pessoa tem como tarefa e responsabilidade a realização do seu ser finalizado pela perfeição e tecida na tensão entre o Absoluto que se revela e a contingência do espírito encarnado na história que o acolhe.

A vida pessoal ou a realização existencial da pessoa é compreendida como constante movimento de “[...] passagem da sua forma ‘natural’ que é *dada* – e, neste sentido, é a *natureza* do homem (N) – à forma propriamente *humana* (F) que é originariamente a forma ‘natural’ por ele recriada como expressão do seu ser”.⁷⁴ É na passagem da forma que lhe é dada à forma que ele cria ou que ele expressa segundo a mediação de si próprio (sujeito, S) que se define o ritmo do existir para o homem e o faz, ao longo desse, artífice de si mesmo e de sua personalidade. Mas, como nunca se procede uma identidade perfeita entre *ser* e *manifestação*, em virtude da diferença dos momentos que realizam a função mediadora e das formas diversas de expressão, esse movimento encontra-se sempre “[...] *em devir*, o resultado sempre recommençado de uma existência que se realiza”.⁷⁵

Conforme a concepção limavaziana, já afirmada, ocorre uma certa redundância ao predicar o adjetivo de moral à pessoa na conclusão da Ética. Pois o termo pessoa moral especifica a própria pessoa em seu existir moral ou o “[...] desdobramento do *Eu sou*, do *sujeito* como *sujeito ético*”.⁷⁶ No entanto, a própria pessoa, tal como explicitada na *Antropologia*, já se mostra indissociável de seu caráter eminentemente moral. Dado que é ela mesma o princípio dos atos morais.⁷⁷ Nas palavras de Lima Vaz:

⁷³ VAZ, 2013a, p. 203.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 217.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 218.

⁷⁶ *Id.*, 2000, p. 237.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 237.

[...] a *pessoa* é, por sua própria natureza, o sujeito dos atos que são correlatos à constelação transcendental do ser e dos seus atributos: toda visão de Unidade, todo conhecimento da Verdade, todo consentimento ao Bem são atos da pessoa, e só como atos empenhativamente *pessoais* operam no homem a síntese da essência e da existência, do que ele *é* e do que ele *deve ser*.⁷⁸

Enquanto termo conclusivo do discurso antropológico, a categoria de pessoa expressa a totalidade ontológica e a unidade final do homem. Suprassumindo, assim, a universalidade da estrutura e relação e a particularidade da realização na singularidade do ato pessoal.⁷⁹ Logo, se pela constituição estrutural o homem alcança uma unidade conferida pelo espírito e na constituição relacional pela transcendência, é ao longo de sua vida ou de sua realização que essa unidade deve ser *conquistada* efetivamente. É em razão deste modo de compreender o ser pessoa que Lima Vaz não incorre nem no fixismo essencialista e nem no puro devir de algumas correntes existencialistas.⁸⁰ Pois, segundo ele, todo ser humano é pessoa desde sua existência mais primeva – dado que os atributos que lhes são próprios não podem advir de modo *ab extrínseco*, mas devem ser inerentes, intrínsecos –, o que não significa que a pessoa seja uma realidade pronta e acabada. Não sendo a pessoa uma essência supratemporal ou exaurindo sua inteligibilidade no momento da universalidade abstrata, ela constitui uma realidade dinâmica que, através dos atos pessoais entrelaçados ao longo da vida, realizam a dialética de expressão e formação de sua personalidade.

Dois atributos fundamentais assinalados já na compreensão escolástica da noção de pessoa, e que são assumidos por Lima Vaz, são os de *subsistência* e *manifestação*. É em virtude de sua subsistência em relação a outras realidades que a pessoa pode efetivar sua existência na situação sem ser por ela anulada, permitindo, assim, a abertura à *alteridade* e a transcendência em relação à realidade histórico-natural da situação particular. No *Esse* absoluto, onde essência e existência identificam-se, a subsistência dá-se *em si*. Já nos *esse* finitos a subsistência é dada pela forma ou essência que é *recebida* pela matéria.⁸¹ Tal predicado constitui como que a condição de possibilidade para a Liberdade, i. é, para que a pessoa realize o bem em seu ato sem que tenha sua autonomia aniquilada pelo Absoluto. Já a automanifestação, que é concomitantemente a autoconstrução,⁸² decorre do fato de que “operar é [...] necessariamente, movimento de automanifestação que procede do próprio ser e

⁷⁸ VAZ, 2013a, p. 193.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 190.

⁸⁰ Cf. OLIVEIRA, 2013, p. 17.

⁸¹ Cf. VAZ, 2002c, p. 150

⁸² Cf. *Id.*, 2013a, p. 218.

o constitui como sua *existência* em ato (*enérgeia*).”⁸³ No entanto, do mesmo modo que pela tensão entre abertura ao infinito e a limitação da finitude o ato nunca é efetivação completa do Bem tal como intencionado pelo espírito, também as formas de manifestações nunca realizarão plenamente o ser pessoa.

Conforme afirma Lima Vaz, a experiência da pessoa compreende a própria experiência do existir pessoal, onde estão radicadas as linhas de expansão dinâmicas que emanam da pessoa em seu existir efetivo (personalidades) – singular e intransferível. Esse processo transcorre em um tempo específico, denominado como *kairós* pessoal, nesse *tempo privilegiado* a pessoa realiza a experiência do seu ser como tarefa bem como a exigência de formação de sua personalidade moral, a qual “[...] assume em seu estágio de realização e em seu dinamismo”⁸⁴ todas as demais personalidades.

A formação da personalidade moral, conforme procurou se expor até então, é uma necessidade e encontra-se assentada na constituição ontológica da pessoa. Tal afirmação pode ser inferida na consideração dos seguintes elementos: (I) Ser pessoa expressa a totalidade última do homem, não se reduzindo à ordem da essência ou de um *a priori* estático; (II) em razão de seu constante *tornar-se* experienciado ao longo da vida, ser pessoa não é uma realidade pronta e acabada mas implica uma constituição progressiva; (III) sendo ser-em-ato, modo pelo qual a pessoa realiza a experiência da integralidade do seu ser, o mesmo ato não é a ela extrínseco, mas expressão e edificação de sua personalidade moral – expansão dinâmica da existência pessoal efetiva; (IV) esse processo de formação da personalidade moral torna-se possível em virtude dos predicados fundamentais da pessoa reconhecidos já pela tradição escolástica de subsistência e manifestação – manifestação que é também constituição; (V) desenrolando-se sob a égide da Razão e da Liberdade, entrelaçam-se nesse itinerário do existir pessoal a singularidade radical e a responsabilidade do agente pelo mesmo; (VI) na medida em que os atos pelos quais tal processo se desenvolve são atos pessoais sendo, portanto, atos espirituais⁸⁵ – e dentre estes situam-se os atos da Razão prática – o homem é movido pela busca de uma identidade sempre maior entre seu ato e o horizonte último ao qual ele é finalizado (Ser); (VII) ao atualizar sua essência que é orientada ao horizonte transcendental do ser na conquista de uma unidade existencial (*in actu secundo*), a formação da personalidade

⁸³ *Ibid.*, p. 164.

⁸⁴ *Id.*, 2000, p. 171.

⁸⁵ Dado que Lima Vaz compreende os atos espirituais como “[...] princípio mais profundo e essencial da vida humana”, é possível pensar que eles constituem como que o influxo causal do ato pessoal. Mesmo que o ato da pessoa englobe a totalidade do seu ser e não apenas o espírito, é esse último que é afirmado como dinamizador primordial do primeiro. [*Id.*, 2006, p. 240].

moral configura-se como um crescimento no Bem que é, concomitantemente, aquisição da virtude e aprofundamento da consciência moral e da Liberdade.

1.2 A natureza da formação da personalidade moral a partir da noção de realização existencial da pessoa moral

Como já exposto, mesmo havendo Lima Vaz afirmado que a formação da personalidade moral consiste na realização existencial da pessoa moral, é necessário certa cautela na compreensão dessa definição. Pois o segundo processo de realização existencial da pessoa moral, considerando a pessoa moral como desdobramento da categoria antropológica de pessoa no plano da vida segundo a Razão prática, somente pode ser compreendido de modo adequado quando é situado em um plano ontológico mais amplo que ao da formação da personalidade moral. Como visto no tópico anterior, o existir efetivo da pessoa envolve toda uma complexa constituição da *estrutura* e das *relações* que se *realizam* e tem toda essa realidade suprasumida no *ser pessoa*. A realização existencial da pessoa moral, desta forma, somente pode ser compreendida como a efetivação de todo aquele processo (do existir das dimensões estruturais, da efetivação das três relações fundamentais, da unificação que ocorre na realização) segundo a norma da *Razão prática*. Já a formação da personalidade moral corresponderia, por outro lado, à constituição da ipseidade⁸⁶ moral, definida por Lima Vaz como “[...] a identidade reflexiva e dinâmica do sujeito em permanente realização de si mesmo”.⁸⁷ Em outros termos, esse processo compreenderia a formação de um *eu mesmo* segundo a Razão prática, movimento que ocorre, concomitante à manifestação dessa radical singularidade, na própria *praxis* da pessoa moral. No entanto, essa distinção de níveis ontológicos aqui realizada não pode obscurecer que a formação da personalidade moral ocorre no movimento mesmo de realização existencial da pessoa moral e que, consequentemente, muitos elementos envolvidos no segundo processo auxiliam a compreensão do primeiro. Relações que serão aqui expostas, pela associação de alguns elementos oriundos da categoria ética de pessoa moral e da categoria antropológica de pessoa.

O itinerário de realização existencial da pessoa, tal como exposto na apresentação das categorias antropológicas, se mostra indissociável à progressiva afirmação da singularidade

⁸⁶ Sobre a distinção entre *identidade* e *ipseidade* se procederá uma explicação mais detalhada posteriormente. Por enquanto, cabe considerar que a primeira compreende a dimensão estática ou da identidade do sujeito consigo próprio, a segunda designa a dinamicidade da identidade ao longo da vida da pessoa moral, i. é, a identidade em sua reflexividade progressiva. [Cf. *Id.*, 2013a, p. 170].

⁸⁷ *Ibid.*, p. 170.

radical. Esse predicado é inerente ao ser pessoa desde o momento mais primordial de seu existir, mas são pelos atos que, ao longo da vida, a originalidade pessoal é aprofundada. Por conseguinte, também a formação da personalidade moral, que se desdobra ao longo da realização existencial da pessoa moral, deve ser compreendida como se desenvolvendo em um movimento semelhante. A afirmação dessa absoluta singularidade da pessoa desponta já com a emergência da noção de indivíduo durante o tempo-eixo. Pois, nesse horizonte, o indivíduo somente é pensado como *ele mesmo* ao passo em que existe como mediação da tensão entre finito e infinito, imanência e transcendência.⁸⁸ Também na compreensão limavaziana da formação da personalidade moral podem ser entrevistados traços dessa que é a raiz ideohistórica mais antiga da noção de pessoa. Dado que esse processo de aprofundamento na singularidade engendra-se ao longo da vida pessoal em seu plano moral, itinerário esse em que se encontra empenhada a pessoa em sua integralidade. Sendo o agente constitutivamente contingente pela sua finitude⁸⁹ e situação⁹⁰ e também transpassado por um apelo metafísico de adequação do seu ser ao Bem.

No entanto, a realização da pessoa somente ocorre como constituição da singularidade na medida em que ela compreende um *movimento de unificação existencial da pessoa*. Considerado a partir do desdobramento desse processo no plano da pessoa moral, também a formação da personalidade moral pode ser afirmada como um processo transpassado pela intenção de unificação do sujeito moral ao longo de sua vida. Tal processo somente torna-se possível em razão de uma distinção real entre *essência* e *existência*, a qual é encontrada por Lima Vaz em sua magnífica formulação por Tomás de Aquino. Para o Aquinate, a “[...] exigência de se fundamentar racionalmente tanto a *união* quanto a *separação* dessas duas figuras do *esse*”⁹¹ – *essência* e *esse* –, decorre da necessidade própria em resguardar a distinção ontológica entre os *esse* finitos e o *Ipsum Esse subsistens*. Dado que este último é absoluta simplicidade na identidade perfeita de sua *essência* e *existência*, encontrando em si mesmo a razão de seu subsistir. Enquanto que nos *esse* finitos não se verifica a mesma constituição. Neles, enquanto *compositio*, *essência* e *esse* distinguem-se como *duas figuras do esse*. De modo que, como afirmado, sua subsistência somente pode advir do recebimento da

⁸⁸ Cf. OLIVEIRA, 2013, p. 162.

⁸⁹ “A *finitude* designa o homem como um ser distinto entre os seres e, portanto, diz respeito à multiplicidade na ordem do ser, o que implica, evidentemente, a finitude dos seres múltiplos e a infinidade do Uno ao qual o múltiplo se opõem” [VAZ, *op. cit.*, p. 141].

⁹⁰ “A *situação* é uma determinação peculiar da finitude humana e designa o fato de que o homem não somente é ser entre os seres, mas defronta-se constitutivamente com a multiplicidade dos seres organizada na forma de um *mundo*”. [VAZ, *loc. cit.*].

⁹¹ *Id.*, 2002c, p. 163.

forma pela matéria e assim eles têm a sua finitude “[...] determinada exatamente pela composição dos dois princípios distintos constitutivos”.⁹² No entanto, sendo suprasumidos no ato, estes estabelecem uma estreita relação dialética onde o existir recebe seu *eidos* (forma) da essência enquanto esta recebe seu ato na existência. Tomás de Aquino pensa esta relação segundo dística de ato e potência. Assumindo esta mesma posição, Lima Vaz afirma que:

[...] A identidade do ser finito é constituída pela suprasunção dos dois princípios, *esse* e *essentia*, opostos como ato e potência, na unidade concreta com que o ser subsiste na sua inteligibilidade *eidética* (essência), segundo o exemplar da Ideia no *Esse* infinito, e no seu existir *tético* como *esse* posto pela iniciativa da Liberdade absoluta.⁹³

Constituindo a formação da personalidade moral a reflexividade dinâmica dessa identidade segundo a norma da Razão prática, possibilitada pela distinção entre essência e existência, o movimento de unificação em que esse processo se situa tem sua condição primeira no exercício dessa forma mesma de razão em seu momento subjetivo.⁹⁴ Em sua *universalidade* subjetiva, onde “[...] tem lugar a *intuição* dos princípios normativos mais gerais do agir”,⁹⁵ o agente ético é constitutivamente orientado ao Bem em virtude da Razão prática. Essa orientação teleológica ao horizonte transcendental do Bem permite ao agente deliberar e escolher bens particulares nas situações concretas e singularizar o movimento da Razão prática no *ato* moral que “[...] escolhe o meio conducente ao fim”.⁹⁶ Nesse último momento, a Razão prática efetiva na singularidade do agir a máxima *Eu sou para o Bem*.⁹⁷ Sintetizando, na universidade a vontade é homóloga ao Bem e a inteligência à Verdade, na particularidade a primeira se determina, ante os meios que se manifestam para a realização do *télos* do agente na situação concreta, como escolha e a segunda como deliberação. Por fim, esse movimento se conclui na ação efetiva do mesmo agente. No entanto, pelo momento mediador da particularidade insere-se a possibilidade de negação ou de interrupção do

⁹² *Ibid.*, p. 150.

⁹³ *Ibid.*, p. 161.

⁹⁴ O sistema ético de Lima Vaz é assim constituído: A primeira parte explicita o movimento da Razão prática no *ato moral*, a segunda o encadeamento desse ao longo da *vida moral* que é, por fim, suprasumida na categoria de *pessoa moral*. Tanto a primeira quanto a segunda parte seguem os momentos da subjetividade (do exercício da Razão prática na perspectiva do sujeito), intersubjetividade (perspectiva da relação para com o outro) e objetividade (da condição objetiva ou real desse movimento). Cada um desses últimos são desenvolvidos segundo a estrutura dialética da *universalidade* (condição de possibilidade), *particularidade* (determinação da Razão prática na situação) e *singularidade* (efetivação concreta da universalidade abstrata).

⁹⁵ VAZ, 2000, p. 45.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 46.

⁹⁷ Cf. HERRERO, 2012, p. 424.

adequado movimento de efetivação da Razão prática. Somente nesse momento que o agente vê-se ante a “[...] possibilidade da recusa e da negação e, portanto, da introdução do *não-ser* do *mal* na ordem do *bem*”.⁹⁸

O ato pessoal, conforme o entendimento de Lima Vaz, não pode ser compreendido segundo o modelo da singularidade tal como delineado pelas correntes empiristas⁹⁹ – onde é desconsiderado o momento da universalidade. Pois é somente nesse movimento dialético de suprassunção da universalidade abstrata da essência, mediatizado pela particularidade da situação, na singularidade do ato que a pessoa realiza a experiência do seu ser como radical singularidade e “[...] pela qual o ser é si mesmo em sua identidade mais radical”.¹⁰⁰ É em razão da correspondência ontológica entre ser e operar que a pessoa forma e manifesta sua singularidade, ao longo da vida, através dos seus atos, i. é, que forma sua personalidade moral.¹⁰¹ Mesmo que esta estrutura se verifique como necessária na existência concreta de cada pessoa ou no seu ser-em-ato, cabe ao sujeito a responsabilidade de, mesmo ante a situações adversas, formar sua personalidade moral – afirmação essa que não pode ofuscar a responsabilidade que a comunidade ética possui nesse processo para com cada um de seus membros.

Dado que no ato se entrelaça intimamente a sinergia entre razão e liberdade, experienciando-se o sujeito como racional e livre e como fonte causal de seu ato, cabe a ele deliberar e escolher os atos que trançarão o itinerário de realização existencial de seu ser na ordem moral. É em virtude dessa estrutura – da unificação da essência e existência na constituição da personalidade moral ocorrendo através de atos que são eminentemente racionais e livres – que a unidade existencial deve ser uma verdadeira *conquista*, como qualificado por Lima Vaz, e a formação de uma autêntica personalidade moral não se pode alcançar sem um empenho ativo do agente em efetivar na existência concreta seu ser-para-o-Bem. Em outros termos, pode-se afirmar que toda pessoa necessariamente forma sua personalidade moral através dos meios por ela deliberados e escolhidos, mas sua constituição

⁹⁸ VAZ, *op. cit.*, p. 137.

⁹⁹ Em seu curso sobre Hegel, Lima Vaz distingue três formas pelas quais a singularidade foi compreendida: (I) Aristotélica – o singular é compreendido somente em si mesmo e, assim, não pode consistir objeto da ciência; (II) Empirista – o singular, tal como para Aristóteles, é considerado em si mesmo, mas ele é o único objeto da ciência; (III) Dialética – é o momento último onde toda a inteligibilidade da universalidade abstrata encontra-se concretizada pela mediação da particularidade. [Cf. *Id.*, 1985c].

¹⁰⁰ *Id.*, 2002c, 171.

¹⁰¹ Cf. SOUSA, 2014, p. 76.

autêntica para com o ser da pessoa, em sua abertura ao horizonte universal do Bem, somente se realiza por um exercício sempre mais exigente da Razão prática.

Ante essa exposição da estrutura subjetiva do agir e, nela, da possibilidade de negação da orientação universal ao Bem pela eleição de um meio particular que não corresponda ao horizonte objetivo da intencionalidade da Razão prática, cabe levantar a questão apresentada por Elton Ribeiro: “Se a virtude é expressão universal da vida ética [orientação possuída e permanente ao Bem], como cada indivíduo age virtuosamente diante de uma variedade de possibilidades de ação?”.¹⁰² Esta mesma interrogação poderia, *mutatis mutandis*, ser desdobrada no plano dos dois sistemas elaborados por Lima Vaz. Primeiramente, no antropológico: Se ser pessoa não é simplesmente um estado ou condição existencial dada, quais atos que, ao efetivar o influxo da *vida segundo o espírito* na totalidade do ser empenhado no processo de unificação, é coerente com a busca sempre maior por *se tornar pessoa*? E, então, no plano ético: Se em sua universalidade subjetiva o agente ético é ordenado ao Bem pela Razão prática e deve determinar este movimento na eleição de bens particulares, como ele singulariza em seu próprio ato esta ordenação e afirma-se aí concretamente como *Eu-sou-para-o-Bem*?

Sintetizando o que foi defendido nesse tópico, cabe reafirmar que a formação da personalidade moral compreende o movimento de constituição radicalmente singular da ipseidade segundo a Razão prática. Todo ato moral constitui a manifestação e construção desse *eu mesmo* segundo a forma de razão imanente à *praxis*. No entanto, em virtude da íntima relação entre a realização existencial da pessoa moral e a formação da personalidade moral, ambos processos transcorrem sob um mesmo movimento de unificação existencial e de afirmação da singularidade da pessoa moral. O que pode ser depreendido da associação que opera Lima Vaz entre as categorias totalizadoras dos discursos antropológico e ético. Se procurará defender frente a isso, que se a vida da pessoa deve estar sob a égide do influxo espiritual, consequentemente a realização existencial da pessoa moral e a formação de sua personalidade devem estar sob a égide do adequado movimento da Razão prática.

¹⁰² RIBEIRO, 2012, p. 174.

1.3 A autêntica formação da personalidade moral: a vida segundo o espírito (própria da pessoa) como fundamento da vida segundo a Razão prática (própria da pessoa moral)

A questão que agora se põe é sobre qual o modo autêntico, correspondente ao estatuto ontológico da pessoa, que deve orientar o processo de formação da personalidade moral. Caberia submetê-lo às exigências da satisfação das necessidades somáticas ou psíquicas? Deve ele, ao contrário, estar submetido à medida da Verdade e à norma do Bem? Conforme defende Lima Vaz tanto na *Antropologia* quanto na *Ética*, somente no horizonte transcendental do Ser que o existir da pessoa encontra o sentido e a norma plena de sua excelência (*areté*). Logo, somente enquanto busca pela efetivação do bem na *praxis* concreta que a formação da personalidade por parte da pessoa moral – dado que essa constitui, como se mostrou, o desdobramento da própria pessoa no plano ético – pode ocorrer de forma autêntica. Assim, o que se procurará aqui defender, concomitante à apresentação das razões pelas quais Lima Vaz assume tal posição, é que somente na medida em que a pessoa age procurando orientar seu ato pelas exigências espirituais (liberdade e inteligência) pode ela “[...] traçar o perfil de sua personalidade mais autêntica”.¹⁰³

Ao iniciar esse itinerário, uma das tematizações do espírito que se revela de singular importância pode ser encontrada na noção de *pneûma*. Segundo essa, o espírito é experienciado e conceitualizado como “[...] força vital, como o dinamismo organizador que é a própria vida”.¹⁰⁴ Esse ritmo é ditado pela continuidade dos atos espirituais na dupla negação dialética que ocorre entre o *em-si* do objeto e o *para-si* do agente. Pois o objeto (Ser) nega o ato na medida em que esse se constitui como norma ou horizonte objetivo de sua intenção, já o objeto *em-si* é negado ao ser intencionado pelo ato.¹⁰⁵ Na negação operada pelo objeto ele é *mensurante* para o ato, já na operada pelo ato é esse *mensurante* para o objeto.¹⁰⁶ Dado que o ato da Razão prática, como se demonstrará, é uma diferenciação do ato espiritual em um plano próprio, nela pode ser observada uma mesma estrutura. Tal dialética é exposta como resolução da aporia estabelecida pela bondade do ato. Afinal, seria o ato bom em razão da bondade do objeto ou, ao contrário, o objeto é que seria bom pela sua participação no ato. Para Lima Vaz, procede-se aqui a mesma dialética. Pois, por um lado, o ato bom nega o

¹⁰³ VAZ, 2006, p. 218.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 203.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 205-206.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, 2006, p. 206.

objeto último ao qual é intencionado (Bem) ao conferir-lhe um conteúdo empírico – ao realizar um bem particular em sua singularidade –, por outro, é o Bem que nega o ato na medida em que só ele pode conferir-lhe um “conteúdo real”.¹⁰⁷ Dado que, como já afirmado, o espírito encontra-se encarnado no ser total da pessoa, sendo também limitado e contingente, essa identidade nunca ocorre de modo pleno, o que é possível somente para o espírito Absoluto, mas sempre segundo uma identidade na diferença. O polo intencional ao qual a pessoa é aberta pela estrutura *noética-pneumática* permanece, assim, como eixo dinamizador ou como meta do existir pessoal ao longo de todo transcurso da vida. Pois o espírito é constitutivamente orientado e tem como norma de seu operar (conhecer, agir) o horizonte transcendental do Ser. De onde segue que a tentativa moderna de orientar seu movimento de realização à pura imanência de pseudo-absolutos incorrerá sempre em uma vida insatisfeita. Metaforicamente, a vida segundo o espírito, bem como em sua determinação como Razão prática, pode ser representada pelo fluxo constante do respirar que transcorre através da inspiração (ato aspira ao Bem) e da expiração (Bem efetivado no ato).

Todo ato do espírito é originariamente um ato de Razão e que “[...] ulteriormente se diferenciara em razão propriamente dita e liberdade”¹⁰⁸, i. é, o espírito (Razão), em sua unidade, se autodiferencia entre o conhecimento da Verdade (inteligência) e o desejo do Bem (liberdade). Essa estrutura *noética-pneumática* pode orientar-se para diversos fins e operar segundo vários modos. Dois exercícios distintos dessa estrutura, por exemplo, dão-se na experiência mística e na experiência moral. Na primeira, onde ocorre a mais elevada experiência da vida segundo o espírito, ela abre o homem ao Absoluto real (Deus) e tem seu operar orientado para a intuição e fruição Daquele que se revela.¹⁰⁹ Na segunda, onde o homem faz a experiência do seu agir como racional e livre, a mesma estrutura abre o homem para o Absoluto formal (Bem) e tem seu uso ordenado para a ação.

Dado que a noção limavaziana de liberdade é profundamente distinta daquela que é comumente empregada no cenário hodierno e constitui um elemento fundamental que perpassará toda a presente pesquisa, cabe aqui inserir uma digressão em vista a compreender mais profundamente sua natureza através de um labor rememorativo. O mesmo poderia se esperar quanto ao conceito de razão, mas em vista à brevidade e dado que com isso se pretende avançar alguns passos para aclarar aquele que constituirá um dos objetos principais

¹⁰⁷ *Id.*, 2000, p. 108.

¹⁰⁸ *Id.*, 2006, p. 187.

¹⁰⁹ Cf. VAZ, H. C. L. *Mística e política: A experiência mística na tradição ocidental. Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 19, n. 59, p. 493-541, 1988a, p. 497-498.

do terceiro capítulo, se omitirá aqui o desenvolvimento histórico que conduziu à compreensão limavaziana da razão.

Enraizado no profundo trabalho histórico pelo qual esse conceito ganhou sua forma, sobretudo nas *aquisições capitais* gestadas no seio da escolástica,¹¹⁰ Lima Vaz define liberdade como “[...] adesão da vontade ao Bem”.¹¹¹ Desde o momento germinal da Ética a compreensão do *domínio de si*, com um conteúdo de matiz distinta daquela que aparece em Lima Vaz, é associada intrinsecamente ao modo humano de realizar-se, pois tanto a autonomia no domínio de si (*autarkeia*) como a felicidade (*eudaimonia*) são compreendidas como conquistas de uma vida segundo o bem (*eu zen*).¹¹² Também com a ética neotestamentária, a bem-aventurança¹¹³ e a liberdade são pensadas segundo o movimento único de orientação do existir humano ao seu Fim último (Deus). Essa concepção revela-se paradigmática na ética tomásica, para a qual o operar do homem, enquanto imagem de Deus, possui como componentes fundamentais a razão e a liberdade que o predica a propriedade de tender a um Fim, ao qual o agente deve conduzir-se por si mesmo.¹¹⁴ Para Lima Vaz, no *Esse subsistens* a liberdade é absoluta na medida em que ocorre uma perfeita autodeterminação em razão de si e uma identidade radical entre seu ser e o Bem,¹¹⁵ mas no *esse* finito, como já afirmado, a autodeterminação ocorre de um modo distinto, pois o Bem-fim imanente à sua estrutura é também transcendente a ele e, em virtude disso, no *esse* relativo nunca ocorre uma perfeita identidade para com o objeto do ato. Para esse último, a liberdade, mesmo que integrando sua constituição ontológica, deve ser conquistada ao longo da vida. É necessário ter ciente que Lima Vaz não compreende a liberdade como radicalmente distinta da razão, para ele, ao contrário,

[...] a liberdade é uma das faces (a outra é a *inteligência*) do movimento de *identidade reflexiva* do sujeito na medida em que se abre ao acolhimento do *ser* como *Bem* ou *valor*. Nesse movimento, portanto, a liberdade, ou melhor, o *sujeito livre*, se *autodetermina* em vista de sua aceitação do *objeto*, não sendo, pois, *determinado* por nenhuma *diferença* extrínseca ou *vis ab extra*, o que seria contraditório com a própria ideia de liberdade.¹¹⁶

¹¹⁰ Cf. *Id.*, 2002b, p. 24.

¹¹¹ *Id.*, 2000, p. 75.

¹¹² Cf. *Ibid.*, p. 43.

¹¹³ Sobre a leitura limavaziana da noção tomásica de bem-aventurança, ver: *Id.*, 2002b, p. 34-70.

¹¹⁴ Cf. *Id.*, 2012b, p. 220.

¹¹⁵ Cf. *Id.*, 2002c, p. 117.

¹¹⁶ *Id.*, 2006, p. 75.

Ao dinamizar o existir pessoal, a vida segundo o espírito o orienta aos atos supremos da contemplação, pela vertente intelectual, e ao amor desinteressado ou ao dom de si (*agape*), pela vertente volitiva.¹¹⁷ E é o entrelaçamento desses atos ao longo do existir pessoal, orientados à progressiva adequação entre o ato e seu objeto último, que possibilita o avanço na “[...] assimilação do objeto cognoscível e amável pelo sujeito”,¹¹⁸ que Lima Vaz denomina propriamente vida segundo o espírito. Como visto, ela constitui um crescimento progressivo, experiência conceitualizada pela tradição na descrição do caminho espiritual através dos *degraus*. Essa natureza nunca perfeita ou plena da vida pessoal segundo o espírito, mas como constante chamado a ser mais, revela a finitude e contingência do ser que nela se empenha e a presença do infinito Absoluto na intimidade do mesmo. A contemplação espiritual e o amor espiritual, no entanto, não compreendem duas vias isoladas e nas quais o crescimento pessoal desenvolve-se separadamente. Antes, a relação entre ambos, tal como liberdade e inteligência na unidade do espírito, transcorre em um movimento sinérgico onde a contemplação conduz ao amor desinteressado e este à contemplação ao longo de um mesmo crescimento na realização plena do ser pessoa.

Assim, a dupla constituição do espírito se entrelaça de tal modo a constituir um único movimento sinérgico, pelo qual o sujeito é constitutivamente orientado ao Absoluto. De forma que:

No espírito teórico o objeto recebe a forma da *universalidade* e da *necessidade* (Razão); no espírito prático, o objeto recebe a forma da *ordenação para o fim* ou do *fim em si* (Liberdade). Na síntese dos dois, a liberdade é racional e a razão é livre (quiasmo do espírito).¹¹⁹

É a circularidade dialética entre Razão e Liberdade, portanto, que, como afirmado, ditará o ritmo de uma vida segundo o influxo do espírito. Ao interno de sua totalidade integradora, desdobram-se diversas dimensões como a vida mística,¹²⁰ a vida política¹²¹ e a vida moral.¹²² Em virtude da intrínseca relação que essas diversas faces guardam para com a totalidade da vida pessoal, também seu transcurso autêntico deve estar sob a égide das

¹¹⁷ Cf. *Id.*, 2013a, p. 223.

¹¹⁸ *Id.*, 2006, p. 223.

¹¹⁹ *Ibid.*, 2006, p. 199.

¹²⁰ Termo empregado por Lima Vaz, ver especialmente: *Id.* 1988a, p. 503, 519, 522.

¹²¹ Esta dimensão do existir humano é de tematização muito antiga. Já na Grécia clássica a vida humana era compreendida em sua especificidade como *politikòs bíos*.

¹²² Sistematizada na segunda parte da *Introdução à ética filosófica 2*.

exigências que emanam das determinações *noética-pneumáticas* e do Absoluto ao qual por ela abre-se o homem.

Assumindo o clássico provérbio *vivere viventibus est esse* – viver para os seres vivos é seu existir –, Lima Vaz é levado a afirmar a necessária suprassunção da vida corporal e psíquica na vida segundo o espírito.¹²³ Pois, é justamente na abertura ao horizonte transcendental do Ser, como visto, que a pessoa humana existe propriamente. E somente nesse horizonte que ela pode encontrar o termo objetivo ao qual se dirige a intencionalidade de sua inteligência e de sua vontade. Mesmo não consistindo este em um argumento *de jure*, mas *de facto*, a própria história parece demonstrar que todas as tentativas de orientar a existência humana à horizontalidade da imanência consumam em fracassos. Decorreria isso da impossibilidade de negar a natureza espiritual e o chamado à transcendência que transpassa a necessidade humana de realização?

É esse influxo espiritual delineado até aqui que, ao determinar-se como Razão prática, no exercício de realização existencial da pessoa moral, possibilita a suprassunção da empiricidade do agir e do existir humano na universalidade normativa do ser-para-o-Bem. Assim, mesmo já tendo sido abordado alguns elementos sobre a natureza e estrutura da Razão prática, cabe aqui adentrar mais profundamente em alguns outros aspectos ainda não esboçados. Sem se demorar em dimensões outras que, mesmo sendo igualmente relevantes, serão melhor desenvolvidas nos capítulos posteriores.

A noção limavaziana de Razão prática, como afirma Ribeiro, é profundamente influenciada pela tradição aristotélica.¹²⁴ Para essa, o agir humano é pensado como orientado por uma forma de razão distinta tanto da teórica como da *poiética*. A *praxis* se configura como movimento de uma razão imanente ao próprio sujeito que age – não é mediado nem pelo objeto conhecido e nem concluído no objeto produzido – e tem seu êxito na maior ou menor perfeição que produz nesse. Cujá avaliação encontra seu critério objetivo na norma última da própria orientação teleológica da Razão prática. No entanto, essa apropriação de Aristóteles por Lima Vaz, bem como as que podem ser deduzidas ao longo do desenvolvimento da presente pesquisa, não podem obscurecer a originalidade que a Razão

¹²³ Cf. VAZ, 2013a, p. 161.

¹²⁴ Como afirma Ribeiro, uma das heranças que Lima Vaz *reabilita* da ética aristotélica, valendo-se do termo empregado por Ribeiro, consiste no caráter teleológico da Razão prática. No entanto, essa afirmação não pode obscurecer que a natureza do Fim ao qual se orienta essa forma de razão que rege a *praxis* é pensada por Lima Vaz de uma forma radicalmente distinta do modo em que foi compreendida pelo Estagirita. Como se procurará defender posteriormente, a concepção limavaziana de Bem-Fim encontra-se muito mais próxima de Platão e da noção tomásica de *Ipsum esse subsistens*. [Cf. RIBEIRO, 2012, p. 171].

prática em sua concepção limavaziana assume em relação a *ethik pragmateia* aristotélica. Por um lado, porque Lima Vaz supera duas grandes ausências nas concepções clássicas, i. é, a noção de vontade como faculdade ética autônoma e consciência moral como instância interior de julgamento; por outro, porque assimila elementos platônico-cristãos como a teleologia humana a um Bem-Fim transcendente.¹²⁵

O que caracteriza essa forma de razão é que a mesma se mostra como “[...] essencialmente prática, ou seja, ordenada à ação (*praxis*) e não simplesmente ao conhecimento”.¹²⁶ Assim, ela não pode ser reduzida a um saber apodítico e nem às regras da técnica. Alguns aspectos relevantes que cabe aqui elencar na compreensão de sua natureza reside em seu caráter *reflexivo*, *judicativo* e *prudencial*. Os dois primeiros predicados são elencados por Herrero, no entanto o terceiro parece igualmente importante para delimitar os traços próprios da Razão prática. A reflexividade dessa forma de razão decorre de que ela “[...] não precisa da mediação de um objeto exterior ao ato, a reflexividade é imediata”.¹²⁷ Sua judicidade, que tal como a característica anterior será melhor abordada no desenvolvimento da noção de consciência moral, decorre do fato de que a Razão prática prescreve por meio de um juízo a realização ou não de uma ação. A terceira característica é acentuada por Lima Vaz em um de seus manuscritos, em que o momento último da Razão prática é afirmado como “[...] um juízo prudencial que tem por objeto a ação singular”.¹²⁸ Tal caráter decorre de que essa forma de razão orienta a pessoa moral à existência no Bem, deliberando e escolhendo o mais conveniente em cada situação concreta. Nessa, como afirma Ribeiro, o agente vê-se impedido de simplesmente “[...] executar um cálculo racional das inúmeras circunstâncias que envolvem qualquer decisão”.¹²⁹

Um elemento importante para a compreensão da natureza e exercício dessa forma de razão reside na distinção operada por Lima Vaz em sua *Ética* entre o *influxo causal* e o *influxo condicionante*. O primeiro refere-se à própria Razão prática em sua universalidade, sendo ela a condição de possibilidade para uma vida moral. O influxo causal, como afirma Lima Vaz, emana propriamente do espírito enquanto sinergia de inteligência e vontade.¹³⁰ No entanto, essa estrutura assume características próprias ao se efetivar no plano moral, i. é, de uma forma de agir que é orientado à realização da pessoa no Bem. O *influxo condicionante*

¹²⁵ Cf. VAZ, 2012b, p. 172.

¹²⁶ *Id.*, 2000, p. 25.

¹²⁷ HERRERO, 2012, p. 400.

¹²⁸ VAZ, H. C. L. *Ética*. Rio de Janeiro, 1981a/2º semestre. Arquivo digital (048Etica 118.jpg) localizado na Biblioteca da FAJE.

¹²⁹ RIBEIRO, 2012, p. 175.

¹³⁰ Cf. VAZ, 2000, p. 7-8.

emerge da situação mundana e histórica do homem, estando relacionado ao corpo, psiquismo, relação de objetividade e intersubjetividade. Mesmo não sendo esses últimos os que propriamente caracterizam a vida moral, eles constituem as condições *sine qua non*, i. é, sem as quais não haveria uma vida segundo a Razão prática. É na ordem do influxo condicionante que emergem os obstáculos para a formação autêntica da personalidade moral. Pois é no momento da particularidade ou da situação do agente, onde aparecem os condicionamentos na estrutura dialética da Razão prática, que o influxo causal se depara com a possibilidade de sua negação ou de uma ação que são se submeta a sua normatividade.

A estrutura conceitual da Razão prática em seu operar *subjetivo* no ato moral já foi delineada no tópico anterior e será exposta de modo minucioso no capítulo terceiro. Cabe então considerar, de modo extremamente breve, as demais dimensões do exercício dessa forma de razão. Dado que eles constituem igualmente condições fundamentais para a compreensão do que se desenvolverá nos capítulos posteriores. No momento *intersubjetivo*, a Razão prática, em sua universalidade, opera pelo reconhecimento, conhecimento do outro como *outro eu*, e consenso, atividade volitiva que permite a coexistência do outro no mesmo universo simbólico. A particularidade compreende a determinação dessas atividades da Razão prática na situação concreta, i. é, no corpo histórico das comunidades éticas. Por fim, na singularidade intersubjetiva emerge a consciência moral social, que possibilita a aceitação de normas e leis, bem como a avaliação das mesmas. Já a universalidade objetiva corresponde à realidade do Bem-Fim transcendente que orienta todo exercício da Razão prática, bem como à realidade normativa do *ethos*, conceito que será melhor desenvolvido no segundo capítulo. Na particularidade, por sua vez, essa realidade se depara, tal como nas estruturas subjetiva e intersubjetiva, com a situação concreta, i. é, com os condicionamentos da situação onde a estrutura objetiva da Razão prática se manifesta como norma, conteúdo objetivo da obrigação moral, e lei, forma peculiar da norma enquanto prescrição positivada. Finalmente, essa realidade se determina na singularidade, onde emerge a categoria de intuição moral. No entanto, o ato da Razão prática pensado enquanto ponto isolado é uma abstração, já que somente na continuidade da vida moral ou na *praxis* continuada é que o mesmo existe concretamente. Nesse movimento, emergem outras categorias como as de virtude na universalidade subjetiva, no entanto ele não será aqui exposto dado que os traços fundamentais para a compreensão de como ocorre a formação da personalidade moral pelo exercício da Razão prática ou tem seus elementos essenciais abordados já na exposição da primeira da parte do sistema ético ou porque questões correspondentes à segunda parte serão desenvolvidos em momentos mais apropriados.

A Razão prática, por sua vez, se determina como *conhecimento prático* ao longo da realização existencial da pessoa moral, por conseguinte no exercício de formação de sua personalidade, ao se manifestar como “[...] conhecimento de um *dever-ser* imanente à *praxis*”¹³¹ e por trazer a si a norma do agir. Esse saber de natureza eminentemente prático não constitui uma realidade estática, mesmo que se manifeste como constituinte ontológico de toda pessoa moral, mas progride ao longo da vida do próprio agente. Assim, mesmo que o conhecimento do bem a ser realizado na situação nunca seja totalmente transparente à pessoa moral, dado que a universalidade subjetiva existe *concretamente* na singularidade de um ser finito, a busca por realizá-lo permite reconhecer que meio melhor corresponde ao Bem em situações diversas.

Traçadas as linhas gerais exigidas para a compreensão da formação da personalidade moral no pensamento limavaziano e tendo demonstrado que uma realização autêntica da pessoa dá-se quando a integralidade do seu ser envolvida no ato procura identificar-se com seu objeto último, cabe agora, como dito na introdução desse tópico, desdobrar o discurso na unidade do duplo itinerário de uma autêntica formação da ipseidade da pessoa em sua dimensão moral. Primeiramente se terá em vista a “[...] personalidade moral definida como *forma* da vida ética que assegura e orienta a continuidade dos atos que a constituem e, nesse sentido, é a forma de vida virtuosa”¹³² – segundo capítulo –, e ulteriormente o seu duplo movimento de saída “[...] sempre recomeçada do *livre-arbítrio* à *liberdade* (adesão ao Bem) e o aprofundamento constante da *consciência moral* (autojulgamento do teor moral do próprio ato)”¹³³ – terceiro capítulo.

¹³¹ *Id.*, 2000, p. 132.

¹³² *Ibid.*, p. 171.

¹³³ *Ibid.*, p. 238.

CAPÍTULO SEGUNDO

A DIALÉTICA CONSTITUTIVA DA FORMAÇÃO DA PERSONALIDADE MORAL NA CONTÍNUA BUSCA PELA VIRTUDE

O presente capítulo procura delinear o primeiro polo de inteligibilidade da formação autêntica da personalidade moral, i. é, o *tornar-se virtuoso*. Para Lima Vaz, constitui essa a dinâmica da vida ética em sua universalidade subjetiva enquanto posse e busca de crescimento no Bem. Perpassa este e o próximo capítulo, através da efetivação de seus respectivos objetivos, a intenção de desenvolver a argumentação na perspectiva da filosofia limavaziana sobre os problemas levantados no capítulo anterior. Como exposto, as principais questões referem-se a determinação do influxo causal da Razão prática nos momentos da particularidade e singularidade. Pois são nesses momentos que podem emergir os obstáculos ao movimento adequado dessa razão que orienta o agir e a vida moral: quando o homem se depara com a difícil tarefa de deliberar e escolher os meios que, segundo seu Fim último, o realizarão através do encadeamento dos atos ao longo da vida. Assim, cabe inquerir, na busca por compreender o movimento de efetivação da Razão prática, o modo pelo qual transcorre a autêntica formação da personalidade moral e como a conquista da virtude possibilita a superação das dificuldades com as quais pode se deparar a pessoa moral ao longo desse processo.

O itinerário aqui seguido é formado pelo entrelaçamento de quatro momentos, a saber: (I) A excelência como termo do movimento imanente da Razão prática; (II) A *praxis* virtuosa como efetivação do Bem universal na singularidade do agente em seu bem viver; (III) A vida virtuosa na adequação do *ethos*-hábito ao *ethos*-costume pela mediania da *praxis*; (IV) A formação da personalidade moral como exercício da virtude. Vale novamente ressaltar que, em razão das opções aqui adotadas, não se articulará, senão com breves acenos, a relação dos temas desenvolvidos no presente capítulo para com o crescimento na liberdade e o aprofundamento da consciência moral. Pois, esses dois últimos, ao se constituírem para a formação da personalidade moral “[...] momentos essenciais que orientam seu

desenvolvimento e seu fortalecimento”,¹³⁴ exigem um aprofundamento específico. Assim, não seria possível adentrar nas relações entre os temas emergentes no segundo e no terceiro capítulo sem haver exposto necessariamente, e com um amplo aprofundamento, a natureza e exercício dos processos que constituem objeto do último capítulo. Em razão disso, pode-se levantar a falsa impressão de que tais movimentos possuem uma relação não necessária ou ocorrem paralelamente. No entanto, é de suma relevância estar cômico de que o tornar-se virtuoso, mesmo que esse possua peculiaridades irreduzíveis, é indissociável do movimento mesmo que ocorre com a liberdade e a consciência moral ao longo de uma formação autêntica da personalidade moral. Pois todos se efetivam na medida em que o agente elege os meios adequados para que o Bem-Fim se determine na singularidade do seu agir.

2.1 A excelência como termo do movimento imanente da Razão prática

Um dos elementos fundamentais assimilado por Lima Vaz da noção aristotélica de virtude é a compreensão de que o agir do homem tem em vista a sua perfeição ou o que se manifesta como *bem-para-o-sujeito*.¹³⁵ Segundo a concepção limavaziana, o meio, objeto imediato do exercício de deliberação e escolha, por sua vez, somente é apreendido pelo agente sob a razão de bem em virtude do exercício da Razão prática. Essa, ao se determinar no momento da particularidade subjetiva, valora os meios segundo o Fim último daquele que age – ao qual, como exposto, se encontra tensionado pela homologia entre a estrutura universal da Razão prática e o objeto transcendente de seu exercício. Sendo tal forma de razão caracterizada pela imanência do seu movimento ou por ter seu termo na excelência daquele que é sua causa, na medida em que os meios eleitos correspondam à determinação do Bem último na situação, a predicação de *bondade* à ação singular (*praxis*) torna-se uma predicação do próprio agente, ao passo que o Fim último da Razão prática é por ela conquistada. Assim, somente na medida em que o agente procura *agir bem* (*eupraxia*) é que se abre ao mesmo a possibilidade da “realização plena da própria vida”¹³⁶ enquanto ser moral.

Lima Vaz formula sua noção de virtude a partir da clássica compreensão dessa como “[...] *areté*, perfeição ou plenitude do ser e do agir (*eu práttein*)”.¹³⁷ Essa *forma de vida*, que

¹³⁴ VAZ, *loc. cit.*

¹³⁵ Cf. RIBEIRO, 2012, p. 159.

¹³⁶ VAZ, *op. cit.*, p. 33.

¹³⁷ VAZ, H. C. L. Platão revisitado: Ética e metafísica nas origens platônicas. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 20, n. 61, p. 181-197, 1993b, p. 196. O mesmo artigo foi publicado em: VAZ, H. C. L. *Platonica*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 103-129.

tem seu fundamento na dialética para com do Bem, conduz o agente à aquisição de hábitos. Nos termos de Oliveira, é essa busca pela excelência manifesta no *ato bom*, pela “[...] continuidade na vida de uma *praxis* orientada pela razão prática, que permite afirmar o sujeito agente como possuidor da virtude”.¹³⁸ Para Lima Vaz, como exposto, o existir virtuoso encontra sua condição primeira de possibilidade na abertura do espírito ao horizonte transcendental do Ser, que coextensivamente é Bem e Verdade. Ao se determinar como Razão prática e dinamizar a vida moral, essa estrutura finaliza todos os atos da existência ao Fim e à *perfeição* da própria pessoa moral. Vindo a se constituir como determinação do espírito, o objeto último da Razão prática (Bem) não pode ser afirmado como exterior a ela própria o mesmo tempo que a perfeição dela resultante não ocorre senão no próprio agente. Ante essa estrutura inteligível da *praxis*, Lima Vaz recorre ao conceito aristotélico de *enérgeia* (perfeição) – noção convergente com a concepção de que o êxito no exercício da Razão prática depende da “[...] maior ou menor perfeição que dele resulta para o *sujeito* que age”.¹³⁹ Em outros termos, o exercício adequado da Razão prática ocorre na determinação do Bem universal na singularidade do ato bom que torna bom ou virtuoso aquele que age. O existir virtuoso, portanto, tem seu campo e expansão traçado entre a imanência da perfeição e a transcendência do seu objeto ultimo. Como afirma Marcelo Fernandes de Aquino:

Recorrendo a Aristóteles, Pe. Vaz caracteriza a estrutura ontológica do ato espiritual a partir da distinção entre a *Kínesis* e a *enérgeia*, i. é, entre a *ação transiente* e a *ação imanente*, que são as duas regiões fundamentais do operar humano: o *fazer* (*poiésis*) e o *agir* (*praxis*). [...] Compreendendo a *enérgeia* como ‘o ato que tem em si mesmo a sua perfeição ou o seu fim (télös), não se orientando para a produção de um efeito que lhe seja exterior’, Pe. Vaz atrai o alo espiritual para o campo da regência da ação imanente do sujeito finito, tendo em vista a perfeição do próprio sujeito da ação.¹⁴⁰

Por constituir a Razão prática, devido sua ordenação teleológica ao Bem, essencialmente como “[...] norma de um agir segundo o ‘melhor’”¹⁴¹ ou, ao agente, a adequada “[...] consecução do *bem* que lhe é conveniente”,¹⁴² é essa intencionalidade que ditará o itinerário de formação da personalidade moral. Por essa razão, o agente elege na particularidade e singulariza no seu ato somente aqueles bens, dentre os muitos que se

¹³⁸ OLIVEIRA, 2013, p. 212.

¹³⁹ VAZ, 2000, p. 25.

¹⁴⁰ AQUINO, M. F. Metafísica da subjetividade e linguagem II. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, n. 67, p. 495-528, 1994, p. 502.

¹⁴¹ VAZ, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴² VAZ, *loc. cit.*

manifestam na situação, que se revelam como determinação do Bem em sua universalidade – bem particular que, como se verá, pode ser valorado de modo equivocado pela consciência moral. Essa progressiva *adesão existencial* ao horizonte transcendental do Ser na razão de Bem, enquanto processo de crescimento na busca pela excelência,¹⁴³ Lima Vaz compreende, segundo exposto, como o empenho autêntico de formação da personalidade moral.

O exercício da Razão prática, ocorrendo ao longo do processo de formação da personalidade moral, é marcado pela *continuidade* e *dinamicidade*. Esse duplo aspecto se apresenta na exposição que Lima Vaz realiza da natureza da virtude ao interno da ontologia do agir, onde emergem como traços fundamentais do existir virtuoso a perfeição ou identidade do agente e a diferença no crescimento.¹⁴⁴ Assim, o ato moral, tal como um ponto situado em uma linha, só adquire concretude em sua referência à continuidade da vida moral. Conforme Lima Vaz, ele é ato 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 dia só: na comparação de Aristóteles, uma andorinha só não faz verão”.¹⁴⁵

A noção de virtude encontra sua raiz terminológica na transposição metafórica do termo grego *areté* e da noção romana de *virtus*. Ambos designando originariamente a *excelência*, para o grego, e a *força*, para o romano, no concernente às qualidades e capacidades físicas dos que recebiam tais predicados.¹⁴⁶ Posteriormente, esses termos confluíram na formação da concepção de virtude enquanto “[...] qualidade permanente do *agir ético* na plenitude de sua perfeição (*enégeia*)”.¹⁴⁷ Os traços dessa dupla fonte, como se demonstrará, encontram-se claramente presentes na concepção limavaziana de virtude. No entanto, é preciso ter claro que Lima Vaz procura fugir dos equívocos gerados pela “tradução pálida e fosca”¹⁴⁸ que o termo *areté* recebeu como *virtude*. Para isto, confere ao termo *virtude* o conteúdo semântico encontrado em seu correspondente grego, i. é, o compreende como “[...] uma plenitude do ser, um agir plenamente bom, o esplendor de sua *enégeia* que realiza seu fim propriamente humano: *eudaimonía*”.¹⁴⁹

Para Lima Vaz, a *virtude* possui, como afirmado, um duplo aspecto. O primeiro refere-se à dimensão *estática* ou ao bem que é posse do sujeito bom na medida em que este o

¹⁴³ Cf. OLIVEIRA, 2014, p. 130.

¹⁴⁴ Cf. VAZ, *op. cit.*, p. 154.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 184.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 146

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 149.

¹⁴⁸ *Id.*, 2013b, p. 54.

¹⁴⁹ MENESES, P. Ética e cultura. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 559-575, 1991, p. 561.

assumiu como forma de vida.¹⁵⁰ Essa face encontra-se associada à vertente grega que passou a compreender a *areté*, após efetivada a profunda transposição metafórica de seu sentido físico, como o *bem realizado*. O segundo concerne ao aspecto *dinâmico* ou ao bem como horizonte intencionado pelo agente em seu movimento de crescimento. Esse, encontrando-se enraizado na concepção romana de *virtus* como *dýnamis* ou *força na efetivação do Bem*.¹⁵¹ É nessa dialética entre o bem que é, ao mesmo tempo, posse e objeto sempre a ser possuído, que se delineia o exercício virtuoso da Razão prática ao longo do existir ético da pessoa. Assim, vindo a constituir a vida segundo a Razão prática um *crescimento no Bem*, ao passo em que mais procura realizar-se na existência pela prática de atos bons tanto mais o agente torna-se capaz de eleger, em seus atos futuros, o meio correspondente ao Bem universal. Em outros termos, o esforço para o exercício sempre mais exigente da Razão prática pela pessoa moral dá-se pela efetivação do ato bom e que possibilita, ao implicar um crescimento na liberdade e um aprofundamento da consciência moral, torná-lo mais apto para deliberar e escolher o bem entre as suas múltiplas possibilidades de agir. Portanto, o agir virtuoso efetiva na existência a conaturalidade entre o agente moral e o Bem, dado que no plano da universalidade a Razão prática é homóloga ao seu polo intencional. Essa adesão existencial do agente ao Bem ou a aquisição dessa *naturalidade*, nas palavras de Ribeiro, “[...] espontaneamente faz agir de forma justa, responsável e generosa”.¹⁵²

A exigência da ‘submissão’ ao Bem ou ao absoluto existencial para tornar-se virtuoso, vale precisar, não é uma contradição para com a liberdade.¹⁵³ Dado que, como exposto, Lima Vaz não compreende o *ser livre* no mesmo sentido que essa noção veio a assumir no cenário do niilismo moderno. A concepção limavaziana é, antes, fortemente influenciada pela visão clássica, onde:

Liberdade significava estar liberado dos laços que predacam o escravo; mas não para ficar em indiferença em frente ao mundo, e sim para avançar livremente no espaço do mundo, como dono de si mesmo, realizar seu fim e sua perfeição propriamente humana, conseguir sua *eudaimonía* que estava na *areté* perfeita.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Cf. SOUSA, 2014, p. 132.

¹⁵¹ Cf. VAZ, 2000, p. 149.

¹⁵² RIBEIRO, 2012, p. 175-176.

¹⁵³ Cf. OLIVEIRA, C. M. R. Metafísica e Liberdade. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 5, n. 10, p. 123-138, 2014, p. 135.

¹⁵⁴ MENESES, 1991, p. 561.

Compreendendo a *eudaimonía* tal como delineada pela tradição desde Aristóteles, enquanto “[...] realização do agente ético no bem por ele considerado como sendo melhor e, portanto, como seu fim”,¹⁵⁵ Lima Vaz a associa intimamente ao movimento da Razão prática na busca do agente por sua excelência. Pensado na continuidade da formação da personalidade moral, revela-se então um duplo aspecto: o *torna-se virtuoso* ou a formação da personalidade moral segundo a exigência do Bem é, por um lado, *árduo desafio* que, por outro, acena para a *realização plena* do ser pessoa. Ao contrário do princípio utilitarista que, em algumas de suas formulações, propõe ao agente moral a escolha dos atos segundo a capacidade dos mesmos em satisfazer a busca pelo simples prazer imediato, Lima Vaz demonstra que o ato deve ser escolhido com sua referência à totalidade da vida que se encontra sob a égide do Bem. Somado a isso, como já acenado, o ato humano é racional e livre, de modo que compete à pessoa, sobretudo, o peso da responsabilidade sobre esse processo e da busca por superar aqueles possíveis obstáculos que surjam na situação para uma formação virtuosa da personalidade moral – sejam de ordem externa, como o social, ou de ordem interna, como o afetivo. No entanto, mesmo que não constituindo a via mais fácil, é somente na busca por *ser bom* que se encontra a possibilidade da *eudaimonia*. Mesmo os antigos gregos perceberam esta possível oposição entre a “[...] ação virtuosa ou o hábito de agir segundo a excelência do bem (*agathon*) e a realidade enigmática e hostil do mundo e da vida”.¹⁵⁶ No entanto, encontraram, igualmente, no empenho de uma vida de acordo com estas exigências a possibilidade de assegurar ao homem “[...] uma *eudaimonia* que se sobreponha à inelutabilidade do destino e à inconstância da virtude”.¹⁵⁷

Grande parte das concepções éticas do período clássico, cujos elementos são criativamente assumidos por Lima Vaz na elaboração de sua resposta à questão sobre como convém viver a busca do agente pela sua *areté* e pela *eudaimonía*, é indissociável da formulação sobre a objetividade do bem. Essa relação intrínseca se revela nas linhas fundamentais da compreensão clássica de Bem e que perpassam toda ética limavaziana.¹⁵⁸ São estas: (I) Como *eudaimonia* o bem-fim é o que move o agente em direção ao melhor, i. é,

¹⁵⁵ VAZ, 2000, p. 106-107.

¹⁵⁶ VAZ, H. C. L. Destino e liberdade: As origens da ética. *Revista portuguesa de filosofia*, n. 50, p. 467-475, 1994a, p. 468. O mesmo artigo foi publicado em: VAZ, 2011, p. 141-151.

¹⁵⁷ *Id.*, 1994a, p. 468.

¹⁵⁸ É necessário observar que o período clássico acolheu uma ampla diversidade no que concerne à concepção do bem. Dois exemplos paradigmáticos, que perpassaram a história da filosofia, podem ser encontrados na formulação platônica e aristotélica. No entanto, os traços apresentados constituem elementos gerais que, apesar das diversidades, se fazem presentes em toda formulação clássica do bem.

bem-para-o-indivíduo; (II) Fim como objeto real em direção do qual se move a Razão prática (fim em-si); (III) Fim como síntese do fim-para-o-indivíduo e o fim-em-si, i. é, fim real assumido na estrutura do ato moral.¹⁵⁹

Em razão da associação intrínseca entre o existir virtuoso e a objetividade do Bem, a afirmação dessa forma de existência somente pode encontrar sua gênese, no período clássico, com a elaboração da noção de *medida*.¹⁶⁰ É também esse o elemento decisivo para o estabelecimento de um “[...] fundamento racional sobre o qual será possível edificar uma ciência do *ethos*”.¹⁶¹ Já na *Lírica*, obra do grande legislador ateniense Sólon, onde se encontra a fonte conceitual que inspirará o surgimento da Ética, a legitimidade da lei e o predicado de justo (*dikaion*) atribuído ao cidadão bom emanam de sua referência à objetividade da *Dike*.¹⁶² E é somente como *desmesura* (*hybris*) da justiça que a ambição, o ter, o poder e o aparecer são compreendidos como injustiças. No período socrático, a ideia de medida aplicada ao agir decorre de uma visão da *praxis* como oscilando entre o *desejo* e a *razão*.¹⁶³ Para Platão, o movimento do indivíduo na busca do melhor para si é finalizado pela sua orientação teleológica à Ideia separada de Bem, horizonte último de mensuração da ação do indivíduo e da cidade. E somente nesse, pode o homem encontrar o *sol* capaz de conferir inteligibilidade e normatividade tanto à sua *praxis* quanto à *theoria* – culminando ambas no mesmo fim. Já Aristóteles, que encontra a possibilidade de desenvolver sua concepção ética ante a abertura do paradigma ideonômico por Platão,¹⁶⁴ defende que todo ser aspira por sua natureza à realização no bem ou à busca de sua *eudaimonía* que consiste na *atividade da alma segundo a virtude perfeita*.¹⁶⁵ Para esse, no entanto, a normatividade ou a medida do existir virtuoso não é encontrada numa forma separada, mas, através da *reta razão*, no próprio mundo das *coisas humanas* (*tà anthrópina*) ou dos valores do *ethos*.¹⁶⁶ Assim, se Platão busca fundamentar a cidade ideal na forma de Bem, Aristóteles procura entre as cidades gregas qual logrou constituir o melhor *ethos* – ambos tendo em vista assegurar as condições para o exercício de

¹⁵⁹ Cf. *Id.*, 2000, p. 108.

¹⁶⁰ Cf. SANTOS, J. H. Ética e medida. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 577-584, 1991, p. 579.

¹⁶¹ VAZ, 2013b, p. 49.

¹⁶² Cf. VAZ, H. C. L. Ética e Justiça: Filosofia do agir humano. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 437-453, 1996a, p. 444.

¹⁶³ Cf. *Id.*, 2013b, p. 46.

¹⁶⁴ Uma forte intuição do pensamento limavaziano, compartilhada com outros pensadores, é não ler a história como sucedendo-se através de rupturas radicais, mas segundo a dialética de continuidade na descontinuidade. [Ver: VAZ, H. C. L. Tempo, experiência, absoluto: Um itinerário da questão do homem. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 22, n. 69, p. 241-258, 1995, p. 244].

¹⁶⁵ Cf. VAZ, 2012b, p. 121.

¹⁶⁶ Cf. *Id.*, 2000, p. 98-99.

uma vida virtuosa. Em outros termos, para Platão a busca do agente pelo melhor encontra-se submetida à orientação teleológica à Ideia de Bem e para o Estagirita na mediania da virtude que, manifestando-se à *reta razão*, encontra sua norma objetiva no *ethos*. Nesse sentido, a explicitação da experiência ética que encontra suas raízes primeiras em:

[...] Sócrates, foi elevada por Platão ao nível metafísico e deve a sua legitimidade científica a Aristóteles. Tal experiência desdobra-se em duas direções, que visam ao *bem como medida* e ao *bem como fim*. O entrelaçamento (*symploké*) entre estas direções dá-se no âmbito do conceito de *ordem*, que supõem a homologia entre a liberdade humana, como capacidade de autodeterminação, e o ser, como perfeição ou bem. Dessa homologia decorre o imperativo da auto-realização da liberdade segundo as exigências do bem. A perfeição do sujeito corresponde, portanto, à perfeição do bem.¹⁶⁷

A compreensão limavaziana do horizonte normativo que deve orientar a busca pela excelência assimila criativamente, de algum modo, tanto a compreensão platônica como aristotélica. Esta posição se manifesta no desenvolvimento da universalidade subjetiva do agir ético, onde Lima Vaz adota o paradigma aristotélico e o transgride na medida em que o “[...] dinamismo intencional do *Eu sou* orientará decididamente para a transcendência”.¹⁶⁸ Assim, o ato, como perfeição (*enérgeia*), encontra-se orientado para tornar efetivo na ordem da existência a *forma* daquele que age, cuja orientação ao Bem em sua transcendência finaliza seu agir ao *melhor* ou ao *mais conveniente*, “[...] ‘melhor’, que, por hipótese, é o agir segundo o *ethos*”.¹⁶⁹ *Ethos* que, tanto para Aristóteles como para Lima Vaz, gozam de uma evidência similar à *physis*.¹⁷⁰ Esses últimos também aproximam-se na compreensão de que as regras pelas quais o homem deve guiar o existir em vista a atingir sua *areté* estão nas razões que tornam o agir sensato.

A *praxis* atinge sua excelência, portanto, na medida em que consegue efetivar seu fim último. Tal é o movimento da Razão prática, à qual 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”.¹⁷¹ As virtudes constituem hábitos que criam no agente uma disposição natural para consecução deste fim. Representando, assim, um dos meios pelos quais se procede a adesão existencial ao Bem. Essa formulação, arduamente cunhada e aperfeiçoada pela tradição, é que possibilitará a

¹⁶⁷ SAMPAIO, 2006, p. 121.

¹⁶⁸ VAZ, *op. cit.*, p. 31.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹⁷⁰ Cf. *Id.*, 2013b, p. 11-12.

¹⁷¹ *Id.*, 2000, p. 106.

afirmação do Bem como objetivo da vontade enquanto liberdade e do exercício da consciência moral.

Na modernidade ocorre o evanescer da noção aristotélica de *enérgeia* ou da ideia de perfeição como medida qualitativa da ação. A razão principal para o quase desaparecimento desse importante conceito na compreensão da estrutura inteligível da *praxis* encontra-se, sobretudo, na progressiva expansão tirânica da técnica. Esse fenômeno, portanto, não se restringe às discussões teóricas que transcorrem no espaço acadêmico, mas decorre de um novo ciclo civilizacional e se estende por todo o mundo pensado e vivido. Nesse novo universo simbólico, que encontra suas raízes no conturbado século XIII, a Razão prática é identificada à Razão poiética. E, assim, ocorre a supressão da clássica tríplice distinção aristotélica da Razão – teórica, prática e poiética.¹⁷² O objetivo de uma vida orientada ao Bem e que se faz virtuosa na busca pela excelência cede espaço à produção em escala sempre maior de objetos úteis capazes de satisfazer as modernas necessidades, muitas delas instituídas pelo próprio sistema que produz os mesmos objetos de satisfação, em vista a acumulação sempre crescente de valores monetários. Progressivamente o exercício sempre mais exigente da Razão prática para efetivação do Bem na cotidianidade da vida é subordinado às normas e exigências desses novos valores que passaram a povoar o mundo moderno.

Por fim, retornando ao que se estava argumentando anteriormente, é importante considerar que o bem elegido pelo agente pode não corresponder efetivamente ao Bem. Como então poderá a pessoa saber, esse sendo um saber eminentemente prático, que um meio e não outro é realmente o mais adequado para a realização do seu fim último ou da excelência do agente? Nisto está envolvida, como se está defendendo, a complexa estrutura da Razão prática, cujo alguns elementos já foram levantados e outros serão ainda abordados de forma mais demorada. De modo que uma resposta mais completa somente poderia ser encontrada ao término da presente pesquisa. No entanto, em vista a sintetizar alguns elementos fundamentais, cabe nesse momento reafirmar a natureza e importância da *deliberação* e *escolha* durante o processo de crescimento da personalidade moral.

Se no momento da universalidade subjetiva do agir a Razão prática é constituído pela sinergia entre a vontade e a inteligência, na particularidade a intencionalidade volitiva se determina como escolha e a intelectiva como deliberação. No primeiro momento, o Bem se manifesta sob a forma de princípios – tal como *o bem deve ser feito e o mal evitado* – e é por

¹⁷² Cf. *Id.*, 1994b, p. 8-9.

meio da *sindérese*, hábito inato que “[...] ordenada dinamicamente ao ato terminal da consciência moral”,¹⁷³ que a Razão prática é impulsionada em seu influxo causal de deliberação, escolha, decisão até, finalmente, atingir o juízo eletivo.¹⁷⁴ Deliberação e escolha “[...] têm em vista prioritariamente o *caminho* para o fim ou *os meios* que a ele conduzem”,¹⁷⁵ e emergindo na particularidade “[...] se exercem na espessura concreta da *situação* do sujeito sempre complexa e muitas vezes ambígua”.¹⁷⁶ Esses se inserem no crescimento da personalidade moral, i. é, não permanecem estáticos ao longo de todo existir. Assim, na medida em que o agente empenha o esforço para efetivamente realizar o bem e afirmar-se como *Eu sou para o bem* em seu ato concreto, ato este que será avaliado pela consciência moral, progressivamente a clareza sobre os meios condizentes ao Fim vai aumentando. E, desta forma, ele cresce em sua excelência ou torna-se virtuoso na realização efetiva do Bem.

2.2 A vida virtuosa como efetivação do Bem universal na singularidade do agente em seu bem viver

A formação da personalidade moral, estando orientada em seu decorrer autêntico à universalidade do Bem, transcorre em um *tempo propício* ou em um *kairós pessoal*. Esse processo de crescimento no existir da pessoa moral, portanto, ocorre em um tempo próprio e irreduzível à “[...] linearidade horizontal do curso da história”.¹⁷⁷ Voltado à verticalidade transcendente do Bem, o ritmo da formação da personalidade moral é determinado pela efetivação desse no encadeamento dos atos que se concatenam na vida do agente moral. Esse tempo próprio, tal como aquele no qual se exercem os atos espirituais, não simplesmente nega a dinamicidade da vida somática ou psíquica, antes, são esses suprasumidos em uma “intencionalidade transtemporal, transcendendo o fluxo do tempo”.¹⁷⁸

Ao ter seu existir traçado pelas linhas do tempo horizontal (imanente) e vertical (transcendente), o agente unifica e realiza a própria experiência dos dois traços mais fundamentais de sua constituição ontológica e em cuja tensão é forjada a singularidade de sua personalidade moral: imanência e transcendência. Assim, se, como defende Oliveira, para

¹⁷³ Id., 2000, p. 61

¹⁷⁴ Cf. VAZ, *loc. cit.*, p. 61.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 166.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 228.

¹⁷⁸ Id., 2006, p. 220.

Lima Vaz não há uma metafísica sem ética¹⁷⁹ – ao justificadamente inverter a proposição de Robert Spaemann com a qual Lima Vaz conclui o segundo volume de sua ética¹⁸⁰ –, essa afirmação vale tanto para a ordem do discurso como da experiência. O ato bom se efetiva na medida em que, como afirma Sousa, o Bem em sua transcendência radical é “[...] querido e assumido no cotidiano da vida”.¹⁸¹ A experiência dessa realidade transcendente à qual o homem é chamado a aderir, vivenciada no próprio ato de seu ser, deve conduzir o agente a um comprometimento ou engajamento com a efetivação concreta e histórica do bem no horizonte de suas possibilidades. Tal como a experiência mística se torna estéril ou é inautêntica se conduz o que a realiza à “pura interioridade”,¹⁸² também a experiência metafísico-ética do Bem só pode ser dita verdadeira na prática do ato bom. É nesse espaço concreto da vida constituída pelas decisões e escolhas de cada pessoa em que se forja a personalidade moral e onde a sua autenticidade se manifesta como exigência radical de uma vivência cada vez mais plena da gratuidade do amor-dom (*agápe*).¹⁸³

Como pode ser visto, Lima Vaz diverge radicalmente dos pressupostos convencionalistas da ética hobbesiana, segundo os quais o bem ou a virtude passam a existir somente a partir do momento em que são convencioneados e se institui com isso o estado de sociedade.¹⁸⁴ Afinal, como poderiam os homens, em um hipotético estado de natureza, reunir-se em vista de um bem-comum sem estarem já constitutivamente orientados em seu próprio ser para o Bem e sem já estarem sob a égide de uma *casa comum* (*ethos*) de normas, valores e fins? Tal como o Bem último não é obra *instituída* pelo agente, como pretende a moderna afirmação da hegemonia absoluta do homem-demiurgo, também a realização singular do ato bom não encontra sua condição última de possibilidade na pura imanência do agente. Antes, refere-se à objetividade daquela esfera transcendente que ao orientar a intencionalidade da vida concreta da pessoa responde a questão de que “[...] forma de existir pode saciar a fome do ser que se eleva das camadas mais profundas do espírito humano no seu *elán* incoercível para as expressões mais altas da inteligência e do amor?”.¹⁸⁵

¹⁷⁹ Cf. OLIVEIRA, 2013, p. 11-15.

¹⁸⁰ Justificadamente porque uma das intuições fundamentais assimilada por Lima Vaz em sua leitura de Platão, a qual claramente ecoa ao longo de toda *Introdução à ética filosófica I e II*, é propriamente a compreensão de que a “[...] Metafísica é uma ética ou normativa do ser [...], e a Ética é uma metafísica ou ontologia do agir”. [VAZ, 1993b, p. 182].

¹⁸¹ SOUSA, 2014, p. 186.

¹⁸² VAZ, H. C. L. Religião e sociedade. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 42, p. 27-47, 1988b, p. 8.

¹⁸³ “É difícil medir toda a profundidade da revolução espiritual que a revelação cristã do *próximo* e do amor-dom originou na história ocidental”. [*Id.*, 2012c, p. 235].

¹⁸⁴ Sobre a ética hobbesiana ver: *Id.*, 2012b, p. 293-310

¹⁸⁵ *Id.*, 2002, p. 260c.

Antes de prosseguir na exposição de como Lima Vaz compreende o bem-viver ou o existir virtuoso como efetivação concreta de um Bem universal e transcendente, detendo-se em alguns elementos ainda não abordados, é necessário inquirir sobre a natureza da objetividade desta realidade. Sobretudo porque a compreensão do processo de formação da personalidade moral e de sua orientação a um *tornar-se virtuoso* na filosofia limavaziana exige, valendo-se das palavras de Maritain, “[...] um exercício do espírito metafísico a que o pensamento contemporâneo está muito pouco habituado”.¹⁸⁶

Para isto, é primariamente necessário atentar-se ao caráter *realista* da filosofia limavaziana. Esta antiga corrente filosófica, o realismo, pressupõe a realidade em-si daquilo com que o homem estabelece uma relação real.¹⁸⁷ De tal modo que se a efetividade é conhecida como real-verdadeiro ou real-bom, o é em razão da objetividade universal da Verdade e do Bem. Objetividade aqui entendida como atributo do polo ao qual se dirige o movimento intencional da inteligência e da vontade humana. A existência que possui esta ordem do real, no entanto, não é tal como a existência das coisas que se manifestam na relação de objetividade ou dos outros na relação de intersubjetividade. Trata-se de uma existência *simbólica*.¹⁸⁸ Não propriamente como aquela dos símbolos que o homem, como ser racional, instituiu em seu abrir-se à realidade extramental, mas uma existência imanente ou em-si que é a condição de possibilidade ou o *métron* de toda atividade do espírito humano.¹⁸⁹ Pois:

Para exercer uma “[...] causalidade final *unificadora* o Bem deve, em virtude de necessidade lógica, gozar de uma *objetividade* imanente já que se apresenta como Fim último e absolutamente idêntico a si mesmo [...] da tendência da Razão prática”.¹⁹⁰

A *objetividade*, termo empregado por Lima Vaz em seu sentido originário, atribuída à realidade do Bem, portanto, não se identifica com o predicado daquilo que é passível de experiência empírica. O Bem goza de objetividade (*ob-jectum*) na medida em que é apetecível para o “sujeito finito racional e livre”, ainda que sua realidade mesma se encontre para além da intencionalidade do agente.¹⁹¹ Como afirmado, é da realidade imanente destas Ideias (Bem, Verdade, Uno) que decorre a possibilidade para o agente do ato concreto de bondade, verdade

¹⁸⁶ MARITAIN, J. *A pessoa e o bem-comum*. Lisboa: Moraes, 1962, p. 9.

¹⁸⁷ Cf. VAZ, 2000, p. 211.

¹⁸⁸ Cf. VAZ, *loc. cit.*

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 211-212.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 215.

¹⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 210.

ou unidade. De modo que, segundo o clássico axioma, “o que é causa de um efeito determinado contém de modo eminente a perfeição daquele efeito”.¹⁹² O ato de bondade, por exemplo, é sempre a efetivação na concretude histórica de um ser finito, portanto não idêntica, do Bem que lhe é causa. Estas Ideias podem ser ditas como *transcendentais* na medida em que constituem “[...] a regra do conhecimento de todo e qualquer objeto”.¹⁹³ Seja da realidade em sua verdade, em sua unidade ou em sua bondade.

As Ideias possuem um duplo aspecto, pois “[...] traçam como que a fronteira mais remota e não ultrapassável e, ao mesmo tempo, o horizonte mais próximo do nosso universo intelectual”.¹⁹⁴ E do mesmo modo que Lima Vaz compreende o evento da verdade como manifestação do Ser, que é absoluta no espírito infinito e relativa no finito, também a bondade pode ser afirmada como revelação desta verdade do Ser na razão de Bem.¹⁹⁵ Revelação essa que segue, pela Razão prática, a dialética *superior summo e inferior intimo* e aponta para sua efetivação como universal concreto. Ao se concretizar essa estrutura na ordem do agir, dado que a *praxis* tem como termo o próprio agente, o movimento da Razão prática na autêntica formação da personalidade moral, portanto, ocorre através da “[...] articulação entre a bondade ontológica última, pela qual os *esse* finitos participam da exemplaridade da bondade infinita, e a bondade inerente à sua *forma* enquanto perfeição da sua natureza”.¹⁹⁶

A liberdade e razão relativa da pessoa encontram seu fundamento, como condição primeira de possibilidade, na participação da liberdade e inteligência do Absoluto. De modo que todo *esse* mantém uma relação real de dependência para como o *Esse subsistente*. Nesse, a inteligência identifica-se plenamente com a Verdade e a vontade com o Bem, enquanto que na pessoa humana essa identidade ocorre sempre na diferença imposta pela sua finitude. Desde a *Summa de Bono* do chanceler Felipe da Universidade de Paris, e com sua esplêndida formulação no *De Veritate* de Tomás, Verdade e Bem, como afirmado, são compreendidos como noções *transcendentais* do Ser.¹⁹⁷ Na Metafísica, esses transcendentais são captados *formalmente* na razão do *ens commune* e estabelecem os princípios e noções últimas com que o ser é pensável. No entanto, essa noção mais universal de ser (*ens commune*) é termo de um processo abstrativo e não responde, portanto, a questão pela possibilidade radical de ser. Essa, somente encontra solução satisfatória na afirmação de um *Ipsum Esse subsistens* que se

¹⁹² *Ibid*, p. 213.

¹⁹³ VAZ, *loc. cit.*

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 212.

¹⁹⁵ Cf. VAZ, H. C. L. Unidade e diferença: Linguagem e verdade na ciência e na fé. *Magis: Cadernos de Fé e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 1-46 1996b, p. 4.

¹⁹⁶ *Id.*, 2002c, p. 160.

¹⁹⁷ Cf. *Ibid*, p. 111.

encontra para além do *ens commune* e que lhe seja mesmo condição para esse. Em outros termos:

[...] A Verdade e o Bem e, correlativamente a Inteligência e a Vontade do Esse divino designam, do ponto de vista metafísico, a causa transcendente, conceptualmente inefável, do universo dos seres que, compreendidos na noção de *ens commune*, constituem o objeto próprio da metafísica.¹⁹⁸

Esses elementos metafísicos fundamentais que subjazem ao projeto de uma ciência do *ethos*, que desvele a inteligibilidade da *praxis*, não raramente são desconsiderados ou abandonados pela discussão ética contemporânea. Fenômeno não divergente de um cenário em que a metafísica foi relegada para além das fronteiras dos conhecimentos socialmente reconhecidos. No entanto, tal como a filosofia e a ciência, caso prescindam da Metafísica, tornam-se incapazes de explicar mesmo o ato de existir e partem desse como um *a priori* impensado, em virtude da decorrente incapacidade de elucidação, também uma Ética que negue a orientação teleológica da *praxis* ao horizonte transcendente do Bem não suficientemente justifica a universalidade do *ethos* e, conseqüentemente, do existir ético. Muitas teorias procuraram apontar outras vias assentando a universalidade do *ethos* no costume (moral sociológica), nas necessidades naturais (moral naturalista), na comunicação (moral da linguagem).¹⁹⁹ No entanto, não conseguiram uma solução suficiente ao passo que estas dependem de um mútuo condicionamento, i. é, não é possível afirmar a universalidade de um dos elementos dessas teorias sem recorrer a outro. Somente o Bem “[...] se *autodetermina* absolutamente, pois não se refere a nenhuma outra instância de inteligibilidade”.²⁰⁰

É o Bem, apreendido pela Razão prática e assimilado pela *praxis* na forma de *hábito*, que impulsiona o agente ao seu crescimento na perfeição. Este processo, ao ocorrer no mesmo movimento de formação da personalidade moral, tem assegurado a *continuidade* na *diferença* do agente em seu tornar-se virtuoso. O esforço da pessoa no crescimento de uma *vida no bem* não é o de assimilação de uma normatividade extrínseca, mas compreende a busca pela efetivação na existência da “[...] ordenação ontológica do ser humano, racional e livre, para o Fim que é o Bem”.²⁰¹ É na efetividade de seu existir, na cotidianidade da vida, que cabe ao agente transformar a *praxis* em *eupraxia*, realizando a “‘obra de verdade’ [...] da própria

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 138.

¹⁹⁹ Cf. *Id.*, 2000, p. 216-217.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 217.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 267.

praxis, sua atualização no bem ou *enérgeia* segundo a virtude”.²⁰² E, assim, assumir a responsabilidade de seu chamado a ser pessoa através de uma *praxis* segundo o melhor ou que realize o Bem. Desta forma:

[...] 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 vida.²⁰³

Essa vida no bem ou conforme a *areté* (virtude) possui traços, segundo Lima Vaz, que perpassam toda a história. Tais traços são: (I) *Eu práttein* como vida próspera e feliz; (II) reconhecimento dos contemporâneos; (III) piedosa memória dos pósteros.²⁰⁴ Como pode ser deduzido do que afirmado até então, mesmo que a exposição não tenha desenvolvido explicitamente tais pontos, esses elementos encontram-se igualmente presentes na concepção limavaziana de vida virtuosa.

Um elemento fundamental para a realização de uma *vida no Bem* ou na conquista da virtude é o que Lima Vaz denomina *intuição moral*. Esse é um dos elementos ontologicamente mais ricos da ética limavaziana.²⁰⁵ Ele é apresentado no final na exposição da estrutura objetiva do agir moral. No entanto, na intuição moral converge toda estrutura racional envolvida no agir moral: a situação histórico-natural (mundo ético) no qual o agir é exercido e os momentos da singularidade tanto na dimensão subjetiva (consciência moral) como intersubjetiva (consciência moral social).

A *intuição moral* emerge no nível da singularidade objetiva do agir ético. Pois a própria inteligência, sendo conatural à Verdade que é seu bem, opera como “intuição dos princípios da boa ação”.²⁰⁶ E a vontade, operando sinergicamente, inclina-se para o Bem que é conhecido sob a forma dos *princípios*. Nesse momento, atua o já mencionado hábito inato da *sindérese*. Esse hábito, que sendo natural não está no plano do que deve ser conquistado, é responsável pela adesão espontânea da vontade aos princípios da inteligência e por alimentar uma conaturalidade entre a *praxis* e o seu horizonte objetivo (Bem). Propiciando, assim, uma “tendência instintiva a praticar o bem”.²⁰⁷ A experiência do termo normal do movimento da

²⁰² *Id.*, 2013b, p. 120-121.

²⁰³ *Id.*, 2000, p. 151.

²⁰⁴ Cf. *Id.*, 2013b, p. 55.

²⁰⁵ Cf. *Id.*, 2000, p. 127.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 36.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 37.

Razão prática no ato bom, revela que este é movido “[...] por um poderoso componente *afetivo* e condensa numa simples *intuição* o bem a ser feito”.²⁰⁸

Lima Vaz elenca como “caso exemplar” de atuação da *intuição moral* a parábola do bom samaritano relatada no Evangelho segundo Lucas.²⁰⁹ Nesse, Jesus narra aos seus a história de um samaritano que, movendo-se de compaixão, presta todo auxílio possível ao homem que, descendo de Jerusalém a Jericó, caiu na mão de assaltantes que o deixaram quase morto. Essa passagem citada por Lima Vaz certamente possibilitaria uma rica abordagem sobre a concretização de muitos elementos que o mesmo desenvolve em sua *Ética*, tais como a consciência moral individual e social, a liberdade, deliberação e eleição dos atos, condicionamentos internos e externos. No entanto, restringindo-se ao problema da intuição moral, é mister observar que no momento da ação esse elemento permitirá a singularização do Bem no ato virtuoso e a determinação dos meios mais adequados. Determinando o *kairós* ou o tempo propício em que a ação melhor efetiva o amor-*agape*.

A possibilidade de um autêntico existir pessoal, e mesmo de uma existência ética, somente se abre na relação do indivíduo para com a comunidade ética e no horizonte da história. É por meio da livre assimilação do *ethos* no agir efetivo do agente que esse pode tornar-se sensato e racional, bem como pode vislumbrar a possibilidade de um “[...] pleno desenvolvimento como pessoa moral”.²¹⁰ A formação da personalidade e a normatividade que deve orientar seu processo, como afirmado, não é obra de um sujeito isolado ou de um *Eu* desenraizado da concretude na qual ele realiza a experiência do seu ser. Mesmo não sendo transferível a responsabilidade que compete à pessoa de realizar-se ou não, inclusive ante as situações mais adversas que possam se apresentar, é somente a comunidade por meio de suas múltiplas formas de uma *paidéia*²¹¹ que o agente vê-se ante a possibilidade de um crescer naquela que é sua excelência. No entanto, o parâmetro para mensuração da perfeição, como pretendemos ter deixado claro, não é estatuído pelo agente ou, em sentido último, pela comunidade, mas encontra-se na normatividade do Bem.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 125.

²⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 126.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 21

²¹¹ O termo *paidéia* é empregado por Lima Vaz. Seu sentido originário é explorado por Werner Jaeger em sua obra *Paideia* e o conteúdo conferido a este termo expressa sublimemente a necessidade de construção de si mesmo afirmada por Lima Vaz. Para os gregos, *paideia* constituía “[...] a educação do homem de acordo com seu autêntico ser”, sendo esta a mais sublime, grandiosa e difícil obra de arte a ser construída ao longo da vida. [JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. Ed. 6. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: WMF, 2013, p. 13-14].

2.3 A vida virtuosa na adequação do *ethos*-hábito ao *ethos*-costume pela mediania da *praxis*

A formação da personalidade moral, como exposto, deve ser pensada enquanto constituição da ipseidade, ao longo da realização existencial da pessoa, pelo exercício da Razão prática. Uma das estruturas fundamentais envolvidas nesse processo, e que cabe aqui explicitar, consiste na dialética estabelecida entre o sistema normativo que informa o ato (*ethos*-costume ou *ethos*), o ato concreto do sujeito (*praxis*) e a sua continuidade em uma forma de vida (*ethos*-hábito ou *héxis*).²¹² O primeiro termo compreende os valores, fins e normas que são recriados pelas comunidades éticas ao longo da história, dentro de um espaço de liberdade, enquanto instituição da *casa humana* sobre o reino da *physis*.²¹³ Se a natureza dispõe das condições para a existência físico-biológica do homem, bem como para as formas que suprassem essa, o *ethos*-costume²¹⁴ instaura as condições para uma existência propriamente humana ou segundo a razão e a liberdade. Sem a instituição e assimilação dessa realidade simbólico-normativa pelo agente moral, através de sua *praxis*, ele jamais seria capaz de ascender a uma existência segundo o senhorio de si próprio ou, em outros termos, formar sua personalidade moral de modo livre e racional.²¹⁵

A objetividade dessa realidade é, no entanto, *simbólica*, i. é, encontra sua existência concreta somente na *praxis* do indivíduo. É pela mediação dialética, na *praxis*, que essa realidade torna-se *ethos*-hábito. Esse segundo termo da tríade estruturante da vida ética em sua universalidade designa o comportamento resultante da constante repetição dos atos que suscita uma disposição permanente. Assim, se a *physis* é o domínio da necessidade (sempre), a assimilação do *ethos*-costume pelo *ethos*-hábito instaura o domínio de uma quase necessidade ou, valendo-se da terminologia aristotélica, de uma segunda natureza (quase

²¹² Cf. VAZ, 2013b, p. 55.

²¹³ A ordem instaurada pelo homem através do *ethos*, como lembra José Henrique Santos, suprasse a própria natureza espiritual (racional e livre) do ser que o cria como condição para sua existência enquanto tal. Desta forma, o *ethos* “[...] não é uma ordem fixa e imutável, mas se abre para uma renovação que coexiste com a tradição”. [SANTOS, José Henrique. Ética e medida. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 577-584, 1991, p. 584]. Também Lima Vaz afirma que o *ethos* não é uma “grandeza cultural imóvel no tempo”, mas casa que se encontra em constante reforma. [VAZ, 2000, p. 41].

²¹⁴ O emprego do termo *ethos* encontra sua origem na significação grega do covil ou da morada dos animais – de onde deriva *Etiologia*, estudo do comportamento dos animais. Sua antiga transposição metafórica para a designar a casa propriamente humana, ocorrida já na Grécia arcaica, encontra-se enraizada em uma profunda intuição da natureza da *praxis* humana como racional e livre, não sujeitando-se à necessidade da *physis*. [Cf. VAZ, 2012b, p. 13].

²¹⁵ Cf. *Id.*, 2013b, p. 21-22.

sempre).²¹⁶ Na *praxis* o *ethos*-costume recebe sua efetividade concreta ao se realizar enquanto *ethos*-hábito, esse, por sua vez, recebe seu conteúdo objetivo do *ethos*-costume. Dessa forma, é possível afirmar que pela *praxis* virtuosa o *ethos* encontra sua concreção histórica.²¹⁷ E é como tradução da articulação entre estas duas formas do *ethos* na *praxis* de cada pessoa que o modo de agir torna-se expressão de sua personalidade moral.

O processo de formação da personalidade moral, conforme afirmado no primeiro capítulo, nem ocorre na linearidade horizontal de um tempo estritamente cronológico e nem na imediatidade natural do mundo físico, mas nesse mundo propriamente ético onde é suprasumido o mundo da *physis*, que oferece sua base empírica, e o mundo histórico do *ethos* transmitido por meio da tradição.²¹⁸ Nesse, todo dinamismo é intencionado à horizontalidade transcendente do Bem e é pela orientação a essa realidade que as comunidades éticas procuraram instaurar e recriar seus *ethea*.²¹⁹ Da perspectiva da autorrealização do homem, ele habita primeiramente o mundo simbólico da cultura e do *ethos* para, então, estabelecer sua pertença ao mundo natural – o qual possui sua significação irradiada do mundo do sentido.²²⁰

O *ethos*, tal como as tradições que permitem sua continuidade histórica e as instituições que nele se estruturam, ao contrário do que defendem os *desconstrutores* modernos,²²¹ não compreende uma negação ou obstáculo à liberdade ou à deliberação racional pelo indivíduo. A normatividade do *ethos*, tal como sua expressão na *lei*, definida como reino da liberdade,²²² não é extrínseca à liberdade, mas sua necessidade própria ou condição para

²¹⁶ Para Aristóteles o *ethos* constitui a transcrição da ordem da *physis* no espaço humano do existir racional e livre, i. é, no horizonte da *praxis* humana. [Cf. *Ibid.*, p. 11].

²¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 15.

²¹⁸ Cf. *Id.*, 2000, p. 124.

²¹⁹ *Ethos* é uma estrutura normativa universal presente em todo grupo humano. Sendo a face ética da cultura, pode-se afirmar que não existe uma comunidade humana que não tenha seu *ethos* e sua cultura. Já o termo *ethea* designa a concreção histórica ou a particularização do *ethos*. O *ethos* possui uma série de invariantes que não podem ser compreendidos na descrição de sua manifestação histórica. [Cf. VAZ, H. C. L. *Filosofia e cultura*. Ed. 2. São Paulo: Loyola, 2002a, p. 217].

²²⁰ Cf. *Id.*, 2012b, p. 39.

²²¹ Cf. *Ibid.*, p. 409-414.

²²² Ao contrário da cidade moderna que estrutura suas instituições no objetivo de satisfação das necessidades individuais, onde a sociedade tem sua gênese explicada na submissão do indivíduo atômica e isolada ao pacto social e é fortemente marcada pela produção de bens em larga escala, a *pólis* grega tinha em vista assegurar as condições para um existir virtuoso ou para a conquista da *autarquia*. A primeira, sendo orientada pela eficiência, pela utilidade e a segunda pelo bem, pelo melhor. Assim, na sociedade moderna é impossível desassociar um caráter de coerção sob o indivíduo exercido pelas suas instituições e pela lei. No entanto, tal como compreendido por Hegel e experienciado originalmente na instituição da sociedade política ocidental, o *ethos* e a *nomos* constituem a dupla posição do universal ético que é o conteúdo da liberdade. [Cf. SAMPAIO, 2006, p. 96-98. VAZ, 2013b, p. 16].

sua efetivação na existência. Tanto a liberdade como a inteligência são constituintes ontológicos da estrutura humana, não sendo conferidos ou atribuídos *ab extrínseco* ao agente. No entanto, elas jamais seriam conquistadas pela pessoa, em sua existência, não fosse o trabalho comunitário da *paidéia* ética de inserção do indivíduo no *ethos*, através das instituições em que esse se manifesta. Sem esse trabalho educacional de formação da personalidade moral pela comunidade, portanto, o homem – em seu *estar-aí* físico-biológico – jamais ascenderia à possibilidade de *ser-aí* ou de autorealizar-se segundo seu próprio ser. Dessa forma, já a:

[...] observação dos *ethea* na sua efetividade histórica mostra-os como expressão socialmente instituída e tenazmente preservada da tendência profunda dos seres humano, agindo como seres racionais e livres, para o *melhor e mais conveniente*, em suma para o Bem, como causa final da sua auto-realização como indivíduos e como comunidade.²²³

A tarefa de formação da personalidade moral não é empenhada, como o próprio existir da pessoa, na abstratividade de um viver solipso, mas exige a efetivação existencial da abertura ao outro. Onde “[...] a educação (paideia) deve propiciar, por conseguinte, a efetivação da relação circular *ethos* – *praxis* – *héxis* como processo pelo qual o indivíduo vivencia sua maturação ética”.²²⁴ Essa maturação ética por uma *paidéia*, através da assimilação dos valores do *ethos*, que constituem a própria condição de possibilidade para o existir-em-comum, realiza-se nos três níveis de relação intersubjetiva, a saber: pessoal, comunitária e societária.²²⁵

No mais elementar e fundamental desses níveis, dado que dele se dilata a experiência do consenso e do reconhecimento para os demais, a relação Eu-Tu²²⁶ ou encontro pessoal, a *paidéia* ocorre através de um “envolvimento afetivo forte”, como pelo amor ou amizade.²²⁷

²²³ VAZ, 2000, p. 215.

²²⁴ SOUSA, 2014, p. 87.

²²⁵ Aqui, seguindo a análise realizada por Ribeiro [Cf. RIBEIRO, 2012, p. 166], que afirma os níveis de relação intersubjetiva a partir da análise de *Introdução à ética filosófica*, a exposição se restringirá às relações pessoais, comunitárias e societárias. No entanto, é necessário reconhecer que na *Antropologia filosófica*, Lima Vaz afirma ainda um quarto nível, a saber, o intercultural. Esse emerge “[...] na medida em que a cultura se apresenta como horizonte que continuamente se dilata e em cujo âmbito têm lugar todas as formas de comunicação intersubjetiva”. [VAZ, 2013a, p. 78-79].

²²⁶ É no encontro com o outro-eu, mediado pela linguagem, que se comunicam normas, fins, valores (operado pela Razão prática e intencionando promover um autêntico consenso e reconhecimento). O mesmo não ocorre quando esta mediação dá-se através dos objetos, onde se desenvolvem as atividades econômicas (operado pela Razão poiética e visando a satisfação de necessidades). [Cf. *Id.*, 2000, p. 74].

²²⁷ RIBEIRO, 2012, p. 166.

Mesmo sendo atualmente um tema banalizado,²²⁸ para a ética clássica a amizade constitui a categoria fundamental sob a qual é pensado o crescimento no bem com o outro – ganhando páginas ilustres tanto em Platão como em Aristóteles.²²⁹ Como atenta Rey Puente, as nuances do termo amizade para Lima Vaz somente são compreendidas conferindo o conteúdo que os gregos empregavam ao termo *φιλία*, onde se encontravam inclusas as “[...] relações familiares, as relações de amizade e camaradagem entre coetâneos, bem como entre uma pessoa mais velha e alguém mais jovem, em suma, quase todos os tipos de vínculo humano em que haja de algum modo reciprocidade”.²³⁰ O estabelecimento dessas relações, quando realmente presididas pela busca do bem do outro ou então do crescimento na virtude, tal como compreendido pelos antigos gregos, constitui um espaço extremamente propício para uma autêntica formação da personalidade moral ou, como denominou Sousa, para uma *maturação ética*. Pois, tais relações requerem um empenho sempre mais exigente da Razão prática na busca pelo *melhor* ou pelo crescimento no Bem, avaliado segundo os valores do *ethos*, promovendo a assimilação recíproca dos mesmos sob a forma de *héxis*. Nessa relação, portanto, cada um dos termos busca o bem de seu amigo tal como busca o seu próprio e, reciprocamente, progridem ambos na formação de sua personalidade moral.²³¹

O nível comunitário, que medeia o encontro pessoal e o societário, expressa a abertura da relação primária ao horizonte mais amplo do *Nós*.²³² Situando essa segunda forma de relação intersubjetiva como intermediária entre as outras duas, pode-se afirmar que nela o encontro com o outro não se dá de modo tão profundo ou íntimo como na relação pessoal – tal

²²⁸ Fernando Rey Puente aventa uma hipótese pertinente sobre a desvalorização da amizade ou de sua dissociação à virtude nos tempos atuais, a saber: “Talvez a palavra amizade tenha sido de tal forma conspurcada, particularmente em nosso país, dissociando-se, portanto, da noção de virtude, seu sustentáculo nas éticas antigas, e associando-se assim à noção de vantagem e proveitos pessoais, que talvez pareça ingênuo, ridículo ou talvez até mesmo piegas para um filósofo tecer considerações sobre a amizade”. [REY PUENTE, F. Breves considerações sobre o tema da *φιλία* em Aristóteles na obra de Lima Vaz. In: MAC DOWEL, J. A. (org.) *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 46].

²²⁹ O próprio termo outro-eu, segundo Lima Vaz, é criado por Aristóteles justamente ao tematizar a amizade. [Cf. VAZ, 2000, p. 72]. No entanto, Aristóteles compreendeu a amizade em um sentido distinto do modo que Platão expressou em seus diálogos. Para o primeiro, conforme Lima Vaz, a amizade surge como forma de “romper a solidão do sábio” e possui um caráter eminentemente aristocrático. Já para Platão, a amizade adquire sentido na medida em que “[...] impele a alma na ascensão para a contemplação da Ideia do Belo”. [*Id.*, 2012c, p. 233].

²³⁰ REY PUENTE, 2002, p. 41.

²³¹ Rey Puente apresenta no artigo em que homenageia o itinerário filosófico de Lima Vaz, após o falecimento desse, a compreensão que Simone Weil desenvolve sobre a noção de amizade. Como reconhece Rey Puente, as obras da filósofa nunca foram cortejadas nos textos de Lima Vaz. No entanto, inclusive pela íntima relação de Weil com o mundo grego e sua visão religiosa, é possível estabelecer fecundas relações entre Weil e Lima Vaz. [Cf. REY PUENTE, F. Pe. Vaz: Uma ausência presente. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 30, n. 98, p. 293-301, 2003].

²³² Cf. SOUSA, 2014, p. 112.

como na amizade – e nem é regida por uma normatividade institucionalizada tal como a que caracteriza o encontro societário, mas ocorre ainda no espaço da espontaneidade. Assim como também na relação pessoal e societária, no nível comunitário o encontro somente é possível em virtude da ordenação ontológica dos indivíduos ao Bem ou à busca do melhor, que possibilita a coexistência no *ethos*. Nesse plano, os indivíduos não têm sua identidade negada pela absolutização da simples igualdade da massa, onde todos estão próximos e dispersos, mas encontram-se unidos pelos laços do espírito que possibilita o consenso e o reconhecimento sem que esses aniquilem a singularidade radical da pessoa na homogeneidade de um agregado.²³³ Mesmo não sendo uma perspectiva abordada por Lima Vaz em seus textos, a urbanização certamente compreende um importante meio na atual desintegração das comunidades e, conseqüentemente, em algumas situações, um obstáculo para a formação da personalidade moral nesse nível de relação intersubjetiva. Se em comunidades tradicionais é fundamental que cada membro cresça no bem, e se criam uma série de mecanismos em vista a tornar isso possível, e cada qual é significativo para a vida em comum, no existir em meio a massa esses elementos costumam perder o seu valor. Assim, o outro parece ser descaracterizado de sua singular importância e esgotado em sua função profissional ou em seus avatares. Assim, pouco importa quem seja aquele que reside na porta em frente ou com quem se trabalha e, talvez ainda menos, que este outro se torne virtuoso. Situação essa agravada, e também causada, pelo domínio de uma compreensão de que o outro é tão significativo quanto sua capacidade em gerar benefícios ou lucros. Poucos são os círculos que costumam fugir dessa lógica, tal como a relação verdadeira entre amigos. A proposta de uma formação da personalidade moral pelo humanismo de Lima Vaz acena para um vetor contrário, pois a realização existencial da pessoa não é de um eu isolado e descomprometido. As vias pelas quais ocorre a formação da personalidade moral, nesse nível de relação, são distintas das seguidas no encontro pessoal e societário, no entanto em sua autenticidade concorrem para objetivo único de tornar virtuosos seus membros segundo a norma do Bem que resplandece no *ethos*.

Na última e mais abrangente forma categorizada por Lima Vaz, o encontro societário, a relação não é espontânea e imediata como nas anteriores, mas é intermediada por instâncias normativas de natureza ético-política.²³⁴ Nesse nível, o *ethos* ganha uma forma concreta pelas instituições sociais, códigos e leis. Tendo tais instrumentos a função de assegurar um exercício contínuo e estável de consenso e reconhecimento no amplo quadro das sociedades,

²³³ Cf. *Ibid.*, p. 62.

²³⁴ Cf. VAZ, 2000, p. 88-89.

ou como afirma Mac Dowell, eles “exercem na particularidade das situações uma função estabilizadora da comunidade ética, na medida em que exprimem e mantêm o consenso em torno de um *ethos*”.²³⁵ Ora, esse papel somente pode ser exercido na medida em que esses instrumentos se mostrem como realmente efetivos na formação da personalidade moral, i. é, na medida em que são capazes de promover práticas sociais concretas pelas quais seus membros assimilem o *ethos* livre e progressivamente. Vale novamente lembrar que, mesmo ainda dominante uma compreensão hipotético-dedutiva da sociedade segundo o modelo contratualista, todas as instituições legítimas que emanam no plano da relação societária não atuam como constrangedoras da liberdade e alienadoras da consciência, mas constituem o espaço propício e necessário para efetivação e crescimento na liberdade e na consciência moral. No entanto, caso não estejam as mesmas sob a égide da justiça, não essa que será aclarada posteriormente, fonte de toda excelência no existir-em-comum e condição primeira para a constituição de uma sociedade ética, a própria razão de seu existir é abalada. Pois nessa situação elas não seriam capazes de dissociar a equação entre *poder* e *violência* que as mesmas visam originariamente romper, constituindo-se como promotoras da desestabilidade social e obstáculo para uma formação virtuosa da personalidade moral.

A *paidéia* ética empenhada por atores diversos (amigos, familiares, instituições de ensino formal, comunidade religiosa, instituições governamentais), segundo as vias que emergem em cada uma das distintas instâncias de relação intersubjetiva, possui um papel primário na formação da personalidade moral. Pois é nesses espaços que ocorre a “[...] atualização das capacidades inatas do indivíduo para participar da vida ético-cultural da comunidade”²³⁶ e, conseqüentemente, sua inserção no universo simbólico do sentido. O processo de crescimento na ipseidade moral de cada pessoa, transcorrendo nessas esferas do existir em comum, encontra-se sujeito às mesmas vicissitudes da própria efetivação da relação intersubjetiva. Alterando este em:

[...] diversos níveis de realização compreendidos entre um nível inferior, apenas tocando a fímbria da humanidade, que é a tentativa de redução do outro a objeto na multiforme relação senhor-escravo, e um nível superior representado exemplarmente pela gratuidade do amor evangélico ao próximo.²³⁷

²³⁵ MAC DOWELL, J. A. Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, n. 9, p. 237-273, 2007, p. 259.

²³⁶ VAZ, *op. cit.*, p. 221.

²³⁷ *Ibid.*, p. 73.

O *ethos*, realidade simbólico-normativa instituída pelo homem e sob a qual transcorre o empenho de uma *paidéia* ética em todos esses níveis delineados até então, tem sua continuidade assegurada pela tradição. Essa, como constitutiva ou modo histórico de realização do *ethos*, exerce um igual papel educativo na formação da personalidade moral. É na transmissão da riqueza simbólica através das gerações, capaz de tirar aquele que recebe seu legado da efemeridade do existir empírico e elevá-lo à universalidade, que se estabelece a primeira forma de relação intersubjetiva na esfera ética e o modo pelo qual os atores da educação se relacionam com os indivíduos educados.²³⁸ Pode-se afirmar, em outros termos, que o papel educativo na formação da personalidade moral empenhado nos níveis pessoal, comunitário e societário constitui uma tentativa de legar ao indivíduo os valores do *ethos* recebidos pela tradição criando nele um hábito virtuoso, i. é, na criação de uma disposição permanente para uma *praxis* segundo as exigências do Bem. Assim, verifica-se uma circularidade dialética entre a *tradição* e o *processo de realização existencial da pessoa*, pois o primeiro termo confere os contornos, não de modo extrínseco, e possibilita o segundo, enquanto que da eficácia desse próprio labor depende a permanência da tradição no tempo.

Dado que a pessoa é ontologicamente orientada ao horizonte do Bem, na medida em que a normatividade instituída pela tradição constitua um empecilho para sua realização segundo esse, tal como é possível verificar em alguns momentos da história, o agente pode, após ter ingressado no *ethos*, transgredir os valores da tradição de modo a superá-la. Tal iniciativa, de transgressão do *ethos* particular em vista a adequá-lo às exigências do Bem, não pode se configurar como uma tentativa de destruição radical dessa realidade simbólico-normativa, cujos danosos efeitos são experienciados pelo homem moderno na aparente ausência de um horizonte capaz de normatizar seu existir.

Se no período clássico e medieval predomina uma concepção analógica do Ser, onde o exercício mais elevado do homem reside na contemplação metafísica e o método é compreendido como *caminho* que conduz à inteligibilidade mais profunda da efetividade, com a ascensão de uma concepção unívoca de Ser no final da idade média ocorre uma profunda revolução no domínio do mundo pensado.²³⁹ Nesse novo espaço, as razões do Ser vão se tornando obscuras e, progressivamente, o mundo da vida é *colonizado* pela técnica. O ato mais elevado do homem, que passou a reivindicar para si todos os atributos que somente

²³⁸ Cf. *Id.*, 2013b, p. 19.

²³⁹ Aqui não há espaço para explorar a consequência da passagem de uma concepção analógica de Ser para uma concepção unívoca e como esta transformação abriu espaço para o domínio da técnica. [Cf. *Id.*, 2002c, p. 185-192].

podem ser reconhecidos no *Ipsum Esse subsistens*, passa ser a produção.²⁴⁰ As racionalidades ordenam-se ao polo lógico da razão. Duas graves consequências éticas dessa nova situação consiste na primazia do indivíduo frente ao *ethos* e, em virtude da absolutização do domínio tecnológico, a primazia axiológica do futuro, fazendo com que o passado seja destituído de sua exemplaridade e a tradição perca a força normativa para o presente. Se as antigas comunidades éticas possuíam uma profunda clareza dos valores de seu *ethos* e da normatividade capaz de orientar a existência de seus membros, na modernidade ocorre a universalização da civilização, sobretudo pelo avanço da globalização, e o obscurecimento do universo simbólico capaz de orientar o homem nessa nova situação. Os indivíduos são, assim, levados pela convicção de que podem empenhar a realização existencial de si tal quase um *cogito* cartesiano, desenraizados da concretude de sua existência em uma comunidade ética e de sua tradição, e, como demiurgos do sentido e da norma última, instituir na contingência e imanência de seu ser os valores que nortearão a formação de sua personalidade. De modo que acaba por orientar sua existência, muitas das vezes, aos pseudo-valores do lucro, do prazer, do poder, da honraria dos títulos. No entanto, estando orientado ontologicamente ao Bem transcendente, jamais poderá a pessoa realizar-se ou encontrar valores capazes de dar sentido ao desafio de existir na pura horizontalidade da imanência.

O horizonte que o homem hodierno encontra para cumprir a formação de sua personalidade moral é, portanto, radicalmente distinto daquele que se apresentou desde a origem da civilização ocidental até a instauração da modernidade. O que Lima Vaz propõe em sua *Ética*, que vale lembrar é uma *ciência da prática* (hermenêutica) e uma *ciência prática* (normativa),²⁴¹ é a retomada da busca de uma existência virtuosa como modo de efetivação da própria excelência do agente na sua realização existencial enquanto pessoa pelo seu enraizamento nos valores da tradição e da comunidade. Essa *revalorização dos valores* tradicionais deve estar submetida à égide da reflexão que revele quais são aqueles autênticos ao existir da pessoa moral. Portanto, a formação da personalidade moral deve estar orientada não à venalidade dos valores monetários ou da ordem do útil, mas da justiça, da fortaleza, da temperança, da sabedoria – que serão explorados no próximo tópico. Esses sim capazes de abrir “[...] a porta da ‘vida no Bem’ tanto vivida como operar da Razão prática na realização

²⁴⁰ Cf. *Id.*, 1995a, p. 65.

²⁴¹ Ao explicitar a racionalidade imanente da *praxis*, numa ontologia do agir sob os cânones da razão demonstrativa, o discurso da *Ética* é para a própria *praxis* fonte de sua inteligibilidade e normatividade. Deste modo, as regras pelas quais o homem deve guiar o processo de formação da personalidade moral em vista a atingir a *areté* estão nas razões que tornam o agir sensato. [Cf. VAZ, 2013b, p. 68].

existencial da vida ética, quanto pensada na Ética”.²⁴² A *Ética* limavaziana, portanto, não é simplesmente uma justificação lógica da necessidade de um existir virtuoso ou mais um paradigma ético a ser discutido no espaço acadêmico, função que a mesma cumpre de modo brilhante, mas é uma exposição das razões que tornam sensato o agir concreto. Tal como a ética aristotélica, se pode afirmar, ela não é destinada somente à ampliação do conhecimento intelectual, mas tem em vista *tornar bom* o agente. Ela consiste, desta forma, em um convite ou chamado a ser pessoa. Ao mesmo tempo, ela representa uma busca de superação, tanto na ordem do pensado como do vivido, da crise bem descrita por Perine, crise esta que:

[...] se revela na contradição entre uma organização social calculista, mecanicista e materialista, que só conta com bens contabilizáveis, submetidos à "regra de ouro" da competição e ao dogma da eficácia, e aquilo que a reflexão moral descobre na origem da nossa tradição, a saber, um conceito de bem que se expressa como virtude, isto é, como atualização de uma excelência segundo um fim não redutível ao indivíduo-tal-como-ele-é, mas que o molda, através da moral, para ser tal-como-ele-deve-ser-segundo-o-fim-que-é-o-seu.²⁴³

O projeto de Lima Vaz, em uma situação histórica radicalmente distinta, possui forte semelhanças com o cenário em que se radica o empenho de Platão e Aristóteles ao dar início à ciência do *ethos*. Ante a crise da sociedade ateniense do século quarto a.C., onde o saber ético e o *ethos* vivido são postos em crise pela crítica sofística, os iniciadores da Ética propõe, através dessa, uma codificação racional do *ethos* em vista a justificar os valores legados pela tradição.²⁴⁴ Ao transpor as razões do *ethos* segundo o cânone do *logos* demonstrativo, procuravam conferir uma maior força persuasiva num espaço em que essa forma de razão torna-se progressivamente o critério último de validação do universo simbólico (da cultura, da política, da religião). Até a crise grega, o saber ético da comunidade, saber que constitui a substância da tradição e o objeto principal da educação ética, respondia a questão de *como viver* através de sua expressão em mitos, máximas, parábolas, religião e arte.²⁴⁵ Após a crise

²⁴² *Id.*, 2000, p. 149-150.

²⁴³ PERINE, M. A modernidade e sua crise. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 19, n. 57, p. 161-178, 1992, p. 177.

²⁴⁴ Cf. VAZ, 2012b, p. 18-19.

²⁴⁵ Importante uma breve nota sobre a arte em Lima Vaz, dado que não há conhecimento da tematização desse tópico em seus escritos publicados. Porém, o mesmo afirma em um de seus manuscritos que “a arte é uma expressão privilegiada do *ethos* de um povo”. Mesmo ante a cisão moderna entre o ético e o estético, Lima Vaz afirma que já no Egito, Mesopotâmia e Grécia, as artes plásticas possuem um importante papel de expressão dos valores compartilhados pela comunidade. Uma verificação de fato dessa função se mostra na busca dos “[...] regimes políticos totalitários contemporâneos [que] tentaram criar uma arte que fosse a expressão de seu *ethos*”. Cujo exemplo

resultante do questionamento da validade dessa forma de saber, surge a necessidade de transpô-lo na forma de uma Ética filosófica. Ciência que, portanto, surge no momento em que as vias tradicionais de educação para inserção na comunidade e de formação da personalidade moral entram em crise.²⁴⁶

Já a situação histórica na qual Lima Vaz exerceu seu empenho filosófico, contexto não muito diferente dos dias atuais,²⁴⁷ é marcada pela extensão da densa neblina do niilismo sobre todos os domínios do existir humano. Também esse movimento, como os sofistas do século quinto na Grécia, procura destruir os valores do *ethos* legados pela tradição e oscilam entre o convencionalismo e o naturalismo. A Ética de Lima Vaz justifica o *ethos* como horizonte objetivo de normatização da formação da personalidade moral na busca de sua excelência, i. é, na busca pela vida virtuosa. Esse processo de assimilação dos valores do *ethos*, segundo o *lúmen* do Bem, constitui, para Lima Vaz, o movimento natural que possibilita a aquisição da perfeição do indivíduo através da Razão prática ao longo do processo de formação da personalidade moral. Esse, como exposto, segue o esquema dialético: *Ethos* > *praxis* > *héxis* > *praxis* > *ethos*.²⁴⁸ O hábito (*héxis*) exerce, dessa forma, a mediação entre o *ethos* em sua realização histórica como tradição e o ato virtuoso que "[...] modela, assim, o 'temperamento moral' da pessoa".²⁴⁹ Importante considerar que a Razão prática, no desenvolvimento do hábito virtuoso, não deve ser compreendida como castradora da vida psíquica, i. é, como se ela atua-se unicamente como obstrutora das emoções e pulsões. Ela age, antes, no sentido de integrá-los no movimento de crescimento da formação da personalidade moral, tornando-os condições positivas para um existir virtuoso. As próprias virtudes morais são compreendidas como "[...] hábitos adquiridos que buscam proporcionar a integração dos afetos no dinamismo da Razão prática".²⁵⁰ Essas são integradas no movimento dialético de *continuidade* e *diferença* que caracteriza o crescimento ao longo da constituição de sua ipseidade moral. Dado que para Lima Vaz:

[...] A *héxis* não é mais do que a *enérgeia* da Razão prática continuada e em progresso que, na sucessão e na intensidade qualitativa sempre maior dos

concreto pode ser encontrado, segundo o mesmo, no realismo soviético. [Cf. *Id.*, 1981a, 36jpg; 38 jpg.].

²⁴⁶ Cf. *Id.*, 2013b, p. 42-44.

²⁴⁷ Para uma compreensão da complexa situação histórica em que Lima Vaz exerceu o labor filosófico, ver: OLIVEIRA, 2013, p. 9-11; VAZ, H. C. L. *Entrevistas por escrito*. Belo Horizonte, [1986/1992]. Arquivo digital (135Entrevista1_1003.jpg) localizado na Biblioteca da FAJE.

²⁴⁸ Cf. VAZ, 2013b, p. 15.

²⁴⁹ *Id.*, 1981a, 12.jpg.

²⁵⁰ RIBEIRO, 2012, p. 175.

seus atos, permanece sempre a *mesma* na *diferença* da sua realização fundamental o horizonte do Bem.²⁵¹

Por fim, um tópico ao qual cabe regressar, de algum modo, refere-se à noção de transgressão, que no debate ético contemporâneo assume o sentido negativo de destruição da normatividade do *ethos*, das leis e das instituições. No entanto, Lima Vaz, conforme já acenado, confere um sentido positivo a esse conceito.²⁵² Para ele, o *ethos* de uma determinada comunidade constitui o corpo histórico da liberdade inscrito na finitude do tempo e da situação. Em razão dessa contingência, os valores dos *ethea* não correspondem segundo uma identidade simples à normatividade exigida pela orientação da pessoa e da comunidade ao Bem. O exercício de transgressão, tal como realizado por Jesus, Sócrates e Buda, exige uma consciência dos limites da liberdade.²⁵³ Ante a qual, em um movimento imanente ao próprio *ethos*, o agente abandona “[...] a segurança protetora das formas tradicionais deste mesmo *ethos*, e lança-se no risco de um novo e mais radical caminho da liberdade”.²⁵⁴ O conflito ético por meio da transgressão, tal como pensado por Lima Vaz, exige necessariamente que o seu agente se empenhe radicalmente em uma formação virtuosa de sua personalidade moral ou na adequação ao Bem. De modo que, quando necessário, seja capaz de superar os obstáculos que os *ethea* possam apresentar à exigência de *tornar-se virtuoso* e reformar o mesmo em vista a dilatar sua própria excelência.

O conflito ético que ocorre na busca de transgressão do *ethos* não deve ser identificado às diversas manifestações do moderno fenômeno do niilismo. Pois esse último não se configura como conflito de valores que tenciona aperfeiçoar os *ethea* por uma maior adequação às exigências do Bem. Tal movimento, que deixou de ser uma opção teórica de alguns poucos intelectuais e impregnou o horizonte vivencial do mais iletrado homem moderno, não constitui uma proposição de modelo ético superior – tal como compreendeu o anúncio do Evangelho. O niilismo, mostrando-se antes como um *permissivismo ético*, visa a aniquilação do *ethos* e promove, assim, a desintegração das comunidades éticas e um criticismo destrutivo das tradições.²⁵⁵ O que se revela de início como uma contradição. Pois não poderia, mesmo o niilista, empreender esse processo sem ser ele inserido no universo simbólico através de uma determinada tradição.

²⁵¹ VAZ, 2000, p. 158.

²⁵² Cf. *Id.*, 2013b, p. 33

²⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 31

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 34.

²⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 31.

2.4 A formação da personalidade moral como exercício da virtude

A formação da personalidade moral, como já foi explorado, transcorre, em um dos seus influxos constituintes, na criação de hábitos que devem ser orientados à excelência da pessoa ou à afirmação concreta do *Eu sou para o bem na praxis*. Ora, a virtude compreende a dialética entre *estático* e *dinâmico* estabelecido na relação da ação humana para com o objeto último da ordenação teleológica da pessoa. De modo que quanto mais identifica-se o ato pessoal ordenado pela Razão prática para com seu objeto último (Bem), mais torna-se virtuoso o agente. A bondade é, assim, tornada predicado daquele mesmo que age. Como afirma Ribeiro:

À medida que adquire tais virtudes, por exemplo, sendo justa, generosa, responsável, adquire uma naturalidade que espontaneamente faz agir de forma justa, responsável, generosa. A virtude se torna assim como que uma segunda natureza, resultado do desenvolvimento do indivíduo como racional e livre.²⁵⁶

A autêntica formação da personalidade moral, portanto, está intrinsecamente associada à clareza adquirida ao longo da vida sobre qual meio é efetivamente bom ante a multiplicidade desses com que o agente se depara em sua situação. O tornar-se virtuoso encontra-se, assim, intrinsecamente associado ao crescimento da consciência moral e aprofundamento da liberdade. Pois a consciência moral avalia e prescreve o ato segundo a norma do Bem, mas se este objeto não fosse tornado posse do sujeito através da virtude não seria possível o movimento de progressão da consciência ao longo da vida. Igualmente o aprofundamento da liberdade, entendido como adesão da vontade ao Bem, não seria possível sem esta dialética do Bem que caracteriza a virtude. Dado que a liberdade "[...] se articula a partir da universalidade ativa ou do dinamismo universal (*potentia activa*) da vontade, aberta para o horizonte [...] do bem".²⁵⁷ Todos esses elementos se entrelaçam e possibilitam a formação autêntica da personalidade moral.

Sendo o agente do ato um ser finito e transcendente o seu objeto último, considerado enquanto bem-em-si, a equivalência entre ato e Bem é sempre intencional. De modo que “por mais que um sujeito possa ser dito virtuoso, isso não significa que ele já tenha adquirido a plena perfeição. Sua bondade pode continuamente se tornar melhor”.²⁵⁸ Tal como a formação

²⁵⁶ RIBEIRO, 2012, p. 175-176.

²⁵⁷ VAZ, 1981a, 124.jpg.

²⁵⁸ OLIVEIRA, 2013, p. 213.

da personalidade moral, o processo de aquisição de hábitos virtuosos é sempre compreendido como um crescimento. Cabe então delinear, na perspectiva do pensamento limavaziano, quais são essas virtudes e como as mesmas operam. Explicitando, dessa forma, como Lima Vaz propõe uma formação autêntica da personalidade na concretude existencial de cada pessoa e como a aquisição das virtudes se constituem o meio privilegiado na superação dos obstáculos que podem aparecer neste processo.

A justiça assume um caráter de tal modo fundamental na Ética limavaziana que uma formação autêntica da personalidade moral deve primariamente se constituir como uma *educação para a justiça*. Obscurecido esse sol que deve orientar a pessoa em sua realização existencial, nenhuma outra forma de virtude lhe é possível. Dado que, para Lima Vaz, "[...] nenhum ato bom subsiste ante a negação devastadora da injustiça".²⁵⁹ Ora, se a personalidade moral virtuosa exige que o indivíduo torne-se progressivamente bom através da constância de sua *praxis*, a negação da justiça implicaria necessariamente naquela "[...] frustração maior e mais penosa [...]" que nasce da sensação de uma vida não realizada".²⁶⁰ Desse modo, se as virtudes cardeais constituem, como afirma Lima Vaz, os "[...] gonzos que abrem a porta da ‘vida no Bem’",²⁶¹ sem a justiça, poder-se-ia dizer, que nem mesmo haveria a porta de entrada para tal forma de vida. No nível social, sua negação, a injustiça, é a causa primeira das "[...] grandes diferenças entre ricos e pobres, entre os que possuem possibilidades sociais de educação, saúde e lazer e os que são condenados a viver sem nada, muitas vezes passando fome".²⁶² Assim, se a formação da personalidade moral é uma tarefa que cabe ao agente assumir mesmo ante as dificuldades impostas pelos condicionamentos extrínsecos, a injustiça em sua expressão social constitui a razão primeira das dificuldades que o mesmo pode encontrar para uma efetivação autêntica desse processo.

A noção limavaziana de justiça conserva intuições desenvolvidas já na origem da Ética, i. é, na tentativa socrática de assentar a lei (*nómos*) na interioridade da virtude.²⁶³ Com isso, pretendia Sócrates responder a crítica destrutiva dos sofistas que pôs em crise a fundamentação da ordem da lei na ordem da natureza (*physis*) pela afirmação do puro convencionalismo das estruturas normativas da *pólis*. No entanto, só com a descoberta platônica do *mundo das ideias* e com a estruturação da virtude nas formas do Bem (*agathon*) e do justo (*dikaion*), com a qual se abre a matriz *ideonômica* que constituiria o fundamento

²⁵⁹ VAZ, 2000, p. 185.

²⁶⁰ *Id.*, 2013a, p. 146.

²⁶¹ *Id.*, 2000, p. 149.

²⁶² RIBEIRO, 2012, p. 177-178.

²⁶³ Cf. VAZ, *op. cit.*, p. 143.

para a edificação das éticas posteriores, o projeto socrático atinge rigorosamente o seu fim.²⁶⁴ A justiça passa a ser compreendida, então, segundo uma *proporção* entre o Bem e a racionalidade intrínseca tanto da ação individual como comunitária.²⁶⁵ A Ética, pelo menos na vertente adepta ao projeto socrático e ao desenvolvimento pelos seus sucessores, assenta o agir e a lei não na convenção ou no determinismo da *physis*, mas no bem – seja no Bem unívoco de Platão ou no bem analógico de Aristóteles. Polo normativo do existir humano e que “[...] mostra-se imediatamente como o melhor, sendo, portanto, fonte da excelência própria da virtude (*eudaimonía*), que é o fim de toda prática ética”.²⁶⁶ A justiça assume, já nesse momento inicial da Ética, um duplo caráter:

Submetido ao critério do justo o *ethos*, como costume, assume a forma estável da instituição, ordenada ao bem da comunidade e que encontrará sua realização mais elevada na instituição da sociedade política. Como hábito, porém, o *ethos* regido pelo critério do justo é a virtude, ou bem do indivíduo que se submete à norma da reta razão (*orthos logos*). Eis porque a justiça é a mais alta das virtudes na esfera do agir ético, assim como a comunidade política é a mais alta das instituições.²⁶⁷

Esta relação intrínseca entre a justiça em sua expressão no indivíduo (virtude) e na *pólis* (lei) encontra seu fundamento já na *República*. Para Platão, a *ideia* da Justiça, que perpassa todo esse diálogo, “[...] pressupõe a presença reguladora da *ideia* do homem, portador da justiça, a ser definida em perfeita *analogia* com a *ideia* da Cidade”.²⁶⁸ Na alma do homem, é a justiça que preside a ordenação das virtudes da sabedoria (*sophia*), da coragem (*andreia*) e da temperança (*sophrosyne*) – traço esse que, *mutatis mutandis*, também encontra-se presente na Ética limavaziana.²⁶⁹ Para Lima Vaz, a grande originalidade de Platão encontra-se justamente na fundamentação de uma *justiça interior*, que tem na “[...] *psyché*, depois a *pólis*, o lugar procurado de morada da *justiça*”.²⁷⁰ Não obstante todo esse desenvolvimento conceitual operado por Platão, é Aristóteles quem conclui, no livro V da *Ética a Nicômaco*, a transposição do sentido religioso da justiça para o espaço propriamente filosófico. Ele distingue a justiça como acordo para com a lei, fundamento da sociedade política, e a justiça como igualdade, condição para o conhecimento recíproco na

²⁶⁴ Cf. *Id.*, 2012b, p. 65.

²⁶⁵ Cf. *Id.*, 2000, p. 198.

²⁶⁶ *Id.*, 1996a, p.444.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 445.

²⁶⁸ *Id.*, 2000, p. 104.

²⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 151.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 104.

comunidade.²⁷¹ Assim como seu mestre no período da Academia, também o Estagirita eleva a justiça acima de todas as virtudes.

Esses elementos são criativamente assumidos por Lima Vaz na rememoração que o conduz à sua elaboração conceitual da justiça.²⁷² Segundo o mesmo, a justiça aparece como um dos fatores racionais que dinamizam a vida ética em comunidade na aceitação espontânea “[...] das normas do existir em comum e prescrevem a prática da justiça como *equidade* que não admite discriminações arbitrárias na participação dos bens da existência comunitária”.²⁷³ Além da equidade (*eunomia*), também a igualdade (*isonomia*) compõem o duplo predicado da justiça como lei na participação do bem-comum. Bem esse que é, primariamente, a própria existência no espaço da comunidade ética.²⁷⁴ A primeira propriedade expressa o acordo do indivíduo para com a lei e a segunda a igualdade dos mesmos frente a ela. Sendo que, “muitas vezes a equidade é uma correção da legalidade, na medida em que tenta adaptar a generalidade da lei à complexidade, sempre em mutação, das circunstâncias concretas”.²⁷⁵

Como afirmado, a justiça, desde os traços delineados pela concepção platônica e como afirmados por Lima Vaz, guarda uma dupla face: *subjetiva* e *objetiva*. A primeira corresponde à justiça como *virtude*, compreendendo o hábito adquirido pelo indivíduo na prática de atos justos que, como tais, tem em vista o outro segundo a norma do Bem. Nesse sentido, enquanto perfeição imanente ao agente, é definida como “[...] excelência do agir na relação com o outro ou agir comunitário”.²⁷⁶ A segunda dimensão da justiça, como *lei*, emerge justamente como necessidade histórica de regulação dessas relações intersubjetivas no plano institucional. Tal ordem tem como função primeira favorecer a prática do ato justo pelos seus membros não só pelo cumprimento da lei, como também em seu existir virtuoso. Portanto, essas duas faces inseparáveis e complementares da justiça constituem a expressão da universalidade subjetiva da virtude na universalidade intersubjetiva.

Tanto em sua expressão subjetiva como objetiva, a justiça constitui a condição de possibilidade para um existir-em-comum, dado que é ela própria a razão inerente da vida em comunidade. Sua negação, portanto, seja como resultado da vontade política que institui as leis ou da distorção na formação da personalidade moral pela aquisição de hábitos injustos,

²⁷¹ Cf. RIBEIRO, 2012, p. 177.

²⁷² Sobre o papel da *rememoração* para Lima Vaz, ver: LEOPOLDO, F. Notas para um estudo dos procedimentos metódicos em Lima Vaz. *Síntese Nova Fase*, Belo horizonte, v. 30, n. 97, p. 149-158, 2003.

²⁷³ VAZ, 2000, p. 88.

²⁷⁴ Cf. VAZ, 2013b, p. 135.

²⁷⁵ RIBEIRO, 2012, p. 178.

²⁷⁶ VAZ, 2000, 178.

lesa a própria estrutura ou o princípio constituinte da comunidade ética. Comunidade essa, vale lembrar, que exerce o papel fundamental como agente do exercício de *paidéia*, sem a qual seria impossível ao homem ascender à forma superior ou propriamente humana de existência. É em razão disso que a injustiça se configura como uma *experiência dramática*, na qual os indivíduos têm seu acesso negado ao bem-comum segundo a *eunomia* e a *isonomia*. Na lei injusta, não estabelecendo a devida participação no bem-comum, a *eunomia* (equidade) se degenera em iniquidade e a *isonomia* (igualdade) em desordem. No plano das disposições interiores, não mensurando o ato pela virtude da justiça, a injustiça torna-se *vício*.

Em continuidade para com a tradição, em parte aqui delineada, Lima Vaz afirma a justiça como “primeira entre as virtudes morais”.²⁷⁷ Enquanto primeira, se mostra também, conforme exposto, como a condição de possibilidade de qualquer outra virtude – como das próprias virtudes cardeais abordadas a seguir. A injustiça representa, assim, um dos mais altos obstáculos que poderiam ser impostos ao chamado a ser pessoa. Portanto, em sua tarefa de formação da personalidade moral, é necessário que o agente não ceda aos lastros e fins injustos que aparecem na particularidade da situação, onde os condicionantes podem obstaculizar o movimento de determinação da universalidade da Razão prática na singularidade do ato bom. O agente deve buscar, portanto, formar a sua personalidade moral “[...] sob o céu sem nuvens da justiça, no terreno coberto pelo céu nublado das situações ambíguas onde a injustiça pode medrar”.²⁷⁸

Até então foi delimitado o terreno da justiça sobre o qual estão lançadas as raízes da formação da personalidade moral autêntica, do qual seu desenraizamento produziria a perda de sua seiva e, conseqüentemente, sua morte. Personalidade que cresce progredindo em direção às irradiações do Bem refletidas em todo o ecossistema do *ethos*. Cabe, agora, expor a compreensão limavaziana das células merístemas que possibilitam a realização existencial da pessoa dilatar seu porte e, assim, gerar frutos, i. é, as virtudes cardeais (*cardo* = eixo, *gonzo*). A enumeração dessas virtudes encontra na *República* sua primeira interpretação a partir do modelo ideonômico, tornando-se um *topos* na ética clássica que perpassou desde Aristóteles até os estoicos. Em Tomás de Aquino, segundo Lima Vaz, esta tradição conflui para delinear um “painel amplo e magistral”.²⁷⁹

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 121.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 184.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 152.

Na compreensão limavaziana, “[...] toda prática se traduz, na sua continuidade e progresso, como exercício de uma *virtude*”,²⁸⁰ de modo que cada uma das virtudes cardeais correspondem a uma forma de agir que tem em vista objetos particulares distintos. Elas se constituem, portanto, na interpretação de Sousa, como “[...] virtudes particulares que se relacionam diretamente aos atos da deliberação e da escolha”.²⁸¹ Essas, podem ser interpretadas tanto como virtudes próprias que se aplicam a objetos específicos ou virtudes especiais, valendo-se da terminologia tomásica, enquanto efetivação da virtude em sua universalidade na situação do agente. Nesse momento, o agente é necessariamente ordenado à virtude, dado que a orientação teleológica de sua *praxis* ao Bem o impulsiona à busca de sua excelência. Contudo, na particularidade ele depara-se com fins distintos. O agente deve, então, deliberar e eleger os meios referentes ao uso do dinheiro, da conduta social, do prazer. A temperança, por exemplo, constitui a determinação da virtude (universal) no exercício de deliberação e escolha (particularidade) do ato que o agente deve realizar (singularidade) para efetivar o Bem nos meios referentes às paixões ou prazeres. Vale lembrar que a virtude é um hábito e, como tal, não resulta de um ato isolado, mas é adquirida na continuidade do adequado operar da Razão prática. Juntamente com a virtude supracitada, Lima Vaz, assumindo o quadro canônico firmado por Tomás de Aquino, elenca ainda entre as virtudes cardeais a *fortaleza* e a *prudência*. Cada qual atua sobre um domínio de condicionamentos em que o agente se situa em vista a torná-los condições favoráveis para um existir virtuoso.

A temperança²⁸² (*sophrosýne, temperantia*) “[...] 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*”.²⁸³ Essa virtude é associada ao que Lima Vaz denominou, em sua *Antropologia*, como *vida psíquica*, já exposta no primeiro capítulo, e que constitui, na *Ética*, um importante domínio do influxo condicionante. A mesma opera não em vista a castrar toda vitalidade suscitada pelas emoções, pulsões, mas no sentido de integrá-las ao movimento da Razão prática. Na modernidade, a temperança adquire um valor ainda maior

²⁸⁰ *Ibid*, p. 151.

²⁸¹ SOUSA, 2014, p. 145.

²⁸² Como lembra Albert Raulin em suas notas sobre o tratado tomásico da temperança, esta é a menos digna dentre as virtudes cardeais e considerada necessária em razão de que sua ausência é vergonhosa. Encontrando-se orientada aos prazeres do sexo, da bebida e da alimentação. No entanto, como o mesmo observa, “Sto. Tomás não considera nem o prazer nem o deleite como inimigos, simplesmente, às vezes, como obstáculo. O prazer é o resultado normal da virtude, mas pode igualmente nos afastar da regra. É por isso que será sempre preciso ‘guardar a razão’”. [ROULIN, A. A temperança. In. TOMÁS, A. *Suma Teológica: Justiça, Religião, Virtudes sociais*. São Paulo: Loyola, 2001, v. 7, p. 185].

²⁸³ VAZ, 2000, p. 195.

do que em outras épocas àqueles que procuram formar sua personalidade moral de modo a orientá-la ao Bem. Pois, como constata o próprio Lima Vaz, esse período é fortemente marcado por um vívido hedonismo que dentre outras “[...] ideologias pseudo-éticas [...] dominam o comportamento do homem da civilização ocidental”.²⁸⁴ Ideologias que visam constituir as experiências da satisfação e do bem-estar psicológico como regra última da vida moral.

Já a fortaleza atua na *dimensão social*, competindo a ela “[...] assegurar o reconhecimento e aceitação do outro na esfera dos direitos, e o cumprimento dos deveres inerentes ao estado”.²⁸⁵ Ela concorre no sentido de manter as relações intersubjetivas sob a égide da norma que emana da Razão prática. Assim, como demonstrado no tópico anterior, se as relações que a pessoa estabelece no nível pessoal, comunitário e societário são necessárias para o crescimento da personalidade moral no Bem, a *fortaleza* atua no sentido de estreitar e manter os laços que unem os termos dessas relações.

Por fim, o termo prudência foi o que percorreu o caminho semântico mais tortuoso, esse teve seu início quando Cícero traduziu impropriamente a *phrónesis* aristotélica com o vocábulo *prudentia*.²⁸⁶ Para o Estagirita, a *praxis* é caracterizada pela regência de uma sabedoria prática (*phrónesis*), sendo essa responsável pela introdução da “[...] regra da razão no *desejo* e na *irascibilidade*”.²⁸⁷ Para Lima Vaz, essa razão imanente e própria da *praxis*, sendo pensada segundo pressupostos radicalmente distintos daqueles aristotélicos, considerado a natureza do bem, é denominada *Razão prática*. A prudência compreende, no pensamento limavaziano, a virtude responsável “[...] sobretudo na ponderação e avaliação da vida ética no tempo”.²⁸⁸ Essa, deve imprimir no agir do indivíduo, por meio das deliberações e escolhas que se determinarão no ato singular, os *valores históricos* e as *características concretas* que alimentam a vida ética da comunidade. Seu exercício deve considerar os valores transmitidos pela tradição, na qual a virtude promove a inserção do agente, bem como as práticas sociais e instituições que estruturam a vida ética da comunidade em seu existir concreto.²⁸⁹

A personalidade moral autêntica, como pode se inferir das razões apresentadas até então, pode ser compreendida como “[...] *forma* de vida ética que assegura e orienta a

²⁸⁴ *Id* 1995a, p. 76.

²⁸⁵ *Id.*, 2000, p. 195.

²⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 49.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 151.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 195.

²⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 195.

continuidade dos atos que constituem e, nesse sentido, é a *forma* de vida virtuosa”.²⁹⁰ Essa forma de vida, como expressa a bela metáfora empregada por Lima Vaz, ocorre sob o “céu limpo”²⁹¹ da virtude, dado que no nível da universalidade é impossível emergir sua antítese. O que é atestado *de facto* pela própria constituição e permanência das comunidades ao longo da história, dado que isso não seria possível, como demonstrado, não fosse a ordenação de seus membros ao Bem. No entanto, a formação da personalidade moral é vivida concretamente sob o “céu nublado das situações”,²⁹² onde a particularidade pode se constituir na obscuridade de fatores adversos à realização existencial da pessoa na excelência de sua orientação ao Bem. O cultivo dos hábitos correspondentes a essas virtudes atuam justamente no “[...] plano das condições que circunscrevem a *tópica* da vida ética nos seus três aspectos, psicológico, social e histórico”.²⁹³ Assim, as virtudes cardeais atuam tornando-os condições positivas para o adequado exercício da Razão prática.

Cabe, então, dar um último e importante passo no intento de compreender a natureza do processo e a forma como deve ocorrer a formação autêntica da personalidade moral. Vale ressaltar, como já acenado no fim do primeiro capítulo, que ocorre uma dialética intrínseca entre o tornar-se virtuoso e aquelas duas linhas principais de formação da personalidade moral que Lima Vaz define como crescimento na liberdade e aprofundamento da consciência moral. Essas duas vias paralelas, com suas várias intersecções, desenvolvidas no segundo e terceiro capítulos conduzem a um mesmo fim: tornar bom aquele que age. Se a clareza e a necessidade própria da exposição parecem exigir uma apresentação dupla destas vias, sem explorar tanto as interconexões entre elas, é impossível avançar sem a compreensão que constituem como que duas faces de um movimento único de realização autêntica da pessoa.

²⁹⁰ VAZ, *Ibid.*, p. 171.

²⁹¹ VAZ, *Ibid.*, p. 184.

²⁹² VAZ, *Ibid.*, p. 184.

²⁹³ VAZ, *Ibid.*, p. 198.

CAPÍTULO TERCEIRO

O DUPLO DINAMISMO DE FORMAÇÃO DA PERSONALIDADE MORAL: CRESCIMENTO NA LIBERDADE E APROFUNDAMENTO DA CONSCIÊNCIA MORAL

A exposição adentra agora naquele que consiste, para Lima Vaz, o influxo constituinte da formação da personalidade moral, i. é, o crescimento na liberdade e o aprofundamento da consciência moral. Constitui esse o influxo dinamizador que deve conduzir a pessoa moral, em seu existir concreto, na tarefa de formar a ipseidade através dos atos orientados pela Razão prática. Sendo que é no próprio ato, em razão da própria constituição ontológica e ordenação teleológica do ser que age, que procede a “passagem da potência ativa que ordena o sujeito ao bem universal ou em-si, ao ato de adesão a esse mesmo bem que se apresenta como bem-para-o-sujeito”.²⁹⁴ Como já exposto, esse movimento de formação da personalidade moral insere-se na contínua passagem do *dado* à *forma*. Assim, a afirmação do *Eu sou*, em seu plano moral, passa a ser pensada naquela que constitui sua primeira forma de expressão (consciência moral)²⁹⁵ e condição última de possibilidade – ser livre, já que somente a liberdade permite ao agente criar sua forma própria de expressão.

O presente capítulo encontra-se estruturado em dois momentos que, por sua vez, desdobram-se cada qual em outros dois. O primeiro tema a ser desenvolvido compreende o movimento de crescimento na liberdade (I). Nesse, inicialmente a liberdade é pensada como um movimento contínuo de adequação, ao longo do processo de formação da personalidade moral, ao horizonte teleológico do existir da própria pessoa (I.I). Posteriormente, aprofundando o problema subjacente ao tópico anterior, serão relacionados os conceitos de *valor*, *responsabilidade* e *obrigação moral* como constituintes intrínsecos ou imanentes ao crescimento na liberdade (I.II). O segundo momento deste capítulo se detém no aprofundamento da consciência moral (II). Nesse, será primeiramente exposta a própria natureza da consciência moral – reflexão judicativa na imanência do ato da Razão prática –, considerado aqui em seu caráter processual (II.I). Por fim, serão abordadas as funções de

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 51.

²⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 52.

avaliação ou retrospectiva e de prescrição ou prospectiva que a consciência moral exerce ao longo da formação da personalidade moral.

3.1 O crescimento na liberdade

3.1.1 A liberdade como conquista na adequação da vida ao bem

Antes de adentrar mais propriamente na exposição que cabe aqui desenvolver, é importante atentar-se para a natureza da determinação da Razão prática na particularidade do momento subjetivo. Nesse, cada pessoa se depara ante a exigência de deliberar e escolher os meios dentre uma série quase infindável de possibilidades. Um agente que, por exemplo, é posto ante o dilema de ajudar ou não uma pessoa carente, além da dupla possibilidade inicial nessa situação (ajudar ou não), em caso de uma posição afirmativa deve o mesmo deliberar e escolher qual o melhor meio para efetivar o bem nessa situação concreta. Essa multiplicidade de possibilidades que se abrem no momento da particularidade, e mesmo em virtude da própria constituição ontológica da pessoa moral, impossibilita qualquer discurso ético que pretensamente procure determinar quais meios concretos devem ser escolhidos pelo agente em cada situação. Uma proposta teórica que desconsidere tal natureza do exercício da Razão prática tanto se mostraria insuficiente ante as incalculáveis situações com que cada pessoa se defronta, quanto violaria o livre exercício da consciência moral. A Ética, assim, não propõe uma fórmula ou receita fechada sobre aquilo que deve fazer o agente em cada situação ou, na sua formulação por Lima Vaz, para que forme autenticamente sua personalidade moral.

É próprio da natureza da Ética, desde sua origem com a crise do *ethos* grego (século V a.C.), a intenção de transcrever a Razão prática, nos cânones da razão demonstrativa.²⁹⁶ Assim, na medida em que o *logos demonstrativo* desvela a inteligibilidade da estrutura e do exercício da Razão prática (função hermenêutica da Ética), ocorre concomitantemente a prescrição sobre o *dever ser* do seu movimento ao longo da vida moral da pessoa (função normativa da Ética). Na medida em que se empreende a exposição sobre a natureza da liberdade, portanto, sincronicamente se está delimitando como deve proceder o agente no crescimento da mesma ao longo da formação da personalidade moral – o mesmo aplicando-se à exposição sobre o aprofundamento da consciência moral. É mister considerar esse caráter hermenêutico-normativo do discurso ético para que não sejam levantadas interpretações

²⁹⁶ Cf. *Id.*, 2013b, p. 50.

equivocadas a respeito da exposição que se segue. Dado que a desatenção ao que se afirmou poderia levar a uma compreensão imprecisa de que os momentos em que se é explorada a natureza da liberdade ou da consciência moral constituem uma fuga do escopo aqui estabelecido.

A formação da personalidade moral, como exposto anteriormente, consiste num processo que ocorre ao longo da realização da pessoa. Em outros termos, transcorre concomitantemente ao movimento de construção de si mesmo no plano moral, em que a Razão prática orienta o agente no exercício de deliberação e escolha, em sua mais radical singularidade. Se a categoria de pessoa moral compreende o termo do discurso ético limavaziano, é sob o signo da *formação da personalidade moral* que Lima Vaz pensa a pessoa moral em seu existir efetivo ao longo da vida ou ainda, valendo-se de suas palavras, “[...] realizando-se na existência”.²⁹⁷ E é porque a pessoa moral não se esgota na ordem da essência que toda pessoa é *chamada* a empenhar-se nessa exigente tarefa de atualização de sua forma através de seus atos. Neste movimento se insere a constituição do núcleo mais ou mesmo estável da ipseidade moral, de onde todo ato moral emana e retorna. O ato da Razão prática é, assim, expressão da personalidade moral ao mesmo tempo em que opera sua formação ao encadear-se na continuidade da vida.

A compreensão do homem como *essencialmente* racional e livre, dimensões constituintes do estatuto ontológico da pessoa e que subjazem como pressupostos da compreensão limavaziana da formação da personalidade moral, foi explicitada pela interpenetração dos diversos modelos antropológicos que se sucederam ao longo da história. É pela rememoração desse labor empenhado pela tradição que o filósofo é conduzido à compreensão da experiência que toda pessoa realiza do seu ato como racional e livre. Esse duplo predicado, na unidade de um mesmo movimento sinérgico, possibilita tanto o crescimento da liberdade quanto o aprofundamento da consciência moral. A primeira, como já afirmado, constitui a vontade em sua adesão ao Bem em um movimento não exterior ao da própria razão na recepção do inteligível. Pois, se inteligência recebe o objeto enquanto inteligível, é a vontade que adere ao mesmo enquanto amável.²⁹⁸ Ao determinar a estrutura *noética-pneumática* como Razão prática na ordem da vida moral, torna-se esse processo um crescimento ou afirmação existencial do *ser racional* e do *ser livre*. Tanto o crescimento na liberdade como o aprofundamento da consciência moral ocorrem, desta forma, na medida em que a normatividade que emana do espírito transpassa a constituição total da pessoa e dita o

²⁹⁷ VAZ, 2000, p. 171.

²⁹⁸ Cf. *Id.*, 2012c, p. 215

ritmo de sua realização existencial. Nesse movimento, toda a autoexpressão ou toda afirmação do *Eu sou* – resultante da mediação das estruturas ou das relações – é progressivamente transfixada pelo Bem, na medida em que a pessoa cresce na livre adesão existencial ao polo objetivo de sua ordenação teleológica.

A liberdade não é compreendida por Lima Vaz como uma realidade extrínseca à razão. Posição essa compartilhada com o pensamento platônico e hegeliano, para os quais a "[...] liberdade não é exterior à Razão, mas intrínseca ao movimento da sua autoconstituição ou, antes, é essa autoconstituição mesma".²⁹⁹ Já os antigos gregos, de modo geral, compreendiam razão e liberdade sob um único termo (*boulesis*), que levava a *praxis* ao seu fim possibilitando ao homem atingir a *eudaimonía*.³⁰⁰ Tanto o Bem em sua horizontalidade para Platão quanto o Espírito em sua verticalidade para Hegel "[...] significam ao mesmo tempo o Princípio absoluto de toda inteligibilidade e o supremo paradigma da liberdade como absoluta autodeterminação".³⁰¹ Para Lima Vaz, adotada a perspectiva de *Raízes da modernidade*, esse princípio reside naquele mesmo afirmado por Tomás de Aquino, i. é, no *Ipsum Esse subsistens* ou em Deus. É nesse que se encontraram a inteligibilidade e liberdade absoluta, sendo o *principis analogatum* da manifestação relativa desses atributos no *esse* finito. Essa participação do *esse* encontra sua razão em uma iniciativa de amor por parte do *Ipsum Esse*.³⁰² Tal é o pressuposto metafísico fundamental subjacente à concepção limavaziana da liberdade. Ignorar tal fundamentação na exposição sobre o crescimento na liberdade ao longo da realização existencial da pessoa implicaria, de algum modo, em uma compreensão superficial desse processo. Igualmente insatisfatória e estéril seria uma tentativa de abster-se em tanger essas raízes mais profundas do pensamento limavaziano em vista a torná-lo mais agradável aos ouvidos modernos.

É sem dúvida em Tomás de Aquino, com o qual Lima Vaz estabeleceu uma relação de *fidelidade criativa*,³⁰³ que se encontra arraigada a fundamentação metafísica da elaboração limavaziana da liberdade. Tomás de Aquino compreende a beatitude e a liberdade humana como ascensão do homem ao seu princípio.³⁰⁴ Para esse, tal como para a formulação geral que o tema assumiu dentro do paradigma cristão, a liberdade é concebida segundo o paradigma do homem que, em sua indigência de pecador, se abre ao amor absoluto. Assim, encontrando sua

²⁹⁹ *Id.*, 2002a, p. 80.

³⁰⁰ Cf. HERRERO, 2012 p. 403.

³⁰¹ VAZ, *op. cit.*, p. 79.

³⁰² Cf. *Id.*, 2002c, p. 160.

³⁰³ Cf. VAZ, H. C. L. Acerca de A formação marxista. *Revista Vozes*, n. 58, p. 641-651, 1964, p. 644.

³⁰⁴ Cf. *Id.*, 2002b, p. 39

causa no amor que emana daquele que é Absoluta liberdade, tanto a beatitude como a liberdade do *esse* finito, em razão do estatuto ontológico da pessoa, é dom ao qual cabe ascender. No entanto, nesse horizonte, é Deus quem “[...] aparece como centro transcendente de iniciativas, infinitamente livre, entrando em relação direta com o homem.”³⁰⁵ Emanando de Deus, a liberdade deve ser buscada pelo homem. Se em Tomás de Aquino se enraíza, em grande parte, o labor filosófico de Lima Vaz, fonte inspiradora desde seus primeiros anos de formação filosófica, certamente não é na formulação limavaziana da noção de liberdade que essa *fidelidade criativa* se faz ausente. Conforme o pensamento limavaziano, a conquista da liberdade ocorre no movimento mesmo dos atos de afirmação do ser pessoa, afirmação essa que progride em um crescimento orgânico ao longo da vida na medida em que tais atos atualizam a ordenação ontológica ao Bem. Portanto, o *realizar-se* da pessoa, que aqui é enfocado em sua dimensão ética, ocorre no reconhecimento de sua contingência e na abertura ao transcendente que se efetiva na vida em uma *praxis* que concretiza o fim mesmo da Razão prática (Bem).

Na medida em que a vontade é homóloga ao Ser sob a razão de Bem, a liberdade é posse de toda pessoa desde o momento mais primordial da sua existência. No entanto, dado que essa se encontra enraizada na estrutura total do homem, constitutivamente finita, ou é espírito-no-mundo, não pode haver uma identidade simples entre o ato da pessoa e o objeto último em sua transcendência.³⁰⁶ Em sua vida concreta, portanto, o Bem se manifesta como tendência que impulsiona o agente à eleição do melhor meio e na medida em que a pessoa se adequa ao que a Razão prática lhe acena como o “mais conveniente”, correspondendo àquilo que o agente valora como melhor ao seu conteúdo objetivo (Bem), a pessoa transgredir o plano da liberdade empírica (livre-arbítrio) e adentra por si mesma na ordem da liberdade racional ou ética.³⁰⁷

Dado que, como já afirmado, o movimento da Razão prática é imanente ao que age, sendo ele mesmo o termo da excelência desta forma de Razão, toda ação conforme o bem torna bom o agente e, logo, o torna progressivamente livre. Sem a orientação para esse que é o seu fim último, o homem seria “[...] incapaz de apreender o verdadeiro sentido da liberdade, para finalmente alienar-se nos meandros subjetivos do arbítrio”.³⁰⁸ Dessa forma, na formação

³⁰⁵ VAZ, H. C. L. *O problema da beatitude e a destinação do Espírito segundo S. Tomás*. Roma, [1949]. Arquivo digital (077Tomas_Beatudine010.jpg) localizado na Biblioteca da FAJE.

³⁰⁶ “Apresenta-se, pois, a tensão *interior* ao espírito no homem entre a abertura transcendental para o Verdadeiro-em-si [Id., 2006, p. 203]

³⁰⁷ Cf. Id., 2013b, p. 26.

³⁰⁸ Id., 2002a, p. 172.

da personalidade moral, enquanto exercício da Razão prática ao longo da existência da pessoa,

Os atos do livre-arbítrio são, por sua vez, suprasumidos 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*.³⁰⁹

O existir efetivo da pessoa moral, portanto, “[...] se manifesta no *fieri* ou vir-a-ser concreto por meio do qual o indivíduo se realiza eticamente”.³¹⁰ Esse movimento de passagem de uma identidade intencional para com o Bem para uma identidade concreta, ocorre, como afirmado, na passagem de uma liberdade empírica, própria do indivíduo em seu existir empírico ou de seu estar-no-mundo, para uma liberdade ética que somente é possível enquanto aquisição da pessoa.³¹¹ É essa abertura ao horizonte transcendental do Ser que “impõe o sujeito a buscar continuamente, no existir concreto, realizar através dos seus atos, aquilo que ele é por essência”.³¹² Movimento que é sempre passagem de uma *identidade intencional abstrata* (identidade estática entre Razão prática e Bem, i. é, Razão prática = Bem) para uma *identidade intencional concreta* (identidade dinâmica ordenada para a conquista da Razão prática do Bem, i. é, Razão prática > Bem).

Tal como problematizado no primeiro capítulo, intervêm nesse movimento de passagem os diversos fatores condicionantes do exercício da Razão prática. Ao abordar a consciência moral, como se verá, Lima Vaz classifica estes em dois: externos e internos. Vale ratificar, o *influxo causal* da vida ética é constituído pela Razão prática, que ao se determinar no momento da particularidade pela deliberação e escolha depara-se com o *influxo condicionante*. Esse se faz presente em razão da próprio existir ético da pessoa moral. É nesse movimento de passagem da universalidade à particularidade que a realização da liberdade se depara com possíveis obstáculos. Não elegendo um meio que corresponda à determinação do bem no momento da particularidade, a universalidade abstrata do mesmo não poderá se efetivar como universalidade concreta. Se o meio eleito não torna bom o agente pelo movimento imanente da Razão prática, o ato da pessoa não atualiza a liberdade como ato segundo. Em outros termos, não sucede a passagem do livre-arbítrio à liberdade.

³⁰⁹ *Id.*, 2000, p. 170.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 167.

³¹¹ Cf. *Id.*, 2002a, p. 26.

³¹² OLIVEIRA, C. M. R. A metafísica da liberdade no pensamento de H. C. de Lima Vaz. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 5, n. 10, p. 123-138, 2014, p. 131.

Como acena Lima Vaz, a liberdade ética se manifesta na “[...] constância e progresso de uma vida virtuosa”.³¹³ Tal como já afirmado, o crescimento da pessoa no Bem ao “tornar-se si mesmo”, ocorre em um movimento único no qual estão urdidos o tornar-se virtuoso, o crescimento na liberdade e o aprofundamento da consciência moral. A aquisição de hábitos virtuosos, neste sentido, torna o agente mais apto a identificar o meio adequado para que este possa se afirmar como ser livre ou se realizar como pessoa moral.³¹⁴ As virtudes, de modo principal as consagradas pela tradição como virtudes cardeais, atuam no sentido de tornar tal influxo como condição positiva para a conquista da liberdade. Sobre os condicionamentos intrínsecos agiria a temperança (tópica psicológica) e sobre os extrínsecos a fortaleza (tópica social) e a prudência (tópica histórica).

Para compreender como Lima Vaz formulou sua concepção sobre o crescimento na liberdade como influxo constitutivo da formação da personalidade moral é necessário ter presente as fontes tomásicas nas quais se assentam tal reflexão. Importante observar que não só a noção limavaziana de liberdade se mostra muito próxima da leitura que Lima Vaz desenvolve de Tomás de Aquino, como também a exposição sobre a estrutura subjetiva do agir moral guarda uma profunda semelhança para com essa interpretação da estrutura da liberdade no pensamento tomásico. Para o Aquinate, conforme Lima Vaz, a liberdade é estruturada em três momentos. No primeiro, o dinamismo universal da vontade se constitui pela intuição do Bem (*intuictio*) e inclinação ao Bem (*consensus*), já o dinamismo universal da inteligência se revela como apreensão do Bem (*apprehensio*). Na particularidade esta dupla estrutura fundamental se constitui como deliberação sobre os meios ou (*consitium*) escolha dos meios ou (*electio*). Por fim, no terceiro momento, a vontade singular se faz consecução e fruição do bem (*usu et fruitio*) e a razão singular se faz juízo imperativo da ação (*imperium*).³¹⁵

Outra fonte primordial à qual Lima Vaz recorre e afirma nela encontrar a mais alta formulação moderna do conceito de liberdade está no pensamento de Hegel.³¹⁶ Essa, que emerge na reflexão limavaziana sobre a dialética do Senhor e do escravo, figura exposta por Hegel na segunda parte da *Fenomenologia do espírito*, consiste em “[...] um desses veios profundos da filosofia não escrita que correm ao longo da cultura ocidental”.³¹⁷ Nessa, a

³¹³ VAZ, 2000, p. 170.

³¹⁴ Cf. OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 131.

³¹⁵ Cf. VAZ, 1981a, 124.jpg.

³¹⁶ Cf. *Id.*, 2014, p. 25.

³¹⁷ VAZ, H. C. L. *Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981c, p. 8.

liberdade é compreendida por Hegel, segundo Lima Vaz, como *conquista* do Senhor ou daquele que “se empenhou a fundo no risco da própria vida”³¹⁸, saindo desta luta de morte ou vida como vencedor. Rompendo, assim, a imediatidade de sua existência, enquanto que a consciência servil preserva sua vida na forma de coisidade. Mesmo com toda a rica significação dessa *figura* para a obra hegeliana, o importante aqui é observar que Hegel, conforme Lima Vaz, compreende a liberdade como conquista ou como empenho ativo em vista romper o seu existir “mergulhado na imediatez da vida” ao passo que ascende à universalização.³¹⁹ Convergindo com a noção grega que atribuía à liberdade uma “[...] feição eminentemente ativa como prossecução de um alvo ou realização de um fim”.³²⁰

A homologia que ocorre no momento da universalidade entre Razão prática e Bem, como exposto, é de ordem formal ou abstrata. Pois todo ato moral é “[...] necessariamente orientado para o seu objeto como fim e posto pela livre escolha desse fim. Esse é o fundamento da atribuição do ato ao sujeito segundo uma relação singular e única de causa e efeito”.³²¹ Esta ordenação deve ser atualizada ou concretizada no ato do agente através da mediação da particularidade. A formação da personalidade moral, portanto, “[...] se ordena em torno do ideal da Razão prática: aumento da convergência da estrutura subjetiva da liberdade e do universo objetivo da *praxis*”.³²² Essa *convergência* ou configuração do sujeito ao Bem só é possível na medida em que a Razão prática segue seu movimento natural na particularidade, i. é, que a orientação ao horizonte do bem não é obstaculizada pela eleição de um bem não conveniente. Assim, se “[...] razão e liberdade visam à consecução do Bem como fim, vemos que no momento da particularidade a deliberação e a escolha têm em vista o caminho para o fim ou os meios que a ele conduzem”.³²³

Vale observar, no entanto, que, apesar do modo que a natureza da conquista da liberdade está sendo aqui explicitada, esse processo não deve ser pensado como exercício solipso, mas é somente atingível em sua inserção na comunidade ética. No pensamento limavaziano seria indissociável este processo da “[...] necessidade da educação para a

³¹⁸ *Ibid.*, p. 21.

³¹⁹ Uma importante e lúcida abordagem sobre a compreensão limavaziana da liberdade em Hegel pode ser encontrada na introdução de Arnaldo Fortes Drummond à obra *A formação do pensamento em Hegel*. Nessa, Drummond justifica por que Lima Vaz afirma a liberdade, enquanto efetivação da Razão, como mediação para o reconhecimento. [Cf. DRUMMOND, Arnaldo Fortes. Introdução. Perfil hegeliano do filósofo cristão. In: VAZ, H. C. L. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2017. p. 11-91].

³²⁰ VAZ, 2013b, p. 90.

³²¹ VAZ, H. C. L. *Crise e verdade da consciência moral. Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 25, n. 83, p. 461-476, 1998, p. 472.

³²² VAZ, 1981a, 128.jpg.

³²³ HERRERO, 2012, p. 403.

liberdade em todos os níveis estruturais concêntricos da *experiência* comunitária”.³²⁴ Ainda conforme Sousa, essa “[...] tarefa educativa da vontade individual é a tarefa mais árdua exercida pela sociedade”.³²⁵

Tal compreensão limavaziana da liberdade pode soar de modo inaceitável ao moderno niilista, mergulhado na busca pela satisfação dos desejos imediatos e rejeitando qualquer valor normativo transmitido pela tradição. Esse se torna “[...] incapaz de apreender, preso nos limites do uso da razão *poiética*, o verdadeiro sentido da liberdade, que acaba por alienar-se nos meandros subjetivos do arbítrio”.³²⁶ A liberdade passa a ser compreendida neste novo horizonte não mais como um estar liberto dos laços da escravidão “[...] para avançar livremente no espaço do mundo, como dono de si mesmo, realizar seu fim e sua perfeição propriamente humana”,³²⁷ tal como afirmado pelos gregos clássicos. Também se torna ausente a ideia de liberdade como dominou no período medieval e foi criativamente assumida por Lima Vaz, expressa na afirmação de que “[...] a adesão da vontade ao Bem é, exatamente, a definição de *liberdade*”.³²⁸ Na modernidade, ocorre a supressão da metafísica clássica que fundamenta a liberdade em uma ontologia do Bem e essa passa a ser orientada ao influxo da imanência e da finitude humana. Esse projeto, que encontra sua raiz no mundo pensado moderno, não deixou de refletir no mundo vivido por todos os homens e mulheres deste tempo. Assim, a liberdade passa a ser compreendida como satisfação de desejos imediatos – oriundas, sobretudo, da estrutura psicossomática –, não mais sendo vista como uma busca pela adequação da vontade ao bem. Assim, alguém é tanto mais livre na medida em que suas posses ampliam a possibilidade de alcançar o que se é desejado. Sendo o homem ontologicamente orientado ao Bem, esse não consegue atingir o sentido e a norma de sua existência na imanência da história ou da natureza. Os habitantes do universo moderno veem-se, assim, em uma situação dramática em que se “[...] assiste ao multiplicar das possibilidades de agir, mas, ao mesmo tempo, não pode contar com nenhum princípio vinculante capaz de orientar estas possibilidades de ação”.³²⁹

³²⁴ SOUSA, 2014, p. 197.

³²⁵ *Ibid.*, p. 87.

³²⁶ VAZ, 1994b, p. 12.

³²⁷ MENESES, P. *Ética e cultura. Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 559-575, 1991, p. 561.

³²⁸ VAZ, 2000, p. 75

³²⁹ OLIVEIRA, 2014, p. 53.

3.1.2 Valor, responsabilidade, e obrigação moral como necessidade própria ao crescimento na liberdade

Cabe a aprofundar o problema do crescimento na liberdade ao longo da formação da personalidade moral a partir da correlação desse movimento para com três temas indissociáveis: valor, responsabilidade e obrigação moral. Lima Vaz não se deteve em nenhum texto no desenvolvimento das relações entre esses termos. No entanto, como se evidenciará pela própria exposição, são de fundamental significação para o entendimento do objeto desse primeiro momento do capítulo. Torna-se ainda mais necessário seu desenvolvimento, uma vez que a modernidade assiste ao obscurecimento das razões da liberdade e a crescente preeminência da já afirmada resignação no domínio da satisfação dos desejos. Nesse horizonte, toda obrigação ou responsabilidade corresponde à limitação da “liberdade”. Compete, então, encetar mais esse passo iniciando pela exposição de como o Bem se revela ao indivíduo e à comunidade no momento da particularidade: como *valor*.

Toda determinação particular do Bem se manifesta ou é conquistada por uma determinada tradição ético-cultural como *valor*. Pois somente pode ser dito como *querido* o bem particular que é assumido como um valor, i. é, “[...] que é *apreciado* como tal”.³³⁰ Assim, se o Bem possui uma objetividade independente do reconhecimento e do consentimento humano, o mesmo não ocorre com o valor. Esse, devendo ser determinação do horizonte universal do mundo ético na situação, é acolhido livremente na infinitude de bens que se manifestam nesse momento. Assim, recebem o predicado de valor aqueles bens reconhecidos pelas tradições ético-culturais que passam a compartilhá-lo, podendo esses corresponder ou não ao horizonte universal do Bem. Como afirma Oliveira, “o existir ético, subjetivo e comunitário, é pensado a partir da sua teleologia ao horizonte do Bem. Causa final da ação e do existir éticos, o Bem se apresenta como Fim e como Valor”.³³¹ Assim, todo valor verdadeiro é Bem, mas nem sempre sua particularização é reconhecida.³³²

Dado que o crescimento na liberdade implica em uma adequação da pessoa em sua realização para com objeto transcendente do seu ato (Bem), esse processo somente pode ocorrer na medida em que os valores assumidos se conformem ao Bem. Por que os meios apreciados e desejados – atividades que especificam o exercício de valoração – não correspondam ao conteúdo objetivo que constitui sua norma última, todos os movimentos que

³³⁰ VAZ, H. C. L. *O ser humano no universo e a dignidade da vida. Cadernos de bioética*, Belo Horizonte, n. 2, p. 27-41, 1993a, p. 34.

³³¹ OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 131.

³³² Cf. VAZ, H. C. L. *op. cit.*, p. 34.

ocorrem ao longo da formação da personalidade moral encontram-se sob o risco de uma efetivação inautêntica. A noção de valor encontra-se primeiramente presente na formação da consciência moral, enquanto esta realiza uma avaliação sobre o *valor* do ato.³³³ É sob a forma de valor, na qualidade de mediador dialético, que, pode-se assim dizer, ocorre a interiorização do *Bem* (polo objetivo) pela pessoa (polo subjetivo). O próprio objeto da *praxis* somente pode se constituir como tal na medida em que é apreciado livremente pelo indivíduo como um valor, de onde decorre que “a ato moralmente livre é aquele no qual a liberdade se refere ao valor (pelo consentimento ou pela recusa)”.³³⁴

Sendo o valor a expressão subjetiva do Bem, ao qual se referem intencionalmente os atos da Razão prática, eles não permanecem estáticos ao longo da existência ética do indivíduo ou da comunidade. No entanto, essa transfiguração dos valores assumidos, dentre as quais a forma do *conflito de valores* se configura como uma ruptura radical, tal como ocorrido no século V a. C. na Grécia, somente efetua-se na medida em que possibilita a continuidade de uma vida moral, i. é, a compreensão sobre os valores não pode ser reformulada aleatoriamente e sem uma mínima permanência.³³⁵ Sendo sob essa forma que o Bem em sua universalidade se determina na particularidade, o valor integra o horizonte objetivo ao qual se orienta a existência ética. Essa é a razão para que os fins intermediários ou bens apreciados sejam recebidos e discernidos ao longo da história como valores ou contravalores, bem como do exercício de ponderação sobre os valores fundamentais. As transformações decorrentes dessa natureza dos valores não implica que os mesmos percam “[...] o seu caráter ético e normativo e seu papel essencial no desenvolvimento da vida ética do indivíduo e da sociedade”.³³⁶

Dito isso, cabe afirmar que a própria liberdade e a necessidade de crescer em sua atualização “[...] se apresenta à razão como valor, como seu bem, fim de sua tendência e acabamento de seu ser, i.e. como ideal a ser realizado livremente”.³³⁷ A relação entre liberdade e o exercício de valoração, bem como seu avanço na correspondência para com o Bem, é indissociável, sobretudo quando considerado que o “[...] valor se apresenta como *normativo* à liberdade: objetivamente é *norma* ou *lei*, subjetivamente é conhecido através da

³³³ Cf. *Id.*, 1998, p. 470.

³³⁴ *Id.*, 1981a, 124.jpg.

³³⁵ Cf. *Id.*, 2000, p. 93.

³³⁶ MAC DOWELL, 2007, p. 263.

³³⁷ *Ibid.*, p. 255.

‘reta razão’”.³³⁸ Essa íntima relação é expressamente sintetizada por Lima Vaz ao afirmar que:

[...] a face do bem pela qual ele confere ao sujeito sua perfeição como ser (tornando-o participante de sua bondade ontológica), e como tal é por ele desejado e apreciado, é designada modernamente com o termo valor. O valor é então o bem recebido no espaço da liberdade.³³⁹

Dado que o *valor* possui uma relação intrínseca para com a liberdade, que, por sua vez, encontra-se intimamente associada à responsabilidade e obrigação moral, ocorre entre estes termos um mútuo condicionamento para sua compreensão. De modo que os termos abordados nesse tópico não podem ser entendidos de modo isolado. E é no movimento efetivo de formação da personalidade moral que eles se entrelaçam concretamente. Pois, na medida em que a pessoa atualiza a liberdade que é constitutiva de sua forma, maior clareza ele adquire sobre os valores que correspondem ou não ao Bem – posto que a consciência moral o revela na medida em que torna o bem uma aquisição sua, o que está implicado no primeiro movimento supracitado. Isso, por sua vez, implica para o agente um crescimento na consciência de sua responsabilidade e na autoimposição da normatividade emanante do Bem, i. é, da obrigação moral.

O termo *responsabilidade* é empregado em raros momentos por Lima Vaz em seus escritos – não assumindo o caráter de uma categoria fundamental do discurso ético – e nem constituiu objeto principal de interesse dos que se dedicaram ao estudo do seu pensamento. No entanto, ante a esse conceito a exposição se depara com um ponto em que convergem tanto os temas principais do segundo quanto deste terceiro capítulo. Isto decorre da íntima relação que se estabelece entre *responsabilidade*, *Razão prática* e *pessoa moral*. A Razão prática, como já desenvolvido, constitui, em sua universalidade abstrata, um movimento sinérgico entre *razão* e *liberdade*. Assim, seu ato próprio é ato de um agente no qual sua *praxis* é em razão de si mesmo ou, em outros termos, na medida em que a Razão prática é fim de si mesma. Daquela dupla causalidade da Razão prática, como afirma Lima Vaz, “[...] que provém a responsabilidade do ato moral perante o próprio indivíduo (consciência moral) e perante a sociedade (consciência ética da comunidade)”.³⁴⁰ Mas, se é dessa forma própria de razão que caracteriza o agente moral da qual provém a responsabilidade, é à pessoa moral que

³³⁸ VAZ, 1981a, 122.jpg.

³³⁹ HERRERO, 2012, p. 418.

³⁴⁰ VAZ, 1998, p. 472.

cabe sua atribuição. Pois, se a pessoa constitui a causa do ato é igualmente a ela que deve ser predicada a responsabilidade.

A pessoa em sua realização existencial segundo a Razão prática, como exposto, encontra-se em um contínuo processo de crescimento orgânico. O avanço na formação da personalidade moral implicaria, assim, em um igual crescimento no que Lima Vaz denominou *consciência da responsabilidade*. Se enquanto naturalmente livre toda pessoa é responsável, na medida em que cresce na aquisição da liberdade moral pela adesão existencial ao Bem avança a mesma na clareza do que lhe compete em virtude da consciência moral – essa que para Tomás de Aquino, conforme Lima Vaz, teria como terceira função própria a de excusar ou acusar sobre a responsabilidade da ação.³⁴¹

Como é possível inferir do que já foi afirmado, para Lima Vaz a responsabilidade moral se desdobra em uma dimensão pessoal (diante de si) e outra social (diante do outro). Em seu primeiro aspecto, a consciência da responsabilidade poderia ser associada à consciência do chamado a ser pessoa. Logo, o avanço autêntico no processo de formação da personalidade moral compreenderia um crescimento proporcional na consciência da responsabilidade sobre a necessidade de realizar o bem em sua vida. Na medida em que a relação para com o outro deve ser de *consenso* e *reconhecimento*, ocorrendo estes sob a normatividade do Bem, a responsabilidade social tem como objeto principal a realização do *alter ego* no Bem. Esta experiência, como afirma Sousa, encontra-se enraizada, juntamente com a fidelidade e a confiança mútua, na relação pessoal eu-tu.³⁴² Avançando por níveis concêntricos até atingir a esfera das relações sociais. No entanto a responsabilidade *diante de si* e *diante do outro* não constituem realidades dissemelhantes, antes sendo interdependentes.

Sintetizando o que já afirmado, é possível concluir que a autêntica formação da personalidade moral consiste em um avanço progressivo na conquista da Liberdade, que implica, por sua vez, em um igual crescimento na consciência da responsabilidade que a pessoa tem *diante de si* e *diante do outro*. Tanto é responsável por realizar-se enquanto pessoa quanto pelas condições para que também os membros de sua comunidade possam realizar-se da mesma forma. No cenário moderno, tal como ocorre com a experiência da consciência moral, em virtude de razões já expostas, a experiência da responsabilidade é alvo de um grave enfraquecimento ou quase desaparecimento.³⁴³ No entanto, ao contrário dessa situação, nos espaços de debate ético a noção responsabilidade continua ainda a predominar –

³⁴¹ Cf. *Id.*, 1981a, 130.jpg.

³⁴² Cf. SOUSA, 2014, p. 111.

³⁴³ Cf. VAZ, 2000, p. 43.

provavelmente como contraponto do progressivo atenuamento de sua experiência. Uma das causas dessa situação está na preeminência que vem assumindo uma “ordem social emancipada de qualquer tradição que produz uma sociedade liberal e individualista”.³⁴⁴ Pois, na medida em que esta não reconhece a responsabilidade, sobretudo aquela pelo outro, como um *valor*, sua necessidade própria é ofuscada. Também a responsabilidade pelo outro é frequentemente, de modo equivocado, convertida em termos de valores monetários. Por fim, “[...] responsabilidade moral pessoal tende a desaparecer em vista dos interesses sociais”.³⁴⁵ Isso ocorre na medida em que a ação e a vida éticas são compreendidas como resultantes de uma série de fatores condicionantes extrínsecos. Nessa situação, “[...] o indivíduo deixa de ser sujeito de atos cuja raiz deve ser buscada nele e passa a ser sujeito de forças que agem fora dele e, por isso mesmo, não é mais responsável”.³⁴⁶ O esmaecimento da experiência da responsabilidade instaura diversos obstáculos para a vida moral do homem moderno. Também aqui a autêntica formação da personalidade moral, uma vez que implica em um progresso na consciência da responsabilidade, se revela como uma importante via de saída para os problemas éticos da modernidade.

A obrigação é compreendida como categoria do discurso, “[...] resultante da *mediação* do *Eu sou*, enraizado pela *experiência* ética no mundo do *ethos*, [exprimindo] um aspecto *real* dessa experiência”.³⁴⁷ É como obrigação que a responsabilidade se manifesta à pessoa. Cabe, no entanto, compreender devidamente como Lima Vaz elaborou sua noção de obrigação moral. Tal noção constitui o eixo articulador que permite a passagem da exposição sobre a liberdade para o desenvolvimento sobre a atuação da consciência na formação da personalidade moral. Por um lado ela encontra-se assentada na consciência moral, por ser esta uma consciência do *dever ser* e, por extensão, constituindo igualmente uma consciência da obrigação moral.³⁴⁸ Assim, ela resulta da imposição do agente por si próprio na finalidade de “[...] se por em acordo com sua consciência moral”.³⁴⁹ Sua fundamentação última encontra-se na ordenação ontológica da pessoa moral ao Bem, sendo que essa realiza a experiência da obrigação ao realizar a experiência do próprio *ethos*.³⁵⁰ Dentro do que se expôs, torna-se evidente que a causalidade dessa experiência encontra-se na autodeterminação do sujeito, i. é,

³⁴⁴ RIBEIRO, 2012, p. 46.

³⁴⁵ BRUNELLI, M. R. M. *Ética e sua crise. Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 585-593, 1991, p. 591.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 591.

³⁴⁷ VAZ, 2000, p. 19.

³⁴⁸ Cf. *Id.*, 1998, p. 474.

³⁴⁹ *Id.*, 1981a, 140.jpg.

³⁵⁰ Cf. *Id.*, 2000, p. 62.

em sua liberdade. Assim, sua propriedade distintiva residiria "[...] no fato de que, pela obrigação, o homem se experimenta obrigado no interior de sua consciência, independente de qualquer coação externa".³⁵¹ Se estabelece, desta forma, entre consciência moral, liberdade e obrigação um vínculo de *necessidade*. O crescimento da consciência e o aprofundamento na liberdade não podem ocorrer senão pela autoimposição do agente, i. é, sem que a formação autêntica da personalidade moral seja assumida pelo agente como obrigação. Obrigação esta que, nas palavras que Lima Vaz assume de Maritain, é uma “necessidade própria da liberdade”.³⁵²

A obrigação, como visto, constitui uma *livre* autoimposição pelo agente em razão do Bem que se revela à *consciência moral* como *dever* em vista da própria realização existencial da pessoa. Desta forma, a obrigação moral é uma necessidade intrínseca ao duplo fluxo que constitui a formação da personalidade moral. No entanto, na medida em que o agente conforma-se ao Bem ao longo de seu itinerário existencial, o modo como a Razão prática revela ao agente a necessidade normativa do seu horizonte objetivo é progressivamente transformada. A realização do ato bom, na medida em que este torna a conaturalidade essencial do homem ao bem uma conaturalidade existencial, passa de resultado de uma autodeterminação em razão da obrigação moral à uma iniciativa de amor – esta que compreende a forma mais elevada de encontro com o outro, i. é, pelo *agape*.³⁵³ Tal afirmação torna-se bastante evidente ante a noção clássica de liberdade, não aquela empírica do livre-arbítrio mas a conquistada pela adequação ao Bem, adotada por Lima Vaz como “[...] princípio do amor ordenado ao bem”.³⁵⁴ Toda esta exposição pode ser sintetizada pelas seguintes palavras de Lima Vaz:

Enquanto finalismo objetivo do Bem, o movimento da liberdade moral faz em vista [...] um crescimento orgânico (a existência moral), ou da liberdade moral numa libertação do indivíduo ou realização da personalidade moral na qual a primazia da obrigação na vida moral cede lugar à primazia do amor.³⁵⁵

Quanto às compreensões da obrigação moral, Lima Vaz distingue duas formulações: a de Tomás de Aquino (ontológica, de caráter teonômico) e a de Kant (nomológica, de caráter autonômico).³⁵⁶ Para o Aquinate, na medida em que o agente apreende um objeto *sub ratione*

³⁵¹ *Id.*, 1981a, 140.jpg.

³⁵² *Id.*, 2000, p. 62.

³⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 70.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 36.

³⁵⁵ *Id.*, 1981a, 126.jpg.

³⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 147.jpg.

boni, o juízo impõe a necessidade de que a vontade se adeque a este objeto. O que só ocorre na medida em que o agente percebe determinado bem como um valor. A obrigação moral, nessa concepção, decorreria do "[...] vínculo da vontade ao bem [onde este] não é uma violência imposta à Liberdade, mas decorre de sua própria ordenação ao bem enquanto liberdade moral".³⁵⁷ Já a formulação kantiana tem como pressuposto fundamental a ideia de que a ação moralmente boa emerge como resultado de uma boa vontade, formada pelo respeito à lei. Neste sentido, a obrigação moral é compreendida como "a necessidade de uma ação por respeito à lei".³⁵⁸ Em outros termos, a obrigação constituiria uma determinação da vontade (princípio subjetivo – respeito) pela lei (princípio objetivo) que o próprio sujeito, enquanto ser de razão, se impõem. De Tomás, Lima Vaz assimila a ideia de que a obrigação encontra seu conteúdo objetivo no polo mesmo ao qual está orientada a Razão prática (Bem). De Kant, a concepção limavaziana assume a ideia de que é o sujeito quem deve se impôr a obrigação.

Para Lima Vaz, "[...] o bem é para a RP o que o ser é para a Razão teórica. Em face do ser a Razão teórica deve submeter-se à evidência, em face do bem a RP deve submeter-se à obrigação moral".³⁵⁹ No entanto, na medida em que todo o complexo conjunto de fatores que atuam na formação autêntica da personalidade moral (criação do hábito virtuoso, crescimento na liberdade, aprofundamento na consciência moral) tornam o Bem posse do agente, o modo com que este se revela é transformado. Assim, pelo que é possível deduzir, sobretudo dos manuscritos aqui considerados, a realização da pessoa segundo seu próprio ser resultaria em uma atenuação da *obrigação moral* que progressivamente seria substituída pela iniciativa da liberdade como amor. Cabe agora adentrar no segundo influxo constituinte da formação da personalidade moral.

3.2 Aprofundamento da consciência moral

A tematização da consciência moral assume, de modo geral, uma situação paradoxal na Ética moderna. Se, por um lado, essa categoria fundamental do discurso ético é empregada de modo amplo e nos mais diversos espaços linguísticos, por outro, seu uso é marcado por uma grave deterioração semântica. Ao seu largo uso, portanto, se acompanha uma grave obscuridade e superficialidade na compreensão de sua natureza. Uma das primeiras causas

³⁵⁷ *Ibid.*, 142.jpg.

³⁵⁸ VAZ, *loc. cit.*

³⁵⁹ HERRERO, 2012, p. 407.

dessa situação encontra-se no conteúdo semântico que a noção de *reflexividade* assume com o pensamento cartesiano. Desse novo entendimento seguiu-se a distinção entre o ato e a consciência moral, vindo essa última a ser associada com seus efeitos concomitantes (culpa, remorso, autocontentamento, paz interior). Sentido esse que foi objeto das mais severas críticas por teóricos como Nietzsche e Freud – principais responsáveis pelo abrandamento da experiência da consciência moral na modernidade.³⁶⁰

Desta forma, não seria possível empenhar uma exposição sobre o crescimento da consciência moral e seu papel na formação da personalidade moral sem antes se deter na explicação sobre a natureza da mesma. Como se verá, Lima Vaz afirma que esta tem seu *eidos* definido enquanto instância mais íntima da avaliação moral e superior a qualquer interesse subjetivo.³⁶¹ No entanto, a exposição nesse primeiro momento é centrada na compreensão da reflexividade e do caráter judicativo da consciência moral. Pois é na incompreensão desses dois predicados que reside a fonte de muitos equívocos que se abatem sobre esse termo fundamental a partir da instauração do universo simbólico moderno.³⁶² Ao abordá-los será, juntamente, desenvolvida a apresentação dos dois elementos que para Lima Vaz compõem o *eidos* da consciência moral. Vale somente salientar que o ato da consciência e o ato livre são os mesmos. De modo que a “liberdade é já inerente à própria iniciativa de avaliação do seu ato pelo sujeito, e se estende, portanto, à norma dessa avaliação”.³⁶³ Logo, seu crescimento ocorre em um movimento sinérgico ao que foi delineado na primeira parte deste capítulo e, por isso, muito dos elementos para sua compreensão já foram expostos.

3.2.1 Consciência moral como reflexividade judicativa do ato da Razão prática

A exposição se depara aqui com um *eixo* necessário para a entrada do agente na vida segundo o Bem. Pois o aprofundamento da consciência moral compreende um dos movimentos principais pelo qual o agente adquire uma maior clareza de qual é o bem a ser realizado na situação concreta. É possível, então, depreender do que já afirmado até agora que para Lima Vaz a consciência moral possui uma dupla dimensão. Se, por um lado, ela compreende um constituinte ou ato terminal da Razão prática presente na pessoa moral desde

³⁶⁰ Cf. VAZ, 1998, p. 461.

³⁶¹ Cf. *Id.*, 2000, p. 53.

³⁶² Como afirma Lima Vaz, é no sentido atribuído à *reflexão* após as transformações decorrentes do *cogito* cartesiano que se enraíza a oposição ao sentido clássico e a causa de tão grande incompreensão deste conceito na modernidade. [Cf. *Ibid.*, p. 57].

³⁶³ *Id.*, 1998, p. 470.

o momento mais originário de sua ontogênese, por outro, a mesma não permanece ao longo de sua vida moral como uma instância estática de avaliação.³⁶⁴ Mas, se desenvolve progressivamente de modo adequado ou não ao longo da existência da pessoa moral.

Personalidade e consciência moral, bem como o crescimento sincrônico de ambas, tal como pode ser constatado, são realidades interdependentes. Primeiramente porque é pelo ato da consciência moral que se manifesta o estágio em que se encontra a pessoa na formação de sua *ipseidade*. Também é pela reflexividade judicativa do ato último da Razão prática que a bondade do ato realizado é avaliada e sucede a prescrição do ato imediatamente posterior. Dado que a autenticidade da personalidade moral exige uma adesão existencial ao objeto último do ato moral, a ausência da consciência moral seria comparável,³⁶⁵ em virtude da dupla função supracitada, ao empreendimento de uma navegação à Ítaca na ausência de uma carta de navegação.³⁶⁶ Tal como Odisseu a correr os ricos de vida em seu regresso após a guerra de Tróia, estaria qualquer pessoa, na privação da consciência moral, a velejar pela existência, privada de um luzeiro, sob o “[...] risco supremo de *ser* ou *não ser*”.³⁶⁷

O aprofundamento da consciência moral constitui, em razão do que exposto aqui, uma condição *sine qua non* tanto para conquista da liberdade como para o tornar-se virtuoso. Ora, como afirmado, é a consciência moral que tanto *avalia* como *prescreve* qual deve ser o meio mais condizente para que o agente realize sua excelência e, no momento da singularidade, adeque-se existencialmente ao Bem. Todos esses processos estão associados à realização do agente no Bem, sob a égide do mesmo movimento de tornar-se pessoa, exigindo o desenvolvimento da faculdade de escolher e deliberar os devidos meios. O movimento de crescimento da consciência moral, aprofundamento da liberdade e tornar-se virtuoso se encontram de tal modo entrelaçados que seria impossível o avanço em apenas um desses processos. No entanto, cada qual resguarda uma especificidade que impede uma simples identificação. A resposta à questão de como deve transcorrer de modo autêntico a formação da personalidade moral ou de como sabe o indivíduo o que cabe eleger na particularidade envolve, assim, todos estes fios que estão igualmente urdidos na trama da vida que cada agente tece ante seu chamado a tornar-se efetivamente pessoa.

³⁶⁴ Cf. *Id.*, 2000, p. 21-22.

³⁶⁵ Cabe observar que essa afirmação refere-se à um estado hipotético, pois concretamente todo agente é dotado de consciência moral.

³⁶⁶ Referência à obra *Odisseia*. Objeto de análise de alguns pesquisadores, sobretudo da teoria da personalidade, que relacionam o caminho de volta de Ulisses para Ítaca ao itinerário existencial de todo ser humano. Ver: ARMSTRONG, T. *Odisseia do desenvolvimento humano: navegando pelos 12 estágios da vida*. Trad. Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed, 2011.

³⁶⁷ VAZ, 2013a, p. 147.

Enquanto constitutivo ontológico de todo ser humano, a experiência da consciência moral se fez presente, mesmo que ainda não conceitualizada, desde os primeiros momentos da imemorial história da filogênese humana. Vindo a transpassar um amplo lastro da literatura. Um antigo e claro exemplo dessa experiência de uma instância superior de julgamento presente na mais profunda interioridade da pessoa pode ser encontrada, conforme Lima Vaz, nas primeiras páginas da Bíblia, onde Caim reconhece o crime cometido pela morte do seu irmão.³⁶⁸ Na cultura grega foi Demócrito quem primeiramente haveria empregado o termo *suneidesis*, com o qual se referia “[...] justamente ao conhecimento das más ações próprias”.³⁶⁹ Noção essa que encontrou, com Cícero, seu correspondente latino no termo *conscientia*. No entanto, é no preceito socrático “conhece-te a ti mesmo” que a noção de consciência, tal como pensada por Lima Vaz, encontra seu sentido mais próximo no mundo grego antigo. Já nessa vertente socrática se faz presente traços como da interioridade e da reflexividade, constituintes da concepção limavaziana de consciência. Em sua fonte grega, o traço mais próprio é a “[...] tendência intelectualista que dá primazia à função judicativa no conhecimento de si mesmo”.³⁷⁰ No período helenístico, sobretudo pela atuação dos estoicos, o termo *suneidesis* tornou-se de uso corrente na língua grega. Nas cartas de Paulo, que para com essa cultura estabeleceu uma profunda relação, o termo consciência é empregado em diversos momentos.³⁷¹ Em seu uso pela tradição bíblica, de modo geral, a consciência possui uma feição predominantemente *afetivo-voluntarística*, não raramente tendo sua experiência vinculada ao termo *coração*.³⁷²

³⁶⁸ Cf. *Id.*, 1998, p. 463.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 464.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 465.

³⁷¹ O sentido em que Paulo emprega a noção de consciência é ambíguo e causa de divergência entre intérpretes. No entanto, seu uso é incontestável. Em *Romanos* e *1 e 2 Coríntios*, o termo consciência é empregado quatorze vezes e ainda outras seis vezes em suas cartas pastorais. As interpretações sobre sua definição são bastante variadas, Bultmann especificamente a define como “Conhecimento partilhado consigo mesmo [...] do bem e do mal e da conduta correspondente” [BULTMANN, 1, 216-217]. Já Eckstein, analisando sobretudo *1 Coríntios* e *Romanos*, afirma a consciência em Paulo como um “tribunal interior”. Paulo distingue ainda entre a *boa consciência* e a *consciência maculada*. Adjetivos estes que são empregados em referência a um conteúdo objetivo [*Romanos* 2, 15]. Se por um lado afirmar uma influência direta da noção paulina de consciência na formulação limavaziana deste termo demandaria uma inquirição para além do que é aqui o escopo de pesquisa, por outro lado o amplo conhecimento teológico de Lima Vaz, conforme testemunham muitos artigos, e as similitudes entre as características nestas duas formulações não deixa dúvida de sua evidente existência. [HAWTHORNE, G. F; MARTIN, R. P; REID, D. G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. Ed. 2. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2008, p. 257-260].

³⁷² Cf. VAZ, 2000, p. 54.

Agostinho compreenderá a consciência como um “[...] centro abissal e insondável”,³⁷³ núcleo da vida moral. Ao longo da Idade Média, até sua elaboração tomásica, a discussão em torno da natureza deste termo oscilará entre a dicotomia *sindérese* e *hábito*. Com o Aquinate, se opera a devida distinção da consciência enquanto *ato* e o *hábito*. Então:

a consciência moral é, pois, definida como um ato que reflete sobre o agir moral para testificar, julgar e acusar ou escusar, reunindo pois, em síntese vital, além do momento cognitivo expresso no juízo, o momento volitivo presente na responsabilidade diante de si mesmo livremente assumida.³⁷⁴

As raízes tanto teóricas quanto históricas da consciência moral na modernidade devem ser encontradas nas transformações antropológicas,³⁷⁵ metafísicas³⁷⁶ e noéticas³⁷⁷ que inauguraram este novo universo simbólico. Até a aurora do pensamento cartesiano o termo consciência foi empregado em um domínio estritamente ético. No entanto, com a submissão dessa noção à *consciência transcendental*, ocorre tanto o abandono de uma concepção racional-volitiva como uma transposição ao espaço do *sentimento*. Nesse novo contexto, o

³⁷³ *Id.*, 1998, p. 465.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 465-466.

³⁷⁵ O ser humano passa, com Descartes, a ser compreendido como *cogito* ou *Eu cogitante*, tendo como marca característica a reivindicação para si da *autonomia absoluta*. O sujeito não mais procura contemplar a *ordenação perfeita das essências que é o cosmo*, mas transformar o mundo em vista a estender sobre este o seu domínio e, assim, satisfazer de seus desejos (transformação do modo de relação objetiva). A abertura ao outro, outro que é um *alter ego*, não mais é compreendida como constitutiva de seu ser, essa relação passa a ser vista modernamente como extrínseca e atendendo o objetivo de satisfação das necessidades por um outro-instrumento. Se uma das relações mais importantes para os clássicos, paradigmático em Aristóteles, é a dos amigos que procuram crescer na virtude, para o homem hodierno, como exposto no capítulo segundo, é, sobretudo, a dos “anônimos” que prestam serviços (transformação do modo de relação intersubjetiva). Durante o período antigo e medieval, de modo especial com o início do tempo-eixo, é constante a referência a uma instância transcendente e absoluta, já na modernidade o homem tenta se afirmar como absoluto, i. é, como instituidor da norma e do sentido da existência (transformação do modo de relação transcendência). [Cf. SAMPAIO, 2006, p. 180-183; OLIVEIRA, 2013, p. 43-46].

³⁷⁶ Um dos traços fundamentais da modernidade reside na inversão do vetor metafísico. Pois, conforme Lima Vaz, a metafísica clássica traça um itinerário que passa da representação ao Ser. No entanto, com o novo regime gnosiológico estabelecido com a desconstrução iniciada no período tardo-medieval, o caminho se inverte e avança do Ser à representação. Com isso, a modernidade assiste a primazia da representação e, como consequência mais imediata, da afirmação do sujeito como princípio e fundamento último do ser. É justamente com o florescimento da raiz mais profunda dessa transformação gnosiológico-epistemológica que confere primazia à representação – a teoria do *esse objectivum* – que, segundo Lima Vaz, pode ser afirmada a instauração do universo simbólico moderno [Cf. VAZ, 1994b; *Id.*, 2002a, p. 50-51; *Id.*, 2002c, p. 101].

³⁷⁷ A transformação noética corresponde a nova compreensão do método que surge com a modernidade. Para os clássicos, o *métodos* constituía o *caminho* pelo *logos* através do qual dado objeto tem sua inteligibilidade desvelada. Com Descartes e com todo desenvolvimento posterior, o método passa a ser compreendido como um conjunto de regras que possibilitam a construção de um “[...] modelo matemático mais adequado para a explicação dos fenômenos da natureza pela descoberta das leis do seu funcionamento”. [*Id.*, 1995a, p.61].

termo consciência adquire uma polissemia e passa a ser empregado nos mais distintos polos da atividade humana. No entanto, a transformação mais radical e grave sofrida pela consciência moral no período pós-cartesiano provavelmente esteja no plano da experiência vivencial de todo habitante desse novo *mundo vivido*. Se, como observa Lima Vaz, os valores do *ethos* perdem sua nitidez na modernidade, também a experiência da consciência moral é gravemente atenuada. Grande parte dessa nova situação encontra-se relacionada à perda do horizonte objetivo da vida moral, em referência ao qual esta deveria ser *avaliada e prescrita*. A questão dominante na vida de grande parte dos homens e mulheres que residem sob o céu do universo simbólico moderno, o qual norteia a estruturação das sociedades atuais, não mais tange ao tornar-se bom, mas ao como tornar-se mais eficaz, produtivo e mais competitivo no mercado. Se a centralização de questões desta ordem conduziram ao avanço técnico e econômico de muitos grupos, trouxeram consigo uma profunda anomia ética e crise de sentido.³⁷⁸ O que é claramente perceptível no estabelecimento da linha entre os que possuem amplo acesso aos resultados desse avanço técnico-econômico e os muitos outros que estão ainda longe da possibilidade de usufruir dos mesmos.

O primeiro passo dado por Lima Vaz na conceptualização filosófica da consciência moral no momento da singularidade subjetiva do agir, de fundamental importância no aclaramento dos equívocos que tem persistido na compreensão dessa categoria, é o de afirmar a identidade entre *ato da Razão prática e consciência*. Pois é em virtude dessa dissociação que a consciência moral foi equivocadamente identificada com os *efeitos* concomitantes do seu ato (culpa, a angústia, paz interior, sensação de dever cumprido). E foi justamente este matiz de entendimento que se fez presente na crítica freudiana e nietzschiana, principais atores da perda de nitidez desta experiência fundamental do *ens morale*. Ora, é somente na admissão dessa identidade, como se verá, que a consciência moral terá sua natureza devidamente explicitada no nível filosófico, i. é, enquanto reflexão judicativa imanente ao ato da Razão prática. A distinção entre estes termos é uma diferença conceitual que se estabelece entre o momento e o todo do ato da Razão prática.³⁷⁹ Esse é o pressuposto fundamental que perpassará a exposição em que agora se adentra, cuja veracidade espera-se demonstrar no encaminhamento do próprio discurso.

O duplo caráter constituinte da consciência moral acenado neste tópico (reflexivo e judicativo) decorre da própria natureza da Razão prática, da qual o ato da consciência é o ato eminente. Como afirma Herrero, “o que caracteriza a *praxis* (diferentemente da *theoria* e da

³⁷⁸ Cf. *Id.* 1994b, p. 10.

³⁷⁹ Cf. *Id.*, 2000, p.61.

poiesis) é o tipo de conhecimento racional que a acompanha. Trata-se de um conhecimento reflexivo e judicativo do sujeito que deve agir”.³⁸⁰ A reflexividade deriva do caráter racional da Razão prática, dado que é próprio da razão a reflexividade. Já sua natureza judicativa decorre do fato de que “[...] da apreensão do fim do agir e da avaliação das suas condições passa ao juízo prático que prescreve a realização (ou não) da ação”.³⁸¹

Todo conhecimento prático que o agente empenha na formação de sua personalidade moral é, desta forma, *judicativo*. Pois se refere sempre a ações a serem realizadas ou não. Esse juízo prático que encontra seu termo no momento da singularidade subjetiva do ato moral é sempre e necessariamente um juízo da consciência, pois “[...] nele se opera a síntese do conhecimento moral (ato da consciência propriamente dito) e da liberdade (dimensão da responsabilidade social)”.³⁸² Ocorre, portanto, no momento último da Razão prática, uma dialética interna ao ato pelo qual a pessoa se realiza. Nesse, “o juízo da consciência é posto pela liberdade e a liberdade é julgada pelo juízo”.³⁸³ Cabe, desta forma, adentrar na exposição dessa dupla propriedade da consciência moral já esboçada para que, havendo explicitado sua natureza e exercício, seja possível, em um segundo momento, compreender o seu papel no processo de formação da personalidade moral.

O caráter judicativo da consciência moral ou a concretização dessa sob a forma de um *juízo*, como afirma Lima Vaz em um de seus manuscritos, se encontra de algum modo presente desde a origem mais remota de sua explicitação.³⁸⁴ Essa natureza da consciência moral se manifesta igualmente na experiência mais imediata realizada pelo agente, onde a mesma pode ser fenomenologicamente compreendida “[...] como uma forma de juízo do indivíduo sobre seu próprio agir”.³⁸⁵ Juízo esse que aprova ou reprova a ação realizada. O primeiro passo necessário à compreensão do teor de tais afirmações reside na distinção entre *juízos práticos* (atos da Razão prática) e *juízos teóricos* (atos da Razão teórica) – ambos se constituindo como termo do processo de suas respectivas formas de *conhecimento*. Esses últimos têm como seu objeto “o ser do ato (*Seinsurteil*)”,³⁸⁶ no qual o juízo expressa a *verdade* do ser. Os *juízos práticos*, por sua vez, são de natureza avaliativa e prescritiva, atuando sobre o “valor do ato [que] é julgado”.³⁸⁷ O primeiro é o termo do silogismo teórico

³⁸⁰ HERRERO, 2012, p. 400.

³⁸¹ HERRERO, *loc. cit.*

³⁸² VAZ, 1981a, 132.jpg.

³⁸³ *Ibid.*, 134.jpg.

³⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 130.jpg.

³⁸⁵ *Id.*, 1998, p. 469.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 470.

³⁸⁷ VAZ, *loc. cit.*

que se conclui na dicção da verdade, enquanto que o segundo é o termo do silogismo prático que se conclui na realização da bondade.

O exercício da Razão prática que move o processo de formação da personalidade moral pode ser pensado, em sua dimensão subjetiva, segundo a estrutura do silogismo prático delineado pela tradição aristotélico-tomista. Afinal, como afirma Lima Vaz, "como conhecimento prático, o conhecimento moral tem uma estrutura silogística".³⁸⁸ No primeiro momento situam-se os "princípios universais do conhecimento prático: Juízo teleológico sobre o bem que advém ao sujeito em virtude da ação".³⁸⁹ Estes princípios possuem um teor objetivo que emanam do próprio polo ao qual está orientada a Razão prática. Eles podem assumir uma dupla natureza, enquanto absolutamente universais (faça o bem, evite o mal) ou relativo à um dado domínio do agir (os acordos devem ser cumpridos). Essas "máximas ou regras subjetivas que guiam o agir do indivíduo",³⁹⁰ são inatas à própria estrutura da Razão prática em sua universalidade subjetiva. É essa *inteligência dos princípios* que permite uma vida moral e, conseqüentemente, a realização da pessoa.

No nível delineado, da universalidade abstrata, a Razão prática é homóloga ao Bem e, assim, nada obstaculiza a autenticidade do seu exercício. As dificuldades para a efetivação de uma autêntica formação da personalidade moral, como já exposto, emergiriam na ordem da particularidade. Nessa, o silogismo prático teria seu segundo momento, i. é, se determinaria como "conhecimento de fins intermediários e meios".³⁹¹ Em virtude dessa estrutura, o exercício silogístico da Razão prática na dimensão subjetiva não pode ser concebido como um contínuo estático ao longo de toda existência moral da pessoa. Na medida em que a pessoa, em sua liberdade, procura realizar o que lhe parece como o bem, na situação, mais ela torna-se apta a identificar o meio mais adequado em outras situações. Dado que o que se manifesta como bem ao sujeito pode não corresponder à devida determinação do Bem objetivo, como se verá ao abordar a consciência subjetivamente certa e objetivamente errada, a consciência moral possui um papel fundamental na avaliação da adequação existencial da pessoa ao Bem. Pois, a consciência moral possui como polo objetivo o Bem, e é em referência a ele que a mesma exerce sua função *prescritiva e avaliativa*.

Mesmo sendo concebido como um constituinte ontológico do *ens morale*, a consciência moral somente consegue exercer adequadamente sua dupla função sob o processo de realização do silogismo prático, concebido como estruturante da Razão prática em sua

³⁸⁸ *Id.* 1981a, 116.jpg.

³⁸⁹ *Ibid.*, 114.jpg.

³⁹⁰ *Id.*, 2000, p. 36.

³⁹¹ *Id.*, 1981a, 114.jpg.

universalidade concreta subjetiva, na medida em que o agente é inserido em um processo de educação. Não havendo a devida educação da consciência moral o agente é completamente incapaz de proceder em seu exercício adequado. Em situações como essas, o agente continua tendo o Bem como polo objetivo da consciência moral, mas a forma que assume sua educação obstaculiza o exercício das funções próprias da consciência segundo sua norma objetiva. Processo que, portanto, depende da educação moral. Como já exposto quando abordado o papel da educação moral para a aquisição da virtude, esse processo ocorre na integração do indivíduo nas três dimensões intersubjetivas: pessoal, comunitária e societária.

Por fim, o último momento do silogismo prático é constituído pelo “juízo de decisão ou juízo último que tem por objeto a própria ação”.³⁹² Tal como acima observado, esse não se encerra na dicção da verdade, mas na realização em um *judicium electionis*, i. é, em um juízo prático da eleição de uma ação. Todo ato moral, enquanto resultado de um encadeamento silogístico, se configura como decisão razoável.³⁹³ Lima Vaz descreve este movimento do silogismo prático do universal abstrato (conhecimento dos princípios) ao concreto (ação efetiva) da seguinte forma: “Sendo A o fim, B o meio, C a ação, o silogismo prático tem como forma A-B/ B-C/ A-C: o meio B é apto para se alcançar o fim A, o meio B exige a ação C, a ação C deve ser executada para se alcançar o fim A”.³⁹⁴ É nesse momento último, na imanência da própria ação, que a reflexividade da Razão prática assume a natureza de consciência moral. Vale ratificar que essa reflexividade não constitui um momento posterior a ação, pois ato e consciência se identificam. O juízo com que se conclui o silogismo prático é imanente à efetivação do fim último no próprio ato da Razão prático (Bem). Assim, tal como entre o ato da Razão prática e a consciência moral há apenas uma distinção conceitual, sendo eles mesmos idênticos, entre os juízos finais do silogismo prático, que serão apresentados a seguir, e o ato concreto pode ser afirmada a mesma *indistinção*, i. é, para Lima Vaz o “(*judicium electionis*) [é] imanente à ação singular”.³⁹⁵

Esses juízos que se encerram na ação podem ser, sob o ponto de vista lógico, de três naturezas distintas. O primeiro juízo são os “simplesmente enunciativos (x é bom)”.³⁹⁶ Adotando o exemplo empregado por Lima Vaz ao desenvolver a noção de intuição moral, a ação do bom samaritano poderia ser dita como efetivação de um juízo dessa natureza se resultando de um juízo próximo à “prestar auxílio ao próximo é *bom*”. Uma segunda forma de

³⁹² VAZ, *loc. cit.*

³⁹³ Cf. *Ibid.*, 132.jpg.

³⁹⁴ *Ibid.*, 114.jpg.

³⁹⁵ *Id.*, 2000, p. 49.

³⁹⁶ *Id.*, 1981a, 116.jpg.

juízos morais são os de caráter comparativo (x é melhor que y).³⁹⁷ Aqui são aquilatadas duas ações em sua referência ao bem, onde, na situação acima exposta, se configuraria com algo próximo a “prestar auxílio ao próximo *é melhor que* deixa-lo morrer”. Por fim, Lima Vaz elenca os juízos de natureza “normativo/ imperativo (A deve fazer x; fez x)”.³⁹⁸ Nesse, o agente ou o samaritano, no exemplo analisado, *deveria* ter ajudado o seu próximo. No entanto, apesar da “[...] variedade das suas formas, a consciência moral apresenta um traço comum que é o ‘juízo de valor’ do indivíduo sobre sua própria ação ou a qualificação do bem e do mal no domínio do próprio agir”.³⁹⁹ Mesmo que o exemplo do samaritano remeta a uma realidade distante, cada agente pode observar em sua experiência cotidiana seus atos morais são sempre resultados de uma destas três formas de juízos.

Cabe aqui uma breve digressão, pois uma análise mesmo que superficial do manuscrito no qual Lima Vaz opera tais distinções revela a potencialidade heurística de sua produção e a lucidez do filósofo. Mesmo que isso não esteja explícito, as três formas de juízos acima elencadas referem-se aos três modelos morais dominantes ao longo da história da reflexão ética (eudaimonista, utilitarista e kantiano). Ainda que a sistematização da estrutura e exercício da Razão prática estejam fortemente ligados à concepção aristotélica, Lima Vaz criativamente assimila, responde e supera muito dos pontos das correntes acima referidas. De modo sintético e superficial, pode-se afirmar que a grande questão da ética normativa consiste em responder *qual a coisa certa a se fazer?*. Para Lima Vaz seria o bem, que é sempre *bom* (eudaimonista), *melhor* (utilitarista) e que *é um dever* (kantiano).

Já havendo abordado o caráter judicativo que a consciência possui no exercício concreto, é necessário explorar a natureza reflexiva da consciência moral. Essa é nada mais que a *expressão reflexiva* da própria Razão prática, “[...] na medida em que agir moralmente implica sempre como momento final da sua efetivação em ato o juízo”.⁴⁰⁰ Assim, somente a compreensão desse duplo aspecto permitirá a compreensão da real significação da consciência moral para uma autêntica formação da personalidade moral. E, assim, possibilitará atingir o escopo estabelecido de desvelar a natureza da consciência moral e como ela procede no exercício da Razão prática que se estende ao longo de toda realização existencial da pessoa moral. Esse empenho é de tal modo necessário para a compreensão da natureza e da efetivação da consciência moral na vida da pessoa, a ponto de Lima Vaz afirmar que:

³⁹⁷ Cf. VAZ, *loc. cit.*

³⁹⁸ VAZ, *loc. cit.*

³⁹⁹ VAZ, *loc. cit.*

⁴⁰⁰ *Id.*, 1998, p. 471.

Expressar conceptualmente essa reflexividade e definir suas funções no organismo da vida moral, eis o alvo pretendido por uma investigação sobre a consciência moral no quadro sistemático de uma Ética filosófica.⁴⁰¹

Todo processo racional, tal como afirmado, é constitutivamente reflexivo – já intuído no clássico preceito socrático.⁴⁰² Naquele direcionado à ação, a reflexividade se manifesta como consciência moral. Esse elemento possibilita ao agente um conhecimento sobre seu próprio ato e, assim, permite tanto a avaliação quanto a prescrição. A reflexividade da Razão prática é especificada por um duplo caráter, ambos ocorrendo na imanência do próprio ato. Primeiramente ela volta-se para “[...] o conhecimento do recesso interior, singular e intransferível do agente ético que o caracteriza como tal”.⁴⁰³ Nesse, a reflexão ocorre entre no espaço traçado pelo sujeito como portador de um hábito e o sujeito como causa do agir. Já a segunda face “[...] diz respeito à característica do conhecimento ético que decorre da natureza de seu objeto como bem”.⁴⁰⁴

A natureza reflexiva da Razão prática encontra-se enraizada na tematização da estrutura *noética-pneumática*. Conforme Lima Vaz, a presença a si pelo espírito procede em razão da dialética estabelecida entre o *em-si* do objeto ao qual se direciona sua intencionalidade e o *para-si* da perfeição imanente do próprio espírito.⁴⁰⁵ O primeiro polo é constituído pela *prioridade absoluta do objeto*, onde o horizonte ao qual o homem se abre enquanto espírito constitui norma objetiva e necessária do ato. Já o segundo, a *prioridade absoluta do sujeito*, consiste na recepção pelo indivíduo da perfeição do objeto enquanto norma intrínseca de sua perfeição imanente. E é nesse conhecimento do objeto que o espírito pode conhecer a si mesmo.⁴⁰⁶ Dado que o espírito humano é um *espírito-no-mundo* (finito), permanece entre o ato do sujeito e o objeto final uma diferença. Algo semelhante ocorre na medida em que o espírito se determina como Razão prática. O conhecimento sobre si que ocorre no momento último do silogismo dialético da Razão prática, bem como a possibilidade de julgar e prescrever, emanam da mesma dialética entre o *em-si* e o *para-si*, tal como acima descrita. No entanto, esta é sempre mediada pelo bem em sua manifestação ao homem concreto, i. é, na medida em que se determina na situação como um meio que deve efetivar a ordenação teleológica do agente no momento da singularidade. Assim, esta reflexividade

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 471.

⁴⁰² Cf. *Id.*, 2012b, p. 51.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁰⁵ Cf. *Id.*, 2006, p. 189.

⁴⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 187-188.

entre ato e objeto procede segundo uma dupla negação dialética. O ato nega o objeto empírico de sua escolha e deliberação na medida em que tais atividades se encontram ordenadas ao Bem em sua transcendência universal. Por sua vez, o “[...] objeto nega a autonomia do ato - ou do sujeito - na gênese total do bem, pois só ele confere ao bem um conteúdo real”.⁴⁰⁷

As funções normativas, próprias ao exercício da consciência moral, decorrem dessa relação entre o *em-si* do objeto, onde a “verdade do objeto é mensurante em relação ao sujeito”,⁴⁰⁸ e do *para-si* do sujeito, enquanto o ato desse é “mensurante com relação ao objeto enquanto conhecido”.⁴⁰⁹ A Razão prática, portanto, “[...] enquanto livre atividade mede o objeto a ser recebido no horizonte do bem; por sua vez, o objeto, enquanto real em-si, mede a capacidade da Razão prática que o acolhe.”⁴¹⁰ Assim, no momento em que a Razão prática atinge seu termo como determinação concreta de sua universalidade e, em razão desta natureza, procede uma *reflexão judicativa* sobre seu próprio ato, a consciência julga a conformidade com o meio escolhido para efetivar o fim e prescrever a ação imediata. Este “[...] autojulgamento imanente ao próprio ato e, sendo racional, obedece a uma norma objetiva que não é senão o próprio Bem presente ao sujeito”⁴¹¹ Assumindo a forma de um juízo de assentimento, emergem *fenômenos concomitantes*, e é necessário frisar que somente ocorrem enquanto epifenômenos na consciência, como de paz interior ou aprovação interior. No entanto, em uma situação contrária, ocorrendo a reprovação, sucedem outros como de remorso ou sentimento de culpa.⁴¹²

No conhecimento teórico esta dialética dá-se entre o objeto que é causa da verdade no sujeito e esse que é causa ativa desta manifestação,⁴¹³ já no conhecimento prático a bondade no sujeito decorre da relação para com aquela que é a verdade da Razão prática (o Ser sob a razão de Bem). Esse processo somente é possível na medida em que ao longo da formação de sua personalidade o indivíduo avance “[...] na intensidade reflexiva sempre maior da consciência moral como ato da pessoa”.⁴¹⁴ Assim, ao ocorrer esse mesmo movimento ao final de cada ato da Razão prática, na medida em que o objeto escolhido e eleito possibilita, se o movimento primeiro da universalidade não for obstruído na situação, a pessoa realiza-se segundo o bem e cumpre sua própria destinação ontológica, i. é, realiza autenticamente a si

⁴⁰⁷ *Id.*, 2012b, p. 104-105.

⁴⁰⁸ *Id.*, 2006, p. 188.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 188.

⁴¹⁰ *Id.*, 2012b, p. 48.

⁴¹¹ *Id.*, 1998, p. 474.

⁴¹² Cf. HERRERO, 2012, p. 405-406.

⁴¹³ Cf. VAZ, 2006, p. 189.

⁴¹⁴ *Id.*, 2012b, p. 170.

mesma no processo de formação de sua personalidade moral. Na medida em que este processo ocorre adequadamente, mais o agente se torna apto às atividades que são próprias da reflexividade judicativa da Razão prática. Assim, “[...] fortalecer o vigor da consciência moral e sua presença mediadora entre o indivíduo e a realidade, oferecem-se como tarefa primordial da educação ética”⁴¹⁵ da pessoa.

3.2.2 A consciência moral como avaliadora e orientadora no itinerário de formação da personalidade moral

Como pode ser constatado do afirmado até então, a consciência moral é o “[...] núcleo constitutivo e dinâmico da personalidade moral, [que] atesta o progresso e aponta a direção na qual através do constante exercício da razão prática o sujeito forma a *personalidade*”.⁴¹⁶ A primeira função dessa determinação da consciência fundamental,⁴¹⁷ em seu suceder ao longo do crescimento orgânico da pessoa moral na formação de sua ipseidade, consiste na capacidade avaliativa ou retrospectiva da mesma. Por essa, a Razão prática, ao refletir judicativamente sobre si na imanência de sua concretização na singularidade, “[...] julga a rota moral passada”.⁴¹⁸ Em outros termos, o sujeito possui um conhecimento, formado ao longo da vida moral, sobre seu próprio ato (refletido) que o informa sobre a conformidade ou não desse (judicativo) em referência à sua norma objetiva. A segunda função da consciência moral consiste na prescrição da ação imediata,⁴¹⁹ i. é, quando a Razão prática atinge seu termo último enquanto reflexividade judicativa, o agente é provido de um conhecimento sobre o que deve fazer na ação subsequente.

Essa dupla propriedade da consciência moral é elencada por Reiner, conforme referenciado por Lima Vaz, em sua obra *Die Funktionem des Gewissens*. Segundo Lima Vaz, para Reiner, as funções da consciência moral podem ser basilarmente diferenciadas segundo a perspectiva da função *judicativa* e *indicativa*. Na primeira figuram as funções de censura (*conscientia vindex*), de advertência (*conscientia monens*) e de esclarecimento (*conscientia illuminans*). Já dentre as que compõem a segunda, são elencadas as funções retrospectiva,

⁴¹⁵ *Id.*, 1998, p. 475.

⁴¹⁶ OLIVEIRA, 2013, p 217.

⁴¹⁷ Conforme afirma Lima Vaz, a estrutura *noética-pneumática* se constitui como consciência fundamental, centralmente tematizada sob o conceito de *synesis*, e que, na experiência, se determina segundo diversas irradiações. Certamente a consciência moral compreende a determinação de uma dessas irradiações no plano da *praxis*. [Cf. VAZ, 2012b, p. 170].

⁴¹⁸ *Id.*, 1981a, 138.jpg.

⁴¹⁹ Cf. *Id.*, 2000, p. 52.

prospectiva e assertativa (afirmação da autonomia da consciência).⁴²⁰ Se, por um lado, Lima Vaz se demora exclusivamente nas duas propriedades já salientadas, por outro, ele não nega as demais funções elencadas por Reiner. Uma possível hipótese para isso, mesmo que tal afirmação demande uma análise mais profunda que não caberia aqui empenhar, é de que as outras funções já estariam inclusas no modo que Lima Vaz formula as funções retrospectiva e prospectiva.

Em um de seus manuscritos, Lima Vaz afirma ainda duas outras propriedades que parecem ser mais basilares que as expostas. Seriam essas, a de "comprovação da consistência ou não de tal exigência (indicação de comportamento); comprovação de cumprimento ou não da exigência (Controle de comportamento)."⁴²¹ Na primeira Lima Vaz se refere ao dever-ser ao qual o sujeito próprio se *obriga*, pela Razão prática, ante o Bem – tal como a Razão teórica ante o ser. Na Razão prática, a *comprovação* pode advir seja pela “luz interior”, enquanto uma tomada de posição pessoal e autônoma, seja por uma autoridade moral legitimadora. Essa última pode se constituir seja por uma instância externa, seja pela pulsão interna do inconsciente – vindo a suceder então a formação autoritária da consciência moral.⁴²² Na primeira função prevalece o caráter indicador da Razão prática, já na segunda assume preeminência a função de controle.⁴²³ As atribuições *avaliativa* e *prescritiva* parecem situar-se em um momento posterior a esse.

Tais funções da consciência moral afirmadas por Lima Vaz somente são possíveis em virtude da estrutura dialética implicada em seu exercício, a qual se constitui, em seu ato, como suprassunção do próprio movimento da Razão prática em seu operar na estrutura subjetiva. No momento da universalidade estão situados os princípios universais. Dado que o existir ético encontra-se orientado para efetivar na existência, ante as possibilidades que se abrem na particularidade, o dever-ser que está enraizado na estrutura ontológica do ser pessoa, o primeiro destes princípios é, como afirmado pela tradição, o “*bonum faciendum, malumque vitandum*” (o bem deve-se fazer e o mal deve-se evitar).⁴²⁴ Esses, em um segundo estágio, são aplicados à situação, vindo a assumir os traços próprios dos condicionamentos externos e internos que caracterizam a particularidade. Por fim, na universalidade concreta, a consciência moral se faz rigorosamente pessoal enquanto instância suprema de julgamento inscrita na

⁴²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 61.

⁴²¹ *Id.*, 1981a, 138.jpg.

⁴²² Cf. VAZ, *loc. cit.*

⁴²³ Cf. VAZ, *loc. cit.*

⁴²⁴ Cf. *Id.*, p. 127.

interioridade mais profunda do ser que age.⁴²⁵ É nesse último momento que a consciência se faz expressão da radical singularidade da personalidade moral, participando em seu crescimento orgânico.

Não sendo nem um hábito inato e nem fruto de uma imposição por parte de instituições sociais,⁴²⁶ mas o próprio ato da Razão prática em sua reflexão, a consciência moral permanece como constitutiva da pessoa em seu existir como um conhecimento do ato à luz do bem adquirido pela pessoa ao longo de sua realização existencial. É possível, aqui, aduzir duas conclusões. A primeira, já afirmada, de que a consciência é dinâmica e tanto mais realiza adequadamente suas funções na medida em que a formação da personalidade moral transcorre de modo autêntico. Assim, ocorre aqui uma circularidade dialética. Pois, se o exercício adequado da consciência moral é condição para a formação da personalidade segundo o próprio ser da pessoa, por outro lado, esse último processo é igualmente necessário para a efetivação do primeiro. Isso ocorre em razão de ser o aprofundamento da consciência, juntamente com o crescimento da liberdade, um dos elementos nucleares do processo de formação da personalidade moral.⁴²⁷ A segunda conclusão é de que a consciência não pode ser afirmada, em um sentido estrito, como um *hábito*. Mesmo que a aquisição de hábitos virtuosos constitua um elemento fundamental tanto para o crescimento da consciência moral, tanto para que essa não incorra em estados errôneos. Como defendido no segundo capítulo, a aquisição da virtude consiste em um movimento constante de aquisição do Bem. Por esse processo se entende o tornar-se bom, segundo o movimento imanente da Razão prática ou que se conclui no aperfeiçoamento daquele mesmo que age, na medida em que o ato da pessoa mais se identifica com seu objeto. Este movimento consiste na passagem da intenção do Bem, que se enraíza na constituição ontológica da pessoa moral, para o ato efetivamente bom.⁴²⁸ Processo este que, procedendo cumulativamente, ocorre ao longo da vida moral da pessoa, i. é, da formação da personalidade moral. O crescimento da consciência moral ocorre nesta mesma dinâmica de

atualização permanente no curso da vida moral, [que] confunde-se com o desenvolvimento da personalidade e com a formação progressiva da

⁴²⁵ É necessária a clareza para distinguir os vários movimentos dialéticos que se entrelaçam no sistema limavaziano, tal como afirma Herrero [Cf. HERRERO, 2012, p. 397]. A consciência moral consiste em uma síntese do movimento dialético que ocorre na estrutura subjetiva da Razão prática. No entanto, o esquema aqui delineado deve ser compreendido como expressão do movimento próprio da consciência moral.

⁴²⁶ Cf. VAZ, 1998, p. 475.

⁴²⁷ Cf. *Id.*, 2000, p. 238.

⁴²⁸ Cf. OLIVEIRA, 2013, p. 216.

identidade ética através do crescimento e fortalecimento do organismo das virtudes.⁴²⁹

A formação da personalidade moral, no entanto, pode ser obstruída em sua realização autêntica em razão do ato errôneo da consciência moral. Constituindo um "[...] 'juízo de valor' do indivíduo sobre sua própria ação ou a qualificação do bem e do mal no domínio do próprio agir",⁴³⁰ a decisão da consciência moral pode ser compatível com o que o agente percebe como *melhor* sem que essa esteja informada pelo Bem. Essa ameaça decorre da diferença entre a bondade adquirida ao longo da formação da personalidade moral e o Bem em sua universalidade transcendente.

Do ponto de vista subjetivo, a consciência pode ser categorizada como *certa*, *provável* e *duvidosa*.⁴³¹ Já da perspectiva objetiva, quanto a norma do seu Fim, ela pode ser *verdadeira* ou *falsa*.⁴³² Assim, todo ato moral constitui um ato da consciência que pode ser determinado pelas possíveis combinações entre seus estados subjetivos e a adequação para com seu polo objetivo (Bem). Dentre os estados da consciência possível, resultante das relações possíveis, está o subjetivamente certo e objetivamente errôneo. Nessa situação, o ato realizado pelo agente encontra-se em conformidade para com a norma subjetiva da Razão prática, mas se opõe ao Bem enquanto polo objetivo. Lima Vaz não elenca entre os possíveis estados subjetivos da consciência, o *errôneo*. Isso decorre do fato de que, para Lima Vaz, todo ato que “[...] não procede da consciência moral não pode ser moralmente imputado”.⁴³³ Assim, além da *amoralidade* do ato que negue subjetivamente a consciência moral é igualmente afirmada a *imoralidade* do mesmo, dado que “[...] ao sujeito moral não é moralmente lícito [agir] contra a própria consciência”.⁴³⁴

Em *Escritos de filosofia V* Lima Vaz afirma que o ato da consciência pode vir a ser caracterizado como falso em razão de um duplo fator. Primeiramente de *ordem intrínseca*,

⁴²⁹ VAZ, 1998, p. 475.

⁴³⁰ *Id.* 1981a, 164.jpg.

⁴³¹ Em nenhuma obra publicada, manuscrito, áudio ou vídeo que estão no memorial Pe. Vaz, pelo menos até onde foi possível a análise desse material, foi encontrado alguma exposição sobre a distinção específica de cada estado subjetivos da consciência, nem mesmo as razões que justifiquem a distinção entre os estados *provável* e *duvidoso*. Dado que essas últimas duas são citadas na mesma sequência tanto no manuscrito como na obra impressa, dando certa ideia de uma escalonização, talvez não seria equivocado levantar a hipótese de que no estado *provável* o agente julga que o objeto empírico do ato moral esteja bastante próximo ao que o mesmo consideraria o *certo*. Já no estado de *dúvida*, o agente avalia que eleição de um meio viria a negar a consciência.

⁴³² Segundo Aquino é possível pensar que também uma consciência falsa no nível intersubjetivo, i. é, quando a relação comunicativa com o outro se estabelece em termos de erro e dominação [Cf. AQUINO, M. F. Experiência e sentido II. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 17, n. 50, p. 31-54, 1990, p. 37].

⁴³³ VAZ, 1981a, 136.jpg.

⁴³⁴ VAZ, *loc. cit.*

quando ocorre a determinação da universalidade da Razão prática na particularidade. Pode ainda concorrer para essa situação fatores de *ordem extrínseca*, como os que emergem na situação do existir moral.⁴³⁵ Já em um dos seus manuscritos, Lima Vaz aponta dois outros elementos. O primeiro seria em razão do conhecimento, onde, similarmente à primeira causa supracitada, o conhecimento dos primeiros princípios não é devidamente aplicado na deliberação e escolha dos bens particulares.⁴³⁶ Outro fator advém do livre-arbítrio do homem, dado que esse permite ao homem agir contra sua consciência.⁴³⁷ A retidão da consciência, ao contrário, somente ocorre na medida em que constitui uma síntese da *recta ratio* (reta razão) e a expressão da norma subjetiva.⁴³⁸ Somente assim as funções de avaliação e prescrição da consciência moral, enquanto julgamento das decisões, podem ter seu exercício, ao longo da formação da personalidade moral, orientadas pela norma do Bem.

A avaliação do ato moral, e consequentemente do itinerário existencial no qual esse se encadeia, ocorre, como afirmado, na medida em que a Razão prática volta-se ou reflete sobre seu próprio objeto, i. é, sobre a conformidade para com o Bem.⁴³⁹ Tal como discutido no capítulo precedente, a normatividade do bem refrata nos valores, fins e normas que constituem o *ethos*. Sendo em referência a esse que o indivíduo orienta seu existir ético e, consequentemente, a formação da personalidade moral. Pois é o *ethos* que “ordena a conduta dos indivíduos tanto como ação singular (*praxis*) quanto como paradigma permanente de conduta (*héxis* ou hábito)”.⁴⁴⁰ Dessa forma, a avaliação e prescrição da consciência moral ocorre em referência ao *fim* que a razão conhece e que consiste no “*bem* do sujeito, e o *bem* ao qual a vontade deve consentir é o *fim* tal como a razão o conhece”.⁴⁴¹ No entanto, é tendo o *ethos* como polo objetivo de sua intenção que a ação pode a ele retornar, dialeticamente, como ato bom e virtuoso. É na assimilação da normatividade do *ethos*, assim, que o modo de agir torna-se expressão da personalidade moral.⁴⁴²

É a consciência moral que, juntamente com o crescimento na liberdade e a aquisição de hábitos virtuosos, opera a passagem da simples identidade ética para a personalidade moral. Já a personalidade moral constitui a “[...] identidade reflexiva e dinâmica do sujeito em

⁴³⁵ Cf. *Id.*, 2000, p. 63.

⁴³⁶ Cf. VAZ, *loc. cit.*.

⁴³⁷ Cf. *Id.*, 1981a, 136.jpg.

⁴³⁸ Cf. VAZ, *loc. cit.*

⁴³⁹ *Id.*, 2000, p. 59.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 95.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 106.

⁴⁴² Cf. *Id.*, 2013b, p. 14.

permanente realização de si mesmo”.⁴⁴³ Assim, valendo-se das palavras de Herrero, é possível afirmar o “[...] dinamismo de crescimento que conduz o sujeito ético da identidade abstrata do ato isolado à ipseidade concreta de uma vida no Bem, que constrói progressivamente a sua personalidade ética”.⁴⁴⁴ Todo ato é expressão da personalidade na medida em que ato e o ser daquele que age correspondem, porém, na continuidade da vida, se efetiva a identidade dialética para com o Ser que o impulsiona a torna-se outro. Esse movimento implicado na personalidade moral somente é possível em virtude da permanência assegurada pela identidade. Ao interno da própria identidade para consigo se instaura a necessidade e norma da realização existencial singular de cada pessoa moral em razão da “[...] identidade na diferença entre a pessoa e a totalidade do ser”.⁴⁴⁵ E é justamente essa rota, constituída pelos atos escolhidos e deliberados pela pessoa ao longo de sua existência, que cabe à consciência moral avaliar e prescrever. Compete igualmente à mesma, “[...] conduzir de uma vida oscilante na indeterminação do livre-arbítrio a uma vida firmada na liberdade do consentimento ao Bem”.⁴⁴⁶ A consciência moral, em seu exercício, portanto, pode ser compreendida como *voz interior* que possibilita, auxilia e atesta a autenticidade da realização da pessoa nesta “[...] presença única e incomunicável de um singular que se põem absolutamente como tal”.⁴⁴⁷

A experiência da formação da personalidade moral é, como pode ser depreendido, uma experiência da unidade em movimento.⁴⁴⁸ Essas diversas linhas que se desdobram ao longo da realização existencial da pessoa, dentre as quais se sobressai a moral, estão sob a égide do movimento do agente em busca de conquistar na existência aquilo que ele mesmo é por essência. Isso decorre do próprio estatuto ontológico da pessoa, já que “a unidade que o homem é não é totalidade fixa, imóvel, mas totalidade dinâmica, em contínuo processo de edificação”.⁴⁴⁹ Somente assim cumpre-se efetivamente a ordenação teleológica da pessoa ao horizonte transcendental do Bem, enraizada na estrutura *noético-pneumática*. É no processo de *formação* dessa personalidade ao longo da vida que os atos são suprasumidos. Esse mesmo movimento deve transpassar todas as formas de expressão do *Eu sou*, incluso aqueles que são compreendidos como condicionantes ao exercício da Razão prática: estruturas de corpo próprio e psiquismo, bem como as relações de objetividade e intersubjetividade. Pois,

⁴⁴³ *Id.*, 2000, p. 171.

⁴⁴⁴ HERRERO, 2012., p. 127.

⁴⁴⁵ VAZ, *op. cit.* p. 193.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 172.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 193.

⁴⁴⁸ Cf. OLIVEIRA, 2013, p. 209.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 209.

como afirmado, o movimento de *personalização* envolve todo o nosso ser.⁴⁵⁰ Todo esse complexo que está suprasumido no existir como pessoa deve concorrer para que o agente torne-se bom ou, o que é o mesmo, adquira hábitos virtuosos. No entanto, tal processo de formação da personalidade moral somente é possível em virtude da liberdade, que deve crescer ao longo da vida pela atualização em ato, e da consciência moral, que avalia a prescreve este itinerário de uma vida segundo o Bem.

⁴⁵⁰ Cf. SAMPAIO, 2006, p. 320.

CONCLUSÃO

Ao concluir o itinerário traçado na introdução da presente pesquisa cabe retomar a epígrafe, que pode ser afirmada como o *Leitmotiv* de toda exposição, bem como alguns elementos da obra em que essa se encontra, para realizar uma breve rememoração dos elementos fundamentais da inquirição e apresentar os resultados atingidos. Uma primeira reação que pode ser esperada por parte de um leitor que encontra como *mote* de uma pesquisa em Lima Vaz um trecho da obra roseana é a de um profundo estranhamento. Afinal, as distintas concepções antropológicas, éticas, metafísicas do literato e do filósofo impõem como que um precipício entre esses. Não obstante, tal como grandes montes que encontram-se unidos por vales, é possível vislumbrar entre esses dois grandes intelectuais, contemporâneos e conterrâneos, regiões de proximidade em razão de traços fundamentais que, *mutatis mutandis*, transpassam o labor reflexivo de ambos – o interesse por compreender a efetividade, a centralidade do tema antropológico, a preocupação pelos problemas universais, o fito eminentemente ético. Uma outra forte razão para a busca de um efetivo diálogo entre o pensamento limavaziano com *seus outros* é de que a *fidelidade* ao seu pensamento é tanto maior quanto traz em si o caráter *criativo*. Em outros termos, uma relação de verdadeira correspondência para com as reflexões de Lima Vaz somente ocorre na medida em que, no intuito de compreender as urdiduras do real, o assumimos, para se valer das palavras usadas por esse na descrição de sua relação com o pensamento tomásico, como um “[...] farol e não uma muralha”.⁴⁵¹ É nesse diálogo com as diversas elaborações teóricas ao longo da história, quando marcado pela probidade e perspicácia, que torna-se possível entrever, no que permanece como uma constante, os problemas mais fundamentais da humanidade e o lastro da Verdade que da situação finita do homem é possível contemplar.

Se essa dialética para com outros quadros de interpretação da efetividade encontra-se, de modo geral, ausente na presente pesquisa é porque as limitações impediram, relendo a clássica metáfora, até mesmo que o anão se sobreleva aos ombros do gigante. Assim, reconhecendo-se como um pigmeu ante a estatura intelectual de Lima Vaz, os resultados atingidos pela inquirição podem ser entendidos como uma limitada reverberação daquela que constituiu a dilatada visão do gigante – cuja vastidão engloba desde o momento arcaico da cultura grega até o primeiro pulsar do século XXI. Desta forma, cabe atestar ante a finalidade da inquirição em contribuir para com a divulgação do pensamento limavaziano e colaborar

⁴⁵¹ VAZ, 1964, p. 244.

nas pesquisas realizadas sobre o mesmo, abordando o tema nuclear da formação da personalidade moral, que a mesma é realizada tal como a oferta do óbulo da viúva.

Adentrando propriamente nos resultados atingidos, um ponto capital do primeiro capítulo consistiu na demonstração de que ser pessoa não é apenas uma condição ou situação ontológica de todo ser humano, mas um convite ou chamado. Nas palavras de Rosa que prestaram de prefácio, “[...] as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas”. Sejam nas condições desfavoráveis dos *grandes sertões* – metáfora o árido, do infértil – ou nas condições favoráveis das *veredas* – local da umidade, do fértil – cabe a cada qual responder, no horizonte concreto de suas possibilidades, a este apelo de *ser pessoa*, i. é, da formação de si mesmo. Como exposto ainda no primeiro capítulo, se é na *vida segundo o espírito* que a pessoa encontra o influxo dinamizador de um existir autêntico, é o desdobramento dessa forma de vida no plano propriamente ético que constitui o horizonte de realização para a pessoa moral. Em outros termos, é na busca para que a Razão prática se efetive na singularidade do *ato bom* e no encadeamento desses atos ao longo da vida que pode ser vislumbrado uma realização autêntica da pessoa moral. Um outro ponto comum entre Lima Vaz e Rosa, elemento esse que de algum modo perpassa toda a inquirição, é de que essa *tarefa* de realização de si é empenhada por um ser que vive na horizontalidade das situações concretas do dia-a-dia e é aberto à verticularidade de uma instância supraterrrena. A finitude e contingência da pessoa moral, na concepção limavaziana, impede uma visão absolutamente transparente, por meio de um saber prático, sobre qual meio dentre os que se apresentam na situação corresponde à determinação do Bem universal. Daí a necessidade de uma busca incessante pela aquisição de hábitos virtuosos, pelo aprofundamento da consciência moral e crescimento na liberdade. Assim, é na dialética entre a inspiração (enquanto o ato aspira ao Bem) e da expiração (ao passo em que o Bem efetivado no ato) que se abre a possibilidade de uma realização autêntica à pessoa moral. Já na visão roseana dessa *tarefa* que é ser pessoa, o sertão, como símbolo da condição humana, é marcado visceralmente pela *ambiguidade*. Desse modo, não somente não há uma clareza sobre qual é o *ato devido*, mas também não há uma linha clara e distintiva que demarque uma divisão entre os *atos bons* e os *atos maus*. Assim, atos eminentemente bons poderiam produzir resultados maus, tal como o inverso seria igualmente possível. No entanto, as duas compreensões novamente se alinham quando afirmam que, mesmo em situações desfavoráveis, cabe ao agente a responsabilidade sobre a tomada de decisão.

Como demonstrado, a formação da personalidade moral foi delimitada conceitualmente por Lima Vaz como realização existencial da pessoa moral. No entanto,

como fica claro pelo desenvolvimento do texto, não ocorre uma identidade perfeita entre os termos dessa definição. De modo que a construção dessa *ipseidade* moral, núcleo radicalmente singular que a pessoa molda através dos atos por ela elegido ao longo da vida e que delinea o “temperamento moral” de cada agente, pode ser compreendido como um dos influxos integrantes do movimento de realização existencial da pessoa moral. Entre o ato e a personalidade ocorre, como pode ser depreendido, uma circularidade dialética: todo ato moral constitui a manifestação concreta da personalidade moral, de sua singularidade e do estágio de sua formação, mas, igualmente, é o próprio ato que, ao se constituir como ato pessoal orientado pela Razão prática, opera a formação desse núcleo denominado personalidade moral. Ato moral que, mesmo ocorrendo no espaço aberto pela liberdade, não é aleatório ou arbitrário na vida da pessoa. Antes, emana e concorre do núcleo que, ao estar assentado na *pessoa*, a qual possui como atributos principais *subsistência* e *manifestação*, instaura uma continuidade, pela a identidade reflexiva, no singular existir moral de cada agente. A isso denomina-se formação da personalidade moral, enquanto que a realização existencial da pessoa moral propriamente dita constitui um movimento mais amplo e complexo. Esse último processo compreende a própria realização da pessoa delineada na *Antropologia filosófica*, mas sob o influxo da Razão prática. Ainda no primeiro capítulo, onde o discurso se deteve em expor a natureza do processo acima descrito, ficou justificada a necessidade de todo agente empenhar-se no mesmo em razão de sua própria constituição ontológica enquanto pessoa. Para isso, e considerando que Lima Vaz afirma ser a categoria de *pessoa moral* um desdobramento da categoria antropológica de *pessoa* no plano ético, foi no sistema filosófico da *Antropologia* que se encontraram tais elementos.

A exposição se deteve na estrutura da vida ética em vista a abordar o movimento de aquisição da virtude ao longo da formação da personalidade moral. Processo que transcorre, em última instância, pelo encadeamento dos atos da Razão prática que, devido a imanência com que essa opera em relação ao seu agente, torna posse da pessoa o bem que realiza em sua *praxis*. No entanto, a formação da personalidade, como demonstrado, somente torna-se possível em razão de uma outra circularidade dialética que ocorre pela mediação da mesma *praxis*, i. é, a assimilação do *ethos*-costume que se constitui no agente como *ethos*-hábito. A primeira forma concreta em que essa estrutura deve realizar-se consiste na busca pelo agente em tornar-se justo, condição de singular importância para a formação autêntica da personalidade, que deve desdobrar-se como uma tarefa comunitária. Por fim, na tentativa e responder alguns dos problemas levantados no primeiro capítulo, foram apresentadas as virtudes cardeais da temperança, fortaleza e prudência como fatores que contribuem para

tornar os condicionamentos, que se apresentam ao exercício da Razão prática, elementos positivos na contínua inserção da vida no Bem. Ao cumprir o objetivo desse segundo capítulo, o principal resultado compreendeu a explicitação mais concreta do que consiste uma *vida no bem* – o que, de uma outra perspectiva, foi igualmente um dos principais resultados do terceiro capítulo. Afinal, a exposição das virtudes que devem nortear a aquisição dos hábitos ao longo de uma autêntica formação da personalidade moral pode ser compreendida como desboramento explicativo da educação para a liberdade.

Por fim, se tomou como objeto aquele que Lima Vaz denomina o influxo constituinte da formação da personalidade moral, i. é, o crescimento da liberdade e aprofundamento da consciência moral. Como ficou expresso, a noção limavaziana de liberdade como busca ativa do agente por adequar sua vontade ao Bem encontra-se enraizada em uma ampla tradição da filosofia ocidental. Lima Vaz assume em sua compreensão de *crescimento na liberdade*, elementos aristotélicos, tomásicos, hegelianos. No entanto, é provavelmente na relação estabelecida entre esse tema e as noções de valor, responsabilidade e obrigação moral que se tornou ainda mais patente o modo como a liberdade é compreendida dentro do pensamento limavaziano. Como afirmado, esses não são conceitos que Lima Vaz relaciona explicitamente, no entanto eles desvelam traços fundamentais para compreender a noção de liberdade, sobretudo em um cenário como o instaurado com a modernidade, bem como para a própria explicitação da autêntica formação da personalidade moral como um todo. O último ponto desenvolvido procurou desvelar a natureza do aprofundamento da consciência moral. Para isso, se deteve em expor sua natureza reflexiva, assentada na própria reflexividade do espírito, e a judicidade. No entanto, o centro da reflexão nesse momento consistiu na explicitação das duas naturezas da consciência moral, i. é, de avaliação e prescrição do ato da Razão prática. Como demonstrado, são essas que oferecem um norte pelo qual a pessoa moral pode questionar se a formação de sua personalidade moral está ou não transcorrendo autenticamente. Provavelmente uma lacuna que pode ser encontrada nesse terceiro capítulo reside no fato de que ele mais se deteve em expor a natureza da liberdade e da consciência moral do que demonstrar como ocorre sua dinâmica em uma vida orientada ao Bem. Por um lado, essa opção decorre de que, como afirmado, tais exposições não são assim tão excludentes, dado que ao desvelar a natureza da Razão prática já se está delineando como o agente moral deve viver segundo ela e, por conseguinte, também com a demonstração do que consiste a liberdade e a consciência moral já se está acenando para como deve ser sua dinâmica no processo mesmo de formação da personalidade moral. Por outro lado, da opção mais fundamental de se deter exclusivamente nos textos de Lima Vaz. Afinal, se os textos

limavazianos oferecem ricos e fartos elementos para a compreensão dos objetos aos quais se deteve a pesquisa em seu último momento, o mesmo não ocorre quando o que se busca é a compreensão do seu caráter processual.

Ainda permanecem diversos caminhos a serem explorados tanto na compreensão do processo de formação da personalidade ao interno do pensamento limavaziano como na relações que podem ser estabelecidas desse para com outras perspectivas filosóficas. Dentre os temas propriamente abordados por Lima Vaz e que poderiam ser relacionados ao objeto da presente pesquisa podem ser elencados o papel da experiência mística e da vida religiosa, a função das instituições jurídicas, do comprometimento social. Já dentre as perspectivas filosóficas que poderiam estabelecer um profundo diálogo no que tange ao tema da formação da personalidade moral, considerando desde mais próximas até as mais distantes do pensamento de Lima Vaz, se poderia levantar desde o comunitarismo e o humanismo até as mais recentes teorias da personalidade. Caminhos que não foram aqui seguido em virtude das opções adotadas na pesquisa desenvolvida.

Se, como reconhecido, a pesquisa pôde não ter correspondido às exigências de uma reflexão filosófica que se atém em alguém da estatura intelectual de Lima Vaz, cabe igualmente afirmar que a inquirição pode levantar alguns problemas e luzes sobre o tema principal e os secundários, bem como demonstrar a importância da formação da personalidade moral tanto ante a posição que a mesma ocupa no sistema ético quanto ante a situação espiritual da modernidade. Em razão da natureza normativa da ética, interligada ao seu caráter hermenêutico, é possível afirmar que a presente reflexão atinge suas expectativas centrais na medida em que reverberar na vida concreta do seu leitor. Em outros termos, se a mesma for capaz de questionar cada qual sobre a rota radicalmente singular traçada na construção de si pelos atos morais, i. é, se penetrar até a complexa urdidura que compõe a concretude da cotidianidade. Tal como *Grande sertão: veredas* compreende, por parte de Riobaldo, uma reconstrução da continuidade narrativa da vida na tentativa de compreender o que levou a personagem principal ser aquilo que a mesma tornou-se, as reflexões desenvolvidas esperam ser um *tempo propício* para que, ante a luz da consciência moral, cada qual possa avaliar o caminho trilhado na formação de sua personalidade moral bem como lançar um olhar prospectivo ante ao caminho que se abre a cada dia. Afinal, concluindo com as palavras de Lima Vaz, cabe à Ética ser “uma ciência que discorra sobre o que é o Bem (em si mesmo, em

cada um de nós e na comunidade humana) e, ao mesmo tempo, nos ensine a tornar-nos *bons*.”⁴⁵²

⁴⁵² VAZ, 2000, p. 241.

REFERÊNCIAS

Bibliografia de Lima Vaz

VAZ, H. C. L. Acerca de A formação marxista. *Revista Vozes*, n. 58, p. 641-651, 1964.

_____. A experiência de Deus. *Grande sinal*, n. 27, p. 483-498, 1973.

_____. A formação do pensamento de Hegel. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. *Antropologia filosófica I*. Ed. 8. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Antropologia filosófica II*. Ed. 6. São Paulo: Loyola, 2013a.

_____. *Antropologia filosófica*. Belo Horizonte, 1968/2º semestre. Aula ministrada em 31.08.68. Arquivo digital (090AntroFil_050.jpg) localizado na Biblioteca da FAJE.

_____. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2012a.

_____. Crise e verdade da consciência moral. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 25, n. 83, p. 461-476, 1998.

_____. Destino e liberdade: As origens da ética. *Revista portuguesa de filosofia*, n. 50, p. 467-475, 1994a.

_____. *Entrevistas por escrito*. Belo Horizonte, [1986/1992]. Arquivo digital (135Entrevista1_1003.jpg) localizado na Biblioteca da FAJE.

_____. *Ética e cultura*. Ed. 5. São Paulo: Loyola, 2013b.

_____. Ética e Justiça. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 437-453, 1996a.

_____. Ética e razão moderna. *Síntese nova fase*, Belo Horizonte, v. 22, n. 68, p. 53-85, 1995a.

_____. *Ética*. Rio de Janeiro, 1981a/2º semestre. Arquivo digital (048Etica) localizado na Biblioteca da FAJE.

_____. *Filosofia e cultura*. Ed. 2. São Paulo: Loyola, 2002a.

_____. *Introdução à ética filosófica 1*. Ed. 6. São Paulo: Loyola, 2012b.

_____. *Introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Introdução ao Sistema de Hegel: a Fenomenologia do Espírito*. Belo Horizonte, 1985a. Disco 12. Curso ministrado na UFMG. Registro audiovisual arquivado na Biblioteca da FAJE.

_____. *Introdução ao Sistema de Hegel: a Fenomenologia do Espírito*. Belo Horizonte, 1985b. Disco 16. Curso ministrado na UFMG. Registro audiovisual arquivado na Biblioteca da FAJE.

_____. *Introdução ao Sistema de Hegel: a Fenomenologia do Espírito*. Belo Horizonte, 1985c. Disco 17. Curso ministrado na UFMG. Registro audiovisual arquivado na Biblioteca da FAJE.

_____. *Introdução ao Sistema de Hegel: a Fenomenologia do Espírito*. Belo Horizonte, 1985d. Disco 18. Curso ministrado na UFMG. Registro audiovisual arquivado na Biblioteca da FAJE.

_____. *Mística e política: A experiência mística na tradição ocidental. Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 19, n. 59, p. 493-541, 1988a.

_____. *Mística e política: A experiência mística na tradição ocidental. Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 19, n. 59, p. 493-451, 1992.

_____. *O problema da beatitude e a destinação do Espírito segundo S. Tomás*. Roma, [1949]. Arquivo digital (077Tomas_Beatudine) localizado na Biblioteca da FAJE.

_____. *O problema da filosofia no Brasil. Síntese*, Belo Horizonte, n. 30, p. 11-25, 1981b.

_____. *O ser humano no universo e a dignidade da vida. Cadernos de bioética*, Belo Horizonte, n. 2, p. 27-41, 1993a.

_____. *Ontologia e história*. Ed. 2. São Paulo: Loyola, 2012c.

_____. Platão revisitado: Ética e metafísica nas origens platônicas. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 20, n. 61, p. 181-197, 1993b.

_____. *Platonica*. São Paulo: Loyola, 2011

_____. *Problemas de fronteira*. Ed. 3. São Paulo: Loyola, 2002b.

_____. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002c.

_____. Religião e sociedade. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 42, p. 27-47, 1988b.

_____. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981c.

_____. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, n. 64, p. 5-14, 1994b.

_____. Situação da linguagem. *Síntese Nova fase*, Belo Horizonte, v. 22, n. 68, p. 5-12, 1995b.

_____. Tempo, experiência, absoluto: Um itinerário da questão do homem. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 22, n. 69, p. 241-258, 1995c.

_____. Unidade e diferença: Linguagem e verdade na ciência e na fé. *Magis: Cadernos de Fé e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 1-46 1996b.

Bibliografia sobre Lima Vaz

AMARAL, H. P. Um depoimento. In. MAC DOWELL, J. A. *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 355-360.

AQUINO, M. F. Experiência e sentido II. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 17, n. 50, p. 31-54, 1990

_____. Metafísica da subjetividade e linguagem II. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, n. 67, p. 495-528, 1994.

ÁVILA, F. B. Laudatio finalis. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 671-676, 1991.

BRUNELLI, M. R. M. Ética e sua crise. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 585-593, 1991.

CARDOSO, D. OLIVEIRA; M. R. O. Ação ética intersubjetiva na ética filosófica de Lima Vaz. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 35, n. 113, p. 405-422, 2008.

DRAWIN, C. R. Henrique Vaz e a opção metafísica. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, p. 157-169, 2002.

DRUMMOND, Arnaldo Fortes. Introdução. Perfil hegeliano do filósofo cristão. In: VAZ, H. C. L.. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2017.

LADIM FILHO, R. A questão do fundamento na aurora da consciência histórica moderna: Imanência ou transcendência. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 483-490, 1991.

HERRERO, F. J. A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 39, n. 125, p. 393-432, 2012.

_____. O “ethos” atual e a ética. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 31, n. 100, p. 149-161, 2004.

LEOPOLDO, F. Notas para um estudo dos procedimentos metódicos em Lima Vaz. *Síntese Nova Fase*, Belo horizonte, v. 30, n. 97, p. 149-158, 2003.

LIBANIO, J. B. Lições do mestre. In: MAC DOWELL, J. A. *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2012.

MAC DOWELL, J. A. Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, n. 9, p. 237-273, 2007.

MENESES, P. Ética e cultura. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 559-575, 1991.

OLIVEIRA, C. M. R. A metafísica da liberdade no pensamento de H. C. de Lima Vaz. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 5, n. 10, p. 123-138, 2014.

_____. *Metafísica e ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013.

PERINE, M. A modernidade e sua crise. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 19, n. 57, p. 161-178, 1992.

_____. Padre Vaz: A plenitude de uma vida filosófica. In. PERINE, M. *Diálogos com a cultura contemporânea: Homenagem ao pe. Henrique C. de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. Platão no caminho filosófico de Lima Vaz. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, p. 9-29, 2012.

PIMENTEL, A. M. Uma obra para refletir nossa época. *Revista do Instituto Humanitas*, São Leopoldo, n. 374, p. 26-29, 2011.

REY PUENTE, F. Breves considerações sobre o tema da *φιλία* em Aristóteles na obra de Lima Vaz. In. MAC DOWEL, J. A. (org.) *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. Vaz: Uma ausência presente. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 30, n. 98, p. 293-301, 2003.

RIBEIRO, E. V. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012.

SAMPAIO, R. G. *Metafísica e modernidade: Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006.

SANTOS, J. H. Ética e medida. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 577-584, 1991.

SOUSA, L. A. G. A reflexão de Pe. Henrique C. de Lima Vaz e uma geração de cristãos comprometidos com a ação. In. MAC DOWELL, J. A. *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 343-353.

SOUSA, M. C. *Comunidade ética*: Sobre os princípios ontológicos da vida social. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. Rememoração e dialética: Influência hegeliana no pensamento de Lima Vaz. *Kairós*, Fortaleza, n. 2, ano. III, p. 355-363, 2006.

Bibilografia secundária

ARMSTRONG, T. *Odisseia do desenvolvimento humano*: navegando pelos 12 estágios da vida. Trad. Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed, 2011.

HAWTHORNE, G. F; MARTIN, R. P; REID, D. G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. Ed. 2. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2008.

JAEGER, W. *Paideia*: A formação do homem grego. Ed. 6. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: WMF, 2013.

MARITAIN, J. *A pessoa e o bem-comum*. Lisboa: Moraes, 1962

NICOLAS, M. J. Introdução à *Suma teológica*. In. TOMÁS, A. *Suma Teológica*: Teologia, Deus, Trindade. São Paulo: Loyola, 2001, v. 1.

ROULIN, A. A temperança. In. TOMÁS, A. *Suma Teológica*: Justiça, Religião, Virtudes sociais. São Paulo: Loyola, 2001, v. 7, p. 185.