

Lucas do Carmo Vitor

**A COMUNIDADE ÉTICA NO PENSAMENTO DE  
HENRIQUE C. DE LIMA VAZ**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia**

**Orientador: Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin.**

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2013

Lucas do Carmo Vitor

**A COMUNIDADE ÉTICA NO PENSAMENTO DE  
HENRIQUE C. DE LIMA VAZ**

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

Área de Concentração: Ética

Orientador: Prof. Dr. Francisco Javier Herrero  
Botin

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2013

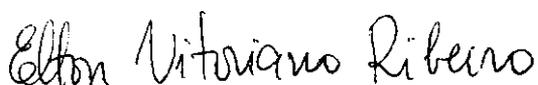
Vitor, Lucas do Carmo  
V845c A comunidade ética no pensamento de Henrique C. de Lima  
Vaz / Lucas do Carmo Vitor. - Belo Horizonte, 2013.  
113 f.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botín  
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e  
Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Reconhecimento. 3. Vaz, Henrique C. de Lima. I.  
Herrero Botín, Francisco Javier. II. Faculdade Jesuíta de  
Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

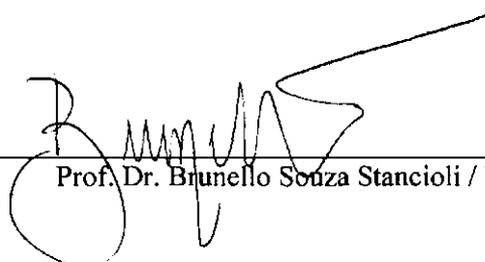
Dissertação de LUCAS DO CARMO VITOR defendida e APROVADA, com a nota 8,5 ( oito e meio ) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. João Augusto A. A. Mac Dowell / FAJE



Prof. Dr. Brunello Souza Stancioli / UFMG

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 21 de março de 2013.

## **Agradecimentos**

Ao Professor Doutor João A. Mac Dowell que desde o primeiro momento foi meu orientador no programa de mestrado da Faje e só não cumpriu este árduo papel até o final por problemas de saúde.

Ao Professor Doutor Francisco Javier Herrero Botin que mesmo antes de ser formalmente meu orientador já me aconselhava para que eu encontrasse o “ponto” a ser abordado na dissertação. Na impossibilidade do Prof. Mac Dowell foi o Prof. Herrero a escolha natural para desempenhar o papel formal de orientador, papel que ele felizmente aceitou e cumpriu brilhantemente.

Ao Professor Doutor Delmar Cardoso que de maneira fraterna me acolheu no grupo de estudos Vazianos, o que muito contribuiu com meus estudos sobre a obra de Lima Vaz.

Aos meus familiares que de maneira direta ou indireta contribuíram para realização desse trabalho.

Aos professores, alunos e amigos da FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

A Deus e a todos que de alguma maneira contribuíram para realização do presente trabalho.

## Resumo

A cisão entre civilização e ética e a profunda distorção da estrutura da práxis no clima cultural da modernidade impossibilitam, segundo Lima Vaz, a constituição da *comunidade ética universal*. Diante deste problema ele propõe a reconstituição da *Comunidade ética universal* através de um discurso filosófico que articula dialeticamente os vários níveis da estrutura da razão prática, especificamente a estrutura *subjetiva*, a *estrutura intersubjetiva* e a *estrutura objetiva*.

Palavras-chave: Lima Vaz, Comunidade ética, razão prática, reconhecimento, consenso, Liberdade, consciência moral social.

## **Abstract**

According to Lima Vaz we find in the modern world a global civilization without an ethical counterpart. This situation gives rise to a deep distortion in the structure of praxis, preventing the formation of a universal ethical community. In order to reconstruct a common ethos for this global society he develops an ethical discourse which departing from the analysis of the subjective structure of the practical reason proceeds dialectically through the identification of its intersubjective dimension to the establishment of a framework of objective values.

Key-words: Lima Vaz, Ethical community, practical reason, recognition, consensus, Freedom, social conscience.

“No limiar do terceiro milênio o desafio maior lançado à nossa civilização parece ser o de encontrar uma forma histórica de efetivação para o princípio do reconhecimento e para um tipo de estrutura ternária capaz de assegurar a estruturação de uma comunidade ética universal.”

**Henrique C. de Lima Vaz**

## SUMÁRIO

<b>1. O problema da comunidade ética.....</b>	<b>10</b>
<b>1.1 - O contexto do problema da comunidade ética.....</b>	<b>11</b>
<b>1.2 - O problema fundamental da comunidade ética.....</b>	<b>15</b>
<b>1.3 - O problema da constituição da comunidade ética universal.....</b>	<b>18</b>
<b>2. Lições da história para a solução do problema.....</b>	<b>20</b>
<b>2.1 - Estrutura ternária da natureza da comunidade ética.....</b>	<b>20</b>
<b>2.2. Dissolução da comunidade ética na modernidade.....</b>	<b>22</b>
<b>3. Compreensão Vaziana da comunidade ética.....</b>	<b>25</b>
<b>3.1 - Método dialético.....</b>	<b>26</b>
<b>3.2 – Estrutura Subjetiva do agir ético.....</b>	<b>27</b>
<b>3.2.1 - Universalidade da Razão prática.....</b>	<b>27</b>
<b>3.2.2 – Manifestações da Razão prática - pré-compreensão, compreensão explicativa e compreensão filosófica.....</b>	<b>29</b>
<b>3.2.3 – A face aporética da Razão prática.....</b>	<b>30</b>
<b>3.2.4 - Particularidade da Razão prática (o problema da presença do irracional).....</b>	<b>34</b>
<b>3.2.5 - O problema da Razão prática e de seu exercício.....</b>	<b>37</b>
<b>3.2.6 - Compreensão filosófica do exercício da Razão Prática.....</b>	<b>39</b>
<b>3.2.7 – Singularidade da Razão Prática.....</b>	<b>42</b>
<b>3.2.8 – Pré-Compreensão da Consciência moral.....</b>	<b>43</b>
<b>3.2.9 – Compreensão explicativa da Consciência moral.....</b>	<b>44</b>
<b>3.2.10 – Compreensão filosófica da Consciência moral.....</b>	<b>45</b>
<b>3.3 – Estrutura intersubjetiva do agir ético.....</b>	<b>48</b>

3.3.1 - Universalidade intersubjetiva da Razão prática.....	48
3.3.2 - Reconhecimento e consenso.....	50
3.3.3 - Particularidade intersubjetiva da Razão prática.....	54
3.3.4 - Estrutura causal interna do movimento dialético do agir ético intersubjetivo.....	56
3.3.5 - Singularidade da Razão prática intersubjetiva.....	59
3.4 – Breve resumo da estrutura subjetiva e da estrutura intersubjetiva do agir ético.....	61
3.5 – Estrutura objetiva do agir ético.....	63
3.5.1 -Universalidade objetiva da Razão Prática.....	63
3.5.2 - Particularidade objetiva da Razão Prática.....	68
3.5.3 - Singularidade objetiva da Razão Prática.....	69
3.6 – Estrutura subjetiva da vida ética.....	74
3.6.1 -Universalidade da Razão Prática.....	74
3.6.2 – Categoria de Virtude.....	78
3.6.3 – Particularidade subjetiva.....	79
3.6.4 – Deliberação e escolha em face da situação.....	80
3.6.5 – Singularidade subjetiva da vida ética.....	81
3.6.6 – Invariantes da vida ética - virtude, situação, existir ético.....	82
3.6.7 – Vida ética – progresso na liberdade e na personalidade moral.....	83
3.7 – Estrutura intersubjetiva da vida ética.....	85
3.7.1 -Universalidade da Razão Prática.....	85
3.7.2 – Justiça: categoria fundamental da comunidade ético-política.....	87
3.7.3 – Justiça versus injustiça.....	90
3.7.4 – Particularidade intersubjetiva da Razão Prática.....	91
3.7.5 – Tópica psicológica.....	95
3.7.6 – Tópica social.....	96
3.7.7 – Tópica histórica.....	98
3.7.8 – Tópica da vida ética como vida na comunidade.....	99
3.7.9 – Virtudes cardeais.....	99

<b>3.7.10 – Singularidade intersubjetiva da Razão Prática.....</b>	<b>101</b>
<b>3.7.11 – Presença normativa da justiça como razão de possibilidade da vida na comunidade ética.....</b>	<b>102</b>
<b>3.7.12 – Dignidade como fato universal da singularidade do ser humano.....</b>	<b>105</b>
<b>4. Conclusão.....</b>	<b>108</b>
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>113</b>

## 1. - O problema da comunidade ética

O problema da comunidade ética será descoberto e exposto num *contexto* mais amplo que consiste em que a civilização ocidental é a única que se tornou universal, mas que se tornou universal sem poder dotar o *ethos* tradicional de um dinamismo que o tornasse igualmente universal. Ora, se a ética é a codificação racional do *ethos* vivido por uma comunidade histórica, na qual a Razão se torna o centro do universo simbólico, o cerne da crise de nossa civilização está em que a Razão se expandiu em várias direções (científica, técnica, organizacional, política), mas no âmbito do *ethos* não consegue criar um novo paradigma de racionalidade ética ou de uma ética universal para uma civilização universal.

E o *problema*, que surge nesse contexto e que se mostra se fazemos uma análise filosófica correta da estrutura da ação humana, consiste na profunda distorção sofrida pela estrutura da *práxis* ética no curso de sua efetivação histórica como *práxis* típica do homem moderno.

O problema da cisão entre civilização e ética e a profunda distorção da estrutura da *práxis* na modernidade se mostram cruciais para o *problema* da constituição da *comunidade ética universal* no clima histórico-cultural da modernidade, afetada por essa distorção da estrutura da *práxis*.

## 1.1 - O contexto do problema da comunidade ética

Entre as grandes civilizações conhecidas, a civilização ocidental *moderna* foi a primeira a tornar-se efetivamente uma civilização *universal*, tanto geográfica quanto culturalmente, pois ela influenciou todas as regiões habitadas da terra e levou a todos os povos suas crenças, costumes, idéias, sua ciência, sua técnica, enfim, seu estilo de vida.

Todos os que tentaram pensar este desafiante fenômeno, acabam se colocando a mesma interrogação: quais seriam as condições necessárias e suficientes que possibilitaram, de fato, à civilização ocidental tornar-se civilização universal? A resposta se torna difícil e complexa, se tratarmos de analisar as características e vicissitudes de seu caminho histórico na superação das fronteiras de sua particularidade e na descoberta da rota de sua universalização.

Esse caminho foi *precedido* por tentativas grandiosas de fundação de civilizações universais ou de vastas culturas, movidas pela poderosa atração de uma cultura superior, como foi na civilização mediterrânea greco-romana e na civilização chinesa. *Eric Voegelin*<sup>1</sup> reconstruiu e submeteu a uma ampla análise o aparecimento e desenvolvimento das duas “idades ecumênicas”, a ocidental e a chinesa, no início da nossa era e nas quais surgiu a idéia de uma *humanidade universal*.

A pretensão à universalidade, nascida no movimento de expansão política e cultural de civilizações profundamente criadoras, constitui uma transformação decisiva no modo temporal da existência humana, que de uma estrutura fechada da realidade passa a viver numa estrutura historicamente aberta, isto é, num tempo propriamente histórico, cuja direção se orienta para uma história universal.

Os tempos modernos podem ser caracterizados como a época em que as tendências para a universalização, nascidas no chamado *tempo-eixo*, encontram as condições necessárias e suficientes para a sua efetiva realização. Essas condições formam-se a partir da antiga cultura, do encontro de raças com as grandes invasões germânicas, e do surgimento de uma religião universalista desde os fins da antiguidade.

Desse núcleo de civilização *parte* o imenso processo de unificação do fluxo histórico que, passando pelos tempos medievais e modernos, atinge hoje, aparentemente

---

<sup>1</sup> E. Voegelin, *The Ecumenic Age*, in: *Order and History*, vol. IV, 1974.

seu *termo* e até o paroxismo de uma *crise* sem precedentes. E são justamente a predição, avaliação e significação desse termo e as tentativas de solução para essa crise que se tornam temas fundamentais das *filosofias da história*, que tratam de responder à pergunta sobre a possibilidade de uma história universal. E o fazem na medida em que transpõem para a estrutura conceptual o fato de que a universalização do devir histórico obedece a um movimento radial que surge de um núcleo dinâmico que é justamente a *civilização ocidental*.

Por sua vez, essa transposição conceptual do movimento de universalização da história define núcleos ideais que assumem a função de *princípio explicativo* do acontecer histórico: a Razão na Ilustração, o Espírito em Hegel, o Trabalho em Marx, a Ciência positiva em Comte, a vida em Nietzsche. Esses princípios hermenêuticos tornam possível uma visão abrangente da história como história universal justamente “quando o Ocidente se eleva, de fato, ao patamar de centro dinâmico de formação da primeira civilização mundial”<sup>2</sup>.

Porém, importante para nós é o *problema* que surge com a interrogação, cada dia mais nítida, que se desenha no horizonte da nossa história tornada universal: a interrogação sobre a sua *crise* como “crise de seu próprio *sentido* ou das suas razões de ser, que se manifesta, sobretudo, como crise *ética*, e que é atestada, entre outros sinais, pelo refluxo e descrédito das filosofias da história.”<sup>3</sup>

A história só será efetivamente universal na medida em que for portadora de uma civilização universal. Esta, por sua vez, só é possível e pensável como expressão de uma sociedade mundial unificada. Ora, o estágio de uma sociedade mundial efetiva permanece ainda distante de nossas possibilidades. Fazendo uso da terminologia proposta por F. Braudel, o filósofo Lima Vaz diz:

A sociedade mundial, cenário adequado de uma história universal, deveria apresentar-se como unidade superior de um conjunto no qual se integrariam harmoniosamente os subconjuntos formados pelas particularidades culturais, políticas, sociais e mesmo econômicas das comunidades nacionais, constituindo a *unidade na diferença* da grande comunidade humana. Esse “conjunto dos conjuntos”, [...] seria a base histórica de uma civilização mundial, na qual poderia florescer um ethos do existir humano alimentado por uma cultura universal ou, objetivamente, por uma cultura do universal, exprimindo-se em idéias, valores, regras de convivência e conduta, talvez crenças, a serem admitidas em princípio por aquele que será pela primeira vez, não como exceção mas como regra, um indivíduo *histórico-mundial*.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia III Filosofia e Cultura. São Paulo, Loyola, Brasil, 1997. pág. 123.

<sup>3</sup> Ib. 124.

<sup>4</sup> Ib. 125.

Que a constituição de um *ethos* universal seja um apelo irresistível que surge desde o momento em que a história caminha para tornar-se efetivamente universal, é atestado pelas grandes revoluções intelectuais e político-sociais próprias dos tempos modernos. Todas elas, começando pela revolução cartesiana da Razão, inscrevem em suas bandeiras o programa de uma *Ética* que reconcilie, finalmente, o indivíduo e o universal.

Daí que a primeira tarefa das revoluções modernas consista em desenraizar o indivíduo da particularidade do seu *ethos* tradicional e em plasmá-lo como indivíduo *universal*.

Mas nenhum êxito decisivo parece ter coroado até agora a iniciativa de tantas revoluções e o desígnio teórico de tantos sistemas e de tantas ideologias, qual é o da criação de um *ethos* do homem universal e da formulação de uma *Ética* que exponha e codifique as razões desse *ethos*. Aqui situa-se, provavelmente, o âmago da *crise* que trabalha a primeira civilização que se pretende mundial: uma civilização sem *ethos* e, portanto, impotente para formular uma *Ética* correspondente às suas práticas culturais e políticas e aos fins universais por ela proclamados.

Entre os pontos críticos, identificados, para superar a crise, como sendo os pontos de junção das estruturas básicas de uma civilização mundial, o econômico, o social, o político, o cultural, a reflexão de todos os que se preocupam com a sua crise profunda volta-se cada vez mais para o problema da *cultura*, porque é em torno dela que se entrelaçam as dimensões do econômico, do social, do político e do ético.

Conforme Lima Vaz a cultura tem duas faces: “a face *objetiva*, enquanto ela é *pragma* ou obra do homem.”<sup>5</sup> Enquanto “*subjetiva*, a cultura é essencialmente *axiogênica*, ou geratriz de valor como qualidade da ação humana.”<sup>6</sup> Assim, enquanto objetiva a cultura “é essencialmente *axiológica*, pois a obra humana é sempre portadora de algum valor.”<sup>7</sup>

Portanto, a cultura é coextensiva ao *ethos*, isto é, produzindo obras da cultura, o homem se empenha na luta por dar um sentido à sua existência. Pela cultura, o homem assegura a subsistência, permanência e expansão de seu ser no âmbito da natureza, sendo essas tarefas da cultura material. E pela cultura, o homem “cria representações e estabelece normas e fins, que exprimem a compreensão do mundo e de

---

<sup>5</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia III Filosofia e Cultura. São Paulo, Loyola, Brasil, 1997. pág. 127.

<sup>6</sup> Ib.

<sup>7</sup> Ib.

si mesmo, e apontam a direção de seu dever-ser no movimento da história, desdobrando-se no espaço mais vasto da cultura simbólica.”<sup>8</sup> Com efeito:

Toda cultura, pois, na sua dimensão simbólica é essencialmente *ética* e é no seu *ethos* que ela situa o ponto de convergência de todas as suas manifestações e formula as razões mais decisivas que a levam a durar historicamente e a resistir à usura do tempo. O *ethos* pode ser propriamente designado como a alma de uma cultura viva.<sup>9</sup>

É, pois, “percorrendo os elos da cadeia teórica que une história e cultura e cultura e *ethos* que podemos atingir o *cerne da crise* vivida pela civilização contemporânea.”<sup>10</sup>

A crise se manifesta no “processo de gestação de uma cultura universal que é chamada de *modernidade*. O devir histórico da modernidade apresenta o paradoxal espetáculo de um avançar vertiginoso da cultura material, mas por caminhos incertos e sem a visão de um claro horizonte de metas e ideais.”<sup>11</sup>

A marcha da modernidade não é mais guiada pelos ideais da Ilustração, do Progresso, da Sociedade sem classes, da Sociedade da afluência, pois todos eles foram se dissipando e com eles se desfez a escala de valores que identificavam o proclamado novo *ethos* de um homem universal, saudado como filho legítimo da modernidade. O que deles sobrou foi a sombra do *niilismo ético*.

Torna-se assim visível a grande falha da modernidade que “desenha os contornos da crise de uma civilização universal pela difusão planetária das suas obras e do seu *way of life*, mas que não logrou infundir nessa universalidade a alma de um *ethos* que fosse o princípio vital de sua unidade e do seu sentido”<sup>12</sup>. E Lima Vaz conclui:

Reconhecendo-se como instauradora de uma civilização que é *efetivamente* universal pela sua base material, a modernidade deve reconhecer, igualmente, a sua incapacidade de tornar essa civilização *eticamente* universal, regida por valores e guiada por fins cujo conteúdo e cuja normatividade sejam demonstrados também como *universais* e, portanto, aceitos consensualmente, ao menos, em princípio, por artífices e beneficiários da nova civilização-mundo.<sup>13</sup>

---

<sup>8</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia III Filosofia e Cultura*. São Paulo, Loyola, Brasil, 1997. pág. 127.

<sup>9</sup> *Ib.* 127s.

<sup>10</sup> *Ib.* 128.

<sup>11</sup> *Ib.*

<sup>12</sup> *Ib.* 129.

<sup>13</sup> *Ib.* 131s.

Podemos então formular claramente o *contexto* cultural para detectar o problema da constituição da comunidade ética. Se, por um lado, a civilização ocidental é a única que se tornou universal, mas sem poder dotar o *ethos* tradicional de um dinamismo que o tornasse igualmente universal e, por outro lado, a Ética é a codificação racional do *ethos* vivido por uma comunidade histórica, na qual a Razão se torna o centro do seu universo simbólico, o *cerne da crise* de nossa civilização está em que “a Razão nela operante expandiu-se em várias direções - científica, técnica, organizacional, política - acompanhando a dilatação de seu espaço histórico-cultural, no espaço do *ethos*, porém, ela não consegue criar um novo paradigma de racionalidade ética ou uma Ética universal para uma civilização universal”<sup>14</sup>.

O resultado é que o homem da primeira civilização mundial assiste à dissolução do que ainda subsiste de seu universo ético tradicional e, em contrapartida, essa civilização acaba se caracterizando pela “absolutização do *uso* dos objetos oferecidos à satisfação das carências e dos desejos, (ou do hedonismo absoluto), na qual nenhum lugar parece permitir o exercício desse ato fundador da prática ética que é a *fruição* desinteressada do bem”<sup>15</sup>.

## 1.2 - O problema fundamental da comunidade ética

Uma vez contextualizado o problema, podemos perguntar-nos agora pela *razão profunda* dessa inadequação entre a universalidade efetiva e a universalidade normativa da nossa civilização. A descoberta dessa razão nos possibilitará formular o problema fundamental que essa cisão de civilização e ética coloca à comunidade ética. Uma análise filosófica da estrutura da *práxis* humana pode ajudar-nos nesse propósito.

A *dialética fundamental* que rege a constituição da *práxis* é a dialética do mensurante-mensurado. Com efeito, na dualidade estrutural entre o sujeito e o objeto seja da *práxis* (o agir) seja da *poiesis* (o fazer), a primazia do sujeito caracteriza o *primeiro* momento de um processo dialético. Nesse momento, o ser *natural* do objeto é negado em si mesmo para ser *significado* pela intencionalidade ativa do sujeito (sua

---

<sup>14</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia III Filosofia e Cultura. São Paulo, Loyola, Brasil, 1997. pág. 140.

<sup>15</sup> *Ib.*

capacidade, seus instrumentos, suas regras, seus fins). Assim o objeto é assumido na esfera do agir ou do fazer e nela recebe sua significação propriamente humana. A *práxis* ou a *poiesis medem*, neste primeiro momento, a realidade. Mas no *segundo* momento dialético acontece a *negação* da primazia do sujeito, e a realidade do *objeto* impõe à significação atribuída no primeiro momento da *práxis* ou da *poiesis* sua natureza e seu conteúdo, isto é, sua *verdade*.

Em virtude da verdade de seu ser e de sua inerente necessidade inteligível, a *realidade do objeto* nega a contingência empírica da atividade do sujeito e é ela que passa a *medi-lo*. No caso da *práxis*, a supressão dessa oposição dialética entre sujeito e objeto ocorre justamente na constituição do *ethos* como realidade histórico-social, que se apresenta como o espaço propriamente humano da *práxis*. Indivíduo e sociedade, submetidos ao *ethos* ou à Ética (como ciência do *ethos*) aceitam então *medir* sua *práxis* segundo a escala de normas e de fins, cujo fundamento e justificação *transcendem* tanto o teor empírico dos objetos como a contingência do agir individual. A *transcendência* desse fundamento conceptualizado na ciência do *ethos*, como o Bem ou os bens em Platão e Aristoteles, assegurou ao pensamento ético clássico uma formulação satisfatória da síntese que deve unir a respectiva primazia da *práxis* e da realidade, no exercício da dialética do mensurante e mensurado.

Mas “a profunda revolução a que foram submetidas as estruturas simbólicas do *ethos* da sociedade ocidental a partir do século XVII,”<sup>16</sup> começa “no processo de *imanentização* do fundamento transcendente que assegurava a supressão ou a síntese dialética da oposição entre *práxis* humana e o seu mundo.”<sup>17</sup> Com efeito, essa transformação que:

Foi sem dúvida uma das mais radicais transformações da autocompreensão do homem ao longo de sua história, é correlativa às profundas mudanças nas condições materiais da vida na sociedade ocidental que acompanham a formação da primeira economia-mundo e tornam possíveis os primeiros passos em direção a uma história efetivamente universal.<sup>18</sup>

Dessas transformações “emerge a figura paradigmática do homem moderno que ergue a formidável *pretensão* de ser, ao mesmo tempo, o *fundamento* ou o lugar conceptual originário, e ao mesmo tempo, o *termo* do movimento de transcendência no

---

<sup>16</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia III Filosofia e Cultura. São Paulo, Loyola, Brasil, 1997. pág. 133.

<sup>17</sup> *Ib.*

<sup>18</sup> *Ib.* 133s.

qual é suprassumida (no nível dos valores, normas e fins) a oposição entre a *práxis* e o seu mundo”<sup>19</sup>, agora tal como se dá “no plano empírico e contingente da ação. Pretensão realmente formidável,”<sup>20</sup> pois o que se propõe é a *práxis* humana como “capaz de dar a si mesma seu próprio *fundamento*, de ser a fonte última da sua própria *teoria*, de constituir-se em suma, no sentido mais estrito, como *criadora* do seu mundo, do universo da cultura, e do *ethos* que lhe é consubstancial.”<sup>21</sup> Pretensão que se incorpora nas “filosofias da subjetividade”, que surgem como expressão simbólica por excelência desse prometeísmo antropológico da modernidade e que são sua consagração filosófica, assim como o individualismo é a sua consagração ideológica.

Nessa concepção da *práxis* que preside à gênese e o desenvolvimento do fenômeno histórico da modernidade e às suas expressões simbólicas, é, por conseguinte, essencialmente alterada a estrutura dialética da relação mensurante-mensurado,”<sup>22</sup> na medida em que é absolutizado “o momento mensurante que compete à *práxis*.”<sup>23</sup> Logo, esta “absorve na sua *imanência* o fundamento transcendente que assegurava a primazia relativa da *práxis* sobre a realidade e da realidade sobre a *práxis* ou em termos éticos, da liberdade sobre a norma e da norma sobre a liberdade.”<sup>24</sup>

Assim, o *problema fundamental* da comunidade ética consiste na profunda distorção sofrida pela estrutura da *práxis* ética no curso de sua efetivação histórica como *práxis* típica do homem moderno. Essa *práxis* se mostrou, na sua intencionalidade profunda, como uma *práxis* que se absolutiza como operar *técnico* que, como tal, reivindica para si a dignidade de *princípio* e *fundamento* dos fins por ela propostos, das normas que a regem e dos valores por ela preconizados. “Trata-se, em suma, de uma *práxis* cuja autonomia absoluta apresenta-se como única instância julgadora da prerrogativa ética.”<sup>25</sup> E “dessa pretensão procede o *enigma*, insolúvel aos olhos dos homens da modernidade, qual seja, o da impossibilidade de instaurar-se uma Ética universal no momento em que se difundem e predominam práticas civilizatórias efetivamente universais”<sup>26</sup>, como a difusão mundial da comunicação.

---

<sup>19</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia III Filosofia e Cultura. São Paulo, Loyola, Brasil, 1997. pág. 134.

<sup>20</sup> *Ib.*

<sup>21</sup> *Ib.*

<sup>22</sup> *Ib.*

<sup>23</sup> *Ib.*

<sup>24</sup> *Ib.*

<sup>25</sup> *Ib.* 142.

<sup>26</sup> *Ib.*

### 1.3 - O problema da constituição da comunidade ética universal

“Essa dramática cisão entre Ética e civilização”<sup>27</sup> e essa profunda distorção da estrutura da práxis na modernidade se mostram cruciais quando se trata do *problema* da constituição da *comunidade ética universal* no clima histórico-cultural da modernidade, isto é, na dinâmica de uma civilização regida pela autonomia absoluta da práxis. Ou nas palavras de Elton V. Ribeiro “a tecnociência, além de ser um instrumento do saber e da produção, passa, paulatinamente, a ser uma forma dominante de vida.”<sup>28</sup>

Com efeito, nenhuma Ética universal será possível sem que as relações propriamente intersubjetivas, sobretudo as que se estabelecem na ordem da reciprocidade entre direitos e deveres entre os indivíduos de uma pretensa civilização universal, sejam reconhecidas e vividas como relações *éticas*, isto é, legitimadas objetivamente e vigentes publicamente como expressões de uma comunidade ética. E a *pergunta* inevitável que surge no pensamento filosófico contemporâneo é: “como é possível definir a estrutura e estabelecer as condições de viabilidade histórica de uma *comunidade ética universal*, se a história até agora somente conheceu comunidades éticas particulares?”<sup>29</sup> O *grave problema* inicial implicado é: como podemos pensar e, eventualmente, guiar-nos para esse propósito pelas comunidades particulares, se estas “são atingidas na sua própria essência pela *ideologia individualista*, dominante na civilização que conseguiu efetivamente universalizar-se no mundo moderno?”<sup>30</sup>

As respostas a esse problema se multiplicam na literatura filosófica contemporânea. Mas é permitido pensar, afirma Lima Vaz, que as respostas a essa questão “não chegam a atingir o cerne do problema justamente porque todas elas permanecem no interior do círculo lógico traçado pelo postulado da *autonomia absoluta da práxis*”<sup>31</sup>, cuja consequência é a afirmação de que o princípio e fundamento que torna possível a *práxis* como *práxis ética* reside na *imanência* do sujeito. Esse postulado supõe que a origem e razão de todo o conjunto de normas, valores e fins, ao qual se refere a *práxis* como *práxis ética*, é *ela mesma* como princípio axiogênico absoluto. Ora,

---

<sup>27</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia III Filosofia e Cultura. São Paulo, Loyola, Brasil, 1997. pág. 142.

<sup>28</sup> RIBEIRO, Elton Vitoriano. Reconhecimento ético e virtude. São Paulo, Loyola, Brasil, 2012. Pág. 76.

<sup>29</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia III Filosofia e Cultura. São Paulo, Loyola, Brasil, 1997. pág. 143 e 144.

<sup>30</sup> *Ib.* 144.

<sup>31</sup> *Ib.*

a dificuldade maior do problema reside na harmonização desse princípio com a hipótese de uma comunidade de comunicação universal.

Enquanto os filósofos contemporâneos discutem, à sombra desse postulado, sobre “as condições de possibilidade que permitam instaurar, no terreno de uma ética universal, essa comunidade de comunicação universal, permanece à margem da discussão e parece não merecer atenção o simples fato de que, na história tantas vezes milenar da cultura humana,”<sup>32</sup> o homem levanta pela primeira vez na modernidade “a pretensão de absorver na imanência de sua liberdade as razões e os fundamentos do seu *ethos*.”<sup>33</sup> Ora, o fato de erguer essa pretensão “à altura de axioma primeiro de todas as teorias modernas do agir ético não parece suficiente para assegurar sua legitimidade e muito menos a evidência que é própria de todo axioma.”<sup>34</sup> E Lima Vaz provoca: “E se tal pretensão fosse o *proton pseudos*, a grande mentira inaugural dos tempos modernos?”<sup>35</sup>

Fora a provocação, a pergunta deve ser discutida com seriedade, pois “a crise em que nos vemos mergulhados parece mostrar-nos finalmente sua raiz mais profunda na ausência de uma Ética universal”<sup>36</sup> ou na ausência de “um horizonte normativo ao qual possam referir-se as práticas tidas como representativas do projeto universalizante da nossa civilização, sejam elas práticas sociais, políticas ou culturais.”<sup>37</sup> Ora, se tais práticas acabam se exercendo “no espaço gnosiológico de um relativismo universal, o que significa que elas se acolhem sob a bandeira do *niilismo ético*”<sup>38</sup>, isto é, “do programa que absolutiza o *uso* da liberdade, ao mesmo tempo em que proclama seu ceticismo com respeito às razões e aos fins de ser livre”<sup>39</sup>, surge o imperativo de que nos interroguemos sobre as causas dessa dramática experiência que envolve os homens da primeira civilização universal. Civilização “que pode ser caracterizada como experiência da incapacidade radical de vir a constituir-se como comunidade ética ou de viver um *ethos* comunitário como horizonte normativo da sua práxis”<sup>40</sup>

---

<sup>32</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia III Filosofia e Cultura. São Paulo, Loyola, Brasil, 1997. pág. 144.

<sup>33</sup> *Ib.*

<sup>34</sup> *Ib.*

<sup>35</sup> *Ib.*

<sup>36</sup> *Ib.*

<sup>37</sup> *Ib.* 144s.

<sup>38</sup> *Ib.* 145.

<sup>39</sup> *Ib.*

<sup>40</sup> *Ib.*

## 2 - Lições da história para a solução do problema

Um breve percurso histórico nos mostrará duas grandes lições para a solução do problema da comunidade ética. Uma primeira será que o que permitiu às comunidades humanas ao longo da história apresentar-se como comunidades éticas é o que Lima Vaz chama de *estrutura ternária*. Uma segunda será que quando essa estrutura se desfaz, o resultado é a *dissolução* da comunidade ética. Essas conclusões são tiradas a partir de “uma breve reflexão sobre a estrutura objetiva que permitiu às comunidades humanas ao longo da história apresentar-se como comunidades éticas”<sup>41</sup>

### 2.1 - Estrutura ternária da natureza da comunidade ética

Quanto à busca pela estrutura histórica da natureza da comunidade ética é possível o apontamento de alguns elementos essenciais para a confecção de uma resposta desde que nos debruçemos sobre a estrutura objetiva que proporcionou às comunidades humanas se apresentarem ao longo da história como comunidades éticas.

É possível proferirmos um juízo de valor e imputar a tal estrutura objetiva o status de relativamente simples, entretanto, embora simples, esteve presente em todas as comunidades humanas conhecidas. Essa estrutura objetiva articula “o domínio da Natureza e o domínio da Sociedade.”<sup>42</sup>

A estrutura da experiência que dá sentido ao *ethos* das sociedades ou que lhes permite constituir-se em comunidades éticas pressupõe uma homologia entre esses dois domínios, “homologia ou semelhança de natureza analógica que se estabelece entre a matriz conceitual que nos permite pensar a Natureza e aquela que nos possibilita dar razão da *natureza ética* da comunidade.”<sup>43</sup> Em ambos os casos, diz Lima Vaz:

Estamos diante de uma matriz de três termos, a saber, um princípio ordenador, um modelo de ordem e os elementos ordenados. Sem a articulação desses três termos a Natureza se mostraria como um caos inabitável para o homem, e a Sociedade não poderia constituir-se na sua

---

<sup>41</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia III Filosofia e Cultura. São Paulo, Loyola, Brasil, 1997. pág. 145.

<sup>42</sup> *Ib.*

<sup>43</sup> *Ib.*

estrutura organizacional; ou ainda, perdidas as coordenadas desse espaço intencional de referência, a Sociedade mergulharia nessa anomia intolerável que caracteriza justamente a consequência extrema do niilismo ético.<sup>44</sup>

Temos aqui claramente formulada a *estrutura ternária* objetiva da comunidade ética. A experiência fundamental que garantiu um terreno sólido para a prática *ética* dos grupos humanos sob a forma de hábitos ou virtudes foi que o indivíduo “se eleva ao patamar da comunidade ética ao consentir em integrar-se no corpo normativo do *ethos*”<sup>45</sup> (modelo de ordem), “passando além da contingência da sua individualidade empírica e referindo-se a um princípio de ordem que dê razão do seu existir comunitário e do seu agir eticamente qualificado.”<sup>46</sup> É essa matriz ternária (princípio-ordem-indivíduo) que permitiu às comunidades humanas ao longo da história apresentar-se como comunidades éticas.

Com efeito, com essa “matriz ternária que a sustenta e torna possível o seu subsistir numa duração mais ou menos longa,”<sup>47</sup> observa-se que “as comunidades éticas constituem-se como tais na medida em que, nelas, a articulação dos termos de sua estrutura fundamental apresenta-se dotada de um *equilíbrio razoável*,”<sup>48</sup> possibilitando a “seus membros viver satisfatoriamente o *ethos* comunitário. Qualquer *assimetria* entre os termos configura uma ameaça ao bem-estar da comunidade ética.”<sup>49</sup> Conforme em que termo aconteça, ela se apresenta de modo diferente:

Ora a desordem procede do princípio ordenador e manifesta-se na hipertrofia do exercício do poder na comunidade; ora as linhas do modelo de ordem perdem sua nitidez, o que significa um enfraquecimento do poder normativo do *ethos*; ora, finalmente, há um afrouxamento do vínculo entre os indivíduos regidos pelo modelo de ordem e pelo princípio ordenador, o que anuncia o primeiro passo para o individualismo e para a dissolução da comunidade ética.<sup>50</sup>

E quando a experiência dessa assimetria entre os termos estruturais da comunidade ética se difunde e assume proporções de um fenômeno de civilização como acontece na modernidade, o resultado é a dissolução da comunidade ética.

---

<sup>44</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia III Filosofia e Cultura. São Paulo, Loyola, Brasil, 1997. pág. 145s.

<sup>45</sup> *Ib.* 146.

<sup>46</sup> *Ib.*

<sup>47</sup> *Ib.*

<sup>48</sup> *Ib.*

<sup>49</sup> *Ib.*

<sup>50</sup> *Ib.*

## 2.2 - Dissolução da comunidade ética na modernidade

Ora, é justamente a partir do momento em que os indivíduos passam a respirar o ar da modernidade que a experiência da assimetria entre os termos da comunidade ética se difunde e assume proporções de fenômeno de civilização, pois:

A matriz ternária necessariamente se desfaz com a imanentização do princípio ordenador no arbítrio do indivíduo. Uma nova estrutura, essa de forma binária, tendo como termos fundamentais a lei e o indivíduo ou então o poder e o indivíduo, passa a ser subjacente à construção moderna do universo ético-político, determinando uma forma de *práxis* em permanente desacordo com a tradição da comunidade ética, tal como era vivida em grupos como a família, as comunidades religiosas e outras.<sup>51</sup>

A nova estrutura binária da relação indivíduo-comunidade implica duas consequências que tem um efeito perturbador sobre a teoria e prática da vida comunitária na modernidade.

A primeira é a absolutização da *práxis* social e política como princípio gerador de valor, dando origem à questão sobre as formas específicas dessa *práxis* que serão consideradas *primo et per se*, ou seja, originariamente axiogênicas: a participação política, a luta revolucionária, o trabalho produtivo, a comunicação, a atividade científica, a criação artística, etc. A segunda é a universalização da *práxis* como único princípio que, tendo gerado os valores, pode legitimá-los, de sorte que vem tornar-se ela a instância axiológica segundo a qual irão aferir-se as práticas consideradas eticamente válidas e socialmente úteis, dando origem a um pragmatismo generalizado.<sup>52</sup>

Essas duas consequências e seus efeitos marcam a linha de *ruptura* que separa a ideia de comunidade ética vivida até agora nas comunidades históricas e o projeto moderno de uma sociedade fundada sobre o postulado da absoluta autonomia da *práxis* considerada geradora privilegiada de valor ou de uma *práxis* proclamada como criadora de um novo mundo humano.

Por outro lado, “a dificuldade de pensar e de viver a comunidade ética a partir de uma matriz *binária* (indivíduo-lei, indivíduo-poder, indivíduo-sociedade) manifesta-se sob outro ângulo, quando se trata de propor a ideia de um *indivíduo universal* como paradigma do indivíduo moderno, e de determinar as práticas éticas corespondentes a esse predicado de universalidade.”<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia III Filosofia e Cultura. São Paulo, Loyola, Brasil, 1997. pág. 147.

<sup>52</sup> *Ib.*

<sup>53</sup> *Ib.* 148.

Conforme Lima Vaz “o pensamento moderno procurou determinar alguns lugares teóricos que permitiriam a emergência do *indivíduo universal*, capaz de exercer a práxis instauradora de uma comunidade ética universal: a identidade com a “vontade geral” em Rousseau, a autonomia absoluta do sujeito moral em Kant, a participação no Espírito como Saber absoluto do sentido da história em Hegel, a reconciliação final com a Natureza pelo trabalho desalienado em Marx, a prática do consenso racional no seio da comunidade universal de comunicação em Habermas.”<sup>54</sup>

Lima Vaz não entra em debate com cada uma dessas propostas, nem com as dificuldades próprias de cada uma, mas aponta *dois problemas* que são como o estuário de todas essas dificuldades.

O primeiro é o problema do *reconhecimento do outro* “numa relação de reciprocidade que permita a sua aceitação no mesmo nível de universalidade.”<sup>55</sup> Pressuposta a prioridade lógica e axiológica dos indivíduos sobre o seu existir comunitário, o problema seria como é possível uma autêntica reciprocidade, se cada indivíduo, pretensamente universal e portador dos mesmos direitos e deveres, se proclama como fonte primeira de valor, isto é, se o fundamento da relação recíproca de reconhecimento refluí da comunidade para os próprios indivíduos? “A comunidade passa a ser então um *resultado*, não um princípio e fundamento. Ela se apresenta então como incapaz de assegurar as razões do reconhecimento e, portanto, de demonstrar-se como comunidade ética.”<sup>56</sup> A consequência disso é que

o postulado da autonomia do indivíduo como primeiro princípio da ordem das razões do ser-em-comum social, ou absolutização de sua *práxis*, implica necessariamente, em filosofia social e política, um empirismo nominalista que, suprimindo a categoria lógico-ontológica da natureza humana e da sua socialidade constitutiva, abre caminho para a dramática anomia ética que reina nas sociedades modernas e, com ela, para a instauração do hobbesiano ‘estado de natureza’ do *bellum omnium contra omnes* que caracteriza, para a nossa civilização, a impossibilidade de constituir a Ética do seu projeto universalizante<sup>57</sup>.

Desta sorte, “o segundo problema é a *rearticulação dos níveis estruturais do existir comunitário* em face da dissolução das comunidades tradicionais ao choque da

---

<sup>54</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia III Filosofia e Cultura. São Paulo, Loyola, Brasil, 1997. pág. 148.

<sup>55</sup> *Ib.* 149.

<sup>56</sup> *Ib.*

<sup>57</sup> *Ib.* 149.

modernidade.”<sup>58</sup> Já Hegel nos tinha mostrado que as comunidades históricas, ao se organizarem em universo dos costumes (*ethos*), conferem necessariamente a esse universo a forma de um sistema (*System der Sittlichkeit*). E o seu grandioso esforço especulativo para repensar, nas condições da sociedade moderna, o sistema da eticidade ou a estrutura ética capaz de sustentar o Estado moderno, oferece-nos um testemunho eloquente da importância e da urgência deste problema.

Mas o rumo da história posterior “mostrou que a expansão e o predomínio da ideologia individualista se constituíram como um obstáculo intransponível à integração do indivíduo na sociedade.”<sup>59</sup> Assim ficou sem efetivação real a construção teórica pensada por Hegel para um sistema ético correspondente ao estágio histórico da sociedade moderna. Ao invés disso, a história posterior assistiu “à hipertrofia da estrutura binária indivíduo-sociedade, seja na forma de uma exacerbação do individualismo, seja na cisão cada vez mais profunda entre sociedade civil e Estado, este arrastado pela dialética da acumulação do poder, aquela pela dialética da satisfação cumulativa de necessidades sempre novas.”<sup>60</sup>

A conclusão que se impõe é que o desafio maior lançado à nossa civilização é “o de encontrar uma forma histórica de efetivação para o princípio do reconhecimento e para um tipo de estrutura ternária capaz de assegurar a estruturação de uma comunidade ética universal.”<sup>61</sup> Pois não se vê que outra solução possa ser proposta para o *enigma* de uma civilização tão avançada na sua razão técnica e tão dramaticamente indigente na sua razão ética.

No fim da reflexão somos reconduzidos ao entrecruzamento dialético entre o problema do reconhecimento e o problema da estrutura da comunidade ética: “no reconhecimento, e no seu prolongamento no consenso livre, a oposição entre os indivíduos é suprasumida justamente no ato fundador da comunidade ética.”<sup>62</sup> Se esta é a grande lição da história, será que é possível no roteiro intencional percorrido por esse movimento dialético ver surgir “uma nova figura da Transcendência capaz de restabelecer o equilíbrio conceptual assegurado pela matriz ternária: Princípio – ordem-indivíduo, que permitiu à humanidade construir, ao longo dos tempos, a morada de seu

---

<sup>58</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia III Filosofia e Cultura*. São Paulo, Loyola, Brasil, 1997. pág. 149.

<sup>59</sup> *Ib.* 150.

<sup>60</sup> *Ib.*

<sup>61</sup> *Ib.*

<sup>62</sup> *Ib.* 151.

*ethos?*<sup>63</sup> É tarefa do próximo capítulo ver como Lima Vaz compreende a estrutura da comunidade ética universal e como articula dialeticamente os seus elementos constitutivos.

### 3. Compreensão Vaziana da comunidade ética

Diante do problema da cisão entre civilização e ética e a profunda distorção da estrutura da práxis no clima histórico-cultural da modernidade, a compreensão de Lima Vaz acerca da comunidade ética é realizada através de um método dialético que articula vários níveis de estrutura. Desta sorte, a articulação dialética da ética é construída por Lima Vaz levando-se em conta a *estrutura subjetiva*, a *estrutura intersubjetiva* e a *estrutura objetiva*. Sendo que no interior de cada uma dessas estruturas surge o que Lima Vaz denomina como U-P-S, ou seja, o nível da *universalidade*, da *particularidade* e da *singularidade*. Por sua vez, no interioridade de cada um desses níveis (U-P-S), manifesta-se a *pré-compreensão*, a *compreensão explicativa* e a *compreensão filosófica*. Estas como dialéticas do ato moral, terão de se compor com a vida ética para que o indivíduo alcance a categoria de pessoa moral. Neste sentido, o U-P-S será articulado nos seguintes termos: a *universalidade* articula o *conhecimento* e a *liberdade*, a *particularidade* articula o *reconhecimento* o *consenso* e a *situação*, e a *singularidade* articula a *consciência moral* que no âmbito da intersubjetividade será a *consciência moral social* que de maneira objetiva é o bem, o fim, o valor, a norma, a lei. As categorias articuladas no U-P-S são resultado da mediação do *Eu sou* e unificam o ato do agente. Mas todo elemento dialético começa com uma aporia e neste sentido o movimento dialético do sistema das categorias é regido por três princípios: a *limitação eidética*, a *ilimitação tética* e finalmente a *totalização*, que por sua vez, nos leva a junção dos dois primeiros princípios aparentemente opostos, quais sejam, a limitação do indivíduo e a ilimitação da abertura de todo o sistema.

---

<sup>63</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia III Filosofia e Cultura. São Paulo, Loyola, Brasil, 1997. pág. 151.

### 3.1 - Método dialético

Será inspirado nos gregos, primeiros praticantes da dialética, que Lima Vaz pensa a comunidade ética dialeticamente. Neste sentido, a dialética não é “um conjunto de regras ou esquemas de pensamento a ser aplicado indiferente de qualquer conteúdo.”<sup>64</sup> Mas sim, como afirma Platão, “um caminho através do *logos*.”<sup>65</sup> Desta sorte, existe uma diferenciação no procedimento dialético de acordo com os conteúdos que são pensados dialeticamente. A dialética, de origem platônica, é essencialmente uma ontologia. “Ela avança a partir das oposições fundamentais, sobretudo a oposição finito-infinito, que exprimem a inteligibilidade discursiva do Ser.”<sup>66</sup> Neste sentido, os textos *Vazianos Antropologia filosófica e Ética* podem ser denominados igualmente *Ontologia da pessoa humana e Ontologia do agir humano*. Ou seja, os textos *Antropologia filosófica e Ética* “pretendem ser, por conseguinte, uma reflexão e um discurso (*lógos*) sobre o ser humano e o seu agir do ponto de vista de sua inteligibilidade radical, ou seja, a inteligibilidade que fundamenta sua afirmação como ser.”<sup>67</sup> E é nesse nível que surge a oposição fundamental finito-infinito, “que no ser e no agir do indivíduo humano apresenta características originais.”<sup>68</sup> É tarefa da ontologia do ser (*Antropologia*) e da ontologia do agir (*Ética*) desenvolver essa oposição. Na dialética do ser, “o infinito está implicado na chamada “ilimitação tética” constitutiva da expressão do “Eu sou”, primordial em qualquer de suas formas.”<sup>69</sup> Ou seja, o ser do sujeito humano se afirma como orientado para o infinito (Absoluto). Já na dialética do agir, “o infinito já está presente no ponto de partida como Norma primeira do agir sob a razão transcendental do Bem.”<sup>70</sup>

Sendo assim, o presente trabalho se propõe a demonstrar a compreensão Vaziana da comunidade ética através do método dialético de articulação dos vários níveis de estrutura (*estrutura subjetiva, estrutura intersubjetiva e estrutura objetiva*), mas sob a ótica de um “Eu sou” já constituído como pessoa em sua abertura ontológica ao absoluto e que busca assim a reconstituição da comunidade ética. Desta sorte,

---

<sup>64</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Método e dialética. In: BRITO, Emidio Fontenele de; CHANG, Luiz Harding (Org.). *Filosofia e método*. São Paulo: Loyola, 2002. 9.

<sup>65</sup> *Ib.* 12.

<sup>66</sup> *Ib.* 15.

<sup>67</sup> *Ib.*

<sup>68</sup> *Ib.*

<sup>69</sup> *Ib.* 15s.

<sup>70</sup> *Ib.* 16.

esclarecido o ponto de partida representado por um indivíduo já aberto ao absoluto e o caminho através dos vários níveis de estrutura articulados por Lima Vaz, avançamos para a estrutura subjetiva do agir ético em Lima Vaz.

### 3.2 – Estrutura Subjetiva do agir ético

#### 3.2.1 - Universalidade da Razão prática

“A idéia de *Razão prática* pode ser considerada a idéia diretriz da Ética filosófica.”<sup>71</sup> E neste sentido, o *agir ético*, objeto da Ética, é caracterizado por “uma forma de *razão* na qual se exprimem as normas e os fins do próprio agir.”<sup>72</sup> A *razão* é tida então como “essencialmente *prática*, ou seja, ordenada à ação (*práxis*) e não simplesmente ao conhecimento. A Ética, pois, sendo a ciência do *ethos*, é a ciência da *razão prática*.”<sup>73</sup> Razão prática cuja natureza é designada por três formas gramaticais: *prátein*: agir; *práxis*, ação; *praktiké*, qualidade da práxis (atributo: logos, saber prático).

A experiência nos possibilita imputar a esse agir uma característica inconfundível: enquanto por um lado “o êxito ou o resultado do *fazer* ou *produzir* (*poieîn*) mede-se pela perfeição do *objeto* produzido”<sup>74</sup>, por outro lado, “o êxito ou resultado do agir (*prátein*) é avaliado segundo a maior ou menor perfeição que dele resulta para o *sujeito* que age.”<sup>75</sup> Os critérios de avaliação “são dados pela realidade objetiva do *ethos*,”<sup>76</sup> ao qual o agente está ligado. Com efeito, a fabricação e avaliação do produto se fazem segundo normas técnicas, mas “a possibilidade de agir de acordo com o *ethos* e de avaliar o êxito da ação reside na forma de *razão* imanente ao próprio agir”<sup>77</sup> (Razão prática). A *razão prática* é, pois, um dos *usos* da razão, que é **universal**, seja como predicado do ser humano (*lógon échon*), seja como predicado do *ethos* (fenômeno universal).

A razão prática é **universal** num duplo sentido, do ponto de vista empírico: existe “uma correspondência *de fato* entre a universalidade do *ethos* e a universalidade

---

<sup>71</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 25.

<sup>72</sup> *Ib.*

<sup>73</sup> *Ib.*

<sup>74</sup> *Ib.*

<sup>75</sup> *Ib.*

<sup>76</sup> *Ib.* 26.

<sup>77</sup> *Ib.*

da razão prática,”<sup>78</sup> pois os atos e hábitos do agente ético são regulados pelas normas e valores do *ethos*. O fenômeno histórico-social do *ethos* implica necessariamente uma forma de razão prática nos indivíduos regidos por ele.

Do ponto de vista da ciência: a Razão prática, no processo histórico de constituição da Ética, acaba por participar da universalidade *de iure* da razão demonstrativa, pois ela ultrapassou o estágio do *saber ético* para constituir-se em *episthème*, em *ciência do ethos*. Tal passagem tornou-se possível como consequência da descoberta, por Platão, “do paradigma *ideonômico* que situa o fundamento do conhecimento racional no mundo das idéias, dotando-o da universalidade trans-empírica que compete ao inteligível como tal.”<sup>79</sup> Assim, “ao participar dessa forma de universalidade *de iure*, a Razão prática pode elevar-se a instância explicativa e judicativa do *ethos* em suas invariantes universais”<sup>80</sup>, acima das particularidades dos *ethea* históricos de uma tradição cultural.

“A reflexão sobre a estrutura *universal* da Razão Prática oferece o ponto de partida para o discurso da Ética”<sup>81</sup>, pois “a *práxis* ou agir ético do indivíduo eleva-o de sua condição de indivíduo empírico *particular* à condição de indivíduo ético *universal*.”<sup>82</sup> Ou seja, um “indivíduo capaz de demonstrar a retidão racional de seu agir por sua conformidade com as categorias universais da Razão prática.”<sup>83</sup> E inserido “nessa equação entre o *universal* da razão e o *universal* da *práxis* reside a condição de possibilidade para que uma *teoria da práxis* (universal da razão) se constitua como *teoria prática* (universal da práxis), conforme a distinção estabelecida por Aristóteles. (*Et. Nic.*, I,3,1095 a 5-6; II, 2, 1103 b 26-28; X, 10,1179 a 35-64).”<sup>84</sup>

Desta sorte, nossa busca pela compreensão de Lima Vaz acerca da Comunidade ética deverá perpassar pelas manifestações da Razão prática, quais sejam, a pré-compreensão, a compreensão explicativa e a compreensão filosófica, o que abordaremos a seguir.

---

<sup>78</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 27.

<sup>79</sup> *Ib.*

<sup>80</sup> *Ib.*

<sup>81</sup> *Ib.* 28.

<sup>82</sup> *Ib.*

<sup>83</sup> *Ib.*

<sup>84</sup> *Ib.*

### 3.2.2 – Manifestações da Razão prática - pré-compreensão, compreensão explicativa e compreensão filosófica

Sendo a Razão Prática “a primeira expressão conceptual do *indivíduo ético*,”<sup>85</sup> ela “manifesta-se inicialmente numa forma de *pré-compreensão* que tem lugar na experiência da *normatividade* inerente ao *ethos*.”<sup>86</sup> Uma pré-compreensão que “conhece historicamente modalidades variadas que são as modalidades do *saber ético* transmitido ao indivíduo ao longo de sua educação ética ou no processo de sua integração no *ethos* de sua comunidade.”<sup>87</sup> Nesse saber encontram-se alguns dos princípios que se apresentam como normas universais do agir ético, exemplo a “regra de ouro”. A pré-compreensão “constitui a primeira expressão cultural e gnosiológica da Razão Prática e é um dos componentes essenciais do *Lebenswel* ou “mundo da vida” do indivíduo.”<sup>88</sup> A pré-compreensão “é mesmo seu primeiro componente especificamente *humano*, já que a pré-compreensão das regras primitivas do *fazer* que caracterizam o *homo habilis* admite analogias com as habilidades técnicas do animal, ao passo que o *agir* é atributo exclusivo do *homo sapiens*.”<sup>89</sup>

Uma segunda forma de manifestação da Razão prática é a “*compreensão explicativa*, tarefa das ciências humanas que se ocupam com o *ethos*”<sup>90</sup> sob o prisma “epistemológico das modernas ciências humanas.”<sup>91</sup> A *compreensão explicativa* é apresentada por vários “autores que se movem no espaço epistemológico da Razão moderna e se inspiram nos pressupostos positivistas”<sup>92</sup> como sendo a “sucessora da *compreensão filosófica*”<sup>93</sup>, o que tornaria esta obsoleta e inútil. Entretanto, “o problema da universalidade *formal* da razão prática, atestado na criação da Ética como *ciência* e essencialmente distinto do problema da universalidade *factual* do saber ético, não encontra solução satisfatória dentro dos pressupostos metodológicos da *compreensão explicativa*”<sup>94</sup>, fato que “justifica o recurso a uma explicação de tipo *filosófico*.”<sup>95</sup> Desta

---

<sup>85</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág.28.

<sup>86</sup> *Ib.*

<sup>87</sup> *Ib.*

<sup>88</sup> *Ib.*

<sup>89</sup> *Ib.* 28s.

<sup>90</sup> *Ib.* 29.

<sup>91</sup> *Ib.*

<sup>92</sup> *Ib.*

<sup>93</sup> *Ib.*

<sup>94</sup> *Ib.*

sorte, a pluralidade de tentativas conflitantes de explicação da Razão prática nos remete a sua face aporética.

### 3.2.3 – A face aporética da Razão prática

“A primeira manifestação do fenômeno do *ethos* do ponto de vista cognoscitivo se dá, pois, sob a forma de uma *pré-compreensão*,”<sup>96</sup> ou seja, “de um uso original da razão que se mostra intrínseco à *práxis* ou ao agir segundo o *ethos*.”<sup>97</sup> A especificidade conferida à *práxis* advém desta ser um tipo de conduta “acompanhado de razão” (Et. Nic., VI,4,1140 a 4). Assim, o primeiro invariante ontológico na estrutura do agir ético é, pois a **Razão prática**. “A investigação de sua natureza constitui um tópico privilegiado na história da ética,”<sup>98</sup> tanto que ela pode ser considerada, “sob o aspecto de sua estrutura gnosiológica, um discurso sobre a Razão Prática.”<sup>99</sup> Lima Vaz nos ensina que “de Aristóteles a Kant e às discussões contemporâneas, o tema da Razão prática é um veio contínuo no solo da reflexão ética do Ocidente.”<sup>100</sup> Com efeito, “as grandes interpretações da Razão prática, a **aristotélica**, a **empirista** e a **kantiana**, correspondem outros tantos modelos de sistema ético, representados por uma ética do **Bem**, uma ética do **Útil** e uma ética do **Dever**.”<sup>101</sup>

Esses três modelos (e variantes) desenham a **aporia** do problema da Razão Prática. **Aporia** que exprimiu-se na Ética moderna na forma de um dilema na **fundamentação** do predicado de **universalidade** da Razão Prática: ou de fato, ou de direito, *a posteriori* ou *a priori*?

“A primeira é afirmada pelo empirismo ético e se restringe à universalidade *de facto*.”<sup>102</sup> Já “a segunda é afirmada por Kant e dá a primazia à universalidade *de jure*.”<sup>103</sup> No 1º caso, invoca-se “o instinto *universal* de auto-conservação inerente ao ser

---

<sup>95</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 29.

<sup>96</sup> Ib.

<sup>97</sup> Ib.

<sup>98</sup> Ib.

<sup>99</sup> Ib.

<sup>100</sup> Ib.

<sup>101</sup> Ib. 30.

<sup>102</sup> Ib.

<sup>103</sup> Ib.

vivo, mas que se apóia numa necessidade físico-biológica, puramente fenomenal.”<sup>104</sup> No 2º caso, “a universalidade da Razão prática é fundamentada numa necessidade inteligível, presente nas condições transcendentais do uso da Razão prática.”<sup>105</sup> Já em Aristóteles a solução “segue uma **via media**, ao propor uma síntese entre a objetividade transempírica do Bem – conhecido *a posteriori* – e a subjetividade dos primeiros princípios inatos da razão na ordem prática – presentes *a priori* – ambas participando igualmente de uma necessidade inteligível.”<sup>106</sup> Por seu turno, “a *aporética crítica* mostra-nos que a noção de Razão Prática, diferenciada no nível da *pré-compreensão* pela multiplicidade de *saberes éticos*, apresenta-se no nível da *compreensão filosófica* como um conceito *problemático*.”<sup>107</sup> Problema este atestado pelas “diversas soluções propostas à questão de sua natureza universal.”<sup>108</sup>

Se em nossa abordagem deixamos de lado o conceito empirista (que permanece no nível de universal de facto), temos, de um lado, “o modelo platônico-aristotélico, de outro o kantiano.”<sup>109</sup> Neste contexto, o 1º. modelo nos diz que:

A Razão Prática é formalmente *universal* ou como razão *teórica* voltada para o conhecimento do Bem transcendente (Platão) ou como razão *teórico-prática* finalizada estruturalmente pela destinação necessária do agente ético à realização da própria excelência (*eudaimonia*).<sup>110</sup>

Defronte a tal afirmativa é possível dizer que “a ética epicurista do Prazer e a ética estóica da Virtude podem ser consideradas variantes do modelo aristotélico”<sup>111</sup> (imanência do Sumo Bem - prazer ou virtude - na esfera do sensível). Já pelo prisma do modelo kantiano, “a universalidade formal da Razão Prática reside em sua estrutura *a priori* como legisladora da ordem moral.”<sup>112</sup> Desta sorte, Lima Vaz diz que “o problema filosófico inicial da Razão Prática formula-se no campo epistemológico definido por esses dois paradigmas e a eles se reduzem.”<sup>113</sup> Em busca de respostas que solucionem a aporia “recentemente a *ação humana* tem sido estudada sob diversos aspectos, como o filosófico, o sociológico, o psicológico ou o neurofisiológico, prescindindo da

---

<sup>104</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 30.

<sup>105</sup> *Ib.*

<sup>106</sup> *Ib.* 30s.

<sup>107</sup> *Ib.* 31.

<sup>108</sup> *Ib.*

<sup>109</sup> *Ib.*

<sup>110</sup> *Ib.*

<sup>111</sup> *Ib.*

<sup>112</sup> *Ib.*

<sup>113</sup> *Ib.*

consideração formal de sua natureza *ética* ou do *dever-ser* nela implicado.”<sup>114</sup> Entretanto, devemos ter em vista a *práxis* em sua natureza de *práxis ética*. “Deste modo, conhecimento *prático* e conhecimento *ético* se identificam como conhecimento que traz em si uma *norma* do agir, a qual se apresenta ao agente como prescrição ou *dever-ser* da ação.”<sup>115</sup>

Aristóteles analisa a diferença constitutiva da *práxis* em face da *theoria* e da *poiesis*, e atribui a diferença justamente a natureza do conhecimento que acompanha a *práxis*. “Trata-se de um conhecimento *reflexivo* e *judicativo* que tem por objeto a própria *práxis* ou o sujeito agente”<sup>116</sup> orientado para o *aliquid agendum*. “A *reflexividade* desse tipo de conhecimento é *imediate*,”<sup>117</sup> não precisa da mediação de um objeto exterior ao ato, “como no conhecimento teórico e no conhecimento poiético.”<sup>118</sup> A *práxis* “é um conhecimento essencialmente *judicativo* pois passa imediatamente da apreensão do *fim* do agir e da avaliação das suas *condições* ao *juízo prático* que prescreve a realização (ou não) da ação.”<sup>119</sup> Assim, “por sua própria natureza, o conhecimento prático é, portanto, o conhecimento de um *dever-ser* imanente à *práxis*.”<sup>120</sup> Desta sorte, “enquanto imanente à *práxis*, a Razão prática é normativa por definição. O fim da *práxis* é a auto-realização do sujeito pela consecução do **bem** que lhe é conveniente.”<sup>121</sup> Neste sentido “a obra humana por excelência é a realização plena da própria vida, orientada pela Razão prática.”<sup>122</sup> Esta é “o 1º invariante ontológico do indivíduo como *ser ético*.”<sup>123</sup> Como tal a *Razão prática* é “considerada inicialmente em sua *universalidade* que é dita *subjetiva* enquanto predicado do *sujeito ético*. *Universal* no nível de seus princípios, a Razão prática deverá *particularizar-se* em seu exercício e *singularizar-se* como consciência moral.”<sup>124</sup>

Defronte a tal perspectiva de movimento da Razão prática Lima Vaz nos diz que “a primeira experiência do nosso agir como *ato humano* no-lo mostra dotado de

---

<sup>114</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 31s.

<sup>115</sup> Ib. 32.

<sup>116</sup> Ib.

<sup>117</sup> Ib.

<sup>118</sup> Ib.

<sup>119</sup> Ib.

<sup>120</sup> Ib.

<sup>121</sup> Ib. 33.

<sup>122</sup> Ib.

<sup>123</sup> Ib.

<sup>124</sup> Ib.

duas características essenciais: é um ato *razoável* e é *livre*.”<sup>125</sup> Assim, “por um lado, o ato humano é **auto-explicativo** ou contém suas próprias razões, ou seja, as razões que o agente faz suas quaisquer que sejam as origens delas.”<sup>126</sup> E “por outro, é **autodeterminativo**, ou seja, por ele o sujeito agente determina os fins do próprio agir.”<sup>127</sup> Portanto, “a *práxis*, enquanto guiada pela Razão prática, contém em si mesma sua **lógica** e sua **teleologia**. Nisso consiste a sua *enérgeia*, a perfeição que por ela advém ao sujeito.”<sup>128</sup> Com efeito “Racionalidade e liberdade são os dois atributos fundamentais do *espírito* que especificam os dois princípios constitutivos de sua atividade: a *inteligência* e a *vontade*”<sup>129</sup>, que são “as duas faces da auto-expressão do ser humano impelido pelo dinamismo do *Eu sou*.”<sup>130</sup> Essas duas faces “se entrecruzam na unidade da atividade espiritual, pois o espírito teórico *conhece* o Bem e o espírito prático *realiza* a Verdade. Logo, Verdade e Bem são pólos intencionais da Razão Prática em sua universalidade *subjetiva*.”<sup>131</sup> A sua inter-relação dialética manifesta a natureza *ética* da Razão Prática. (quiasmo do espírito).

Nas palavras de Rubens Godoi Sampaio, o termo “*quiasmo* do espírito” é visto dentro da perspectiva Vaziana como “abertura da inteligência finita à amplitude transcendental da verdade, e da liberdade finita à amplitude transcendental do bem.”<sup>132</sup>

Logo, conforme Lima Vaz, “A partir do *sujeito*, a *universalidade* da Razão Prática manifesta-se, pois, na destinação ontológica que ordena o sujeito à Verdade e ao Bem.”<sup>133</sup> Mas no sujeito *finito* “essa destinação cumpre-se pela *diferença* irreduzível entre a finitude do sujeito, de um lado, e a infinitude da Verdade e do Bem.”<sup>134</sup> Deste modo, “a *identidade* perseguida pela Razão Prática entre seu *ato* próprio (que é a *práxis*) e seu objeto último (a Verdade e o Bem) permanece no plano intencional, ou seja, como *identidade na diferença*.”<sup>135</sup> Nessa circunstância, “a *identidade* da Razão Prática e do universal se manifesta como simples *forma*, ao passo que a *diferença*

---

<sup>125</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 33.

<sup>126</sup> Ib.

<sup>127</sup> Ib.

<sup>128</sup> Ib.

<sup>129</sup> Ib.

<sup>130</sup> Ib. 34.

<sup>131</sup> Ib.

<sup>132</sup> SAMPAIO, Rubens Godoy. Metafísica e Modernidade: Método e Estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo, Loyola, Brasil, 2006. Pág. 107.

<sup>133</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 34s.

<sup>134</sup> Ib. 35.

<sup>135</sup> Ib.

provém do *conteúdo* que é sempre *particular*.”<sup>136</sup> Portanto, a partir do sujeito, a universalidade da Razão Prática manifesta-se como **forma** na orientação do sujeito à *eudaimonia*.

Desta sorte, defronte a essa Razão prática que se identifica com o universal apenas como forma em direção a eudaimonia, a compreensão de Lima Vaz sobre a comunidade ética deverá enfrentar o dramático movimento em direção a particularidade da Razão prática onde as inclinações irracionais do indivíduo se apresentam como obstáculo eudaimonia.

### 3.2.4 - Particularidade da Razão prática (o problema da presença do irracional)

É possível compreendermos nas lições de Lima Vaz que o movimento:

Do nível de *universalidade* da Razão Prática, em que se verifica em princípio e formalmente a *racionalidade da práxis*, ao nível da *particularidade*, em que intervêm fatores contingentes e para-rationais, apresenta-se como um dos tópicos mais problemáticos e, desde o início, configurou-se como um desafio teórico incontornável na constituição de uma ciência do *ethos*.<sup>137</sup>

As mais remotas especulações demonstram que “o ideal de um agir inteiramente penetrado de razão guiou a busca socrática da *virtude-ciência* e pairou sempre sobre o itinerário platônico.”<sup>138</sup> Já a “Ética reconhece sua origem histórica justamente nessa tentativa de demonstrar a necessidade e a legitimidade do agir segundo o *ethos* por sua conformidade com a razão.”<sup>139</sup> No entanto, “a esse intento opunha-se a presença na *psyché* humana de toda uma **vertente irracional** (*álogon*) residindo, segundo Platão (*Rep.* IV, 436 a 8 -440 d 4), no desejo e na desrazão (*epithymetikhón, alogístikhon*) e na agressividade (*thymós*).”<sup>140</sup> Desta sorte, “o propósito de agir eticamente segundo a razão esbarra com essas tendências contrárias na alma, e são elas

---

<sup>136</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 35.

<sup>137</sup> Ib. 38.

<sup>138</sup> Ib. 38s.

<sup>139</sup> Ib. 39.

<sup>140</sup> Ib.

que ocupam o caminho que deve ir da universalidade dos princípios à singularidade da ação.”<sup>141</sup>

O problema de se ter na alma a presença do *irracional* fez tornar-se prioritária a **solução** do problema “para as éticas pós-platônicas, empenhadas na definição da natureza e das condições da *eudaimonia* como fim último da vida humana.”<sup>142</sup> Desta forma “será necessário integrar de alguma maneira no itinerário que conduz à *eudaimonia* essas forças poderosas que agem dentro de nós independentemente da razão.”<sup>143</sup>

A solução de **Aristóteles** “preconiza uma via média entre os extremos do hedonismo e do rigorismo, conduzida por um domínio *político* da razão sobre as paixões, obtido no curso da educação ética.”<sup>144</sup> Por outro lado, as éticas helenísticas dividiram-se em dois extremos: “o hedonismo encontrou na ética epicurista, com os matizes conhecidos, sua expressão consagrada, e o rigorismo da neutralização das paixões (apátheia) foi adotado pela ética estoíca das virtudes.”<sup>145</sup> Com efeito:

Tanto em Aristóteles como nas éticas helenísticas, o abandono da transcendência do *Sumo Bem*, seja pela relativização dos bens como bens puramente humanos por Aristóteles, seja pela imanência do Sumo Bem (prazer ou virtude) na esfera do sensível pelo epicurismo e pelo estoicismo, alterou profundamente a estrutura lógica do exercício da Razão Prática tal como a conheceu Platão como passagem do *universal* da Idéia do Bem ao *singular* da ação.<sup>146</sup>

Defronte a essa perspectiva, “o universal perde a necessidade absoluta e o rigor do inteligível puro e a natureza de norma transcendente da ação, para revestir-se”<sup>147</sup> seja “da necessidade *ut in pluribus*, ou seja, “na maior parte das vezes”, própria das opiniões comuns (*éndoxa*) recebidas no *ethos* segundo Aristóteles,”<sup>148</sup> seja “da necessidade empírica do instinto do prazer no epicurismo ou da primazia da virtude no estoicismo.”<sup>149</sup>

---

<sup>141</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 39.

<sup>142</sup> *Ib.*

<sup>143</sup> *Ib.*

<sup>144</sup> *Ib.*

<sup>145</sup> *Ib.*

<sup>146</sup> *Ib.* 39s.

<sup>147</sup> *Ib.* 40.

<sup>148</sup> *Ib.*

<sup>149</sup> *Ib.*

A **Ética cristã** restabelece, “de alguma maneira, a perspectiva platônica, dando-lhe um sentido inteiramente diverso.”<sup>150</sup> Neste sentido, “os princípios da Razão Prática deverão referir-se novamente a uma instância transcendente,”<sup>151</sup> entretanto, “essa não será a Idéia do Bem como Idéia separada e sim a *lex aeterna* na mente divina, segundo o ensinamento de Agostinho.”<sup>152</sup>

Com **Descartes** começa uma profunda mudança nos termos do problema da Razão Prática que levará à dissolução da idéia antiga de Razão Prática: - Passo inicial com Descartes: “submete o agir moral à regência de uma razão de tipo dedutivo segundo o modelo da razão matemática.”<sup>153</sup> Desta sorte, no tratado das Paixões (*Les passions de l’âme*, 1649), preâmbulo da moral definitiva, Descartes inaugura “uma nova concepção das relações entre a razão e a vida psíquica em que a *técnica* do governo das paixões se substituirá ao regime **prudencial** de Aristóteles.”<sup>154</sup>

Mas a inversão radical dos termos da concepção clássica será feita por **Hobbes**, que inverte a relação entre razão e paixões, “a 1ª perdendo sua prerrogativa de norma *prática* e sua orientação teleológica,”<sup>155</sup> a 2ª recebendo “a primazia na conduta das ações. Na esteira de Hobbes, o empirismo ético consumará o abandono da *Razão Prática*, [...] não tendo nenhum lugar no universo conceptual do utilitarismo em todas as suas versões.”<sup>156</sup>

Podemos aduzir dos escritos de Lima Vaz que “a idéia de uma *Philosophia practica* cujo objeto sejam as formas e o exercício da Razão prática foi retomada pelo racionalismo de Ch. Wolff, mas segundo o modelo cartesiano de razão, em sua *Philosophia practica universalis*.”<sup>157</sup> Com efeito, “da crítica ao racionalismo de Wolff procede, sob certo aspecto, a *Crítica da Razão prática*, na qual Kant estabelece a separação entre a moral *a priori*, fundada na vontade autolegisladora, e a *ética pragmática*, domínio da prudência e conduzida por regras empíricas.”<sup>158</sup>

Desta maneira, fica “rompida a passagem lógica da *universalidade* dos princípios da Razão prática à *particularidade* das condições e situação do agir.”<sup>159</sup> E “o

---

<sup>150</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 40.

<sup>151</sup> *Ib.*

<sup>152</sup> *Ib.*

<sup>153</sup> *Ib.* 41.

<sup>154</sup> *Ib.*

<sup>155</sup> *Ib.*

<sup>156</sup> *Ib.*

<sup>157</sup> *Ib.*

<sup>158</sup> *Ib.*

<sup>159</sup> *Ib.* 41s.

reencontro da tradição clássica na ética hegeliana tem lugar dentro das exigências do Sistema, no qual a Razão prática é assumida no movimento especulativo do Espírito objetivo.”<sup>160</sup> Desta sorte, “a Hegel se deve uma das mais penetrantes exposições do movimento dialético da vontade livre em seus três momentos da universalidade, da particularidade e da singularidade.”<sup>161</sup>

O problema da Razão prática e de seu exercício voltou a ser um tópico de atualidade na ética **contemporânea**, em face das aporias do empirismo e do formalismo: ética fenomenológica, ética hermenêutica, analítica, etc. Com efeito, sua abordagem se coloca em voga para compreendermos a Comunidade ética Vaziana.

### 3.2.5 - O problema da Razão prática e de seu exercício

A pré-compreensão da Razão prática em sua *universalidade* se estende ao “*exercício* da Razão prática ou à aplicação dos princípios às situações concretas por meio de atitudes e modos de vida expressos em linguagens e ações que caracterizam os **indivíduos exemplares** celebrados como *sábios* pela tradição ética.”<sup>162</sup> Sendo que “neles se manifesta de maneira privilegiada a *sabedoria da vida*.”<sup>163</sup> Foi o *phrónimos* que inspirou Aristóteles na relação entre a razão e as condições concretas do agir sob a regência da **phrónesis**. “É, pois, no *Mundo da vida*, na medida em que nele se fazem presentes as normas e valores do *ethos* vivido, que tem lugar a pré-compreensão da consequência lógico-histórica que une o *ethos* à *práxis*.”<sup>164</sup> Com efeito, “é sobre essa pré-compreensão que se apoiará a reflexão filosófica sobre o exercício da Razão prática ao nível da *particularidade*.”<sup>165</sup>

A tradição do saber ético foi profundamente atingida pelo fenômeno cultural característico da sociedade moderna denominado “colonização do Mundo da vida” sobretudo, pela tecnociência e desarticulou nos indivíduos o processo pedagógico de

---

<sup>160</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 42.

<sup>161</sup> Ib.

<sup>162</sup> Ib.

<sup>163</sup> Ib.

<sup>164</sup> Ib. 43.

<sup>165</sup> Ib.

sua integração nos valores e normas do *ethos*. “O espaço interior onde se formava a experiência da relação normativa entre os valores do *ethos* e as condições e objetivos da ação foi invadido por uma multidão enorme de slogans publicitários dirigidos a excitar o desejo e a exaltar a utilidade de um sem-número de produtos.”<sup>166</sup> Neste contexto, “Hedonismo e utilitarismo são os códigos axiológicos dos *mass media*, operando eficazmente no sentido da neutralização da experiência ética fundamental que tem lugar no exercício da Razão prática.”<sup>167</sup> A modernidade assiste “ao enfraquecimento e ao quase desaparecimento do tipo de conhecimento ético que se exerce na práxis como **experiência espontânea da sua racionalidade**, ratificada pela tradição ética.”<sup>168</sup> Ora, a falta dessa pré-compreensão da Razão prática ou compreensão reflexiva imediata, a perda de sua eficácia persuasiva pode ser apontada como uma das causas da **anomia** ética hoje reinante entre os jovens que crescem desvinculados dos laços que deveriam prendê-los à tradição ética.

A *compreensão explicativa* das ciências humanas, a pesar das importantes contribuições que ela tem trazido à compreensão do exercício concreto da Razão prática, principalmente no que tange ao complexo entrelaçamento das condições biopsíquicas e socioculturais a que está submetido, “- contribuições devidas, sobretudo, às chamadas ciências cognitivistas e às ciências psicológicas em geral, em particular à Psicanálise e à Psicologia social, bem como às ciências sociais – vê-se ameaçada por uma tendência reducionista.”<sup>169</sup> Essa “tendência acaba por interpretar a *práxis* e sua natureza ética a partir de um único ângulo considerado privilegiado, seja formado pelos fatores psíquicos, seja pelos fatores socioculturais ou mesmo pelos fatores neurofisiológicos como nas atuais neurociências.”<sup>170</sup> Desta sorte:

a lógica interna da Razão prática em seu exercício é, assim, posta entre parêntese ou desconhecida, o que significa, em suma, a omissão ou desconhecimento de sua própria natureza, sendo essa uma das formas contemporâneas da submissão da Razão prática ao imperialismo da razão teórica ou da tecnociência.<sup>171</sup>

---

<sup>166</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 43.

<sup>167</sup> *Ib.*

<sup>168</sup> *Ib.*

<sup>169</sup> *Ib.* 44.

<sup>170</sup> *Ib.*

<sup>171</sup> *Ib.*

Porém, se o agir ético é um **ato humano** “no qual o indivíduo se empenha a partir das camadas mais profundas de seu ser e no exercício de suas intransferíveis capacidades de pensar e decidir, ele é um **ato total**, um ato eminentemente **pessoal**.”<sup>172</sup> E então se a compreensão explicativa fornecida “pelos ciências humanas pode identificar suas circunstâncias, descrever suas condições observáveis e apontar os eventuais fatores extrínsecos ou intrínsecos que influem em sua gênese e em seu exercício,”<sup>173</sup> por outro lado “ela não alcança em virtude de seus limites metodológicos, penetrar sua natureza e a lógica interna que conduz seu desenrolar. Isso é tarefa da compreensão *filosófica*.”<sup>174</sup>

### 3.2.6 - Compreensão filosófica do exercício da Razão Prática

Sendo o exercício da Razão prática um ato racional e livre, ele encontra sua gênese dialética no nível de uma **universalidade abstrata** em que tem lugar a **intuição** dos princípios normativos mais gerais do agir, a inclinação da vontade para Bem universal e a atuação do hábito inato (*sindérese*) que orienta esses princípios para a ação concreta. Entre os princípios universais e a ação singular introduz-se justamente o momento *mediador* da *particularidade*, no qual razão e vontade se vêm diante de um *bem* particular. A razão se aplica então à deliberação e a vontade se faz liberdade de escolha. Ao mesmo tempo o momento *mediador* integra ao processo de efetivação do ato as condições extrínsecas e intrínsecas que o tornam possível e que caracterizam a *situação* do agente, seja psicológica, seja social, seja cultural.<sup>175</sup>

Tanto na *Ética de Nicômaco* como em alguns pontos da *Ética a Eudemo*, “Aristóteles examina sob três aspectos o momento intermediário entre a apreensão do Bem universal e a ação singular.”<sup>176</sup> Esses três componentes estruturais do movimento da razão prática no momento da *particularidade* podem ser salientados como:

“a. a estrutura *psicológica* na qual se insere o ato da escolha ou decisão (*Et. Nic. III,cc,1-7*).”<sup>177</sup>

“b. a estrutura *gnosiológica* que assegura a lógica do mesmo ato (*Et. Nic. VI*).”<sup>178</sup>

---

<sup>172</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 45.

<sup>173</sup> *Ib.*

<sup>174</sup> *Ib.*

<sup>175</sup> *Ib.*

<sup>176</sup> *Ib.* 46.

<sup>177</sup> *Ib.*

<sup>178</sup> *Ib.*

“c. as condições *psicoafetivas* que permitem seu exercício. (*Et. Nic.*VII, 1-11).”<sup>179</sup>

Na investigação desses três aspectos Aristóteles “tem em vista primeiramente a natureza e as condições do exercício da *virtude (areté)* que é o ato ético por excelência e o termo normal da operação da Razão prática.”<sup>180</sup> Com efeito:

a) Aristóteles examina o que significa agir coagido por uma paixão ou impulsos como irresistíveis, e o que significa agir por ignorância, que é a razão invocada por Sócrates para escusar o indivíduo mau. Em ambos os casos, o mau se mostra inescusável, pois é nele que se encontra tanto a raiz da paixão como da ignorância. Essa demonstração é seguida da análise de que significa agir de acordo com o próprio assentimento. Tratando-se do momento intermediário entre a apreensão do fim que desencadeia o movimento do agir e o ato final de adesão ao fim ou aos meios que a ele conduzem, a análise aristotélica põe em evidência os **componentes psicológicos** dos quais se segue imediatamente a ação: a escolha ou **decisão** (*proairesis*) e a **aspiração** (*boúlesis*) **ao bem**, tendo como norma o modo exemplar do agir próprio do varão virtuoso. Tratando-se de um movimento racional, a *boúlesis* é também **deliberação**, de sorte que o agir enquanto agir **ético** é estruturalmente um agir *razoável* e é como tal, ou seja, imune de coação ou ignorância, que pode ser atribuído ao sujeito em sua qualidade de *virtuoso*.<sup>181</sup>

Esta análise atende à operação da Razão prática “enquanto rege o exercício atual da **virtude**.”<sup>182</sup> Desta sorte, “ela considera o agir ético do ponto de vista da **causa eficiente** que realiza a perfeição própria (*enéргеia*) do ato virtuoso.”<sup>183</sup> No entanto, é sabido que “o ato da razão enquanto tal não se situa na ordem da causa eficiente, mas da causa *formal*. Por isso Aristóteles atribui à *boúlesis* a natureza de uma aspiração ou faculdade de **desejo**, porém penetrada de razão,”<sup>184</sup> distinta portanto dos desejos irracionais.

b) A estrutura *gnosiológica* revela-nos propriamente a *lógica* da Razão prática no momento da *particularidade*. A distinção entre as virtudes éticas e virtudes dianoéticas (ou morais e intelectuais) constitui o fundamento doutrinal e didático para o estudo da estrutura *gnosiológica* da Razão prática. Assim como o problema da estrutura *psicológica* é posto como preâmbulo à investigação das virtudes éticas, cuja aquisição se faz pela educação e assimilação progressiva dos valores do *ethos*, assim o estudo da estrutura *gnosiológica* tem seu lugar no âmbito das virtudes dianoéticas que se adquirem pelo ensinamento. As virtudes éticas são hábitos *operativos* da razão prática, as virtudes dianoéticas são hábitos *cognoscitivos*. As primeiras situam-se na

<sup>179</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 46.

<sup>180</sup> *Ib.*

<sup>181</sup> *Ib.* 46s.

<sup>182</sup> *Ib.* 47.

<sup>183</sup> *Ib.*

<sup>184</sup> *Ib.*

ordem da causa **eficiente** do agir, as segundas na ordem da causa *formal*. As primeiras aperfeiçoam o movimento da vontade para o *bem-fim*, as segundas aperfeiçoam a conformidade da razão com o *bem-verdade*. É no nível da particularidade, ou seja, da situação da razão prática em face dos bens que se apresentam com *meios* para a consecução do *fim*, que a estrutura *gnosiológica* completa a manifestação de sua natureza. É neste nível que a razão se define propriamente como *prático-prática*, vem a ser, como *forma* específica do agir ético que informa o juízo último imanente à ação singular. Essa forma da razão prática no nível da *particularidade* foi chamada por Aristóteles *phronesis*.<sup>185</sup>

Como virtude intelectual a *phronesis* ou **sabedoria prática** é um hábito adquirido pelo exercício da razão prática. “Enquanto *forma* imediata da racionalidade (ou razoabilidade) do agir ético, a *phronesis* exerce uma função mediadora entre a *universalidade* dos princípios e a *singularidade* da ação.”<sup>186</sup> Desta sorte, “o juízo último da razão prática imanente à ação e que prescreve o agir em face do objeto deve ser necessariamente um juízo prudencial, ou seja, que assegure ao agir a qualidade de virtuoso, mantendo-o no *meio* razoável entre os extremos.”<sup>187</sup> É por isso que o estudo da *phronesis* ocupa um lugar fundamental na reflexão ética Aristotélica.

c) O terceiro componente do movimento da razão prática no momento da *particularidade* é formado pelas *condições psicoafetivas* que são condições *sine quibus non*, isto é, sem as quais o exercício do ato é inexecutável. Essas condições podem ser ditas “condições de possibilidade” do agir ético, no sentido de que circunscrevem o espaço intencional humano no qual esse agir pode ter lugar. [...] Aristóteles reduz a três tópicos o exame das condições que tornam possível a práxis na sua qualidade de *praxis* virtuosa: a *continência* (*enkráteia*) que domina o excesso das paixões (*Et. Nic.* VII,1-11), o *prazer* (*hedoné*), que sendo um bem em si, mas não o bem supremo, pode tornar-se moralmente mau (*Et. Nic.* VII, 12-15; X, 1-5); a *amizade* (*philia*) que, não sendo ela mesma uma virtude, é no entanto necessária para a vida e para a prática da virtude (*Et. Nic.* VIII, 2-11; IX, 3-12). As duas primeiras são condições *subjetivas* do agir, a amizade é a primeira das condições *objetivas* que tornam possível a relação recíproca da natureza ética entre os sujeitos na formação da comunidade ética. O complexo dessas condições integra a categoria de situação no sentido ético do termo.<sup>188</sup>

Mas é no âmbito da *singularidade* que o exercício da Razão prática se concretizará na ação singular do indivíduo.

---

<sup>185</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 48s.

<sup>186</sup> *Ib.* 49.

<sup>187</sup> *Ib.*

<sup>188</sup> *Ib.* 50.

### 3.2.7 – Singularidade da Razão Prática

Os momentos constitutivos do agir ético podem ser considerados por dois aspectos:

- “seja do ponto de vista de sua causalidade *formal* ou de sua *lógica*, perspectiva que permite acompanhá-los em seu movimento dialético, que vai da *universalidade* abstrata à *singularidade* concreta;”<sup>189</sup>

- “seja do ponto de vista de sua causalidade *eficiente*, isto é, da 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.”<sup>190</sup>

Neste sentido, “vimos antes que a causalidade segundo a *forma* e a causalidade segundo o *movimento*, a 1ª exercida pela *inteligência*, a 2ª pela *vontade*, não procedem separadamente, mas se entrelaçam num processo de *causação* recíproca”<sup>191</sup>, ou seja, “a *inteligência* *informando* a *vontade*, a *vontade* *movendo* a *inteligência*.”<sup>192</sup> Assim, “essa sinergia de *inteligência* e *vontade* ou da *causa* formal e *causa* eficiente constitui propriamente a *razão prática*, segundo a qual o agente ético, como racional e livre, é *causa sui*, ou seja, se autodetermina a agir em razão de si mesmo, dando-se a si mesmo as razões de seu ato.”<sup>193</sup> Neste sentido, Lima Vaz complementa dizendo que:

A plena efetivação da sinergia entre *inteligência* e *vontade* define exatamente o agir ético na totalidade de seus momentos ou em sua *singularidade* como concretização da *universalidade* abstrata dos princípios (*inteligência*) e da inclinação ao Bem (*vontade*), pela *mediação* na linha das causas da prudência (*phronesis*) e do livre-arbítrio, e pela *mediação* da *situação* do agente na linha das condições. O exercício da *Razão prática* cumpre-se como um ato indissolúvelmente racional e livre, definindo-se no sentido mais rigoroso da expressão como o ato *humano* por excelência, o ato *moral*. Essa conjunção única de razão e liberdade confere ao momento da *singularidade* da razão prática ou do agir ético em sua efetividade concreta uma característica que é como a manifestação de sua identidade e a revelação de sua essência tal como aparece à nossa experiência interior.<sup>194</sup>

Desta sorte, “ao efetivar-se na ação singular – no ato moral – a Razão prática exerce a *reflexão* sobre seu ato, que é própria de todo conhecimento racional, na forma

---

<sup>189</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 50s.

<sup>190</sup> *Ib.*, 51.

<sup>191</sup> *Ib.*

<sup>192</sup> *Ib.*

<sup>193</sup> *Ib.*

<sup>194</sup> *Ib.*

de um *juízo* sobre a conformidade do ato com a norma objetiva do bem.”<sup>195</sup> A esse citado *juízo* “não somente prescreve a ação imediata mas julga igualmente a decisão final da vontade segundo o critério estabelecido pela própria razão em seu conhecimento do bem *objetivo* que se torna então *norma* da retidão moral do ato”<sup>196</sup> ou seja, razão reta. “Esta reflexão constitutiva da identidade do agir ético foi designada na tradição como *consciência moral*.”<sup>197</sup> E assim:

Do ponto de vista do movimento dialético da razão prática, a *consciência moral* se mostra como o termo do movimento e como a suprassunção, na *singularidade* de seu ato, da *universalidade* dos princípios e da inclinação ao Bem como normas de seu julgamento, e da aplicação dessas normas à *particularidade* das condições que tornam possível o mesmo ato. Nesse sentido a *consciência moral* é o ato por excelência da Razão prática.<sup>198</sup>

### 3.2.8 – Pré-Compreensão da Consciência moral

Podemos aduzir dos escritos de Lima Vaz que a experiência da consciência moral na variedade de suas formas presentes nas diferentes tradições “pode ser reconhecida por certos traços que asseguram a sua *unidade* e permitem sua identificação e descrição. Esses traços compõem igualmente o estágio da *pré-compreensão* da consciência moral.”<sup>199</sup> Neste sentido, dois traços da consciência moral se mostram presentes independentemente da multiplicidade cultural, quais sejam, a interioridade radical do espírito e a instância judicativa suprema do agir.

“Na primeira, a pré-compreensão da consciência moral apresenta um caráter *afetivo-voluntarístico*, expresso de preferência pelo termo de “coração” (*leb, kardía*) apontado para o recesso mais íntimo do ser humano.”<sup>200</sup> Já na instância judicativa suprema do agir “prevalece o aspecto *intelectualístico* já presente no “conhece-te a ti mesmo” socrático e ao qual se refere em sua evolução semântica o termo *consciência*, no qual é posta a ênfase no mister judicativo com que a consciência moral preside à

---

<sup>195</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 51s.

<sup>196</sup> *Ib.* 52.

<sup>197</sup> *Ib.*

<sup>198</sup> *Ib.*

<sup>199</sup> *Ib.* 52s.

<sup>200</sup> *Ib.* 54.

nossa vida interior”<sup>201</sup> Esses dois traços “configuram o *eidós* fenomenológico da consciência moral no nível da pré-compreensão ou de uma experiência que pode ser considerada universal.”<sup>202</sup>

Entretanto, a *sacralização* da consciência moral advinda de sua tradição religiosa fez com que ela fosse alvo de “pertinazes tentativas de “desconstrução” por parte dos chamados “mestres da suspeita.”<sup>203</sup> E sob o prisma da “desconstrução”, Lima Vaz afirma que “a utilização ideológica das ciências humanas encontrou campo livre para as mais diversas leituras reducionistas da consciência moral: hedonismo, utilitarismo, sociologismo, biologismo, e outras, responsáveis pelo que denominamos a incrível dispersão semântica do termo nas linguagens contemporânea.”<sup>204</sup>

### 3.2.9 – Compreensão explicativa da Consciência moral

Embora as ciências humanas tenham realizado uma abordagem reducionista da consciência moral, Lima Vaz nos diz que:

É necessário não esquecer as importantes contribuições que as ciências humanas, tanto as ciências ditas antropológicas como a Etnologia e a Antropologia cultural e as ciências sociais, quanto as ciências do psiquismo e, recentemente, as neurociências, trouxeram para a *compreensão explicativa* da consciência moral do ponto de vista dos seus condicionamentos, culturais, sociais, psíquicos e biopsíquicos e dos fenômenos com que esses condicionamentos se manifestam.<sup>205</sup>

Mas tais contribuições não se mostraram suficientes, se tornando “necessário recorrer à explicação propriamente *filosófica* para que o fenômeno da consciência moral possa ser adequadamente compreendido em sua natureza como integrante da estrutura causal do ato da Razão prática na sua dimensão subjetiva e momento terminal do seu movimento dialético.”<sup>206</sup>

---

<sup>201</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 54.

<sup>202</sup> *Ib.*

<sup>203</sup> *Ib.* 55.

<sup>204</sup> *Ib.* 56.

<sup>205</sup> *Ib.*

<sup>206</sup> *Ib.*

### 3.2.10 – Compreensão filosófica da Consciência moral

Lima Vaz nos diz que “um dos pressupostos que provavelmente mais influíram no obscurecimento da compreensão *filosófica* da consciência moral reside na espécie de *dualismo* que se estabelece entre o *ato moral* e *consciência moral*.”<sup>207</sup> *Dualismo* cuja gênese pode ser aferida na mudança ocorrida na noção de *reflexão* trazida pelo *Cogito cartesiano* e que modificou ainda a semântica tradicional do termo *consciência*. Lima Vaz explica o *dualismo* que separa o *ato moral* da *consciência moral* recorrendo a distinção escolástica entre a *reflexio in actu exercito* (reflexão exercida no próprio ato do conhecimento) e a *reflexio in actu signato*, ou “reflexão que se volta, com um novo ato, sobre o ato do conhecimento já completo.”<sup>208</sup> A reflexão exercida no próprio ato é segundo Platão “um conhecer do conhecer”, que atinge, segundo Tomás de Aquino, o ato mesmo e a natureza da inteligência que o exerce.”<sup>209</sup> Já a reflexão que se volta ao ato como um novo ato “é subsequente ao ato e pode ser considerada um exame refletido do ato ou uma investigação sobre a sua natureza.”<sup>210</sup>

Neste sentido, podemos aduzir dos escritos Vazianos que dentro da estrutura trazida pelo *Cogito cartesiano* a “*experiência* comum da consciência moral não se refere diretamente a essa reflexão imediata do ato da razão prática sobre si mesma, que apenas a investigação filosófica pode descobrir e analisar.”<sup>211</sup> Com efeito, a *consciência moral* necessita de uma dimensão “*consciencial* como, por exemplo, o remorso, sentimento de culpa, a angústia em face da culpa, o temor, a má-consciência, que surgem na esteira do ato moralmente mau e da sua reprovação pelo juízo da consciência.”<sup>212</sup> Ou mesmo, seu oposto, como o “autocontentamento, o sentimento do dever cumprido, a paz interior, a boa-consciência”<sup>213</sup>, que estão presente na aceitação interior do ato moral bom. Ou seja, essa dimensão *consciencial* ocorre posteriormente ao ato moral através de uma reflexão que leva em conta fatores psíquicos, culturais e sociais.

---

<sup>207</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 56.

<sup>208</sup> Ib. 57.

<sup>209</sup> Ib.

<sup>210</sup> Ib.

<sup>211</sup> Ib.

<sup>212</sup> Ib.

<sup>213</sup> Ib.

Entretanto, Lima Vaz nos ensina que a real *compreensão filosófica* da *consciência moral* deve partir da recusa do *dualismo* entre ato moral e consciência moral. Com efeito, a *compreensão filosófica* da *consciência moral* deve ter como primeiro passo “a aceitação do pressuposto da *identidade* entre ato moral e consciência moral.”<sup>214</sup> Tal *identidade* deve ocorrer de tal forma que:

O componente *reflexivo*, essencial ao mesmo tempo ao ato moral como ato da razão prática, e à consciência como julgamento sobre a moralidade do ato, se cumpra na *imanência* do mesmo ato, de sorte que se possa compreender a *distinção* em razão, ou segundo o respectivo conceito, entre o *ato*, a *reflexão* e a *consciência moral*, como fundada na *identidade real* do próprio ato como ato do sujeito.<sup>215</sup>

No entanto, “a reflexão imanente ao ato do conhecimento racional é especificada pela especificidade própria do ato, ou seja, pela modalidade intencional do ato em sua relação cognoscitiva com o objeto.”<sup>216</sup> Desta sorte, “no ato do conhecimento *teórico* a reflexão participa dessa modalidade intencional refletindo sobre o ato não apenas simplesmente enquanto é ato, mas segundo sua relação de proporção com o objeto real, na qual consiste sua natureza de ato cognoscitivo.”<sup>217</sup>

No âmbito do conhecimento *prático*, esta reflexão que se desenvolve na imanência do ato, “volta-se sobre o objeto próprio do ato que é a conformidade da *ação* com o bem.”<sup>218</sup> Com efeito, teremos uma *reflexão* que participa do ato como instância julgadora do próprio ato, “assumindo a forma de um *juízo* imanente ao próprio ato sobre a realização ou não de sua destinação essencial ao bem.”<sup>219</sup> Uma reflexão que ao julgar o ato não se limita ao próprio ato, mas o julga também em relação a sua ordenação ao *bem* como *fim*, e assim se torna *consciência moral*.

Sob a ótica de uma rememoração histórica Lima Vaz nos diz que a *consciência moral*, “manifestando-se por meio da experiência de fenômenos éticos característicos, a começar pelo conhecimento de si mesmo e pela percepção da transcendência do bem, oscilou primeiramente entre sua definição como *hábito* ou como *ato*”<sup>220</sup>, para em seguida, “ser identificada com algum dos fenômenos que a

---

<sup>214</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 58.

<sup>215</sup> *Ib.*

<sup>216</sup> *Ib.*

<sup>217</sup> *Ib.*

<sup>218</sup> *Ib.* 59.

<sup>219</sup> *Ib.*

<sup>220</sup> *Ib.* 61.

acompanham e a manifestam, resultando daí as figuras deformadas sob as quais ofereceu-se como alvo às mais diversas estratégias reducionistas ao longo da história da Ética moderna.”<sup>221</sup>

Criticamente formulada, “a face *aporética* da consciência moral mostra-a, em sua interpretação filosófica, sob a ameaça permanente do *dualismo* que a sobreporia ao próprio ato moral.”<sup>222</sup> Entretanto, a *compreensão filosófica* “demonstra a *identidade* da consciência moral e do ato moral, sendo sua distinção apenas segundo o conceito.”<sup>223</sup> Neste sentido, “a consciência moral é o momento terminal que ratifica o ato como absolutamente *singular*, ato do *sujeito* em sua inalienável *identidade*.”<sup>224</sup> E é diante dessa ótica de uma consciência moral *idêntica* ao ato moral que Lima Vaz entende serem compreensíveis as *funções* e *propriedades* do ato moral enquanto ato da consciência moral. Desta sorte, tais *funções* e *propriedades* que serão configuradas como *obrigação* para o agir ético do indivíduo se apresentam no pensamento Vaziano como:

- a. a propriedade de ser a *norma subjetiva última da moralidade*, da qual decorre a imoralidade de qualquer ato *contra* a consciência, mesmo que se trate de uma consciência errônea;
- b. o vínculo de *necessidade moral* que se estabelece entre a consciência e o Bem, e que se exprime como *obrigação moral*.<sup>225</sup>

Com efeito, “a metáfora da *obrigação* exprime a consciência moral como consciência do *dever-ser* ou consciência do liame interior da razão prática como o bem, cuja necessidade *subjetiva* reside na própria razão prática”<sup>226</sup> isto é, “independentemente de qualquer coação exterior e cuja *necessidade objetiva* procede da natureza vinculante do próprio bem como *fim* do movimento da Razão prática.”<sup>227</sup> Sendo assim, exara Lima Vaz:

A consciência moral como *ato* deve ser pensada igualmente como a autodeterminação da Razão prática em seu consentimento ao bem (linha da causalidade eficiente), ao passo que o *bem* ou o fim constituem a *forma* dessa

---

<sup>221</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 61.

<sup>222</sup> Ib.

<sup>223</sup> Ib.

<sup>224</sup> Ib.

<sup>225</sup> Ib. 62.

<sup>226</sup> Ib.

<sup>227</sup> Ib.

autodeterminação, sendo a obrigação moral em sua essência o resultado dialético da síntese do ato e de seu fim, o bem.<sup>228</sup>

Defronte a tal assertiva é certo salientar que “a obrigação moral foi excelentemente definida “a necessidade própria da liberdade” (de Finance),”<sup>229</sup> e neste sentido, “uma necessidade ao mesmo tempo subjetiva (como *ato*) e objetiva (como *forma*) e que assegura ao ato da Razão prática a estrutura ontológica.”<sup>230</sup> Desta sorte, “o *bem* é para a Razão prática o que o *ser* é para Razão teórica: assim como em face do ser a Razão teórica deve submeter-se à *evidência*, assim em face do bem a Razão prática deve submeter-se à *obrigação moral*.”<sup>231</sup>

### 3.3 – Estrutura intersubjetiva do agir ético

#### 3.3.1 - Universalidade intersubjetiva da Razão prática

Pelo que até aqui abordamos, podemos aduzir dos escritos Vazianos que a estrutura *subjetiva* do agir ético mostra-se como um momento *abstrato* a ser ulteriormente determinado. Com efeito, Lima Vaz exara que “o indivíduo humano monadicamente isolado em quaisquer das manifestações de sua existência é uma *abstração*.”<sup>232</sup> E assim, “em sua gênese e desenvolvimento”<sup>233</sup> o indivíduo “está envolto numa rede de relações, desde as relações elementares com a Natureza até as relações propriamente inter-humanas que definem as condições de possibilidade de sua autoafirmação como *Eu*.”<sup>234</sup> Desta sorte, “um *Eu* que é, portanto, indissolúvelmente, um *Nós*.”<sup>235</sup>

Nesse sentido “o primeiro passo para a efetivação concreta da autoafirmação do sujeito como *Eu* é seu encontro com o *Outro*.”<sup>236</sup> Logo “o encontro com o outro tem lugar sempre segundo uma forma determinada de razão.”<sup>237</sup> Assim ora as

---

<sup>228</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 62.

<sup>229</sup> *Ib.*

<sup>230</sup> *Ib.*

<sup>231</sup> *Ib.* 62s.

<sup>232</sup> *Ib.* 67.

<sup>233</sup> *Ib.*

<sup>234</sup> *Ib.*

<sup>235</sup> *Ib.*

<sup>236</sup> *Ib.*

<sup>237</sup> *Ib.* 68.

razões presentes no encontro com o outro “ou são razões de ordem *instrumental* cujas finalidades se reduzem à razão *poiética* ou técnica, ou são razões de natureza propriamente *teleológicas*, compreendidas na esfera da Razão *prática*.”<sup>238</sup>

Entretanto, como “a relação do encontro com o outro é uma relação estruturalmente *recíproca*, fundada no *reconhecimento*,”<sup>239</sup> é claro que as razões de natureza instrumental apresentam-se de maneira totalmente inadequadas para garantir a forma mais alta de relação inter-humana, “que pressupõe a *reciprocidade* entre o Eu e o Outro.”<sup>240</sup> Mas por outro lado, “a razão *poiética* ou instrumental, destinada à produção ou ao uso de objetos, é uma razão particularizada ou limitada pela esfera dos objetos para os quais está voltada.”<sup>241</sup> E sabemos desde Aristóteles que o movimento da razão *poiética* é um movimento “*transiente* que termina no objeto, ao passo que o movimento da Razão *prática* é um movimento *imanente* que termina no próprio sujeito.”<sup>242</sup>

Portanto, “embora a razão *poiética* seja uma razão *universal* quanto ao uso,”<sup>243</sup> por outro lado, “ela não é uma razão universal em virtude da *natureza* de seu ato, ou seja, uma razão em cujo exercício se faça presente uma exigência de *universalidade*.”<sup>244</sup> Com efeito, “essa prerrogativa pertence, segundo modos diferentes, à Razão *prática* e à Razão *teórica*, especificadas no seu exercício por dois atributos transcendentais ou absolutamente universais do *ser*: a *verdade* das coisas e a *bondade* das ações.”<sup>245</sup>

Lima Vaz nos ensina que a universalidade da *razão prática* “procede essencialmente de sua ordenação constitutiva ao *bem*.”<sup>246</sup> Neste sentido, “é nessa universalidade que se funda igualmente a possibilidade do encontro com o *outro* como encontro de natureza *ética* ou moral, que é a forma mais alta da relação intersubjetiva.”<sup>247</sup> Com efeito, “sendo o ato da Razão *prática* uma atividade (perfeição) do sujeito no caminho de sua auto-realização e cuja estrutura se constitui a partir do momento da *universalidade* que ordena o ato ao *bem* como tal,”<sup>248</sup> podemos entender

---

<sup>238</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 68s.

<sup>239</sup> Ib. 69.

<sup>240</sup> Ib.

<sup>241</sup> Ib.

<sup>242</sup> Ib.

<sup>243</sup> Ib.

<sup>244</sup> Ib.

<sup>245</sup> Ib.

<sup>246</sup> Ib.

<sup>247</sup> Ib.

<sup>248</sup> Ib. 70.

que “o encontro com o *outro* como ato *ético* exige, como primeira condição de possibilidade, o reconhecimento do horizonte comum de *universalidade* do Bem no qual o Eu acolhe o Outro como outro eu.”<sup>249</sup> Esta “exigência está no fundamento de uma autêntica *comunidade ética*”<sup>250</sup> e constitui o desafio permanente de sua realização na história como a forma superior de convivência humana. “As comunidades humanas são, por natureza, comunidades éticas”<sup>251</sup> e à sua estrutura pertence o *ethos*. “A estrutura intersubjetiva do agir ético constitui-se, pois, inicialmente, no âmbito da *universalidade* da razão prática.”<sup>252</sup>

### 3.3.2 - Reconhecimento e consenso

E se a *universalidade subjetiva* da Razão *prática* se estruturava na intercausalidade de inteligência e vontade, a inteligência na ordem da causa formal e final, a vontade na ordem da causa eficiente, “a *universalidade intersubjetiva* da Razão *prática* apresenta uma correlação estrutural com a *universalidade subjetiva*.”<sup>253</sup> Com efeito, “ao conhecimento teórico-prático do Bem universal corresponde o *reconhecimento* do Outro no horizonte do Bem; e à inclinação da vontade para o Bem corresponde o *consenso* na participação do Outro no Bem.”<sup>254</sup> Assim, no *reconhecimento* e no *consenso* inteligência e vontade interagem “formando um único espaço de acolhimento do Outro, na sua individualidade singular, em sua dignidade de *fim* e em sua aceitação como participante racional e livre da *universalidade* do Bem.”<sup>255</sup> Sendo assim, o primeiro passo para a explicitação conceptual da estrutura intersubjetiva do agir ético é “*reconhecer* a aparição do *outro* no horizonte universal do Bem e

---

<sup>249</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 70.

<sup>250</sup> *Ib.*

<sup>251</sup> *Ib.*

<sup>252</sup> *Ib.*

<sup>253</sup> *Ib.* 71.

<sup>254</sup> *Ib.*

<sup>255</sup> *Ib.* 72.

*consentir* em encontrá-lo como outro eu.”<sup>256</sup> Logo, “o encontro com o outro tem, pois, lugar segundo as *formas universais do reconhecimento* e do *consenso*.”<sup>257</sup>

Isso “significa que o agir ético, como ato próprio da Razão prática, não se encerra no interior da estrutura monádica do Eu, mas se autodetermina como relação essencial e constitutiva com o outro”<sup>258</sup> na *comunidade ética* como campo efetivo do agir ético. Comunidade que, por sua vez, se realizará como comunidade histórica concreta na referência a um *ethos* historicamente realizado com seus bens, fins, normas e valores. “Assim como a pré-compreensão do agir ético individual como ato da Razão prática tinha lugar no nível do *saber ético*, a *pré-compreensão* do mesmo agir na sua essencial relação de intersubjetividade,”<sup>259</sup> isto é, “enquanto implica a vida na comunidade ética, tem lugar na participação ao *saber ético* como saber socialmente compartilhado, sobretudo na forma da *sabedoria da vida*.”<sup>260</sup>

Lima Vaz salienta que “o problema do *reconhecimento* ou do conhecimento do outro como outro eu”<sup>261</sup> é um dos problemas centrais na história da filosofia, na medida em que a distinção entre o conhecimento das coisas como objetos e o conhecimento do outro ser humano como sujeito é uma evidência primeira e indiscutível de nossa experiência. Na *Filosofia antiga* o problema aparecia na reflexão sobre a amizade. Foi no contexto da amizade que Aristóteles criou a expressão “outro eu”.(Nic IX, 9, 1169 b 7). Logo, o *reconhecimento* “em sua acepção filosófica, é uma dimensão essencialmente *ética* do ato da Razão Prática, dado que o *outro*, como *outro* Eu, só pode ser reconhecido como tal no horizonte do Bem ao qual nossa Razão prática é necessariamente ordenada.”<sup>262</sup> Na Filosofia moderna “em razão da inversão cartesiana do ponto de partida da filosofia, o problema do *reconhecimento* adquire uma feição lógico-gnosiológica preponderante”<sup>263</sup> (de Descartes até a 5<sup>a</sup> medit de Husserl). Uma interpretação essencialmente ética foi proposta por Hegel em Iena e “integrada seja no itinerário da formação da consciência na *Fenomenologia do Espírito*, seja no âmbito da sua construção sistemática da *Filosofia do Espírito*.”<sup>264</sup>

---

<sup>256</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 71.

<sup>257</sup> Ib.

<sup>258</sup> Ib.

<sup>259</sup> Ib.

<sup>260</sup> Ib.

<sup>261</sup> Ib. 72.

<sup>262</sup> Ib.

<sup>263</sup> Ib.

<sup>264</sup> Ib. 73.

A relação do *reconhecimento* é uma “relação que, mais do qualquer outra, só se torna efetiva por meio de um laborioso e penoso trabalho de *educação ética*, admitindo assim diversos níveis de realização.”<sup>265</sup> Níveis esses, “compreendidos entre um nível *inferior*,”<sup>266</sup> que é “a tentativa de reduzir o *outro* a *objeto* na multiforme relação senhor-escravo, e um nível *superior* representado pela gratuidade do amor evangélico ao *próximo*.”<sup>267</sup>

É essencial para compreendermos a natureza ética do *reconhecimento* “referir o ato da Razão Prática enquanto ato de reconhecimento do Outro à sua expressão na *linguagem*.”<sup>268</sup> Porém, “é necessário remontar à natureza originariamente *ética* da linguagem,”<sup>269</sup> afinal, é através dela que se estabelece a relação Eu-Tu. O “Tu só se revela como tal no horizonte universal do Bem, ao qual o Eu necessariamente se abre no exercício da Razão prática.”<sup>270</sup> Só nesse horizonte se faz possível o encontro com o Outro. “Ora, esse encontro é, em sua forma elementar, uma interlocução em que duas razões se comunicam: *dia-logos*.”<sup>271</sup> Neste sentido, “o diálogo é fundamentalmente um evento de natureza ética e é por ele que a estrutura intersubjetiva do agir ético primeiramente se realiza.”<sup>272</sup> Com efeito, “é justamente o evento da *linguagem dialogal* que impõe a distinção radical entre a esfera da intersubjetividade constituída pela mediação dos *objetos* ou “coisas””<sup>273</sup>, cujo desenvolvimento podemos exemplificar na atividade econômica, “e a esfera ética da intersubjetividade mediatizada pela linguagem na qual se intercomunicam fins, valores, normas sem outra finalidade senão a auto-realização dos sujeitos no Bem.”<sup>274</sup> Logo “nas formas de relação intersubjetiva nas quais intervém a mediação das coisas predominam as racionalidades próprias da razão *técnica*,”<sup>275</sup> e por outro lado, “a relação intersubjetiva que se estabelece como dimensão do agir ético tem lugar no âmbito da Razão *prática*.”<sup>276</sup> Desta sorte, o predomínio da razão *técnica*, na comunicação de massa, “apresenta-se como o campo preferido das ciências Humanas para a *compreensão explicativa* das diversas formas de relação

---

<sup>265</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 73.

<sup>266</sup> Ib.

<sup>267</sup> Ib.

<sup>268</sup> Ib.

<sup>269</sup> Ib. 74.

<sup>270</sup> Ib.

<sup>271</sup> Ib.

<sup>272</sup> Ib.

<sup>273</sup> Ib.

<sup>274</sup> Ib.

<sup>275</sup> Ib.

<sup>276</sup> Ib.

intersubjetiva.”<sup>277</sup> Pois só na intercomunicação por meio da Razão prática (de natureza ética) a linguagem é *dialogo*. E só esta, como tal, torna possível “a formação de uma *comunidade ética*, cujas múltiplas realizações históricas têm como condição elementar de possibilidade a interlocução *dialogal*.”<sup>278</sup>

Quanto ao *consenso*, se por um lado, o *reconhecimento* “é obra da Razão prática enquanto cognoscente”<sup>279</sup>, por outro, “o consenso procede da mesma Razão prática em sua atividade *volitiva*.”<sup>280</sup> Ao reconhecimento do *outro* no horizonte do Bem segue a inclinação da vontade “para *consentir* na comunidade entre o Eu e o Outro sob o signo da *bondade*.”<sup>281</sup> Por outra vertente, “do ponto de vista ético, a adesão da vontade ao Bem é a definição da *liberdade*.”<sup>282</sup> Neste sentido, “o consenso é um ato eminentemente livre e é como tal que pode ter lugar entre *sujeitos éticos*.”<sup>283</sup> E Por isso, podemos entender que :

O consenso não se dirige primordialmente ao Outro em sua individualidade empírica contingente, mas enquanto é, por sua própria natureza de “outro Eu”, participante de um mesmo universo ético e, como tal, revestido da dignidade de *fim* em si mesmo e portador de *valores*.<sup>284</sup>

Desta sorte, “a presença *natural* do outro indivíduo no campo de intencionalidade cognoscitiva e volitiva do Eu e na qual intervêm motivações poderosas provindas da afetividade e dos próprios condicionamentos sociais é sobrelevada à forma de uma presença *ética* pela qual”<sup>285</sup> o *outro* “é reconhecido e acolhido segundo uma mesma forma de *universalidade*: a universalidade do Bem.”<sup>286</sup>

O *reconhecimento* e o *consenso* são as iniciativas fundamentais da Razão prática que estão na origem da *comunidade ética*, e neste sentido, cabe a *comunidade ética* “afrontar o *problema decisivo* para sua sobrevivência e duração no tempo, qual seja, estabelecer um estatuto permanente para o exercício das iniciativas primeiras das quais depende sua existência.”<sup>287</sup> Neste sentido, tanto o *reconhecimento* como o

---

<sup>277</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 74.

<sup>278</sup> *Ib.*

<sup>279</sup> *Ib.* 75.

<sup>280</sup> *Ib.*

<sup>281</sup> *Ib.*

<sup>282</sup> *Ib.*

<sup>283</sup> *Ib.*

<sup>284</sup> *Ib.*

<sup>285</sup> *Ib.*

<sup>286</sup> *Ib.*

<sup>287</sup> *Ib.*

*consensos* assumem historicamente uma forma *espontânea* e uma forma *reflexiva*. A 1ª vigora na “comunidade ética onde o *saber ético* é suficiente para assegurar a coesão do *ethos* no qual os indivíduos se sentem espontaneamente integrados.”<sup>288</sup> A 2ª (reflexiva) “é fruto de uma educação ética”<sup>289</sup> na qual as raízes do *ethos* devem ser explicitadas e demonstradas, isto é, na *Ética*. Para as duas formas (espontânea e reflexiva) de reconhecimento e de consenso, “a experiência histórica das comunidades éticas encontrou *dois instrumentos* universais e eficazes para assegurar sua permanência e sobrevivência: as *normas* e as *instituições*.”<sup>290</sup> A *norma* representa “a passagem da convicção subjetiva do indivíduo (máxima para Kant) à validade objetiva de uma *lei* absolutamente ou relativamente universal com relação a um determinado universo ético.”<sup>291</sup> Desta sorte, “a gênese e o estatuto da *norma* aparecem como resposta ao desafio da permanência ou duração no tempo da própria comunidade ética.”<sup>292</sup> A *instituição* (que é uma grandeza social essencialmente normativa) é “constitutivamente uma grandeza *ética*.”<sup>293</sup> Neste sentido, sua função é a de “assegurar ao reconhecimento e ao consenso um quadro estável de exercício.”<sup>294</sup> A *instituição* é, pois, “obra da Razão prática, e é nela que se realiza a *objetivação social* da norma codificada em *lei*.”<sup>295</sup>

### 3.3.3 - Particularidade intersubjetiva da Razão prática

É sabido que a passagem do indivíduo ético *abstrato* para o indivíduo ético *concreto* realizada na comunidade ética, tem seu primeiro momento de realização “no nível da *universalidade* do reconhecimento e do consenso, ou seja, dentro do horizonte universal do Bem.”<sup>296</sup> No entanto, esse 1º momento *universal* “é igualmente, por definição, um momento *abstrato*.”<sup>297</sup> Pois o encontro com o *outro* pelo reconhecimento e pelo consenso, só pode realizar-se de fato numa determinada *situação* na qual a Razão

---

<sup>288</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 75s.

<sup>289</sup> *Ib.* 76.

<sup>290</sup> *Ib.*

<sup>291</sup> *Ib.*

<sup>292</sup> *Ib.*

<sup>293</sup> *Ib.*

<sup>294</sup> *Ib.*

<sup>295</sup> *Ib.*

<sup>296</sup> *Ib.* 77.

<sup>297</sup> *Ib.*

prática deve operar num conjunto de *condições* que se apresentam como terreno concreto do encontro. “Essas *condições* constituem o corpo histórico da comunidade ética.”<sup>298</sup>

Ora, a civilização ocidental faz crescer e adensar as relações sociais no campo das necessidades e interesses, “formando um envolvente e onipresente “sistema das necessidades” que se impõe como sistema das *condições* para a participação na própria vida social.”<sup>299</sup> Com efeito, “esse cerrado tecido de condições torna cada vez *menos espontâneo* o autêntico encontro com o outro pelo reconhecimento e pelo consenso, e cada vez mais premente a *necessidade* de que esse encontro”<sup>300</sup>, indispensável para a comunidade humana, “assuma uma forma mais *reflexiva*,”<sup>301</sup> isto é, “explícite suas razões especificamente éticas.”<sup>302</sup>

Mas para que a passagem da “*universalidade* da relação intersubjetiva para a *particularidade* de sua efetiva realização nas situações concretas dos indivíduos e das comunidades”<sup>303</sup> aconteça “segundo a dialética que rege o movimento do agir ético”<sup>304</sup>, é necessário manter “a nítida distinção entre a estrutura *causal* do movimento e os fatores *condicionantes* que o tornam possível.”<sup>305</sup> Assim, o conjunto de condições “explica o *lugar* social, o *quando*, o *como*,”<sup>306</sup> isto é, “as circunstâncias do agir ético”<sup>307</sup> (que Lima Vaz denomina dimensão *tópica*). Este é “o campo no qual as ciências humanas propõem sua *compreensão explicativa*,”<sup>308</sup> onde existe o risco de reducionismo, pois permanecendo no domínio das *situações*, “reduz a inteligibilidade do agir ético intersubjetivo, no nível da *particularidade*, às suas condições de exercício.”<sup>309</sup> Nessa hipótese “é abolido o nível da *universalidade* que assegura a possibilidade do encontro ético com o *outro* pela referência ao horizonte universal do Bem.”<sup>310</sup>

---

<sup>298</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 77.

<sup>299</sup> Ib. 78.

<sup>300</sup> Ib.

<sup>301</sup> Ib.

<sup>302</sup> Ib.

<sup>303</sup> Ib.

<sup>304</sup> Ib.

<sup>305</sup> Ib.

<sup>306</sup> Ib.

<sup>307</sup> Ib.

<sup>308</sup> Ib.

<sup>309</sup> Ib.

<sup>310</sup> Ib. 78s.

### 3.3.4 - Estrutura causal interna do movimento dialético do agir ético intersubjetivo

Somente a *Estrutura causal interna* do movimento dialético do agir ético intersubjetivo é capaz de nos revelar a inteligibilidade profunda desse agir ético. A demonstração “pretende mostrar que essa inteligibilidade profunda revela-se na própria estrutura intrínseca do agir intersubjetivo *situado* como sendo dialeticamente a *determinação* do momento primeiro da *universalidade*.”<sup>311</sup> Neste primeiro momento, “os sujeitos se encontram em virtude de sua ordenação constitutiva ao horizonte universal do Bem.”<sup>312</sup> Logo, “é essa ordenação essencial que se *particulariza* na esfera das causas e condições que configuram a *situação* na qual o reconhecimento e o consenso devem exercer-se concretamente.”<sup>313</sup> Neste sentido, “o *reconhecimento*, procedendo da inteligência ordenada ao universal do Bem, particulariza-se mantendo sua natureza de *causa formal* e, como tal, deverá informar as *condições* para assegurar a essência ética do ato.”<sup>314</sup> Já o *consenso*, “fruto da vontade inclinada ao universal do Bem, age como causa *eficiente* ao realizar a especificidade ética do encontro na complexidade da *situação*.”<sup>315</sup> E segundo a relação de intercausalidade entre inteligência e vontade, “o *reconhecimento* como causa *formal* especifica o *consenso* que resulta do movimento da vontade, e o *consenso* como causa *eficiente*, move o *reconhecimento* no sentido da aceitação ativa do *outro*.”<sup>316</sup> Essa dupla causalidade “se exerce no mundo complexo das condições e dele recebe os traços fenomenais com que o encontro do *outro* se apresenta à observação empírica.”<sup>317</sup> Nos vários enfoques desta observação predominam múltiplos fatores condicionantes, ou uma feição mais cultural ou mais sociológica ou mais psicológica, que configura a riqueza e variedade da vida das comunidades humanas no tempo. “Mas um *invariante* permanece inalterado dando sentido à imensa saga dessas comunidades: o *ethos* que as orienta e as torna propriamente humanas.”<sup>318</sup> Com efeito, “a trama elementar do *ethos* é tecida pela Razão prática mediante a *forma* do reconhecimento, e a eficácia unificadora da comunidade

---

<sup>311</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 84.

<sup>312</sup> *Ib.*

<sup>313</sup> *Ib.*

<sup>314</sup> *Ib.* 79.

<sup>315</sup> *Ib.*

<sup>316</sup> *Ib.*

<sup>317</sup> *Ib.*

<sup>318</sup> *Ib.* 79s.

provém da mesma Razão prática *agindo* como consenso.”<sup>319</sup> Tanto no seu exercício *espontâneo* como no *reflexivo*, “reconhecimento e consenso reivindicam a explicação *causal* do agir ético intersubjetivo na particularidade das *situações* e das *condições* que as configuram.”<sup>320</sup> É nessa “inter-relação causal da inteligência e vontade que deve ser buscada a elucidação propriamente filosófica dessa complexa passagem da universalidade *abstracta* do encontro à sua efetivação *concreta* na situação.”<sup>321</sup>

Entretanto, “o grande desafio que se apresenta à comunidade ética como lugar concreto de efetivação do reconhecimento e do consenso é preservar, em meio à ambiguidade das situações, o espaço de uma autêntica reciprocidade no agir ético.”<sup>322</sup> Seria arriscado e ineficaz confiar aos indivíduos “a preservação desse espaço social da *reciprocidade* ou a permanência no tempo da natureza ética da comunidade.”<sup>323</sup> Daí a invenção da *norma* e da *instituição* que “no nível da *particularidade* das situações históricas da comunidade comprovam sua função estabilizadora e mantenedora do *consenso* na sua essencial *reciprocidade*.”<sup>324</sup>

A história das comunidades éticas nos mostra que a dimensão do *reconhecimento* e do *consenso*, essencial para a constituição e duração da comunidade ética, é ameaçada permanentemente pelo *conflito*. Conflito de interesses, “seja de indivíduos seja de grupos, no interior do mesmo *ethos*, no qual as partes em conflito se reconhecem e convivem.”<sup>325</sup> Sabemos que o conflito de interesses foi elevado por Hobbes a categoria fundamental de sua concepção ético-política. “A partir de Hobbes duas concepções da gênese ética e política da comunidade humana se defrontam,”<sup>326</sup> quais sejam:

“- a que situa essa gênese na essencial ordenação do ser humano inteligente e livre ao Bem e atribui primazia ao *reconhecimento* e ao *consenso* que não são mais do que a realização social dessa ordenação;”<sup>327</sup>

---

<sup>319</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 80.

<sup>320</sup> *Ib.*

<sup>321</sup> *Ib.* 80.

<sup>322</sup> *Ib.*

<sup>323</sup> *Ib.*

<sup>324</sup> *Ib.* 80s.

<sup>325</sup> *Ib.* 81.

<sup>326</sup> *Ib.*

<sup>327</sup> *Ib.*

“- e a que considera a luta pela satisfação de desejos e necessidades como situação primigênia do ser humano e confere primazia ao *conflito*, vindo o consenso a surgir num momento posterior dessa dialética como resultado do contrato social.”<sup>328</sup>

Neste sentido, Lima Vaz nos diz que “na 1ª concepção o ser humano é essencialmente um *ser social*, e a 1ª manifestação de sua socialidade, que se dá no reconhecimento e consenso, tem um caráter constitutivamente *ético*.”<sup>329</sup> Pois, “é na esfera da socialidade que os indivíduos se auto-realizam concretamente por meio da relação intersubjetiva.”<sup>330</sup> Por sua vez, só pensável pela ordenação essencial da Razão prática ao Bem, sendo pois o conflito um estágio ulterior da vida social provocado pela complexidade das situações.

Por outro lado, “na 2ª concepção o ser humano é essencialmente um *solitário* e a 1ª manifestação de sua presença na natureza é a *luta* pela sobrevivência que lhe é imposta como fatalidade natural sob o duro império das *necessidades* elementares da vida.”<sup>331</sup> Neste sentido, “o conflito é a 1ª das formas com que os seres humanos se inter-relacionam como grupo animal específico.”<sup>332</sup> Com efeito, “a superação do estado de conflito pelo reconhecimento e pelo consenso sobrevém como consequência do *contrato social* na esfera de uma 2ª ordem de necessidades”<sup>333</sup>, assim, temos a necessidade “de assegurar a sobrevivência e a satisfação do indivíduo solitário por meio da proteção da sociedade contratualmente instituída.”<sup>334</sup> Nesta concepção não é pensável na sua forma dialética (universal-particular) o agir ético em sua dimensão intersubjetiva, “na lógica do conflito, a emergência do agir ético só pode ser pensada a partir da particularidade das situações.”<sup>335</sup> Nesse sentido, “a reflexão sobre o agir ético na relação de intersubjetividade permanece no nível *empírico* e não consegue ultrapassar, mesmo recorrendo à *hipótese* do contrato social, os limites do *individualismo*.”<sup>336</sup>

Mas o momento da *particularidade* não pode “constituir o *termo* do movimento dialético que deve revelar a plena inteligibilidade do agir ético

---

<sup>328</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 81.

<sup>329</sup> *Ib.*

<sup>330</sup> *Ib.*

<sup>331</sup> *Ib.*

<sup>332</sup> *Ib.* 81s.

<sup>333</sup> *Ib.* 82.

<sup>334</sup> *Ib.*

<sup>335</sup> *Ib.* 84.

<sup>336</sup> *Ib.*

intersubjetivo.”<sup>337</sup> Do contrário, “as *condições* tenderiam a prevalecer sobre as causas intrínsecas na explicação da relação ética entre os sujeitos do agir.”<sup>338</sup> A dialética do agir, partindo da *universalidade* e mediatizada pela *particularidade* das situações, “procede no sentido de alcançar a plena concretude do ato quando a *particularidade* é, por sua vez, suprassumida no momento da *singularidade* na qual todo o movimento é interiorizado na *consciência moral social* dos participantes da comunidade ética.”<sup>339</sup>

### 3.3.5 - Singularidade da Razão prática intersubjetiva

Todo o movimento da Razão prática, ao passar do “momento *abstrato* da consciência moral individual para o momento *concreto* de seu exercício que se dá no encontro com o *outro*”<sup>340</sup> se ordena para a formação da *consciência moral intersubjetiva* (social), que recebe uma significação analógica.

Ao referir-nos “à consciência moral social, temos em vista a forma fundamental de *unidade e identidade* da comunidade ética, análoga à unidade e identidade do indivíduo,”<sup>341</sup> podemos afirmar, que a *consciência moral social*, na medida em que se manifesta “em graus diversos de presença refletida em toda e qualquer comunidade ética, é a obra própria da Razão prática operando na *singularidade*, ou seja, na existência concreta do existir comunitário.”<sup>342</sup> Neste sentido, “a presença de uma consciência comum ética, partilhada pelos membros de uma comunidade ética, é atestada pela aceitação de um mesmo sistema de normas, valores e fins, interiorizado em maior ou menor grau na consciência moral dos indivíduos.”<sup>343</sup> Exemplo: a emergência na consciência social e política das “nações que atingem o estágio do chamado “estado de direito”, do valor eminentemente ético dos *direitos*

---

<sup>337</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 84.

<sup>338</sup> Ib.

<sup>339</sup> Ib.

<sup>340</sup> Ib. 85.

<sup>341</sup> Ib.

<sup>342</sup> Ib.

<sup>343</sup> Ib. 85s.

*humanos*,<sup>344</sup> como sendo a “forma moderna fundamental da consciência moral social.”<sup>345</sup>

A história das concepções éticas e políticas mostra o *conflito* entre a consciência moral individual e a consciência moral social. Na era moderna do *individualismo* esse conflito torna-se um problema agudo para a estabilidade social, pois existe um constante confronto “entre a consciência moral do indivíduo e uma ficção de consciência social que lhe é ideologicamente imposta.”<sup>346</sup>

Podemos distinguir *diversos níveis estruturais* na consciência moral social que se constitui a partir do encontro com o *outro*: nível do encontro *pessoal*, nível do encontro *comunitário*, nível do encontro *societário*.

Com efeito, “o evento ético fundamental do *encontro com o outro* apresenta na sociedade moderna uma grande complexidade que se manifesta na enorme dispersão *semântica* das linguagens,”<sup>347</sup> complexidade que coloca um problema decisivo, o da “possível *identidade ética social*.”<sup>348</sup> (tratado por Habermas, Apel, Rawls, Ch Taylor).

A possível solução desse problema da identidade social fundada numa consciência moral social, dilatada “às dimensões de uma sociedade–mundo, supõe, em 1º lugar, que a sociedade possa ser considerada e aceita como *comunidade ética*, ou seja, na qual as normas e leis *éticas* que regem e ordenam as relações intersubjetivas vigorem como leis e normas *públicas*”<sup>349</sup> (não apenas particulares), isto é, que elas regulem e ordenem “o agir dos indivíduos nas diversas esferas em que estes se fazem presentes como membros da sociedade.”<sup>350</sup> Neste sentido, Lima Vaz enumera as seguintes esferas:

- “esfera da *necessidade* ou do agir econômico, na qual a atividade do indivíduo é voltada para a satisfação das necessidades vitais e que é pensada sob a categoria do *trabalho*.”<sup>351</sup> Essa esfera nos remete a componentes éticos essenciais da civilização moderna do trabalho, seja o “aspecto *jurídico* (direito do trabalho), seja o aspecto *social* (dimensão humanizante do trabalho), seja no aspecto *cultural* (valor ético

---

<sup>344</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 86.

<sup>345</sup> *Ib.*

<sup>346</sup> *Ib.*

<sup>347</sup> *Ib.* 90.

<sup>348</sup> *Ib.*

<sup>349</sup> *Ib.*

<sup>350</sup> *Ib.*

<sup>351</sup> *Ib.* 91.

do trabalho no sistema simbólico da sociedade)<sup>352</sup>, seja no aspecto *econômico* da produção e distribuição, que configura a questão “extremamente atual das relações entre Ética e Economia”<sup>353</sup>

- “esfera da *afetividade* ou satisfação das necessidades subjetivas do indivíduo.”<sup>354</sup> Aqui a satisfação tem lugar “nos mais antigos paradigmas da vida ética, seja como ética familiar (nos diversos modelos de família que a história conhece), seja como ética comunitária (sobretudo em grupos religiosos).”<sup>355</sup>

- “esfera da *realização pessoal* que adquiriu uma importância preponderante na sociedade moderna e que tem seu lugar próprio na sociedade civil.”<sup>356</sup> Temos nessa esfera “os instrumentos de auto-realização do indivíduo (educação formal, cultura, profissão, etc).”<sup>357</sup>

- “esfera da *obrigação cívica*, que tem lugar no âmbito da sociedade política e onde se define a forma mais universal e eticamente mais elevada da relação intersubjetiva, integrada formalmente na virtude da *justiça*.”<sup>358</sup>

### **3.4 – Breve resumo da estrutura subjetiva e da estrutura intersubjetiva do agir ético**

Até aqui acompanhamos o movimento dialético da Razão prática no *agir ético* “tanto na sua estrutura *subjetiva* como ato do sujeito ético, quanto na sua *estrutura intersubjetiva* como ato partilhado em relação de *reciprocidade* pelos sujeitos como membros de uma *comunidade ética*.”<sup>359</sup> As duas “estruturas recebem seu definitivo estatuto ontológico: a 1ª na reflexão final judicativa do sujeito ético sobre seu ato, designada como *consciência moral* que exprime o conteúdo mais profundo de sua *identidade ética*;<sup>360</sup> Já “a 2ª na consciência de uma solidariedade ética que une os

---

<sup>352</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 91.

<sup>353</sup> Ib.

<sup>354</sup> Ib.

<sup>355</sup> Ib.

<sup>356</sup> Ib.

<sup>357</sup> Ib.

<sup>358</sup> Ib. 92.

<sup>359</sup> Ib.

<sup>360</sup> Ib.

indivíduos numa relação recíproca de reconhecimento e consenso, designada analogamente como *consciência moral social*, índice mais seguro da *identidade ética da comunidade*.”<sup>361</sup> Desta sorte, “o perfil *eidético* do sujeito agindo moralmente”<sup>362</sup> e o perfil *eidético* da comunidade ética são traçados em suas linhas finais, respectivamente pela *consciência moral* individual e pela *consciência moral social*.

Novo passo dialético: é possível “a *comunidade ética* constituir-se formalmente em fronteira última do movimento de auto-afirmação do sujeito ético, de modo que a intencionalidade dinâmica para o Bem”<sup>363</sup>, (que o move), “venha a terminar na comunidade ética e o *Eu*, enquanto sujeito ético, se realize definitivamente como *Nós?*”<sup>364</sup>

Ora, na Antropologia Filosófica, “a afirmação primordial *Eu sou* que nos constitui como sujeitos humanos é impelida por um movimento de *ilimitação tética*.”<sup>365</sup> Tal movimento “ultrapassa os limites da categoria da intersubjetividade e se orienta para a esfera da *transcendência*.”<sup>366</sup> A correspondência ontológica entre Antropologia e Ética nos leva “à conclusão de que a comunidade ética *não é* o termo do movimento dialético de constituição do agir ético.”<sup>367</sup> Pois “nem o indivíduo nem a comunidade criam espontaneamente e continuamente seus valores, suas normas, seus fins.”<sup>368</sup> Indivíduo e comunidade “se apresentam vivendo historicamente na realidade *objetiva* de um *ethos* que, formado lentamente ao longo dos tempos, revela em sua estrutura certos *invariantes* conceptuais.”<sup>369</sup> Entretanto, tais *invariantes* conceptuais “não podem ser explicados pela relatividade histórica do próprio *ethos*, nem se identificam com as estruturas subjetiva e intersubjetiva do agir mas,”<sup>370</sup> na medida em que “transcendem essas duas esferas, exigem uma elucidação propriamente filosófica.”<sup>371</sup> Esses invariantes “constituem a estrutura fundamental do *universo ético*, ao qual o agir ético, tanto subjetivamente quanto intersubjetivamente se refere, dele recebendo sua

---

<sup>361</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 92s.

<sup>362</sup> *Ib.* 93.

<sup>363</sup> *Ib.*

<sup>364</sup> *Ib.*

<sup>365</sup> *Ib.*

<sup>366</sup> *Ib.*

<sup>367</sup> *Ib.*

<sup>368</sup> *Ib.*

<sup>369</sup> *Ib.*

<sup>370</sup> *Ib.*

<sup>371</sup> *Ib.*

especificação ética *objetiva*.”<sup>372</sup> Com efeito, “resta-nos, pois, acompanhar o movimento da Razão prática no campo *objetivo* do universo ético.”<sup>373</sup>

### 3.5 – Estrutura objetiva do agir ético

#### 3.5.1 -Universalidade objetiva da Razão Prática

A Ética é a ciência do *ethos*. Seu objeto é “a realidade histórico-social do *ethos*, costumes reconhecidos e obedecidos pelo grupo social, que ordenam a conduta dos indivíduos tanto como ação singular (*práxis*) quanto como paradigma permanente de conduta (*hexis* ou hábito).”<sup>374</sup> Logo “a Ética *parte* do pressuposto de uma racionalidade imanente ao *ethos* e”<sup>375</sup> assim, “sua tarefa como disciplina filosófica consiste em explicitar as razões do *ethos* ou em elucidar a inteligibilidade da *práxis* ética em suas diversas dimensões e estados.”<sup>376</sup>

A experiência nos mostra que a *práxis ética* é estruturalmente *tridimensional*: “ela é uma ação do indivíduo ou sujeito ético (dimensão *subjetiva*), é cumprida no seio de uma comunidade ética (dimensão *intersubjetiva*) e tem como norma o conteúdo histórico de determinado *ethos* (dimensão *objetiva*).”<sup>377</sup> No entanto, ao examinar a dimensão *objetiva* não nos apoiamos apenas na experiência. Como vimos (fim do cap. anterior), estamos obedecendo “ao fluxo do movimento dialético que se origina na afirmação primordial *Eu sou* posta pelo sujeito ético e se desdobra nas dimensões *subjetiva* e *intersubjetiva*.”<sup>378</sup> Esse “movimento nos mostrou que seu dinamismo intencional aponta para uma realidade *objetiva*, cuja inteligibilidade *transcende* as razões imanentes ao sujeito singular e à comunidade ética.”<sup>379</sup> Temos, pois, que interrogar-nos “sobre essa realidade objetiva e sobre seu teor especificamente

---

<sup>372</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 93.

<sup>373</sup> *Ib.*

<sup>374</sup> *Ib.* 95.

<sup>375</sup> *Ib.*

<sup>376</sup> *Ib.*

<sup>377</sup> *Ib.*

<sup>378</sup> *Ib.* 95s.

<sup>379</sup> *Ib.* 96.

*ético*”<sup>380</sup>, para poder completar o movimento dialético que manifesta a inteligibilidade do agir ético.

A ideia do Bem, segundo Platão, como norma transcendente de toda realidade apresenta-se imediatamente como solução para o problema da *objetividade* do *ethos*. Daí a expressão *modelo ideonômico*. Aristóteles dá uma solução ao problema do estatuto objetivo do agir ético que concilia a historicidade do *ethos*, que se desdobra no seio da Natureza, e a *transcendência* da práxis orientada para a esfera do *logos*, na qual os bens especificamente humanos recebem seu teor de *objetividade* propriamente ética. “O problema da estrutura objetiva do agir ético, de Platão á Hegel,”<sup>381</sup> oscila entre “o modelo *ideonômico-teonômico* da Ética clássica e o modelo *autonômico* da Ética moderna.”<sup>382</sup> Mas “na Ética contemporânea, o problema assume proporções e urgência sempre crescentes em virtude da tendência cada vez mais acentuada da nossa civilização para a formação de uma *comunidade mundial*.”<sup>383</sup> Assim, “na lógica dessa tendência eleva-se o apelo a um *ethos* universal, pois não há comunidade humana que não se constitua igualmente como *comunidade ética*.”<sup>384</sup> Neste sentido, surge o questionamento “como definir o horizonte *objetivo* desse *ethos* universal?”<sup>385</sup> Este é um tema dominante no pensamento contemporâneo, mas as propostas feitas até aqui não conseguiram alcançar um consenso. Convém retomar a questão na linha do modelo *ideonômico* clássico, “mas obedecendo ao movimento dialético que nos levou da estrutura *subjetiva* à estrutura *intersubjetiva* do agir ético e nos impõe agora a sua estrutura *objetiva*.”<sup>386</sup>

Desta sorte, “estamos diante da tarefa de pensar o horizonte *objetivo* para o qual se orienta a intencionalidade do agir ético ao transcender os limites *eidéticos* da estrutura *subjetiva* e da estrutura *intersubjetiva*.”<sup>387</sup>

Vimos: “o movimento da *universalidade* é constituído na estrutura *subjetiva* pelos atos fundamentais da Razão prática que são o *conhecer* e o *querer*. Conhecimento teórico-prático e vontade inauguram o movimento dialético do agir moral.”<sup>388</sup> A esse

---

<sup>380</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 96.

<sup>381</sup> Ib. 103.

<sup>382</sup> Ib.

<sup>383</sup> Ib.

<sup>384</sup> Ib.

<sup>385</sup> Ib.

<sup>386</sup> Ib. 103.

<sup>387</sup> Ib. 103s.

<sup>388</sup> Ib. 104.

conhecimento e a essa vontade “correspondem na estrutura *intersubjetiva* o reconhecimento e o consenso.”<sup>389</sup> Logo, “na dimensão *subjetiva*, conhecimento e vontade tem como horizonte *objetivo* o Bem pensado e desejado como Bem simplesmente ou como Bem universal.”<sup>390</sup> Já “na dimensão *intersubjetiva* o Bem é intencionado na figura do *outro* reconhecido e aceito.”<sup>391</sup>

A questão agora é: que *realidade em-si* compete seja ao Bem universal seja ao *outro* no horizonte do Bem? Aqui “não temos em vista a realidade *empírica* dos objetos aos quais a Razão prática atribui o predicado da *bondade*, ou dos outros sujeitos reconhecidos e aceitos como *bons* na sua alteridade ética.”<sup>392</sup> Não é no plano gnosiológico “que surge o problema, mas no plano *ontológico* da relação que se estabelece no agir ético entre o *ato* e o *universo ético*, a saber, o *ethos*.”<sup>393</sup> Desta sorte, “excluída a possibilidade de um *subjetivismo* ético absoluto, que teor de *realidade* atribuir ao *ethos* como objeto da práxis ética?”<sup>394</sup> Ou “o ato é bom porque o seu objeto é bom, ou o objeto é bom porque participa da bondade do ato?”<sup>395</sup>

A relação (entre o *agir* – tanto individual como comunitário – e seu *objeto*), é de fato mais complexa, pois há uma “*dupla negação*: o ato *nega* o objeto em seu teor empírico, pois se relaciona com ele sob a razão do *bem*, e o objeto *nega* a autonomia do ato (do sujeito), pois só ele confere ao bem um conteúdo *real*.”<sup>396</sup> A ética clássica pensou essa relação à luz da noção de *medida*, como entrecruzamento entre as noções de *mensura* e *mensurado*. “A Razão prática enquanto atividade livre *mede* o objeto a ser recebido no horizonte do bem”<sup>397</sup>, e o objeto, “enquanto *real em-si*, mede a capacidade da Razão prática que o acolhe e que, na sua finitude, é incapaz de produzir por si mesma o seu *objeto*.”<sup>398</sup> Platão com a ideia do Bem elevou ao absoluto a razão *mensurante* do objeto. “Essa tradição platônica foi reinterpretada, na ética cristã, pela concepção agostiniana de *lex aeterna*, medida última e absoluta da bondade moral do ato, estabelecida por Deus e chamada *mensura sine mensura*.”<sup>399</sup> Com efeito, “a ideia de

---

<sup>389</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 104.

<sup>390</sup> *Ib.*

<sup>391</sup> *Ib.*

<sup>392</sup> *Ib.*

<sup>393</sup> *Ib.*

<sup>394</sup> *Ib.*

<sup>395</sup> *Ib.*

<sup>396</sup> *Ib.* 104s.

<sup>397</sup> *Ib.* 105.

<sup>398</sup> *Ib.*

<sup>399</sup> *Ib.*

*medida absoluta* foi recebida por Tomás de Aquino”<sup>400</sup> que reintroduz na relatividade dos *bens* de Aristóteles o Bem absoluto (platônico). Assim, enquanto participa da *medida absoluta*, a realidade *objetiva*, “sendo recebida como *bem* de acordo com a *medida* da liberdade da Razão prática, *mede*, por sua vez a liberdade do ponto de vista do conteúdo efetivamente *real* do seu objeto.”<sup>401</sup>

O problema da estrutura *objetiva* do agir ético manifesta assim, no momento inicial da *universalidade*, uma face paradoxal, pois no domínio da Razão prática a *interioridade* do ser humano, “no qual ele se auto-afirma como ser *livre* e reivindica do modo mais radical a prerrogativa do *ser-para-si*, submete-se à medida de uma *realidade exterior* que subsiste *em-si*.”<sup>402</sup> Desta sorte, “somente nessa submissão o ser humano como ser ético poderá, paradoxalmente, alcançar o efetivo *ser-para-si* e abrir-se, a partir exatamente dessa radical *interioridade*, à *universalidade* do Bem.”<sup>403</sup>

Ora, “as categorias que exprimem o horizonte objetivo ao qual se refere o agir ético”<sup>404</sup> no momento da *universalidade*, “são as categorias de *Fim* e de *Bem*”<sup>405</sup> e entre elas “vigora uma inter-relação análoga à que”<sup>406</sup> se estabelece, “na estrutura *subjetiva*, entre a razão e a liberdade.”<sup>407</sup> Neste sentido, “o *fim* conhecido pela razão é o *bem* do sujeito, e o *bem* ao qual a vontade deve consentir é o *fim* tal como a razão o conhece.”<sup>408</sup> Desta sorte, “*Fim* e *bem* exprimem, assim, no nível da *universalidade*, o perfil *eidético* com que o objeto se apresenta à intencionalidade do agir ético.”<sup>409</sup> Surge então a questão, como se distinguem e se inter-relacionam essas duas categorias?

A inter-relação (aparentemente paradoxal) do *subjetivo* e do *objetivo* no nível da *universalidade* do agir ético se estabelece assim:

- “do ponto de vista *subjetivo* ou na *imanência* do sujeito, o *fim* é medido pelo *ato*, ou seja, pela inteligência que o avalia e pela vontade que a ele tende (*finis operantis*);”<sup>410</sup>
- “do ponto de vista *objetivo*, o *fim* como termo *real* da ação é medida do ato e, portanto, o *transcende* (*finis operis*).”<sup>411</sup>

---

<sup>400</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 105.

<sup>401</sup> Ib.

<sup>402</sup> Ib.

<sup>403</sup> Ib. 105s.

<sup>404</sup> Ib. 106.

<sup>405</sup> Ib.

<sup>406</sup> Ib.

<sup>407</sup> Ib.

<sup>408</sup> Ib.

<sup>409</sup> Ib. 106.

<sup>410</sup> Ib. 107.

A primazia do *finis operantis* conduz a uma *moral da pura intenção*, criticada por Hegel na figura da ‘bela alma’ na Fenomenologia do Espírito. A primazia do *finis operis* conduz a uma *moral autoritária e extrínseca*, justamente denunciada por Kant.

Portanto, “todo ato ético começa por exercer-se nessa tensão entre a *imanência* de sua *perfeição (enérgeia)* como *forma* ou fim subjetivo do sujeito ético, e a *transcendência* do objeto como fim objetivo, do qual o ato recebe seu conteúdo *real* de bondade.”<sup>412</sup> A razão é que sendo sujeitos *finitos e seres-no-mundo*, “a universalidade do Bem não está presente em nós como a identidade absoluta do *espírito* e do *ser* no Ser Absoluto, mas como diferença (dialética) do bem no *sujeito* e do bem no *objeto*.”<sup>413</sup>

No entanto, essa diferença recupera “a identidade (relativa) do ato e do objeto na estrutura teleológica que *finaliza* o ato pela bondade *real* do objeto e confere ao objeto, na imanência do ato, a razão formal de *fim bom*.”<sup>414</sup> O *fim*, idêntico ao *bem*, pode ser aproximado a partir de três direções:

- “a direção da auto-realização (ou da *eudaimonia*) do indivíduo, na qual o fim é assumido no dinamismo total do agir ético que move o indivíduo para o *melhor*: é o *fim-para-o-indivíduo*.”<sup>415</sup>

- “a direção do fim como objeto *real* para o qual tende o movimento da Razão prática: é o *fim em-si*.”<sup>416</sup>

- “a direção do fim como síntese ou *identidade dialética* do fim-para-o-indivíduo e do fim-em-si: é o fim real e, como tal, *formalmente* assumido no ato moral que lhe confere seu perfil *eidético* ou a sua especificação.”<sup>417</sup>

Na medida em que se faz presente no sujeito, o *bem* torna-o participante de sua bondade *ontológica* ou de sua *perfeição* como ser. “A face do *bem* pela qual ele confere ao sujeito sua perfeição e, como tal, é por ele desejado e apreciado é designada modernamente com o termo de *valor*.”<sup>418</sup> Sendo assim “o *valor* é então o *bem* recebido no espaço da liberdade.”<sup>419</sup>

---

<sup>411</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 107.

<sup>412</sup> Ib. 108.

<sup>413</sup> Ib.

<sup>414</sup> Ib.

<sup>415</sup> Ib.

<sup>416</sup> Ib.

<sup>417</sup> Ib.

<sup>418</sup> Ib. 109.

<sup>419</sup> Ib. 110.

A estrutura *objetiva* do agir ético no seu nível de *universalidade* define-se na convergência dessas três direções. É nessa convergência que emerge, primeiro, o ato ético e que deve ser ulteriormente determinado segundo as condições de seu exercício. “Será sob o signo do *valor* que a Razão prática, ordenada estruturalmente para o *bem* na sua *universalidade*, irá realizar-se na *particularidade* das situações.”<sup>420</sup>

### 3.5.2 - Particularidade objetiva da Razão Prática

“As categorias de Fim, Bem e Valor desenham o horizonte objetivo *universal* do agir ético.”<sup>421</sup> Como tal ele é abstrato e “deverá receber sua determinação *concreta* a partir do momento da *particularidade* ou da situação histórica e existencial do agente.”<sup>422</sup> Essa passagem do *universal objetivo* para a complexa *particularidade* da situação do agente é mais significativa porque ela nos oferece a imagem de um “agir que, aparentemente, poderia ser explicado plenamente pelas *condições* de todo tipo, intrínsecas e extrínsecas, que o envolvem e se apresentam como *sine quibus non* para o seu exercício.”<sup>423</sup> Por isso, na compreensão da estrutura objetiva, é necessário dar a primazia à linha *causal* do ato (que procede do momento da universalidade) sobre as condições. “O agir ético *situado* é filosoficamente explicável como agir objetivo na medida em que, rompendo a espessa teia das *condições*, sua intencionalidade profunda permanece orientada para o Bem que é o seu Fim, e para o Valor.”<sup>424</sup>

Com efeito, “os fatores *intrínsecos* ao sujeito que condicionam sua *situação* e interferem na relação entre o agir ético e a realidade objetiva do bem”<sup>425</sup> (da qual lhe advém a forma do *agir bem*) “podem ser compreendidos na noção geral de *afetividade*”<sup>426</sup> na medida em que traduz as influências externas. Mas são os fatores *extrínsecos* que mais influenciam na formação das *condições*, que procedem da *historicidade* do *ethos* (com todas suas tradições e condicionamentos), horizonte objetivo imediato da práxis ética. “Para assegurar a natureza ética da *práxis* na

---

<sup>420</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 110.

<sup>421</sup> Ib.

<sup>422</sup> Ib.

<sup>423</sup> Ib. 111.

<sup>424</sup> Ib.

<sup>425</sup> Ib. 112.

<sup>426</sup> Ib.

variedade de situações, a experiência do *saber ético* e”<sup>427</sup>, depois, “sua explicitação racional na *ciência do ethos*”<sup>428</sup> (Ética) “atribuíram a determinação do horizonte objetivo do agir ético como horizonte de fins e valores *universais* a um sistema de *normas e leis*.”<sup>429</sup> Na medida em que traduzem a “experiência das diversas tradições éticas, a *norma* e a *lei* cumprem uma função *mediadora* entre a universalidade abstrata das categorias de *fim* e *valor* e a particularidade concreta do agir em situação.”<sup>430</sup> Assim, “elas prolongam no nível da *particularidade* a linha *causal* da Razão prática que opera no agir pela inter-relação dialética de inteligência e liberdade.”<sup>431</sup>

Com efeito, temos “constituído o horizonte *objetivo* do agir ético no qual é concretamente determinada, na *situação* particular da comunidade e do agente ético, a *universalidade* abstrata do Bem e do Fim.”<sup>432</sup> Assim, “a unidade desse horizonte é traçada pela relação dialética que une *norma, lei e direito*. A *norma* da reta razão ordena a Razão prática na apreciação do Bem como Valor objetivo para o sujeito.”<sup>433</sup> Quanto a *lei*, esta “confere ao Bem ordenado pela *norma* uma objetividade transcendente ao agente individual, tendo em vista sua participação no *bem* da comunidade.”<sup>434</sup> Assim considerada, a *lei* pode ser chamada a reta razão da comunidade. “O *bem comum* pode então ser partilhado em razão do *direito* segundo as regras da *eunomia* (equidade) e da *isonomia* (igualdade).”<sup>435</sup>

### 3.5.3 - Singularidade objetiva da Razão Prática

“Atendendo à intenção sistemática de nossa exposição tentamos organizar as categorias do agir ético de acordo com o movimento dialético que as unifica como *ato* do agente.”<sup>436</sup> Com efeito, “a lógica desse movimento articula os três momentos do *universal, particular* e do *singular* que se ordenam no sentido de um proceder do

---

<sup>427</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 112.

<sup>428</sup> Ib.

<sup>429</sup> Ib.

<sup>430</sup> Ib.

<sup>431</sup> Ib.

<sup>432</sup> Ib. 120.

<sup>433</sup> Ib.

<sup>434</sup> Ib. 120s.

<sup>435</sup> Ib. 121.

<sup>436</sup> Ib. 122.

*abstrato ao concreto*,”<sup>437</sup> e logo, “resultando finalmente no *singular* como *concreto* inteligível que contém em si os momentos do *universal* e do *particular*, constituindo-se,”<sup>438</sup> desta maneira, “como o *universal* determinado pela mediação do *particular* na *singularidade* do ato.”<sup>439</sup>

Tal “estrutura inteligível nos permite compreender o *agir ético* ou a ação moral não como um evento aleatório de nossa vida de seres conscientes e livres e que reconhecemos somente por meio de seus efeitos empíricos,”<sup>440</sup> mas sim “como um *ato* posto pela afirmação primordial *Eu sou*, que por meio dele nos *exprime* como sujeitos ativos na *ordem prática*,”<sup>441</sup> ou em outras palavras, “agentes de nossa auto-realização como seres inteligentes e livres.”<sup>442</sup> Desta sorte, “os momentos que articulam a estrutura inteligível do agir ético são momentos constitutivos da *necessidade* do conceito com que o agir pode ser pensado e situam-se na linha *causal* do ato ou da sua inteligibilidade intrínseca.”<sup>443</sup> Ou seja, surge a “questão *por que o agir ético?*”<sup>444</sup>, e a resposta segundo Lima Vaz:

Deverá começar por invocar a abertura intencional da inteligência e da vontade ao Bem universal que se apresenta necessariamente sob a razão de Fim e, a partir daí, desenrolar o fio dialético das categorias implicadas nessa intencionalidade primeira e fundamental da Razão prática, pela qual o ser humano se constitui necessariamente em *ser moral*.<sup>445</sup>

Com efeito, “o movimento intencional da Razão prática orientada para o Bem vai além da finitude e da condição mundana do *Eu sou*.”<sup>446</sup> Desta sorte “ele encaminha a Razão prática na direção do reconhecimento e acolhimento do *outro Eu* no horizonte do Bem dando origem à comunidade ética,”<sup>447</sup> e assim, “aponta finalmente para a realidade *objetiva* do Bem que se apresenta como medida transcendente do teor de *bondade* no agir do indivíduo e no *ethos* da comunidade.”<sup>448</sup>

---

<sup>437</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 122.

<sup>438</sup> Ib.

<sup>439</sup> Ib.

<sup>440</sup> Ib.

<sup>441</sup> Ib.

<sup>442</sup> Ib.

<sup>443</sup> Ib.

<sup>444</sup> Ib.

<sup>445</sup> Ib.

<sup>446</sup> Ib.

<sup>447</sup> Ib.

<sup>448</sup> Ib.

Mas “uma *objeção* frequente deve ser considerada.”<sup>449</sup> Qual seja:

- “A complexidade analítico-dialética que atribuímos ao agir ético corresponderá à aparente simplicidade existencial do ato?”<sup>450</sup>

- “O que há de mais simples do que uma ação moral praticada quase espontaneamente como fazer um ato de justiça ou dizer a verdade?”<sup>451</sup>

- “Não será ela explicável mais persuasivamente por um sentimento inato de bondade como queria Rousseau ou por atitudes e emoções típicas suscitadas pela linguagem moral, como querem as teorias emotivistas contemporâneas?”<sup>452</sup>

Diante de tal objeção, a *resposta* deve levar em conta o seguinte:

1º) “O tipo de explicação que se pretende oferecer ao problema do *agir ético*.”<sup>453</sup> Neste sentido, “a explicação reconhecida como *filosófica* por uma longa tradição desenvolve-se no terreno do *conceito* e da *lógica* de um discurso coerente. É a explicação reivindicada pela *Ética* como disciplina filosófica.”<sup>454</sup> Mas “é claro que essa explicação é o sucedâneo conceptual do ato moral no seu exercício.”<sup>455</sup> Desta sorte, “a *Ethica utens* ou o *ethos* precedem a *Ethica docens* e essa, como *ciência prática*, pretende apenas explicitar, avaliar, eventualmente criticar e organizar logicamente as razões do *ethos* histórico ou colocar diante do agente ético as provas da racionalidade ou, mais exatamente, da *razoabilidade* do seu agir.”<sup>456</sup>

2º) “A objeção supõe uma ideia vulgar mas inexata de *simplicidade* como oposta à *complexidade*.”<sup>457</sup> Nestes contextos, podemos compreender dos escritos de Lima Vaz que o *complexo* “não é mais do que a riqueza ontológica do *simples*.”<sup>458</sup> E desta sorte, “é assim na Natureza onde a complexidade maior implica uma *centração* maior ou maior *simplicidade* segundo a lei denominada por Teilhard de Chardin “lei da centro-complexidade”.”<sup>459</sup> Neste sentido, deve-se “compreender o complexo na simplicidade das teorias e leis.”<sup>460</sup> E conseqüentemente, o complexo no simples

---

<sup>449</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à *Ética Filosófica* 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 123.

<sup>450</sup> Ib.

<sup>451</sup> Ib.

<sup>452</sup> Ib.

<sup>453</sup> Ib.

<sup>454</sup> Ib.

<sup>455</sup> Ib.

<sup>456</sup> Ib.

<sup>457</sup> Ib.

<sup>458</sup> Ib.

<sup>459</sup> Ib.

<sup>460</sup> Ib.

acontece no ato, que como agir ético, carrega em si toda a riqueza contida na simplicidade de uma ação moral. Sendo assim, Lima Vaz nos diz que:

O agir ético *singular*, tanto na sua dimensão *subjetiva* quanto na dimensão *intersubjetiva* e exercendo-se em face da *objetividade* do Bem, introduz na ordem da *existência* os momentos *essenciais* que definiram a *identidade ética* do indivíduo e sua participação na *identidade ética* da comunidade.<sup>461</sup>

Com efeito, duas vertentes se manifestam, “de um lado, a Razão prática agindo como *consciência moral*, síntese do agir ético subjetivamente considerado, impondo ao indivíduo a injunção da sua intransferível responsabilidade.”<sup>462</sup> E por outro lado “a Razão prática agindo como *consciência moral social*, síntese do agir ético intersubjetivamente considerado,”<sup>463</sup> que por sua vez, abre “diante do indivíduo o espaço do reconhecimento e da aceitação do *outro* como caminho necessário da sua inserção no *ethos* comunitário.”<sup>464</sup>

Neste sentido, “em sua singularidade concreta o agir ético, tanto individual quanto comunitário, refere-se a uma *realidade* que transcende a sua *situação* existencial e unifica duas estruturas complementares.”<sup>465</sup> E ao unificá-las constitui “o *universo ético* ao qual o ato moral em seu exercício necessariamente se refere.”<sup>466</sup> A 1ª estrutura é *histórica*, a segunda *natural*. “O universo ético apresenta-se, por um lado, dotado da essencial *historicidade* constitutiva da tradição ética ou *ethos*.”<sup>467</sup> E Por outro lado, o universo ético “se apoia num substrato de *realidade empírica* – a realidade imediata da qual o indivíduo e a comunidade participam.”<sup>468</sup> Desta sorte, “o *ethos* e a *natureza* articulam-se, pois, na unidade de um mundo sobreposto ao mundo puramente natural – o mundo *moral* - onde o agir ético se exerce.”<sup>469</sup>

Logo a *Ética* que como “ciência do *ethos*” tem a intenção de ser uma *ciência prática*, ou seja, um exercício de *racionalização* do agir ético. “Nesse sentido a *Ética* é, por definição, uma tentativa de leitura *racional* da contingência histórica do *ethos* e dos

---

<sup>461</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à *Ética Filosófica* 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 124.

<sup>462</sup> *Ib.*

<sup>463</sup> *Ib.*

<sup>464</sup> *Ib.*

<sup>465</sup> *Ib.*

<sup>466</sup> *Ib.*

<sup>467</sup> *Ib.*

<sup>468</sup> *Ib.*

<sup>469</sup> *Ib.*

determinismos da *natureza* que condicionam o agir ético.”<sup>470</sup> Como tal a ética é “uma ciência *crítica* do *ethos* e de sua realidade histórico-natural, na medida em que almeja reconstruir o universo ético ou traçar o horizonte objetivo do agir ético no límpido espaço da razão.”<sup>471</sup> Surge então a questão, “Mas que razão?”<sup>472</sup> Tal questão “está posta no limiar da Ética e de cuja resposta a ciência do *ethos* recebe sua forma de racionalidade.”<sup>473</sup> Neste sentido, Lima Vaz nos aponta que a forma de razão mais adequada “para traduzir a racionalidade ou *razoabilidade* do agir ético foi a *Razão prática* recebida da tradição aristotélica.”<sup>474</sup> Logo, “foram suas dimensões e seus momentos que procuramos reconstruir na estrutura e movimento dialético do agir. Estrutura e movimento encontram seu termo no movimento da *singularidade* ou da ação concreta que o sujeito ético deve exercer.”<sup>475</sup> Desta sorte, a questão decisiva que por hora se apresenta é:

A Razão prática em sua estrutura e em seu movimento *discursivos*, ou seja, como organização e articulação de categorias (conhecimento, Liberdade, Reconhecimento, Consenso, Situação, Consciência moral individual e social, Bem, Fim, Valor, Norma, Lei), pode acolher e unificar no agir ético concreto ou na simplicidade existencial da ação a rica complexidade do universo ético?<sup>476</sup>

Ou por outras palavras, “a passagem da *essência* do ato à sua *existência* pode ser suficientemente explicada pela Razão prática operando discursivamente?”<sup>477</sup> Para articulação de tal resposta, Lima Vaz nos diz que “nesse caso, a *ação*, para receber o predicado da moralidade deveria ser uma consequência lógica de premissas racionalmente estabelecidas.”<sup>478</sup> Esse foi o ideal platônico. Entretanto, Aristóteles recusou esse rigoroso racionalismo ético de seu mestre e colocou “no centro da estrutura racional ou *razoável* do agir ético a virtude intelectual da *phronesis* que inclui um essencial coeficiente de “conaturalidade” ou de identificação afetiva com o Bem.”<sup>479</sup> Temos então um Aristóteles que “faz consistir a originalidade do “silogismo prático” no

---

<sup>470</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 125.

<sup>471</sup> Ib.

<sup>472</sup> Ib.

<sup>473</sup> Ib.

<sup>474</sup> Ib.

<sup>475</sup> Ib.

<sup>476</sup> Ib.

<sup>477</sup> Ib.

<sup>478</sup> Ib.

<sup>479</sup> Ib.

fato de que sua conclusão não se formula como uma proposição imperativa da ação,”<sup>480</sup> mas sim “a própria *ação* é posta pela interação entre a decisão *razoável* e a razão *livremente* aceita.”<sup>481</sup> Apoiado na experiência, é possível demonstrar que “no exercício concreto da ação moralmente boa, a Razão prática é movida por um poderoso componente *afetivo* e condensa numa simples *intuição* do bem a ser feito”<sup>482</sup> duas vertentes “por um lado, a complexa estrutura da *razoabilidade* que sustenta seu ato”<sup>483</sup>, e por outro lado, “o aparentemente inextricável entrelaçamento de condições naturais e históricas que configuram, numa determinada *situação*, o universo ético *objetivo* em face do qual o sujeito deve agir.”<sup>484</sup> Logo, em tal “*intuição* absolutamente original está profundamente comprometida a *consciência moral* individual e social e é”<sup>485</sup> essa *intuição* “que define para o sujeito o *kairos* ou momento oportuno para agir moralmente, momento fugidio que só a *intuição moral* capta e faz surgir diante da consciência.”<sup>486</sup>

Desta sorte, “a *singularidade* objetiva da Razão prática, condensada na simplicidade de uma ação moral por mais humilde e rotineira que seja,”<sup>487</sup> irá “concentrar-se na extraordinária riqueza de uma *intuição* na qual convergem toda a estrutura racional e o movimento dialético do agir e todo o complexo conteúdo histórico e natural do universo ético.”<sup>488</sup>

### **3.6 – Estrutura subjetiva da vida ética**

#### **3.6.1 -Universalidade da Razão Prática**

Defronte ao que até aqui apresentamos, fica evidenciado que a Ética filosófica se propõe a “expor num discurso logicamente ordenado a estrutura e o movimento dialético dessa forma de razão humana que a tradição da filosofia clássica

---

<sup>480</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 125s.

<sup>481</sup> Ib. 126.

<sup>482</sup> Ib.

<sup>483</sup> Ib.

<sup>484</sup> Ib.

<sup>485</sup> Ib.

<sup>486</sup> Ib.

<sup>487</sup> Ib. 127.

<sup>488</sup> Ib.

denominou *Razão prática*.<sup>489</sup> Com efeito, “enquanto faz uso da razão como *Razão prática* para guiar suas ações o ser humano se caracteriza como *ser moral* ou *indivíduo ético*.”<sup>490</sup> Sendo assim, Lima Vaz escreve que a tarefa cumprida até aqui “teve em vista justamente, após investigar a *natureza* da Razão prática, mostrar como o *indivíduo ético*, no exercício da sua *práxis* concreta, se mostra na sua inteligibilidade enquanto *sujeito* da estrutura e do movimento dialético da Razão prática.”<sup>491</sup>

Desta sorte, “a Razão prática no *indivíduo* não é senão a forma própria da sua participação no *ethos* ou na tradição ética na qual ele está necessariamente inserido (uma “ética” do indivíduo solitário, do “único” no sentido de Max Stirner, seria totalmente insensata), de sorte a poder definir igualmente a *Ética* como ciência do *ethos*.”<sup>492</sup> Assim Lima Vaz explica “por que a estrutura e o movimento dialético da Razão prática se desdobram nas três dimensões nas quais o indivíduo se manifesta agindo eticamente: *subjetiva, intersubjetiva e objetiva*.”<sup>493</sup>

Sendo assim, “a ética filosófica tem em vista investigar, definir e ordenar os invariantes conceptuais que integram a *inteligibilidade* da *práxis* ética e da existência por ela determinada como *forma de vida*, independentemente das modalidades distintas que essa vida ética possa assumir na multiplicidade histórica dos *ethea*.”<sup>494</sup> Logo, a “*Ética* filosófica em cada uma de suas grandes unidades temáticas (*o agir ético e a vida ética*), das dimensões que compõem essas unidades (*subjetiva, intersubjetiva e objetiva*), bem como em cada uma das *categorias* que se articulam na sua estrutura, deve necessariamente partir do momento lógico da *universalidade*.”<sup>495</sup> Com efeito, partindo da universalidade a “Razão prática inicialmente opera, instituindo um domínio de inteligibilidade fundamental do qual o *ethos*, como estrutura constitutiva da natureza humana no seu acontecer histórico, recebe uma “unidade de significação”<sup>496</sup>, podendo “tornar-se *objeto* não só desse saber específico que é o saber imanente da *práxis* humana como tal (*saber ético*) do qual provém a *Ética*, mas igualmente das ciências humanas

---

<sup>489</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 141.

<sup>490</sup> *Ib.*

<sup>491</sup> *Ib.*

<sup>492</sup> *Ib.*

<sup>493</sup> *Ib.* 141s.

<sup>494</sup> *Ib.* 142.

<sup>495</sup> *Ib.*

<sup>496</sup> *Ib.*

que empreendem, pressupondo essa unidade de significação, um estudo comparativo das diferentes tradições éticas.”<sup>497</sup>

Neste sentido, “compete a Ética filosófica explicitar a inteligibilidade fundamental que confere ao *ethos* uma “unidade de significação” e, como tal, o torna *forma da práxis e da vida ética*.”<sup>498</sup> Logo, a Ética filosófica “pensa poder oferecer uma explicação da gênese do *ethos* segundo a dialética presente em seu núcleo fundamental de inteligibilidade.”<sup>499</sup> De um lado, o *ethos* se apresenta como realidade *histórico-social*, e de outro lado, se apresenta como ato do indivíduo (*práxis*). “O *ethos* como *costume* é, para o indivíduo, a um tempo, norma da sua *práxis* ou conduta e estrutura simbólica que permite à *práxis* eticamente ordenada ser socialmente reconhecida e legitimada.”<sup>500</sup> Mas a *práxis* isolada é uma *abstração*. E desta sorte, a *práxis* “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 só dia.”<sup>501</sup> Ou nas palavras de Aristóteles “uma só andorinha ou um só dia não fazem o verão.”<sup>502</sup> Para “essa progressiva integração do *ethos* na vida do indivíduo pela mediação de uma *práxis* continuada,”<sup>503</sup> o próprio Aristóteles “deu o nome de *hexis* (em latim *habitus*), conceito que admite diversas significações, mas que, como posse permanente dos bens do *ethos*, vem a ser, como hábito especificamente *ético*, recebe o nome de *areté* ou *virtude*.”<sup>504</sup>

Desta sorte, sob o prisma de uma explicação filosófica podemos deduzir dos escritos de Lima Vaz que, “a estrutura inteligível fundamental da *vida ética* deverá articular os três conceitos que integram sua razão primeira de possibilidade, a saber, *ethos*, *práxis* e *hexis*, ou *costumes*, *agir* e *hábito*.”<sup>505</sup> Assim, “o *Ethos*, sendo uma realidade simbólica, não tem uma existência *em-si* e, neste sentido, possui uma realidade *abstrata*.”<sup>506</sup> O *ethos* “existe concretamente na *praxis* dos indivíduos membros da comunidade ética na qual vigora como *norma*.”<sup>507</sup> Por sua vez, tomada isoladamente a *práxis* individual permanece abstrata. “A *praxis* existe na continuidade de uma *vida*

---

<sup>497</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 142.

<sup>498</sup> *Ib.*

<sup>499</sup> *Ib.* 143.

<sup>500</sup> *Ib.* 144.

<sup>501</sup> *Ib.*

<sup>502</sup> *Ib.* 145.

<sup>503</sup> *Ib.*

<sup>504</sup> *Ib.*

<sup>505</sup> *Ib.*

<sup>506</sup> *Ib.*

<sup>507</sup> *Ib.*

tendo como *forma* justamente a *hexis*.”<sup>508</sup> Entretanto, existe aqui um movimento de *dupla negação*, qual seja, “a *universalidade* do *ethos* é negada em sua abstração pela *particularidade* da *práxis* individual.”<sup>509</sup> E essa *práxis* individual, “por sua vez, é negada em seu isolamento abstrato pela *singularidade* da vida ética segundo o qual o indivíduo existe como *indivíduo ético* no seio da *comunidade ética*. É nessa que tem lugar efetivamente a *existência* do *ethos*.”<sup>510</sup> Surge então o axioma: “viver é o existir para o vivente. O ser humano como vivente dotado de razão existe de acordo com as razões de seu agir (com sua *razão prática*) na medida em que vive concretamente as razões do *ethos*.”<sup>511</sup>

Temos então “uma relação dialética entre *essência* e *existência*: a *práxis* e a *hexis* (o agir e o hábito) recebem do *ethos* seu conteúdo essencial expresso em normas, valores e fins.”<sup>512</sup> Por outro lado, o *ethos* “recebe da *práxis* e da *hexis* seu existir concreto.”<sup>513</sup> Logo, temos uma primeira manifestação da “relação de *intercausalidade* que constitui a estrutura intrínseca do operar racional.”<sup>514</sup> Como *causa formal* ou “especificativa do operar da Razão prática”<sup>515</sup>, temos o *ethos*. “A *práxis* e a *hexis* são a *causa eficiente* em virtude da qual a *Razão prática* produz o *ethos* na existência.”<sup>516</sup> Por sua vez, “o *bem* no indivíduo ou sua eudaimonia constituem a *causa final* que polariza o operar da *razão prática*.”<sup>517</sup> Desta sorte, “o *sentido* ético da *práxis* e da *hexis* provém do *ethos*, a permanência do *ethos* é assegurada pela *práxis* e pela *hexis*.”<sup>518</sup>

Com efeito “essa relação de intercausalidade encontra-se, de resto, nas outras modalidades do operar racional e de maneira exemplar, segundo Aristóteles (Fis., II, 2, 194 b 1-5), no operar *poiético*”<sup>519</sup>, que por sua vez, assim se manifesta: “a idéia ou modelo é, na mente do artífice, a *causa formal* ou exemplar do objeto a ser produzido; o ato de fabricação é a *causa eficiente* pela qual o modelo vem à existência; o objeto a ser produzido é a *causa final* do processo de produção.”<sup>520</sup> Logo, “ter presente essa

---

<sup>508</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 145.

<sup>509</sup> Ib.

<sup>510</sup> Ib.

<sup>511</sup> Ib.

<sup>512</sup> Ib.

<sup>513</sup> Ib.

<sup>514</sup> Ib.

<sup>515</sup> Ib.

<sup>516</sup> Ib. 145s.

<sup>517</sup> Ib. 146.

<sup>518</sup> Ib.

<sup>519</sup> Ib.

<sup>520</sup> Ib.

estrutura ternária no operar da Razão prática é essencial para o prosseguirmos em nossa reflexão sobre o *ethos* como *forma* da existência humana, agora na continuidade ou permanência de uma vida que é propriamente a vida ética.”<sup>521</sup> No entanto, diante da anomia ética da modernidade, “como poderá o indivíduo viver a *conaturalidade* com o Bem, forma existencial da teleologia imanente da Razão prática, e da qual parte toda a *vida ética* autêntica?”<sup>522</sup>

Os escritos Vazianos enfrentam tal questão nos remetendo à categoria de *virtude*: “a ordenação constitutiva da Razão prática para o Bem como Fim, [...], ou, em termos afetivo-existenciais, a *conaturalidade* com o Bem constituem, portanto, o momento de universalidade da vida ética que tem sua *existência* concreta na *hexis* (hábito) especificamente ética, ou seja, na *virtude*.”<sup>523</sup>

### 3.6.2 – Categoria de Virtude

“A categoria segundo a qual é pensada a *universalidade* da razão prática operando na *vida ética* do sujeito individual e da comunidade é, portanto, a categoria de *virtude*.”<sup>524</sup> E sob tal perspectiva, “o discurso da Ética filosófica pode ser organizado, como fez Aristóteles nas suas *Éticas*, como um discurso *teórico-prático* sobre a *virtude*.”<sup>525</sup> Buscando assim, expor discursivamente “a estrutura inteligível da *vida ética*, que é a vida que deve ser efetivamente vivida pelo indivíduo e pela comunidade enquanto sujeitos do *ethos*.”<sup>526</sup> Desta sorte, a *virtude* pensada na Ética filosófica, quer exprimir a “dialética fundamental da *vida ética* na qual o Bem é possuído como forma permanente da *vida* ou forma da *identidade* do vivente ético”<sup>527</sup>, e é simultaneamente, horizonte universal para o qual o vivente ético “se orienta e em direção ao qual continuamente ele deve avançar no seu agir segundo a *virtude*.”<sup>528</sup> Logo, a *virtude* é então “uma *posse* permanente do sujeito ético, operando, porém, de sorte a torná-lo

---

<sup>521</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 146.

<sup>522</sup> Ib. 147

<sup>523</sup> Ib.

<sup>524</sup> Ib.

<sup>525</sup> Ib.

<sup>526</sup> Ib.

<sup>527</sup> Ib. 147s.

<sup>528</sup> Ib. 148.

sempre *outro* na *diferença* com que tende a realizar sempre melhor a *entelêqueia* ou a perfeição da sua orientação para o Bem.”<sup>529</sup>

### 3.6.3 – Particularidade subjetiva

Lima Vaz aponta o ser-em-situação como “a primeira e fundamental determinação ou *particularização* da natureza *universal* do ser humano como ser racional e livre.”<sup>530</sup> Logo, “como ser cuja finitude é atestada pelo seu *estar-no-mundo* e pelo seu *estar-com-o-outro*, o ser humano é um ser estruturalmente *situado*.”<sup>531</sup> Neste sentido, “a *situação* é o fundamento ou *terminus a quo* subjacente à nossa estrutura relacional, diferenciado segundo as três dimensões dessa estrutura.”<sup>532</sup> Em primeiro lugar, o ser humano encontra-se “numa *situação metafísica* determinada pela sua finitude ontológica da qual procede a necessária relação com a *transcendência*,”<sup>533</sup> com efeito “essa “situação” metafísica reflete-se numa *situação cósmica* resultante do *estar-no-mundo* e circunscrita pela incontornável relação com as *coisas*,”<sup>534</sup> E por sua vez, “numa *situação histórico-social* entretecida pelo *estar-com-o-outro* e que é, do ponto de vista da *vida-em-situação*, a forma *condicionante* da nossa presença em face da transcendência e do mundo.”<sup>535</sup>

Defronte a tais afirmações, cabe salientar que a acepção do termo situação como aqui deve ser entendida, necessita ter em vista:

Uma noção abrangente com a qual se possa exprimir o momento dialético da passagem do *universal* da vida ética – a *virtude* - para a *particularidade* da sua efetivação pelo sujeito nas condições que tornam possível essa efetivação, ou seja, na *situação* concreta na qual o sujeito se encontra.<sup>536</sup>

Referências ao conceito de *situação* como momento da *particularidade* na *estrutura subjetiva*, na *estrutura intersubjetiva* e na *estrutura objetiva* do agir ético já

---

<sup>529</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 158s.

<sup>530</sup> Ib. 159.

<sup>531</sup> Ib.

<sup>532</sup> Ib.

<sup>533</sup> Ib.

<sup>534</sup> Ib.

<sup>535</sup> Ib.

<sup>536</sup> Ib. 160.

foram aqui realizados. Logo, “a mesma noção retorna aqui exprimindo um momento constitutivo no movimento dialético da *vida ética*, vem a ser, a razão primeira de possibilidade do seu exercício concreto como *forma de vida* do indivíduo ético.”<sup>537</sup>

### 3.6.4 – Deliberação e escolha em face da situação

“O conceito de *situação* exprimindo o momento da *particularidade* no movimento dialético da vida ética enquanto vivida pelo indivíduo, ou em sua dimensão *subjetiva*”<sup>538</sup>, deve primeiramente ser pensado “como *determinação* da *universalidade* da Razão prática que orienta teleologicamente o *agir ético* para o horizonte do Bem universal e torna possível o consentimento do sujeito ao Bem como *valor*.”<sup>539</sup> Neste sentido, “o movimento dialético segundo o qual estamos considerando a vida ética na sua dimensão *subjetiva*,”<sup>540</sup> é visto sob o ponto de vista onde “o movimento da *particularidade* percorrido por esse movimento recebe sua razão primeira de possibilidade na *determinação* intrínseca ou *causal* (*causa formal* = razão; *eficiente* = vontade; *final* = Bem) com que a ordenação universal ao Bem é vivida”<sup>541</sup> tanto nas *situações* mundanas quanto históricas “por meio do discernimento ou deliberação dos bens *particulares* que se alinham na intenção do Bem universal, e da escolha daqueles bens que representam para o sujeito um avançar no dinamismo do *melhor* ou da *vida no Bem*.”<sup>542</sup> Logo, escreve Lima Vaz:

A evidência da *situação* no *aqui* que circunscreve o indivíduo no espaço do mundo, e da *situação* no *agora* que o mergulha no fluxo da história, somente alcança uma significação *ética* se admitirmos que a essas *condições* mundanas e históricas está subjacente aquela que denominamos *situação metafísica* (entendendo analogicamente o termo *situação*) ou *situação primordial* do sujeito (expressa antropologicamente na proposição *Eu sou para o Bem*), que o coloca em face do horizonte universal do Bem e que deve ser dita a *causa* intrínseca da sua *vida ética* no mundo e na história.<sup>543</sup>

---

<sup>537</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 160.

<sup>538</sup> Ib. 164.

<sup>539</sup> Ib.

<sup>540</sup> Ib.

<sup>541</sup> Ib.

<sup>542</sup> Ib.

<sup>543</sup> Ib. 164s.

Com efeito, para evitar as alternativas relativistas e nihilistas para a causalidade final do Bem “o momento da *particularidade* da vida ética deve ser definido pela *suprassunção* ou elevação dialética do *estar-no-mundo* e do *estar-na-história* do sujeito ético ao nível do movimento da Razão prática em ordem à *singularidade* do ato virtuoso como ato da *vida no Bem*.”<sup>544</sup> Desta sorte, “operar essa *suprassunção* é a própria razão de ser da Razão prática agindo pelos atos da *boúlesis* (deliberação e discernimento) e *proáiresis* (escolha) e atuando sua capacidade de passar da ordenação *abstrata* (isto é, *universal*) ao Bem à efetivação *concreta* dessa ordenação no *aqui* e no *agora* da vida vivida.”<sup>545</sup> Assim, “usando a metáfora do *topos = situs = lugar* ou *situação*, podemos designar a forma dessa passagem como a *tópica* da vida ética, constituída estruturalmente, de um lado, pelos atos da Razão prática que delibera (*boúlesis*) e escolhe (*proáiresis*) e, de outro, pelas particularidades da *situação* (mundo e história).”<sup>546</sup>

### 3.6.5 – Singularidade subjetiva da vida ética

No discurso sobre o *agir ético* o ato *singular* da decisão que termina o movimento dialético da *práxis* foi analisado metodologicamente como um ato isolado. “considerado, porém, como ato isolado, o ato da decisão permanece num nível abstrato.”<sup>547</sup> Mas “concretamente ele se insere numa sucessão de atos que tecem a *vida ética* do indivíduo. Em rigor, o agir ético deve ser pensado na seqüência dos atos que, como tantos outros elos, desenrolam a cadeia contínua da vida ética.”<sup>548</sup> E sendo vida, “a vida ética é um crescimento; e sendo *vida no bem* é um crescimento no qual se cumpre a ordenação ontológica do ser humano, racional e livre, para o Fim que é o Bem.”<sup>549</sup> Logo, “a passagem dialética da *particularidade* à *singularidade* significa justamente que a *causalidade* da Razão prática, intrínseca ao movimento de efetivação

---

<sup>544</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 165.

<sup>545</sup> Ib.

<sup>546</sup> Ib.

<sup>547</sup> Ib. 167.

<sup>548</sup> Ib.

<sup>549</sup> Ib.

concreta do agir ético, emerge sobre a rede complexa das condições e profere o *juízo de decisão*, como ato do sujeito racional e livre, na sua especificidade ética.”<sup>550</sup>

### 3.6.6 – Invariantes da vida ética - virtude, situação, existir ético

Mas para enxergar o Bem a ser concretizado, a filosofia ética busca “identificar os *invariantes* conceptuais ou ainda a estrutura *categorial* que se mostram constitutivos da inteligibilidade *essencial* da vida ética e definem a identidade na diferença das suas manifestações históricas.”<sup>551</sup> Assim, “essa estrutura conceptual é exposta aqui na seqüência dialética de três momentos ou de três categorias articuladas num mesmo movimento lógico: *virtude, situação, existir ético*.”<sup>552</sup>

Logo, a *situação* é tematizada como “momento *mediador* através do qual a *virtude*, pensada inicialmente na sua *universalidade* abstrata – como *hexis* (hábito) ou intensidade qualitativa sempre maior da *enérgeia* (potência ativa) do sujeito – torna-se forma *concreta* de seu *existir ético*.”<sup>553</sup> *Existir ético* “considerado à luz da inteligibilidade intrínseca que o constitui como termo dialético do movimento da Razão prática, manifesta-se sob dois aspectos fundamentais:”<sup>554</sup> O primeiro aspecto do *existir ético* é o de que “ele é - ou deve-ser – um movimento de passagem do *livre-arbítrio* à *liberdade* ou de acesso do sujeito ético a uma identificação *existencial* sempre maior com o Bem.”<sup>555</sup> Mas vale lembrar de que, “enquanto racional e livre, o sujeito se define, no nível da *universalidade*, pela sua identidade *intencional* com o Ser e o Bem.”<sup>556</sup> Desta sorte, “essa identidade *intencional* se realiza, no nível da *singularidade*, como identificação *existencial* ou como existir plenamente *livre* do sujeito no Bem.”<sup>557</sup> Quanto ao segundo aspecto do *existir ético* os escritos de Lima Vaz nos dizem que esse “*existir ético* é um aprofundamento progressivo da simples *identidade* ética que se manifesta no ato da *consciência moral*.”<sup>558</sup> Tal “aprofundamento exprime a conquista,

---

<sup>550</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 167.

<sup>551</sup> Ib.

<sup>552</sup> Ib.

<sup>553</sup> Ib. 167s.

<sup>554</sup> Ib. 168.

<sup>555</sup> Ib.

<sup>556</sup> Ib.

<sup>557</sup> Ib.

<sup>558</sup> Ib.

pelo sujeito, da sua *ipseidade* como ser ético ou, em outras palavras, da sua *personalidade moral*.”<sup>559</sup> O *existir ético* apresenta assim, a *liberdade moral* e a *personalidade moral* como “dois conceitos que se articulam para formar o núcleo inteligível do *existir ético* ou da vida ética na sua *singularidade*.”<sup>560</sup>

### 3.6.7 – Vida ética – progresso na liberdade e na personalidade moral

Lima Vaz escreve que “ao termo do movimento dialético de constituição de sua estrutura inteligível a *vida ética* se nos mostra como progresso ou crescimento na *liberdade*, na livre adesão ao Bem.”<sup>561</sup> Com efeito, “esse crescimento define-se como um passar continuamente de uma identidade intencional *abstrata* (momento da *universalidade*) do sujeito ético com o Bem, para uma identidade intencional *concreta* (momento da *singularidade*).”<sup>562</sup> Logo, a identidade intencional *abstrata* (momento da *universalidade*) pode ser melhor definida como “uma identidade *estática*, definida pela homologia Razão prática = Bem.”<sup>563</sup> Por sua vez, a identidade intencional *concreta* (momento da *singularidade*), “é uma identidade *dinâmica* e se exprime na tendência Razão prática -> Bem.”<sup>564</sup> Ou seja, “progressivamente na sucessão dos atos do *livre-arbítrio* (*juízos de decisão*) cujo objeto são os bens particulares circunscritos pela *situação* do sujeito e, como tais, apresentando-se apenas como *meios* ou *condições*”<sup>565</sup>, serão “suprassumidos no movimento pelo qual a Razão prática *vive concretamente* sua identidade intencional com o Bem que é igualmente o Fim: tal é a *vida ética* como *liberdade* realizada, manifestando-se na constância e progresso de uma vida *virtuosa*.”<sup>566</sup>

Por outro lado, no que tange ao segundo aspecto articulado na formação do *existir ético*, qual seja, o da *personalidade moral*, “em sua *singularidade* diz respeito ao movimento de passagem da simples *identidade ética* que se exprime no ato da

---

<sup>559</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 168.

<sup>560</sup> Ib.

<sup>561</sup> Ib. 170.

<sup>562</sup> Ib.

<sup>563</sup> Ib.

<sup>564</sup> Ib.

<sup>565</sup> Ib.

<sup>566</sup> Ib.

*consciência moral* para a *ipseidade* ética, ou seja, para a intensidade reflexiva sempre maior da *consciência moral* como ato da *pessoa*.<sup>567</sup> Logo, “a vida ética se mostra, sob esse aspecto, como processo permanente de constituição da *personalidade moral*.”<sup>568</sup> Neste sentido, “a categoria de *pessoa* em sua dimensão ética será, [...] a categoria totalizante de todos os momentos do discurso da Ética filosófica.”<sup>569</sup> Desta sorte, “o *sistema* da Ética se mostrará definitivamente como sistema *aberto*, exprimindo uma síntese dinâmica de *essência* (o agir ético em si) e de *existência* (a vida ética no mundo e na história).<sup>570</sup> Mas Lima Vaz adverte que “aqui, porém consideramos a *pessoa moral* no movimento da sua realização existencial na vida do indivíduo, isto é, na formação da sua *personalidade moral*.”<sup>571</sup>

Se do ponto de vista antropológico o indivíduo é essencialmente *pessoa*, e assim, “constitutivamente um ser ético”,<sup>572</sup> ele deverá realizar o movimento onde “o que ele é por *essência* deve tornar-se na *existência*, cumprindo-se na vida da *pessoa* a injunção “tornar-se o que és.”<sup>573</sup> Neste sentido, “a realização existencial da *pessoa* não é senão a formação da sua *personalidade*, tarefa que, em meio a *condições* favoráveis ou adversas – tradição, educação, situações -, cabe ao indivíduo enfrentar como o desafio mais radical da sua vida.”<sup>574</sup> E assim, o desdobramento dessa formação ocorre em várias dimensões, sejam elas psicológica, social, cultural, cívica, religiosa, ética.

“Aqui temos em vista a *personalidade moral* definida como a *forma* da vida ética que assegura e orienta a continuidade dos atos que a constituem e, neste sentido, é a *forma* da vida virtuosa.”<sup>575</sup> Com efeito, é possível afirmar que “a *personalidade moral* assume em seu estágio de realização e em seu dinamismo todas as outras dimensões da *personalidade* e imprime sua marca no perfil autenticamente humano de cada uma delas.”<sup>576</sup> Logo, “o núcleo ao mesmo tempo constitutivo e dinâmico da *personalidade moral*, que atesta no seu ato o estágio de formação por ela alcançado e aponta a direção do seu crescimento, é a *consciência moral*.”<sup>577</sup> Neste sentido a “consciência moral é o

---

<sup>567</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 170.

<sup>568</sup> Ib.

<sup>569</sup> Ib.

<sup>570</sup> Ib. 170s.

<sup>571</sup> Ib. 171.

<sup>572</sup> Ib.

<sup>573</sup> Ib.

<sup>574</sup> Ib.

<sup>575</sup> Ib.

<sup>576</sup> Ib.

<sup>577</sup> Ib.

índice infalível do progresso da *personalidade moral* no roteiro que a deve conduzir de uma vida oscilante na indeterminação do livre-arbítrio a uma vida firmada na *liberdade* do consentimento ao Bem.”<sup>578</sup>

Defronte ao aqui exposto, podemos aduzir dos escritos de Lima Vaz que a singularidade da vida ética em sua estrutura subjetiva deve ser vivida na conjunção de dois parâmetros fundamentais, quais sejam, “a elevação da indeterminação do *livre-arbítrio* à determinação da *liberdade* caracterizada pela sempre profunda adesão ao Bem; e o progresso na formação da *personalidade moral* atestado pelo exercício sempre mais exigente da *consciência moral*.”<sup>579</sup>

### 3.7 – Estrutura intersubjetiva da vida ética

#### 3.7.1 -Universalidade da Razão Prática

“A *vida ética* vivida por um indivíduo isolado, é, do ponto de vista da estrutura relacional do ser humano como *ser-com-o-outro*, uma *abstração*, assim como é uma *abstração* o *agir ético* analisado isoladamente.”<sup>580</sup> Com efeito, “É na *comunidade ética*, ou em virtude da sua *estrutura intersubjetiva*, que a vida ética é vivida no terreno da concretude *histórica*.”<sup>581</sup> Logo, “a *vida ética*, como estrutura *intersubjetiva*, deve ser pensada, em sua inteligibilidade lógico-dialética, a partir de um momento de *universalidade* definido.”<sup>582</sup> Qual seja, “a. pelo horizonte comum do Bem ao qual se referem os indivíduos na relação de *reconhecimento* e no *consenso* ou aceitação recíproca;”<sup>583</sup> e “b. pela *categoria* segundo a qual possa ser afirmada a vida-em-comum ou o *estar-com* dos indivíduos sob a norma e o finalismo do Bem.”<sup>584</sup> Essa *universalidade* definida pelos dois aspectos preditos “é o primeiro invariante conceptual da noção de *comunidade ética*, no qual reside a sua razão de possibilidade.”<sup>585</sup> Mas se “admitirmos que a efetivação concreta da *vida ética* tem lugar justamente na

---

<sup>578</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág.172.

<sup>579</sup> Ib.

<sup>580</sup> Ib.

<sup>581</sup> Ib.

<sup>582</sup> Ib. 174.

<sup>583</sup> Ib.

<sup>584</sup> Ib.

<sup>585</sup> Ib.

*comunidade ética*, devemos concluir que uma limitação do espaço simbólico da comunidade ao âmbito apenas da *situação histórica* que abrange tão somente o segundo aspecto não conteria todas as razões do existir da comunidade.”<sup>586</sup> Desta sorte, “como ao indivíduo deve ser atribuída uma *situação metafísica* nos fundamentos da estrutura *subjetiva* da vida ética,”<sup>587</sup> de maneira análoga, “é permitido reconhecer uma *situação metafísica* nos fundamentos da estrutura *intersubjetiva*, ou seja, nos fundamentos da *comunidade ética*.”<sup>588</sup>

A falta de conhecimento desse fundamento ou mesmo a “negação desse fundamento conceptual trans-histórico da comunidade que a estabelece sob a norma e o finalismo do Bem”<sup>589</sup>, teria segundo Lima Vaz as seguintes conseqüências:

Em primeiro lugar, um hiato lógico inadmissível entre, de um lado, a estrutura *subjetiva* da vida ética fundada sobre a *situação metafísica* do indivíduo e, de outro, o seu prolongamento na estrutura *intersubjetiva* que subsiste justamente pelo reconhecimento e pelo consenso recíprocos dos indivíduos.<sup>590</sup>

Como já salientado, “é na perspectiva do horizonte do Bem em sua *universalidade* que o reconhecimento e o consenso, entendidos em sua especificidade ética, podem ter lugar.”<sup>591</sup> Com efeito, “é a partir da sua *situação metafísica* que os indivíduos podem viver uma relação *intersubjetiva*, e a *comunidade ética*, que constitui o espaço simbólico dessa relação, deve ser analogamente pensada sobre o fundamento estrutural de um invariante de natureza metafísica.”<sup>592</sup> Desde Platão já se coloca a impossibilidade de se explicar satisfatoriamente os valores, as condutas e os fins da vida em comum apenas com base no acontecer *empírico*. O projeto de uma *polis ideal* ordenada segundo a justiça “representa a primeira tentativa, na tradição ocidental, de assentar em bases que podemos denominar *metafísicas* a idéia da comunidade humana como *comunidade ética*.”<sup>593</sup> Neste sentido, “se a *virtude* como prática ou hábito do indivíduo implica, na sua estrutura inteligível, a ordenação do *virtuoso* ao horizonte universal do Bem, ou seja, uma *situação* fundamentalmente metafísica,”<sup>594</sup> logo “a

---

<sup>586</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 174.

<sup>587</sup> Ib.

<sup>588</sup> Ib.

<sup>589</sup> Ib. 174s.

<sup>590</sup> Ib. 175.

<sup>591</sup> Ib.

<sup>592</sup> Ib.

<sup>593</sup> Ib.

<sup>594</sup> Ib.

comunidade que se constitui pela prática em comum das *virtudes* numa relação de reciprocidade entre os indivíduos virtuosos e, propriamente, pela prática da *justiça*”<sup>595</sup> irá requer “a ordenação estrutural ao Bem como fundamento da sua inteligibilidade.”<sup>596</sup> É essa “intuição fundadora da ética platônica que pode ser considerada o paradigma, por excelência, de uma *ética da comunidade*.”<sup>597</sup> E neste sentido, será a partir dessa ordenação ao Bem que “poderemos determinar, tanto logicamente quanto dialeticamente, a *categoria* que contém a razão primeira de possibilidade da intersubjetividade ética.”<sup>598</sup>

### 3.7.2 – Justiça: categoria fundamental da comunidade ético-política

Podemos aduzir dos escritos de Lima Vaz que “o conceito de *justiça*, entendido seja como *virtude*, seja como predicado de *normas e leis* vigentes numa comunidade”<sup>599</sup> é a “categoria fundamental que permite pensar a comunidade humana como comunidade *ético-política*.”<sup>600</sup> Independentemente das “variantes históricas que a idéia de justiça conheceu nos seus dois aspectos que podemos designar como *subjetivo* e *objetivo* – virtude e lei – um invariante essencial permanece ao longo do tempo assegurando a *identidade* do conceito na *diferença* com que se apresenta nas suas distintas versões históricas.”<sup>601</sup> Nesse sentido, “esse invariante ou esse núcleo inteligível essencial ao conceito de *justiça* diz respeito justamente à possibilidade da relação da *justiça* enquanto *virtude*, isto é, em seu aspecto *subjetivo*, à justiça enquanto lei, em seu aspecto *objetivo*.”<sup>602</sup> Logo, “as deficiências teóricas na concepção da justiça que iremos encontrar na história da Ética e da Política surgirão da deterioração do par conceptual *virtude-lei*.”<sup>603</sup>

---

<sup>595</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 175.

<sup>596</sup> Ib.

<sup>597</sup> Ib.

<sup>598</sup> Ib. 177.

<sup>599</sup> Ib.

<sup>600</sup> Ib.

<sup>601</sup> Ib. 177s.

<sup>602</sup> Ib. 178.

<sup>603</sup> Ib.

Será “formalmente na relação com o *outro* no espaço simbólico da *vida-em-comum* que a *virtude*, ou a excelência do agir individual, se faz *justiça*, vem a ser, excelência do agir na relação com o *outro* ou agir comunitário.”<sup>604</sup> Desta sorte, “em razão dessa *universalidade* que abrange todas as formas do existir-em-comum, a justiça é denominada virtude perfeita ou a *maior* entre as virtudes éticas.”<sup>605</sup> Com efeito a *justiça* se apresenta “como a *categoria ética* fundamental que nos permite pensar no nível da *universalidade* lógica e do *princípio* do movimento dialético da sua constituição inteligível a *vida ética* segundo a estrutura intersubjetiva na qual ela é concretamente vivida.”<sup>606</sup> Assim, “se o conceito de *virtude* em geral é a categoria que exprime a *universalidade* da vida ética em sua vivência subjetiva,”<sup>607</sup> por sua vez, “o conceito de *justiça* exprime a mesma *universalidade* em sua extensão *intersubjetiva*: vivida comunitariamente, a vida ética como vida virtuosa é, primeiramente, uma vida na *justiça*.”<sup>608</sup>

*Justiça* cujas origens próximas à interpretação filosófica devem ser buscadas na “experiência democrática da *polis* e na idéia da soberania da *lei* (nómos), descoberta maior dessa experiência, com suas propriedades essenciais, a equidade (eunomia) e a igualdade (isonomia).”<sup>609</sup> Logo, “a transcrição da idéia de *justiça* em conceito filosófico, que Aristóteles levará a cabo no V livro da *Ética de Nicômaco*, é conduzida pela distinção fundamental que, por primeiro, o mesmo Aristóteles estabelece claramente, e é um eco da distinção entre a *justiça* que reside no acordo com a lei (*tò nómimom*) e a *justiça* que se exprime na igualdade (*tò íson*).”<sup>610</sup> Neste sentido, a *justiça* enquanto *lei* será “o fundamento da extensão intersubjetiva da *vida ética* no plano de uma convivência *universal*, ou seja, na sociedade política.”<sup>611</sup> Por outro lado, a *justiça* enquanto *igualdade* “torna possível a relação recíproca dos indivíduos na comunidade ética.”<sup>612</sup> Desta sorte, “a *lei* que regula a prática universal da *justiça* na sociedade política é acolhida na mente dos cidadãos como a *razão* de seu agir eticamente e politicamente *justo*, e recebe sua objetivação social do *direito* (*jus, S. T., Ila. Ilae, q. 57*

---

<sup>604</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 178.

<sup>605</sup> Ib.

<sup>606</sup> Ib.

<sup>607</sup> Ib. 178s.

<sup>608</sup> Ib. 179.

<sup>609</sup> Ib.

<sup>610</sup> Ib.

<sup>611</sup> Ib.

<sup>612</sup> Ib.

a. 1, ad 2m).”<sup>613</sup> Por outro lado, “a *justiça* enquanto propriamente *virtude* ao exprimir-se na reciprocidade da relação ética entre os indivíduos por ela tornados *iguais* participa,”<sup>614</sup> sob algum aspecto, “da *universalidade* da *justiça* como *lei* na medida em que, em sua natureza de *hábito*, implica nos indivíduos a vontade permanente de *reconhecer* o *outro* na esfera do *direito* que a ele compete e de *consentir* em respeitar esse direito.”<sup>615</sup>

E é diante dessa concepção clássica de união essencial entre a *justiça* enquanto *lei* e a *justiça* enquanto *virtude* que Lima Vaz defende a “impossibilidade de uma separação, no terreno da ontologia do agir humano, entre Ética e Direito.”<sup>616</sup> Logo, a *lei* objetiva se mostra como modelo de conduta capaz de proporcionar ao cidadão a razão de seu agir, e a *justiça* como *virtude* em sua essencial união com a *lei* se apresenta como *hábito* que remete a *Comunidade ética* a idéia de *hábito-lei* quando faz aflorar nos indivíduos uma vontade permanente de *reconhecer* o *outro* como um igual nos direitos e deveres provenientes da *justiça* como *lei*, e mais do que reconhecê-lo, de aceitá-lo como um igual portador de direitos e deveres.

Entretanto, a concepção *moderna* de *justiça* coloca a Ética e o Direito como instituições separadas e autônomas. Bem como, vigora na *modernidade* o positivismo jurídico que encontra na *justiça* enquanto *lei* a única forma de existência do conceito de *justiça*, excluindo claramente a *justiça* como *virtude*. Neste sentido, o ponto de partida para o rompimento entre Ética e Direito “é traçado pela profunda transformação da própria idéia de *justiça*, recebida da tradição aristotélica, que acompanha a evolução da Ética e do Direito modernos.”<sup>617</sup> Tal transformação “se caracteriza pelo abandono da teleologia do Bem, viga mestra do edifício da Ética clássica, e, no caso da *justiça*, pelo abandono da teleologia do *bem comum*.”<sup>618</sup> Na esteira das mudanças trazidas pela modernidade, a opção da *civilização moderna* pelo útil e pela *imanência do sujeito* “faz surgir a face desfigurada da *justiça legal* sob a forma de um legalismo tantas vezes paradoxalmente injusto.”<sup>619</sup>

---

<sup>613</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 179s.

<sup>614</sup> Ib. 180.

<sup>615</sup> Ib.

<sup>616</sup> Ib. 181.

<sup>617</sup> Ib.

<sup>618</sup> Ib.

<sup>619</sup> Ib. 182.

Mas como nos alerta Lima Vaz, “não caberia aqui nessas páginas uma discussão aprofundada das concepções modernas da *justiça*”<sup>620</sup> O que realmente se faz prioritário é “mostrar que a idéia de *justiça* deve ser considerada como a *categoria* universal suprema que preside inteligivelmente ao exercício da *vida ética* na sua dimensão intersubjetiva ou enquanto vida na *comunidade ética*.”<sup>621</sup> Logo, “a categoria de *justiça* é o princípio lógico-dialético que ordena a estrutura lógica da *vida ética* comunitária e dá início ao movimento dialético da sua constituição inteligível.”<sup>622</sup> Com efeito, “a vida na *comunidade ética* mostra sua razão de ser no movimento dialético pelo qual ela passa da *universalidade* da *justiça*, como *virtude* e como *lei*, à *singularidade* da *ação justa* mediatizada pela *particularidade* das *situações* em que a *justiça* deve ser exercida.”<sup>623</sup> Assim, “a retidão da ação justa vem da *justiça* enquanto *virtude*; seu alcance comunitário vem da *justiça* enquanto *lei*, à qual compete ordenar na comunidade política a ação justa segundo os dois predicados que lhe são próprios, a igualdade (*isonomia*) e a equidade (*eunomia*).”<sup>624</sup>

### 3.7.3 – Justiça versus injustiça

“No terreno das relações comunitárias justiça e injustiça constituem os termos contrários da oposição mais extrema.”<sup>625</sup> Logo a *Injustiça* é “uma ação ou hábito que negam as propriedades essenciais da *justiça*.”<sup>626</sup> Neste sentido, se tal *negação* da *justiça* ocorre dentro da perspectiva de *justiça* como *lei*, “é *iníqua* como negação da *equidade* e é fonte de *desordem* como negação da *igualdade*.”<sup>627</sup> Por outro lado, se considerarmos a *injustiça* “como negação da *justiça* como *virtude*, é *viciosa*.”<sup>628</sup> Com efeito, “a prática da *injustiça* é, portanto, o fato mais eficaz de desintegração da

---

<sup>620</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 182.

<sup>621</sup> *Ib.*

<sup>622</sup> *Ib.* 182s.

<sup>623</sup> *Ib.* 183.

<sup>624</sup> *Ib.*

<sup>625</sup> *Ib.*

<sup>626</sup> *Ib.*

<sup>627</sup> *Ib.*

<sup>628</sup> *Ib.*

comunidade ética e, em virtude da relação intrínseca entre o *ético* e o *político*, de dissolução da comunidade política.”<sup>629</sup>

Com efeito, Lima Vaz escreve que:

O aparecimento da *injustiça* no horizonte da *justiça* pensada como categoria *universal* da vida ética na dimensão intersubjetiva assinala, a entrada do indivíduo que *deve* viver essa dimensão da vida ética sob o céu sem nuvens da *justiça*, no terreno coberto pelo céu nublado das *situações* ambíguas onde a *injustiça* pode medrar. Em termos lógico-dialéticos trata-se da determinação da categoria e do momento da *universalidade* pela *particularidade* das situações que circunscrevem o viver e o agir dos indivíduos no mundo e na história.<sup>630</sup>

Defronte a tal afirmação, avançamos para o momento da particularidade.

### 3.7.4 – Particularidade intersubjetiva da Razão Prática

A presença da *injustiça* que acima abordamos como “negação ativa da *justiça* pelo indivíduo que se afasta da *equidade* e da *igualdade* na relação ética com o outro”<sup>631</sup> ou mesmo “que nega, no seu agir, a prática da justiça”<sup>632</sup>, fará o indivíduo inscrever-se “no terreno das *situações* infinitamente variadas nas quais a *vida ética* é efetivamente vivida.”<sup>633</sup> Com efeito, em tais *situações*:

a razão prática é chamada a cumprir o movimento dialético da passagem do momento da *universalidade*, que recebe seu conteúdo inteligível da categoria de *justiça*, para o momento da *particularidade* no qual a prática da vida ética se apresenta diferenciada segundo as virtudes que respondem às circunstâncias da *situação* do sujeito no *aqui* e *agora* que circunscrevem a sua ação.<sup>634</sup>

---

<sup>629</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 183.

<sup>630</sup> *Ib.*, 184.

<sup>631</sup> *Ib.*

<sup>632</sup> *Ib.*

<sup>633</sup> *Ib.*

<sup>634</sup> *Ib.*

Logo “a vida ética comunitária, vivida na complexidade e na instabilidade das *situações* que vão tecendo a trama da existência dos indivíduos e das comunidades apresenta-se, ao ser pensada dialeticamente,”<sup>635</sup> como “duas instâncias de *negação* opostas entre si.”<sup>636</sup> Por um lado a *vida ética* é simultaneamente *negação* e “conservação (*suprassunção*) do momento da *universalidade*, ou seja, da categoria universal da *justiça*.”<sup>637</sup> Por outro lado, a *vida ética* “se submete à possibilidade de *negação*, por oposição de *contrariedade*, do próprio conteúdo da *justiça*, e que é levada a cabo pela irrupção do ato *injusto* ou do hábito da *injustiça* no domínio da Razão prática.”<sup>638</sup> Neste sentido, “a *negação* da *justiça* pelo seu contrário, a *injustiça*, atinge o próprio *princípio* da vida ética e anula a especificidade ética de todos os seus atos: nenhum ato bom subsiste ante a *negação* devastadora da *injustiça*.”<sup>639</sup>

Defronte a tal perspectiva, Lima Vaz articula que “como foi visto ao tratarmos da *particularidade* subjetiva do *agir ético* e da *particularidade* subjetiva da *vida ética*, esse momento lógico-dialético é determinado pela ação de um duplo influxo.”<sup>640</sup> Por um lado, “um influxo *causal* procedendo da Razão prática e que se exerce pela sinergia entre razão e vontade.”<sup>641</sup> Por outro lado, “um feixe de influxos *condicionantes* provenientes seja de fatores biopsíquicos intrínsecos ao sujeito agente, seja de fatores extrínsecos naturais e sociais que configuram sua *situação* mundana e histórica.”<sup>642</sup> Com efeito, o “influxo *causal* que age na continuidade da vida ética situada procede através do hábito racional da *deliberação* e do hábito volitivo da *escolha*.”<sup>643</sup> Logo, “no exercício desses dois hábitos a razão prática se mostra, como sabemos, razão dos *meios* ordenados a um *fim* que se apresenta como *bem* do agente.”<sup>644</sup> Por outro lado, os influxos *condicionantes* “delimitam simbolicamente o espaço-tempo dentro do qual é possível a *vida ética* se realizar concretamente na ação.”<sup>645</sup> Com

---

<sup>635</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 185.

<sup>636</sup> Ib.

<sup>637</sup> Ib.

<sup>638</sup> Ib.

<sup>639</sup> Ib.

<sup>640</sup> Ib. 186.

<sup>641</sup> Ib.

<sup>642</sup> Ib. 186s.

<sup>643</sup> Ib. 187.

<sup>644</sup> Ib.

<sup>645</sup> Ib.

efeito, “são condições *sine quibus non*, pois interferem na própria possibilidade do viver eticamente.”<sup>646</sup>

Neste sentido, na vida ética intersubjetiva devemos distinguir os “componentes do influxo *causal*, que procede da Razão prática, e os componentes do influxo *condicionante*, que tem sua origem na situação mundana e histórica do agente ético.”<sup>647</sup> Logo, “a ordem do influxo *causal* é determinada pela intercausalidade que vigora entre a razão e a vontade no movimento da Razão prática.”<sup>648</sup> Assim, a “*causa formal* desse movimento, cujo termo é o agir ético no *aqui* e *agora* da situação, é a *razão* enquanto conhecimento do *fim*. Da *causa formal* o agir ético recebe a sua *especificação*”<sup>649</sup> Vale salientar que “a estrutura teleológica ou a necessária ordenação ao *fim* – momento da *universalidade* – deve ser *suprassumida*, através da *deliberação*, na dialética *meios -> fim* ou no momento da *particularidade*.”<sup>650</sup> Ou seja, “o universal da vida ética na sua dimensão intersubjetiva a virtude da *justiça*, a *suprassunção* do *fim* na particularidade da *situação* deverá ter lugar como *diferenciação* da *justiça* no organismo das virtudes.”<sup>651</sup> Por outro lado “a causalidade *eficiente* compete à *vontade* pela qual a Razão prática move o agente ético na prossecução do *Bem* universal conhecido pela razão como *Fim*.”<sup>652</sup> Nesse sentido, “na passagem à *particularidade* da situação o movimento da vontade *diferencia-se* em face da multiplicidade dos bens e é igualmente *suprassumido* na dialética *meios->fim*, passando a definir-se como *escolha*,”<sup>653</sup> e desta maneira, “tendo o seu dinamismo orientado por aquele *bem* que se apresenta como *fim* na teia complexa das circunstâncias.”<sup>654</sup> Logo, “vívida na comunidade ética que é, por definição, uma comunidade de bens e de fins, a *vida ética* dos indivíduos cresce ou deve crescer numa relação de *reciprocidade*.”<sup>655</sup> Com efeito, “o influxo *causal* racional-volitivo que opera a passagem do universal da *justiça* para a particularidade da *situação* admite uma relação estrutural com o *outro* e é no interior dessa relação que a *deliberação* e a *escolha* adquirem uma significação comunitária.”<sup>656</sup>

---

<sup>646</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 187.

<sup>647</sup> Ib.

<sup>648</sup> Ib.

<sup>649</sup> Ib.

<sup>650</sup> Ib.

<sup>651</sup> Ib.

<sup>652</sup> Ib.

<sup>653</sup> Ib.

<sup>654</sup> Ib. 187s.

<sup>655</sup> Ib. 188.

<sup>656</sup> Ib.

Ou seja, “na *vida ética* concreta, que é a vida na comunidade ética, o indivíduo não delibera nem escolhe em esplêndido isolamento, como na figura hegeliana da “bela alma.””<sup>657</sup> Muito pelo contrário, “mil fios o prendem aos *outros* e a tarefa, que é também o risco, da Razão prática propõem-se, no momento da *particularidade*, como a efetivação do agir virtuoso que, sendo essencialmente auto-realização do *Eu* na ordem do Bem, é, igualmente, realização do *Nós* na reciprocidade da prática das virtudes sob a norma universal da *justiça*.”<sup>658</sup>

A esse *influxo causal* composto por *razão e vontade*, “juntam-se os influxos *condicionantes* que convergem para configurar a *situação* do indivíduo no seu agir ético e constituem propriamente a *tópica* da vida ética: o *lugar* e o *tempo* da ação.”<sup>659</sup> Com efeito, como já observado, “os momentos lógicos da estrutura *subjetiva* da vida ética devem ser considerados *abstratos* do ponto de vista da estrutura *intersubjetiva*, segundo a qual a vida é efetivamente vivida.”<sup>660</sup> Compete salientar que “essa observação vale particularmente com respeito ao momento da *situação* no qual justamente o movimento da Razão prática desce da pura ordenação interior ao Bem e ao Fim para mergulhar na exterioridade contingente do mundo e da história.”<sup>661</sup> Logo, “não há situação estritamente individual.”<sup>662</sup> E nesse sentido, “os fatores condicionantes *intrínsecos* ao sujeito ético e que procedem do seu biopsiquismo, conquanto recebam do sujeito a marca da sua idiosincrasia pessoal, devem a primeira origem ao *meio* natural e social que propiciou a vinda do indivíduo ao mundo.”<sup>663</sup> Desta sorte, “a *situação* é, portanto, estruturalmente mundana e histórica e caracteriza o *estar* do sujeito ético em meio à *objetividade* das coisas e à *intersubjetividade* com os outros.”<sup>664</sup> Entretanto, alerta Lima Vaz:

É, porém, importante notar que a *intersubjetividade*, embora não defina o *ser* do sujeito — o seu *em-si* e a auto-afirmação primordial do seu *Eu* — como pretenderia uma *heterologia* radical na hermenêutica do agir ético, penetra muito mais profundamente do que a relação de *objetividade* na estrutura

---

<sup>657</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 188.

<sup>658</sup> *Ib.*

<sup>659</sup> *Ib.*

<sup>660</sup> *Ib.*

<sup>661</sup> *Ib.*

<sup>662</sup> *Ib.*

<sup>663</sup> *Ib.*

<sup>664</sup> *Ib.*

ontológica e no movimento lógico-dialético do agir, pois se constitui pela relação *recíproca* do reconhecimento e do consenso, vem a ser, pela comunhão do *Eu* e do *Tu* na unidade do *Nós*. Nesse sentido cabe-nos afirmar que, vivendo em meio às coisas pela relação de *objetividade* (por exemplo na apropriação de objetos), devemos dar a essa forma de vida uma significação ética (por exemplo, legitimando a apropriação) exigida pela partilha da vida ética com os outros.<sup>665</sup>

Logo, “vindos da exterioridade do *outro* e da exterioridade das *coisas*, os fatores *condicionantes* que influem na *tópica* da vida ética como vida na *comunidade* diversificam-se em três dimensões que poderíamos denominar a *tópica psicológica*, a *tópica social* e a *tópica histórica*.<sup>666</sup>

### 3.7.5 – Tópica psicológica

A *tópica psicológica* é apresentada como a dimensão onde “agem as pulsões psíquicas estudadas na Ética clássica sob o nome de “paixões” abrangendo o campo hoje designado como “afetividade”.<sup>667</sup> Essa “paixão” ou “afetividade” é considerada como uma resposta de natureza *psíquica* do sujeito “aos estímulos extrínsecos recebidos do *meio natural e social*.”<sup>668</sup> Logo, escreve Lima Vaz:

A *tópica psicológica* ressalta o alcance *comunitário* da regência das paixões pela Razão prática no sentido de integrá-las na unidade efetiva da *vida ética em comum* ou, em concreto, torná-las *condições* positivas para o exercício das virtudes orientadas para o bem da comunidade sob a égide da *justiça*.<sup>669</sup>

Mas “a inversão antropocêntrica e o conseqüente individualismo da Ética moderna alteraram profundamente a estrutura da *tópica psicológica* da vida ética tal como fora estabelecida na Ética clássica.”<sup>670</sup> Com tal mudança de perspectiva “cooptada pela dinâmica do individualismo, dificilmente poderiam as pulsões afetivas reencontrar o seu lugar de *condições* necessárias no movimento da *vida ética* em ordem à prática

---

<sup>665</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 188s.

<sup>666</sup> *Ib.* 189.

<sup>667</sup> *Ib.*

<sup>668</sup> *Ib.*

<sup>669</sup> *Ib.*

<sup>670</sup> *Ib.* 190.

comunitária das virtudes.”<sup>671</sup> Logo, “tornando-se pulsões dominantes e, até certo ponto, incontroladas na vida dos indivíduos”<sup>672</sup> as paixões “passam a ser agentes eficazes de desagregação da vida *social*.”<sup>673</sup> Desta sorte, a contenção das paixões “numa certa ordem da comunidade deixa de ser uma tarefa da Razão prática no desenvolvimento da *vida ética* e é assumida pela razão política enquanto detentora legítima do poder de coerção.”<sup>674</sup>

### 3.7.6 – Tópica social

Quanto a *tópica social*, podemos deduzir dos escritos Vazianos que ela “circunscreve o sujeito ético no exercício comunitário da *vida ética* dentro dos limites simbólicos da realidade que poderíamos denominar o seu *cronotopo* social, ou seja, o espaço-tempo do seu *estar* e *agir* na comunidade ética.”<sup>675</sup> Aqui não temos propriamente respostas do sujeito aos influxos do meio natural e social como nas pulsões psíquicas da *tópica psicológica*, “mas sim *condições* objetivas oferecidas pela sua situação no *cronotopo* social em ordem ao exercício da *vida ética* na comunidade.”<sup>676</sup> Com efeito, o *cronotopo* social é apresentado como uma *hierarquia social* onde a posição social de cada indivíduo determinaria irremediavelmente seu papel na sociedade. “O exercício da *vida ética* na sua dimensão intersubjetiva submetia-se, na estrutura da sociedade de ordens, a essa predefinição do *cronotopo* social dos seus membros.”<sup>677</sup> Tal hierarquia social mitigava a *liberdade* dos indivíduos e os colocava em completo contexto de subordinação. Diante desse atentado contra a liberdade individual o *cronotopo* social foi severamente repudiado, “sobretudo pelos críticos modernos da sociedade de ordens.”<sup>678</sup> Com efeito, as sociedades de ordens desapareceram do “mundo ocidental moderno e a emergência da *sociedade de classes*

---

<sup>671</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 190s.

<sup>672</sup> Ib. 191.

<sup>673</sup> Ib.

<sup>674</sup> Ib.

<sup>675</sup> Ib.

<sup>676</sup> Ib.

<sup>677</sup> Ib.

<sup>678</sup> Ib. 192.

acarretou uma alteração profunda na estrutura do *cronotopo* social dos indivíduos.”<sup>679</sup> Logo, “a estabilidade da ordem hierárquica como princípio estrutural da sociedade deu lugar à *mobilidade* pela qual é oferecida a cada indivíduo a possibilidade de percorrer toda a escala social”<sup>680</sup> ou seja, “traçar, em certa medida, seu próprio *lugar* social.”<sup>681</sup> Neste sentido, “ao holismo da sociedade de ordens sucede o atomismo da sociedade de classes.”<sup>682</sup>

No prisma da “*vida ética a tópica* social sob o signo do individualismo implica consequências contrárias àquelas próprias das sociedade hierárquicas.”<sup>683</sup> Assim, “em lugar da atribuição aos indivíduos das *virtudes* tidas como características do lugar social por eles ocupado,”<sup>684</sup> temos assistido, “no espaço homogêneo da mobilidade social, uma transposição para o campo da Ética da *igualdade* que vigora no campo do Direito.”<sup>685</sup> Desta sorte, “a *virtude*, antes de receber sua legitimação social no ethos, é reivindicada pelas *máximas* subjetivas que o indivíduo proclama como suas normas de vida, tendo como consequência um inevitável relativismo dos valores.”<sup>686</sup> Essa situação da *virtude* foi percebida por Nietzsche que “a diagnosticou como tara da moral igualitária, não hesitando em apontar o mundo dos valores como o lugar por excelência para o exercício das virtualidades criadoras dos indivíduos superiores.”<sup>687</sup> Defronte a tal perspectiva Lima Vaz escreve que “podemos explicar igualmente desse ponto de vista a diferença entre a Ética clássica da *eudaimonía* que preconizava a auto-realização do indivíduo na comunidade sob a norma do Bem objetivo e a Ética Kantiana do *dever*.”<sup>688</sup> Neste sentido, “o dever, segundo Kant, impõe ao sujeito a necessidade de agir de acordo com a lei moral cuja universalidade é assegurada pela passagem da máxima ao imperativo categórico: operação a priori, totalmente independente de uma *tópica* social já constituída,”<sup>689</sup> e que assim, “traduz inequivocamente a presença do modelo individualista nas teorias modernas sobre as condições da vida ética como vida

---

<sup>679</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 192.

<sup>680</sup> Ib.

<sup>681</sup> Ib.

<sup>682</sup> Ib.

<sup>683</sup> Ib.

<sup>684</sup> Ib.

<sup>685</sup> Ib.

<sup>686</sup> Ib. 192s.

<sup>687</sup> Ib. 193.

<sup>688</sup> Ib.

<sup>689</sup> Ib.

na comunidade.”<sup>690</sup> Mas “se o risco da *heteronomia* passiva no agir ético é inegável na concepção da *tópica social* na sociedade de ordens,”<sup>691</sup> por outro lado “a autonomia reivindicada pelo indivíduo na sociedade de classes, não obstante sua rigorosa formalização por Kant no *a priori* da Razão prática, traz consigo a ameaça de uma *anomia* ética que infelizmente parece tornar-se realidade na evolução recente das nossas sociedades.”<sup>692</sup>

### 3.7.7 – Tópica histórica

Quanto a terceira *tópica*, especificamente a *tópica histórica* é possível afirmar que esta “reúne as *condições* que derivam para a *vida ética* do seu situar-se no *tempo*, entendido aqui como o tempo da longa duração ou tempo propriamente histórico.”<sup>693</sup> Como salienta Lima Vaz vimos anteriormente que o *ethos* é uma “realidade simbólica essencialmente *histórica*, coextensiva à história dos grupos humanos ou, mais exatamente, intrínseca à permanência desses grupos no tempo.”<sup>694</sup> Com efeito, “a *tradição*, foi mencionada entre as propriedades essenciais do *ethos*, sendo assim um componente necessário da vida ética no seu exercício moral.”<sup>695</sup> Assim, “a tradição ética encontra o veículo da sua permanência ao longo do tempo, na aceitação das normas, valores e fins do *ethos* pelos membros da comunidade ética que nessa aceitação se reconhecem e consentem em partilhar a mesma vida ética.”<sup>696</sup> Com efeito, “das profundezas históricas do *ethos* a vida ética recebe, desta sorte, as *condições* que asseguram a sua identidade no tempo.”<sup>697</sup>

---

<sup>690</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 193.

<sup>691</sup> Ib.

<sup>692</sup> Ib.

<sup>693</sup> Ib.

<sup>694</sup> Ib.

<sup>695</sup> Ib.

<sup>696</sup> Ib. 193s.

<sup>697</sup> Ib. 194.

### 3.7.8 – Tópica da vida ética como vida na comunidade

Nessa tríplice dimensão da vida ética (a *tópica psicológica*, a *tópica social* e a *tópica histórica*), ela “reúne e articula as *condições* que a tornam concretamente possível na sua vivência comunitária, ou enquanto vivida, em termos lógico-dialéticos, no nível da *particularidade*.”<sup>698</sup> Entretanto, “é no influxo causal da Razão prática exercido pela razão como causa *formal*, pela vontade como causa *eficiente* e pelo Bem como causa *final* que cabe operar intrinsecamente a passagem da forma *universal* da *justiça* ao momento da particularidade”<sup>699</sup>, ou seja “ao cronotopo psicológico, social e histórico do indivíduo. Nele a vida ética se submete às mediações condicionantes por meio das quais será possível efetivar as decisões e ações singulares que realizarão eticamente o indivíduo na comunidade.”<sup>700</sup>

### 3.7.9 – Virtudes cardeais

Lima Vaz escreve que “a forma universal da vida ética do ponto de vista do sujeito é a virtude e do ponto de vista da reciprocidade do agir ético dos sujeitos é a justiça.”<sup>701</sup> Logo, “a particularidade da vida ética subjetiva é circunscrita pela situação histórico-mundana do sujeito cujas condições a Razão prática enquanto opera pela deliberação e pela escolha, deve levar em conta.”<sup>702</sup> E com efeito, “no domínio da *intersubjetividade* a deliberação e a escolha deverão ter lugar, por sua vez, no contexto das *virtudes*”<sup>703</sup> No entanto, “é no campo da particularização da *justiça* que se manifesta, pela presença de numerosas formas de *injustiça*, a ambigüidade inerente à situação da vida ética no seu triplo condicionamento psicológico, social e histórico.”<sup>704</sup> Nesse sentido, “a luz da presença difusa da *justiça* como ordenação ao *outro* convém finalmente considerar as virtudes cardeais da *temperança*, da *fortaleza* e da *prudência*

---

<sup>698</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 194.

<sup>699</sup> *Ib.*

<sup>700</sup> *Ib.*

<sup>701</sup> *Ib.*

<sup>702</sup> *Ib.*

<sup>703</sup> *Ib.*

<sup>704</sup> *Ib.* 195.

ou *sabedoria prática* na sua relação com a *deliberação* e a *escolha*.”<sup>705</sup> Sob a “luz dessas virtudes, com efeito, cabe conferir à operação da Razão prática, no movimento de particularização da vida ética, o teor de excelência que lhes é próprio.”<sup>706</sup> Desta sorte, Lima Vaz atribui a cada uma dessas virtudes “um influxo específico sobre as três modalidades de condicionamento a que a vida ética é submetida na particularidade da situação.”<sup>707</sup>

Com efeito, “a *temperança* modera e ordena as pulsões da afetividade no âmbito da *tópica psicológica*, encaminhando-as no sentido do movimento da Razão prática dirigido ao bem comum.”<sup>708</sup> Ou seja, a temperança possibilita ao indivíduo uma visão menos egocêntrica e mais comunitária. Quanto a segunda virtude proposta, especificamente a *fortaleza*, essa “mostra-se necessária para assegurar o reconhecimento e aceitação do *outro* na esfera dos seus direitos,”<sup>709</sup> bem como “o cumprimento dos *deveres* inerentes ao estado e função do indivíduo no domínio da *tópica social* em que se desencadeia o conflito dos interesses.”<sup>710</sup> Com efeito, a *fortaleza* “concorre, desta sorte, para manter sob a norma da Razão prática e, portanto, para legitimar eticamente as relações intersubjetivas.”<sup>711</sup> Ou seja, a fortaleza irá manter o indivíduo na ordenação ao *bem* que legitima as relações intersubjetivas. Quanto a *prudência* ou sabedoria, esta “irá exercer-se sobretudo na ponderação e avaliação da vida ética no *tempo*.”<sup>712</sup> Neste sentido, a *prudência* “deverá levar em conta os antecedentes vindos da tradição que compõem o perfil histórico da comunidade e as características da vida ética nela vivida, e imprimir, de alguma maneira, esses traços no agir do indivíduo.”<sup>713</sup> Pois assim poderá conformar o indivíduo “aos valores éticos presentes na *tópica histórica*”<sup>714</sup> e tornar esse indivíduo “participante das vicissitudes que acompanham o destino do *ethos*.”<sup>715</sup>

Não obstante, influenciado pela ética antiga, Lima Vaz coloca ainda a *amizade* como *condição* de um fortalecimento do vínculo entre os indivíduos. Desta

---

<sup>705</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 195.

<sup>706</sup> Ib.

<sup>707</sup> Ib.

<sup>708</sup> Ib.

<sup>709</sup> Ib.

<sup>710</sup> Ib.

<sup>711</sup> Ib.

<sup>712</sup> Ib.

<sup>713</sup> Ib.

<sup>714</sup> Ib.

<sup>715</sup> Ib.

sorte, a *amizade* é articulada nos escritos Vazianos como uma “disposição privilegiada para uma realização mais perfeita da *intersubjetividade* ética, podendo absorver mesmo, entre os amigos, a relação de pura *justiça*.”<sup>716</sup>

### 3.7.10 – Singularidade intersubjetiva da Razão Prática

“O momento lógico-dialético da *singularidade* representa o termo do movimento da Razão prática na constituição do *agir ético*.”<sup>717</sup> Logo, “sendo conclusão do processo da *práxis*, esse termo ultrapassa a esfera do *lógico* para entrar no domínio da *existência* como estrutura inteligível da *ação* manifestando-se no *juízo* de *decisão* e na *reflexão* que lhe é imanente na forma de *consciência moral*.”<sup>718</sup> Neste sentido se explica porque o “silogismo prático não se exprime numa proposição, mas é a própria ação cuja racionalidade intrínseca decorre das premissas da Razão prática.”<sup>719</sup> Com efeito, escreve Lima Vaz:

A entrada do movimento lógico-dialético do agir ético no domínio da *existência*, mediatizada pelo momento da situação, significa, por outro lado, uma transformação qualitativa do existir empírico do sujeito.<sup>720</sup>

Desta sorte, “na *singularidade* do agir ético o sujeito passa a existir como *sujeito ético* formalmente tal ou como *universal concreto*.”<sup>721</sup> E é através dessa mudança qualitativa de seu existir empírico que o “Eu sou do sujeito pode ordenar-se estruturalmente ao Bem universal na afirmação que então lhe compete por natureza: *Eu sou para o Bem*.”<sup>722</sup> Uma auto-afirmação que manifesta-se “por um lado, na *abertura* intencional da Razão prática ao Bem universal definido em homologia com o Ser e, por

---

<sup>716</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 196.

<sup>717</sup> Ib. 196s.

<sup>718</sup> Ib. 197.

<sup>719</sup> Ib.

<sup>720</sup> Ib.

<sup>721</sup> Ib.

<sup>722</sup> Ib.

outro, na *objetividade* do mesmo Bem como causa final do agir.”<sup>723</sup> Com efeito, a “*singularidade* do agir ético, mediatizada pela situação *mundano-histórica* do sujeito, é determinada na sua inteligibilidade intrínseca, pela situação *metafísica* que o refere estruturalmente ao horizonte do Bem universal.”<sup>724</sup>

No que tange a *vida ética*, vista como continuidade e constância do agir ético, manifesta-se “na sua *universalidade* concreta, pela progressiva passagem do regime do *livre-arbítrio* ao regime da *liberdade* e pela intensidade crescente das exigências da *consciência moral*.”<sup>725</sup> Assim, “a estrutura inteligível dessa realização fundamenta-se nas exigências próprias da categoria de *justiça*, estrutura universal da relação ética intersubjetiva.”<sup>726</sup>

### **3.7.11 – Presença normativa da justiça como razão de possibilidade da vida na comunidade ética**

Lima Vaz escreve que devemos pensar “o exercício efetivo da vida ética comunitária, do ponto de vista da inteligibilidade que lhe advém como *termo* do processo lógico-dialético da Razão prática, à luz da categoria da *justiça*, enquanto esta é a forma *universal* da comunidade ética.”<sup>727</sup> Nesse sentido, todos os atos partilhados pelos indivíduos na “vida ética partilhada deverão ser *informados*, em última instância, tanto na hierarquia das suas motivações quanto no teor da sua especificidade, pela *justiça* entendida no seu conceito mais amplo, seja como *virtude* seja como *lei*.”<sup>728</sup>

Com efeito, “é justamente a presença normativa da *justiça* como razão de possibilidade da vida na *Comunidade ética* que nos coloca diante de uma das manifestações mais significativas do paradoxo presente na relação de *alteridade*”<sup>729</sup> Paradoxo que se apresenta “na necessidade para os *sujeitos* de ser o mais radicalmente *eles mesmos* como condição para a sua autêntica relação com o *outro*: em suma, para se

---

<sup>723</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 197.

<sup>724</sup> Ib.

<sup>725</sup> Ib.

<sup>726</sup> Ib. 197s.

<sup>727</sup> Ib. 198.

<sup>728</sup> Ib.

<sup>729</sup> Ib. 198s.

reconhecer no *alter elgo*.”<sup>730</sup> Logo, o paradoxo se apresenta na esfera *ética*, na “proporção direta estabelecida pela lógica da comunidade ética entre o nível de *liberdade* e a profundidade da *consciência moral* dos seus membros e a qualidade ética da sua relação intersubjetiva.”<sup>731</sup> Neste sentido, “a *liberdade* e a *consciência moral* procedem do recesso mais íntimo do sujeito e constituem o próprio cerne da sua interioridade e da manifestação dessa interioridade na personalidade ética.”<sup>732</sup> Perspectiva que assim, pensada como condição primeira da abertura ao *outro*, parece paradoxal. “No entanto, tal é a conseqüência necessária da presença normativa da *justiça* na vida ética intersubjetiva.”<sup>733</sup> Desta sorte, “é em virtude do influxo *causal* da Razão prática na estrutura inteligível da vida ética que a *justiça* pode proceder da *universalidade* abstrata da categoria para a *singularidade* concreta dos atos da vida ética.”<sup>734</sup> Logo, Lima Vaz escreve que:

Através desse influxo as normas da inteligibilidade metafísica subjacentes à ideia de *justiça* e que exprimem a ordenação constitutiva da inteligência e da vontade ao *Bem* universal passam a reger, mediatizadas pelos influxos condicionantes da *situação*, o domínio da *existência*, em que os sujeitos efetivamente se reconhecem e se aceitam.<sup>735</sup>

Com efeito, “o progresso na *liberdade* como adesão ao Bem e o aprofundamento da *consciência moral* como submissão ao mesmo Bem,”<sup>736</sup> definem “os propósitos fundamentais da vida ética, ao reconhecer sua razão de possibilidade na relação metafísica do *ser-para-o-Bem*,”<sup>737</sup> e neste sentido, “acolhem no espaço intencional dessa mesma relação o reconhecimento do *outro* sob a forma da *justiça*.”<sup>738</sup> Ou seja, “não podendo o *outro* ser reconhecido e aceito como sujeito ético senão no horizonte do Bem, é voltada para esse horizonte que a vida ética pode ser vivida como vida na *comunidade ética*.”<sup>739</sup> E assim, a vida na comunidade ética “é – ou deve ser –

---

<sup>730</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 199.

<sup>731</sup> *Ib.*

<sup>732</sup> *Ib.*

<sup>733</sup> *Ib.*

<sup>734</sup> *Ib.*

<sup>735</sup> *Ib.*

<sup>736</sup> *Ib.*

<sup>737</sup> *Ib.*

<sup>738</sup> *Ib.*

<sup>739</sup> *Ib.*

*existencialmente*, uma vida na *justiça*, possível a partir da *situação metafísica* dos seus membros.”<sup>740</sup>

Defronte a tal perspectiva Lima Vaz escreve que tal afirmação baseada na *metafísica*:

Parecerá incompreensível e mesmo meaningless confrontada com os pressupostos e as conclusões da Ética e da Filosofia políticas dominantes na modernidade. Mas não é apenas na *lógica* do nosso discurso que essa afirmação se impõe. De fato, vemos que o reconhecimento do predicado do ser humano por ela enunciada – a natureza *metafísica* que lhe compete em virtude da sua “congenialidade” com o Ser – emerge lentamente ao longo da história da formação dos grupos humanos, preso inicialmente à particularidade dos ethea e das respectivas tradições e implícito na hierarquia dos seus valores e na ordenação social e jurídica a eles correspondente. Ora, nenhuma teoria puramente *naturalista* (ou seja, que permaneça apenas no domínio das *condições* naturais) consegue explicar cabalmente essa singularidade ou mesmo, podemos dizer, essa *excepcionalidade* do ser humano no estágio da evolução biológica por ele ocupado, e que o leva a estabelecer com seu semelhante um tipo de relação absolutamente *sui generis* – a relação do *reconhecimento* e do *consenso* – a conviver com ele no universo tecido pela multiplicidade de formas dessa relação: o universo da *cultura*.<sup>741</sup>

Neste sentido, como criador e destinatário de um ethos dotado de “valores e fins, crenças, sabedoria da vida, normas, ordenação social e jurídica, enfim todas as representações simbólicas que ensinam e prescrevem ao ser humano um padrão de *bondade* para suas ações e um *sentido* para sua vida”<sup>742</sup>, o indivíduo “atesta inequivocamente a sua condição *singular* e a sua situação *metafísica* que lhe não permite *estar* simplesmente no *mundo* e nem mesmo na *história*.”<sup>743</sup> Logo “o ser humano é, propriamente, um ser *para-a-transcendência*.”<sup>744</sup> E “é esse estatuto ontológico que fundamenta a vida ética como *vida-para-o-Bem* tanto na sua dimensão subjetiva (vida na virtude) quanto na dimensão intersubjetiva (vida na justiça).”<sup>745</sup>

Neste sentido, essa originalidade do ser humano é reconhecida como fato universal, e “um conceito resume essa idéia da singularidade do ser humano atestada

---

<sup>740</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 199.

<sup>741</sup> Ib. 199s.

<sup>742</sup> Ib. 200.

<sup>743</sup> Ib. 200s.

<sup>744</sup> Ib. 201.

<sup>745</sup> Ib.

pelo *fato* universal da cultura e pelas concepções antropológicas ao longo da história da filosofia ocidental: o conceito de *dignidade*.<sup>746</sup>

### 3.7.12 – Dignidade como fato universal da singularidade do ser humano

No que tange a *dignidade* como fato universal da singularidade do ser humano, Lima Vaz escreve que:

É justamente no exercício concreto da *vida ética* intersubjetiva, ou seja, logicamente e dialeticamente no momento da *singularidade* que o conceito de *dignidade* recebe o conteúdo ético mais profundo e, de alguma maneira, dissolve o paradoxo aparente da relação entre os sujeitos nascida da sua mais radical interioridade: da *liberdade* e da *consciência moral*.<sup>747</sup>

Desta sorte, “a *dignidade* só é tal se é *reconhecida*.”<sup>748</sup> E assim, “somente o reconhecimento *recíproco* da *dignidade* entre os parceiros da relação do Nós como constitutiva da comunidade ética pode elevar essa relação ao nível da *equidade* e da *igualdade*.”<sup>749</sup> E dessa maneira “torná-la, em suma, uma relação de *justiça*.”<sup>750</sup> Neste sentido, “apenas a *dignidade* reconhecida entre seus membros pode realizar na vida ética concreta da comunidade o *universal* da *justiça* como *virtude* e *lei*.”<sup>751</sup> Logo, a fundamentação ontológica da *dignidade* é apresentada no pensamento Vaziano dentro da perspectiva do “*Eu sou* para o Bem (sujeito ético = dignidade individual) -> *Nós somos* para o Bem (comunidade ética = dignidade comunitária).”<sup>752</sup> Nesta clara ordenação metafísica ao *Bem*, a *dignidade* “atesta a singular grandeza e a unicidade

---

<sup>746</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 202.

<sup>747</sup> *Ib.* 203.

<sup>748</sup> *Ib.*

<sup>749</sup> *Ib.*

<sup>750</sup> *Ib.*

<sup>751</sup> *Ib.*

<sup>752</sup> *Ib.*

ontológica do ser humano no seu *ser-para-si* e no seu *ser-para-o-outro*.<sup>753</sup> Com efeito, a *dignidade* é “indissolivelmente, um predicado do indivíduo e uma qualidade essencial do vínculo que une os indivíduos na comunidade.”<sup>754</sup> E assim, “o exercício concreto da *vida ética* comunitária é o exercício da *dignidade* vivida na vida de cada um e reconhecida na vida de todos.”<sup>755</sup>

Desta sorte, a *dignidade* se mostra como uma difícil exigência a ser concretizada no mundo da vida intersubjetiva, mas que mesmo difícil, é necessária para uma comunidade que se pretende ética. Afinal, “trata-se de uma exigência absoluta, que permanece como idéia reguladora e como critério julgador da efetivação do projeto histórico mais radicalmente *humano*, vem a ser, o projeto de constituição de uma *comunidade ética*.”<sup>756</sup> Lima Vaz escreve que “não há, com efeito, comunidade ética sem o reconhecimento por parte dos indivíduos, por frágil e precário que se manifeste, da necessidade de se portar como indivíduos *dignos* na partilha comum dos valores do *ethos*”<sup>757</sup> de raiz *metafísica*.

Desta sorte, a *dignidade humana* mostra-se “como o último elo da cadeia conceptual que constitui a estrutura inteligível da *vida ética* concretamente vivida na comunidade ética.”<sup>758</sup> Logo, se pensarmos a *vida ética* sob o prisma do sujeito individual, “a *singularidade* da vida ética foi definida pelo progresso na *liberdade* como adesão sempre mais plena da vontade ao Bem, e pelo aprofundamento sempre mais exigente da *consciência moral*.”<sup>759</sup> *Liberdade* e *consciência moral* que convergem para formar no indivíduo a “*dignidade* com a qual ele pode voltar-se para o *outro*, nele *reconhecendo* a mesma *dignidade* e com ele *consentindo* na tarefa de uma *vida ética* em comum.”<sup>760</sup> Desta sorte, “entendida como inter-relação dos sujeitos pela aceitação *recíproca* da *dignidade* de cada um, a *vida ética* é uma vida na *justiça*.”<sup>761</sup> *Justiça* que sendo abstrata na *universalidade*, no “momento da *singularidade* tem em vista o seu exercício concreto na imensa variedade de *situações*, tornado possível pelo

---

<sup>753</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 203.

<sup>754</sup> *Ib.*

<sup>755</sup> *Ib.*

<sup>756</sup> *Ib.* 204.

<sup>757</sup> *Ib.*

<sup>758</sup> *Ib.*

<sup>759</sup> *Ib.*

<sup>760</sup> *Ib.*

<sup>761</sup> *Ib.*

reconhecimento da *igualdade* de todos.”<sup>762</sup> Uma *igualdade* que, vale observar, “procede – ou deve proceder – do empenho na tarefa nunca terminada, imposta a cada indivíduo, de ser sempre mais *livre* para a prática do *bem*, e de comprometer-se na obediência sempre mais exigente aos ditames da *consciência moral*.”<sup>763</sup>

Neste sentido, podemos concluir que “o momento da *singularidade* na dimensão intersubjetiva da *vida ética* tem seu conteúdo inteligível no exercício concreto da *justiça* fundado no reconhecimento comum da *dignidade* inerente a cada membro da comunidade enquanto *ser humano*, ou seja, capaz de exprimir-se na unidade do seu *Eu sou* como *ser-para-o-bem*.”<sup>764</sup> Logo, “a idéia de *dignidade* partilhada comporta uma extensão analógica das razões de ser da *dignidade* nos indivíduos fundada na *liberdade* e na *consciência moral*.”<sup>765</sup> Desta sorte:

A comunidade ética deve ser definida, portanto, como aquela na qual é reconhecida a primazia social e jurídica da *liberdade para o bem* e na qual a *consciência moral* dos indivíduos está presente de modo eficaz na constituição e na vida de uma *consciência moral social*.<sup>766</sup>

---

<sup>762</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 204.

<sup>763</sup> *Ib.* 205.

<sup>764</sup> *Ib.*

<sup>765</sup> *Ib.*

<sup>766</sup> *Ib.*

#### 4. Conclusão

A deflagração de nossa abordagem acerca da Comunidade ética no pensamento de Lima Vaz tem seu ponto inicial no *problema* descoberto e exposto num *contexto* mais amplo que consiste em que a civilização ocidental é a única que se tornou universal, mas que se tornou universal sem poder dotar o *ethos* tradicional de um dinamismo que o tornasse igualmente universal. Ora, se a ética é a codificação racional do *ethos* vivido por uma comunidade histórica, na qual a Razão se torna o centro do universo simbólico, o cerne da crise de nossa civilização está em que a Razão se expandiu em várias direções (científica, técnica, organizacional, política), mas no âmbito do *ethos* não consegue criar um novo paradigma de racionalidade ética ou de uma ética universal para uma civilização universal.

E o *problema*, que surge nesse contexto e que se mostra se fazemos uma análise filosófica correta da estrutura da ação humana, consiste na profunda distorção sofrida pela estrutura da *práxis* ética no curso de sua efetivação histórica como *práxis* típica do homem moderno. O problema da cisão entre civilização e ética e a profunda distorção da estrutura da *práxis* na modernidade se mostram cruciais para o *problema* da constituição da *comunidade ética universal* no clima histórico-cultural da modernidade. Logo, a solução desenvolvida por Lima Vaz para a recomposição da comunidade ética é realizada através de um método dialético que articula vários níveis de estrutura. Com efeito, a articulação dialética da ética é construída por Lima Vaz levando-se em conta a *estrutura subjetiva*, a *estrutura intersubjetiva* e a *estrutura objetiva*. No interior de cada uma dessas estruturas surge o que Lima Vaz denomina como U-P-S, ou seja, o nível da *universalidade*, da *particularidade* e da *singularidade*. E na interioridade de cada um desses níveis (U-P-S), manifesta-se a *pré-compreensão*, a *compreensão explicativa* e a *compreensão filosófica*. Estas como dialéticas do ato moral, terão de se compor com a vida ética para que o indivíduo alcance a categoria de pessoa moral. Neste sentido, o (U-P-S) será articulado nos seguintes termos: a *universalidade* articula o *conhecimento* e a *liberdade*, a *particularidade* articula o *reconhecimento* o *consenso* e a *situação*, e a *singularidade* articula a *consciência moral* que no âmbito da intersubjetividade será a *consciência moral social*, ambas guiadas por um universo ético *objetivo* representado pelo bem, pelo fim, pelo valor, pela norma, pela lei. As categorias articuladas no U-P-S são resultado da mediação do *Eu sou* e unificam o ato do agente. Mas todo elemento

dialético começa com uma aporia. Logo, o movimento dialético do sistema das categorias é regido por três princípios: a *limitação eidética*, a *ilimitação tética* e finalmente a *totalização*, que por sua vez, nos leva a junção dos dois primeiros princípios aparentemente opostos, quais sejam, a limitação do indivíduo e a ilimitação da abertura de todo o sistema.

Com efeito, o roteiro traçado por Lima Vaz se inicia com o movimento dialético da Razão prática no *agir ético*, onde primeiramente a estrutura *subjetiva* do *agir ético* nos apresenta um indivíduo que age – ou deve agir – como sujeito ético, e assim, recebe seu estatuto ontológico através da reflexão final judicativa que exerce sobre seu ato, designada como *consciência moral* que exprime o conteúdo mais profundo de sua *identidade ética*. Neste sentido, partindo do pressuposto de que o indivíduo isolado é uma abstração, Lima Vaz avança para a estrutura *intersubjetiva* do *agir ético* como ato partilhado em relação de *reciprocidade* pelos sujeitos como membros de uma *comunidade ética*. Desta sorte, o indivíduo recebe seu definitivo estatuto ontológico “na consciência de uma solidariedade ética que une os indivíduos numa relação recíproca de reconhecimento e consenso, designada analogamente como *consciência moral social*, índice mais seguro da *identidade ética da comunidade*.”<sup>767</sup> Logo, o perfil *eidético* do sujeito agindo moralmente e o perfil *eidético* da comunidade ética são traçados em suas linhas finais, respectivamente pela *consciência moral* individual e pela *consciência moral* social. Mas tanto essa *consciência moral* individual como a *consciência moral* social, necessitam se orientar por um universo ético *objetivo* em face do qual o sujeito e a comunidade devam agir. E neste sentido, a estrutura *objetiva* do *agir ético* é apresentada por Lima Vaz como um universo ético *objetivo* captado por uma *intuição* absolutamente original e profundamente comprometida com a *consciência moral* individual e social, e ao mesmo tempo capaz de definir para o sujeito o momento oportuno para agir moralmente em conformidade com o Bem que só a *intuição moral* capta e faz surgir diante da consciência.

Mas Lima Vaz alerta que toda essa articulação presente no *agir ético* deve ser vivida concretamente no mundo da vida ética. E neste sentido, a estrutura *subjetiva* da *vida ética*, do ponto de vista lógico, nos apresenta o movimento de *passagem* da *universalidade*, da *particularidade* e da *singularidade*. No entanto, Lima Vaz é *dialético*, e assim, teremos não apenas o movimento lógico de *passagem*, mas também o

---

<sup>767</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 92s.

de *suprassunção* no qual o momento abstrato da *universalidade* será, pela mediação da *particularidade*, suprassumido como universal concreto na existência *singular* do indivíduo. Com efeito, ao observarmos esse paradigma lógico-dialético em categorias *éticas*, teremos o *universal* da virtude se *particularizando* na *situação* do sujeito, para assim, se realizar concretamente na *singularidade* existencial da *vida ética*. Logo, essa vida ética deve ser *vivida* em subordinação a dois parâmetros fundamentais: “a elevação da indeterminação do *livre-arbítrio* à determinação da *liberdade* caracterizada pela sempre profunda adesão ao Bem; e o progresso na formação da *personalidade moral* atestado pelo exercício sempre mais exigente da *consciência moral*.”<sup>768</sup>

Entretanto, não podemos perder de vista o fato de que a estrutura relacional do ser humano como *ser-com-o-outro* coloca a *vida ética* vivida por um indivíduo isolado como uma *abstração*, da mesma maneira que o *agir ético* analisado isoladamente também é uma *abstração*. Desta sorte, será em virtude da *estrutura intersubjetiva* da *vida ética*, que esta mesma *vida ética* deve ser vivida comunitariamente no terreno da concretude *histórica*. Com efeito, a *virtude* que na *estrutura subjetiva* da *vida ética* era o paradigma de *universalidade* a ser suprassumido até a *singularidade*. Aqui, em decorrência das relações *intersubjetivas* da *vida ética*, essa mesma *virtude* é elevada a categoria de *justiça*. Com efeito, uma *Justiça* que no momento da *universalidade* é tida como abstrata. Mas com o movimento lógico-dialético de *passagem* e *suprassunção* das categorias *éticas* irá *singularizar-se* no exercício concreto das várias *situações*, o que apenas se torna possível pelo reconhecimento da *igualdade* de todos. *Igualdade* que, vale observar, “procede – ou deve proceder – do empenho na tarefa nunca terminada, imposta a cada indivíduo, de ser sempre mais *livre* para a prática do *bem*, e de comprometer-se na obediência sempre mais exigente aos ditames da *consciência moral*.”<sup>769</sup> Neste sentido, “a comunidade ética deve ser definida, portanto, como aquela na qual é reconhecida a primazia social e jurídica da *liberdade para o bem* e na qual a *consciência moral* dos indivíduos está presente de modo eficaz na constituição e na vida de uma *consciência moral social*.”<sup>770</sup>

No entanto, quando refletimos sobre a predita definição Vaziana acerca da Comunidade ética e a comparamos com *mundo da vida* em que vivemos hoje, onde assistimos a um processo de *mudança* muito mais profundo do que qualquer *mudança*

---

<sup>768</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 172.

<sup>769</sup> *Ib.* 205.

<sup>770</sup> *Ib.*

ocorria antes, assinalando provavelmente o surgimento de uma nova civilização, o questionamento que se apresenta é: “que *sentido* terá a vida humana nessa nova civilização? Que *valores* a guiarão? Que *fins* o ser humano poderá entrever para o seu caminho histórico?”<sup>771</sup>

Ao Refletirmos seriamente sobre essas perguntas se torna possível “identificar três grandes paradigmas inspirando, no *globus intellectualis* de nosso tempo, três tipos de resposta àquelas inquietantes interrogações.”<sup>772</sup> Uma primeira resposta “considera tais interrogações um resíduo anacrônico da civilização que termina.”<sup>773</sup> Logo, tal resposta “pretende retirar qualquer validade ao problema ético e confiar a conduta da vida humana a técnicas controláveis de comportamento e previsão.”<sup>774</sup> Essa pretensão é “no fundo, a intenção admitindo-se que tenha alguma, do atual *niilismo ético*.”<sup>775</sup> Uma segunda resposta, que por sua vez, “alimenta a corrente mais poderosa do pensamento ético contemporâneo”<sup>776</sup> realiza uma tentativa de renovação, “no contexto dos problemas atuais, das grandes concepções éticas da modernidade fundadas todas, em última análise, nos pressupostos da chamada *metafísica da subjetividade*.”<sup>777</sup> Essa resposta é “formulada sobre o pressuposto de que todos os problemas humanos se equacionam e resolvem na imanência da história.”<sup>778</sup>

Mas é uma terceira modalidade de resposta é que nos parecer ser hoje a merecedora de uma atenção cada vez maior. Tal resposta “pretende remontar às origens da Ética e ao paradigma platônico-aristotélico que presidiu ao desenvolvimento da Ética clássica,”<sup>779</sup> e com fulcro no predito paradigma “redescobrir o princípio capaz de inspirar respostas adequadas aos problemas éticos futuros que já começam a ser nossos problemas atuais.”<sup>780</sup> É nessa linha que Lima Vaz constrói seu pensamento sobre a Comunidade ética. “Não se trata, de um caso de nostalgia filosófica ou de um inviável anacronismo histórico.”<sup>781</sup> O que Lima Vaz propõe parte “da pressuposição que tornou possível em suas origens a Ética, tal como nos foi transmitida na história da filosofia

---

<sup>771</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 240.

<sup>772</sup> Ib. 240s.

<sup>773</sup> Ib. 241

<sup>774</sup> Ib.

<sup>775</sup> Ib.

<sup>776</sup> Ib.

<sup>777</sup> Ib.

<sup>778</sup> Ib.

<sup>779</sup> Ib.

<sup>780</sup> Ib.

<sup>781</sup> Ib.

ocidental: a pressuposição de uma relação constitutiva do ser humano a uma instância racional, em si mesma trans-histórica, mas *normativa* de todo agir histórico”<sup>782</sup> ou seja, “a instância de um Bem *transcendente*. Essa instância permanece como um *invariante* conceptual na variação dos tempos e lugares.”<sup>783</sup> Sendo vivida e pensada em diferentes formas históricas a instância de um Bem *transcendente* “assegura a *identidade* da vida *ética* como constitutiva da vida propriamente humana onde quer que se manifeste,”<sup>784</sup> e neste sentido, “deve ser considerada a razão última de possibilidade da formação do *ethos* das comunidades históricas particulares e da ideia do *ethos* de uma comunidade política universal, se essa um dia vier a realizar-se.”<sup>785</sup>

---

<sup>782</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000. Pág. 241.

<sup>783</sup> Ib.

<sup>784</sup> Ib.

<sup>785</sup> Ib.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

### **I - Bibliografia do Autor**

- 1 - VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura. São Paulo, Loyola, Brasil, 1997.
- 2 - VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica II. São Paulo, Loyola, Brasil, 2000.

### **II - Artigos, Verbete, Editorial Síntese, Notas e comentários:**

- 1 - VAZ, Henrique C. de Lima. Método e dialética. In: BRITO, Emidio Fontenele de; CHANG, Luiz Harding (Org.). Filosofia e método. São Paulo: Loyola, 2002. p. 9-17.

### **III - Bibliografia sobre H. C. de Lima Vaz:**

- 1 - RIBEIRO, Elton Vitoriano. Reconhecimento ético e virtude. São Paulo, Loyola, Brasil, 2012.
- 2 - SAMPAIO, Rubens Godoy. Metafísica e Modernidade: Método e Estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo, Loyola, Brasil, 2006.

### **IV – Bibliografia Secundária:**

- 1 - VOEGELIN, Eric. *The Ecumenic Age*, in: *Order and History*, vol. IV, 1974.