Manoel dos Reis Morais

A PROPOSTA LIMA-VAZIANA PARA SUPERAÇÃO DA DICOTOMIA ENTRE A ÉTICA E O DIREITO

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientação: Prof.ª Dr.ª Cláudia Maria Rocha de Oliveira

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Pós-Graduação Mestrado em Filosofia

Belo Horizonte

2016

Manoel dos Reis Morais

A PROPOSTA LIMA-VAZIANA PARA SUPERAÇÃO DA DICOTOMIA ENTRE A ÉTICA E O DIREITO

Dissertação a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética, Filosofia Contemporânea.

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Cláudia Maria Rocha de Oliveira

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Pós-Graduação Mestrado em Filosofia

Belo Horizonte

2016

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Morais, Manoel dos Reis
M827p A proposta Lima-Vaziana para superação da dicotomia entre a ética e o direito / Manoel dos Reis Morais. - Belo Horizonte, 2016.
222 p.

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

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

CDU 17

Dissertação de **Manoel dos Reis Morais** defendida e aprovada, com a nota 10 (DEZ) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Claudia Maria Rocha de Oliveira

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

Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE

Prof.ª Dr.ª Maria Fernanda Salcedo Repolês / UFMG (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 26 de agosto de 2016.

À Marielice, ao Ricardo e ao Vinicius, companheiros de uma vida, de ideais, de crenças e da vontade de concretização de um mundo onde, realmente, haja *reconhecimento* e *consenso* quanto à partilha e à distribuição do Bem, que é comum, em prol dos desvalidos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus.

Agradeço à Prof.ª Dr.ª Cláudia Maria Rocha de Oliveira pela dedicação, disponibilidade e enorme paciência quanto à orientação.

Agradeço ao corpo docente da FAJE, na pessoa do Prof. Dr. Delmar Cardoso, SJ, Coordenador de Pós-Graduação.

Agradeço à equipe da FAJE, nas pessoas do Sr. Bertolino Alves Resende e da Sra. Rejane Maria de Lacerda Csenger.

RESUMO

A dissertação tem como tema “A proposta lima-vaziana para superação da dicotomia entre a Ética e o Direito”; portanto, visa à compreensão das reflexões de Henrique Cláudio de Lima Vaz acerca da separação entre a Ética e o Direito e, respectivamente, sua proposta ético-filosófica no sentido de superá-la. O Filósofo desenvolveu uma vigorosa leitura da Modernidade, enquanto tempo histórico de mudanças e de rupturas, com a vigência de um tipo de racionalidade eminentemente *operacional*, que se erigiu como projeto e desencadeou várias alterações no universo simbólico humano, dentre elas a separação entre a Ética e o Direito. Lima Vaz tomou a Modernidade como crítica e a interpretou com extremo rigor filosófico, lançando luzes sobre o *enigma* que caracteriza o século XX, principalmente em suas linhas proeminentes: o *niilismo metafísico* e o *niilismo ético*. Além disso, com o mesmo escrúpulo e seriedade com que se defrontou com as diversas faces dos tempos modernos, edificou, dentre várias outras, duas obras fundamentais como resposta aos problemas que fragmentam o *ethos* contemporâneo: uma *Antropologia Filosófica* e uma *Ética Filosófica*. Assim, tendo como base esse constructo filosófico, dividiu-se a pesquisa em três movimentos: inicialmente, dedicou-se à análise do contexto da Modernidade em seus aspectos mais relevantes, notadamente cisão entre a Ética e o Direito; a seguir, adentrou-se na verificação da análise da relação de intersubjetividade no *agir ético* e, por meio das categorias do *reconhecimento* e do *consenso*, esculpiu-se o encontro humano como encontro ético, com o intuito de *reaproximar* a Ética e o Direito; por fim, ainda no recesso da intersubjetividade, desta feita na *vida ética*, alcançou-se a ideia de comunidade ética, revisitando o entrelaçamento entre o *reconhecimento* e o *consenso* na forma de *justiça* e *dignidade humana*, com o intuito de demonstrar, na perspectiva lima-vaziana, o liame entre a Ética e o Direito.

Palavras-chave: Ética; Direito; Modernidade; Reconhecimento; Consenso; Justiça.

ABSTRACT

The dissertation has as theme “The lima-vazian proposal to overcome the dichotomy between the Ethics and the Law”; thus, aims to understand the Henrique Claudio de Lima Vaz’s reflections about the separation between the Ethics and the Law and, respectively, his proposal ethic-philosophical in order to overcome it. The Philosopher developed a vigorous reading/interpretation of the Modernity, as an historical time of changes and ruptures, with the effective of an rationality eminently *operational*, that erected as project and unleashed many changes in the human symbolic universe, as the separation between the Ethics and the Law. Lima Vaz assumed the Modernity in critical terms and interpreted it with extreme philosophical rigor, casting lights on the *enigma* that features XX century, mainly in its prominent brands: the *metaphysic* nihilism and the *ethic* nihilism. Besides that, with the same scruple and seriousness that he faced the many perspectives of the modern times, he builded, among many others, two fundamental works in response to the problems that fragment the contemporary *ethos*: an *Antropologia Filosófica* and an *Ética Filosófica*. Thus, based on this philosophical construct, this research is divided in three movements: initially, it is dedicated an analysis to the context of the Modernity in its most relevant aspects, the scission between the Ethics and the Law; then, it is examined the intersubjectivity relation in ethical action and, through the categories of the *recognition* and the *consensus*, it sculpted the human encounter as ethical encounter, in order to *approximate* the Ethics and the Law; lastly, still on the question of intersubjectivity, this moment on ethical life, it achieved the idea of the ethical community, revising the interlacement between the the *recognition* and the *consensus* in the form of *justice* and *human dignity*, in order to demonstrate, in lima-vazian perspective, the bond between the Ethics and the Law.

Key-words: Ethics; Law; Modernity; Recognition; Consensus; Justice.

LISTA DE ABREVIATURAS

AF I	Antropologia Filosófica I
AF II	Antropologia Filosófica II
EF II	Escritos de filosofia II – Ética e Cultura
EF III	Escritos de filosofia III – Filosofia e Cultura
EF IV	Escritos de filosofia IV – Introdução à Ética filosófica 1
EF V	Escritos de filosofia V – Introdução à Ética filosófica 2
EF VII	Escritos de filosofia VII – Raízes da Modernidade
EM	Experiência mística e filosofia na tradição ocidental
EC	Ética e comunidade
CVC	Crise e verdade da consciência moral
DDH	Democracia e dignidade humana
EJ	Ética e *justiça*: filosofia do agir humano
EP	Ética e política
ERM	Ética e razão moderna
HH	Humanismo hoje: tradição e missão
MP	Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental
MVF	Morte e vida da filosofia
PTA	Presença de Tomás de Aquino no horizonte do século XXI
RS	Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985)
RMF	Religião e modernidade filosófica
SE	Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental
SNS	Sentido e não-sentido na crise da modernidade
EN	Ética a Nicômaco

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 11
1. Motivação 11
2. O Filósofo 14
3. A pesquisa 16
4. O itinerário 20

CAPÍTULO I – MODERNIDADE, ÉTICA E DIREITO 23
1.1. Introdução 23
1.2. A Modernidade e o Projeto moderno 25
1.2.1. Ideia de modernidade 26
1.2.2. A modernidade e suas características 28
1.2.3. Axiologia da modernidade 32
1.3. O homem moderno e a autofundação do *estado de sociedade* 39
1.3.1. O homem moderno 39
1.3.2. A autofundação do *estado de sociedade* 44
1.3.3. O direito *tecnicizado* 50
1.4. A Ética e Direito separados na comunidade instaurada pela hipótese do *pacto social* 57
1.4.1. A sociedade política e a dialética do existir ético-político 58
1.4.2. A sociedade política segundo as universalidades *nomotética* e *hipotética* 61
1.4.2.1. A universalidade *nomotética*: relação entre Ética e Direito 62
1.4.2.2. A universalidade *hipotética*: relação entre Ética e Direito 66
1.4.3. A Ética e o Direito cindidos na sociedade política moderna 69

CAPÍTULO II: ÉTICA E DIREITO PENSADOS A PARTIR DA RELAÇÃO DE INTERSUBJETIVIDADE NO *AGIR ÉTICO* 76
2.1. Introdução 76
2.2. A natureza ética do “encontro” na comunidade humana 78
2.2.1. A intersubjetividade e o ocultamento do *outro* 79
2.2.2. O homem como *ser espiritual*: dinamismo entre Razão e Liberdade 83
2.2.3. O homem como *ser ético*: o dinamismo entre Razão e Liberdade 95
2.2.3.1. A Razão e a Liberdade como Razão prática 96
2.2.3.2. A deliberação e a escolha na particularidade do exercício da Razão prática 100

2.2.3.3. A *consciência moral* como expressão da Razão e da Liberdade 104

2.3. O *reconhecimento* e o *consenso* como ínsitos do "encontro ético" 110

2.3.1. O encontro ético na forma do *reconhecimento* e do *consenso* 111

2.3.2. Comunidade ética: a dinâmica do *reconhecimento* e do *consenso* no confronto com *conflito de interesses* 116

2.3.3. A *consciência moral* social: o *reconhecimento* e o *consenso* e a identidade ética intersubjetiva 120

2.4. Ética e Direito reaproximados com o *reconhecimento* e o *consenso* 124

2.4.1. A base da comunidade ética 127

2.4.2. A Ética e o Direito e o *reconhecimento* e o *consenso* 131

CAPÍTULO III: ÉTICA E DIREITO REFLETIDOS A PARTIR DA INTERSUBJETIVIDADE ÉTICA NA *VIDA ÉTICA* 136

3.1. Introdução 136

3.2. A *vida ética* e sua estrutura inteligível fundamental 138

3.2.1. O operar da Razão prática na *vida ética* 139

3.2.2. A *virtude* como categoria fundante da *vida ética* 143

3.3. A comunidade ética na forma de *justiça* 153

3.3.1. A expressão da comunidade justa 154

3.3.1.1. A comunidade ética e sua constituição *metafísica* 155

3.3.1.2. A *justiça* e a intersubjetividade ética 156

3.3.1.3. A *justiça*: o problema da Ética e do Direito 159

3.3.2. As vicissitudes na comunidade ética: a *justiça* e a *injustiça* 162

3.3.2.1. O influxo causal e a intersubjetividade ética 163

3.3.2.2. Os fatores condicionantes e a *vida ética* 165

3.3.2.3. A *justiça*, as *virtudes cardeais* e a *amizade* 169

3.3.3. A *justiça* e a *dignidade humana* 172

3.3.3.1. A vida na *justiça* 173

3.3.3.2. Os traços da singularidade humana 174

3.3.3.3. A *dignidade humana* e a concepção de comunidade ética 176

3.4. Ética e Direito jungidos pela categoria *justiça* (*virtude* e *lei*) 180

3.4.1. O intento filosófico e sua incidência na *pragmática* ou *dogmática jurídicas* 181

3.4.2. A concepção de *direito integral* 184

CONCLUSÃO 193

1. Autorretorno consciencial 193

2. Rememoração e síntese 194
3. Diagnose noética 198

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 202
1. Bibliografia de Henrique Cláudio de Lima Vaz 202
2. Bibliografia sobre Henrique Cláudio de Lima Vaz 203
3. Bibliografia – outros autores 205

INTRODUÇÃO

1. Motivação

As escolhas humanas representam predileções diversas e são precedidas de deliberações as vezes longas e silenciosas que visam, quando concretizadas, à satisfação do *espírito*. No entanto, não são todas as opções que se fazem no curso da vida que realmente ocasionam os mais altos contentamentos, embora sempre os objetivem, mas sim aquelas que, de alguma forma, realizam o ser humano como *humano* que sói acontecer na sua relação de *ser-com-os-outros*.

Poder-se-ia questionar qual a melhor escolha para que se cumpra esse desiderato e, certamente, muitos caminhos seriam apontados como plausíveis; porém, tratando-se de um ideal filosófico, impõe-se volver para o seu mister ou para a tarefa mesma da filosofia, que é "*pensar* a Liberdade ou unir dialeticamente Liberdade e Razão" (EF III, p. 80), num esforço de

> Interpretar a própria realidade, o próprio tempo (...). Esse desafio apresenta-se como uma tarefa que conduz o filósofo a entranhar-se na realidade e dela estranhar-se radicalmente – e nesse entranhar-se e interpretar a realidade, não melhor que seu tempo, mas seu tempo da melhor maneira (...). (RIBEIRO, 2012, p. 7)

O ato de pensar o *seu tempo da melhor maneira* imbricado para a realidade pode ser dito como a vida da filosofia enquanto "vida da nossa Razão interrogante formulando dentro do espaço do seu operar racional as perguntas essenciais e aí construindo a resposta" (MVF, p. 681), mas sem a pretensão de indicar prescrições para o futuro, contentando-se "em inclinar-se, com olhar crítico, sobre o que é ou o que foi no sempre penoso esforço do conceito, para tentar encontrar os núcleos de inteligibilidade que se ocultam sob as aparências e, se possível, ordená-los num discurso coerente" (EJ, p. 438).

Esse trabalho é intenso porque trata de questionar o *modus vivendi* que, muitas vezes, encontra-se enraizado pelo cultivo ao longo do tempo e, em razão disso, velado sob as aparências e como que naturalizado no que *é* sob a expressão de que assim *deve ser*. Apenas o entranhamento no real seguido do seu estranhamento pode instigar a *zetesis*, dado que será neste instante que o *espírito* se depara com algum contrassenso entre o que *deveria ser* e *o que é*, em um empreendimento conjugado de *anámnesis* e *nóesis*, ou seja, de recuperação das linhas ou traços pretéritos da vida para verificar a coerência das razões vividas no presente (cf. MVF, p. 685).

Ao debruçar-se reflexivamente sobre o Direito no presente não seria difícil esgrimir que cabe à Política fundamentar racionalmente a convivência e o agir em comum por meio do livre *consenso*, cuja "razão imanente à *praxis* consensual exprime-se na *lei* justa, que regula os direitos e deveres dos cidadãos" para, assim, assegurar a "participação equitativa de todos no bem comum" (MAC DOWELL, 1990, p. 8). Contudo, no evolver histórico é possível verificar que, devido à complexidade da vida contemporânea, este vigor da Política se perdeu, a consensualidade que *deveria existir* na feitura da *lei* para ser *lei justa* se esvaiu, afigurando-se apropriada a conclusão de que a Política se aproximou da tragédia e o político se constituiu como pura "vontade de poder" (EP, p. 7).

Essa dramática situação se resume na "ideia do político como *técnica* racionalmente otimizada do exercício do poder" (EP, p. 5), perfectibilizada na "separação moderna entre Ética e Política" (EF V, p. 117), operando outra disjunção, desta feita entre Ética e Direito – ou universo simbólico de valores e de fins que entrelaçam tanto o *agir ético* quanto a *vida ética*, numa dinâmica do ser humano que *é* enquanto *ser-com-os-outros* –, da *norma* (como *causalidade intrínseca*) e da *lei* (como *causalidade extrínseca*) (EF V, p. 116) – ou *autonomia* e *heteronomia* (cf. EF IV, p. 348) –, esta canonizada por meio do paradigma moderno do *positivismo jurídico* ou pela "absolutização da *justiça* legal" (ED, p. 302), convertendo-se em "(...) um instrumento manipulável que frustra as aspirações dos menos privilegiados e permite o uso de técnicas de controle e dominação que, pela sua complexidade, é acessível apenas a uns poucos especialistas" (FERRAZ JÚNIOR, 2003, p. 72).

Isso conduz a pensar o problema que subjaz na cisão entre a Ética e a Política e entre a Ética e o Direito, principalmente neste último par, e sua constante reprodução tanto nos *cursos* quanto na *pragmática* jurídicos, aqueles apresentando o Direito quase só como *regra* de convivência e, esta, manejando-o como supremacia da *técnica* sobre a *ética* (cf. COMPARATO, 2004, p. 3-10). São dois defeitos do *jurídico* – dos *cursos* que formam o jurista e, de outro, do jurista que perpetua sua formação prospectiva como *técnica* – que o norteiam, muita vez, a uma prática que pode servir ao controle e à dominação e, no extremo, à morte, como no exemplo peculiar do direito nacional-socialista (cf. RADBRUCH, 1997, p. 415-418).

Não se trata de abominar o Direito como *técnica*, nem sustentar que não o seja, mas assinalar que enquanto tal ele assume uma aparente aura de neutralidade e é nisto

que reside seu perigo, onde palavras como *direito*, *lei* e *justiça* podem ser "usadas de forma a encobrirem uma série de injustiças" (RIBEIRO, 2011, p. 71). Cuida-se de uma ameaça presentificada em muitas formas de desigualdades, sobretudo social, sendo suficiente lembrar o "escândalo da extrema disparidade entre altíssimos níveis de concentração de renda e indicadores sociais comparáveis aos dos países mais atrasados do planeta" (MAC DOWELL, 1990, p. 11), em que pese o inumerável rol de direitos grafado nos diplomas jurídicos (cf. EF II, p. 167), notadamente o compromisso *constitucional* com a erradicação da "pobreza e a marginalização" (art. 3º, III da CR de 1988).

Esse é o tempo com o qual se depara, um tempo em que há um prodigioso avanço *técnico* – ou *poiético* – em todos os campos do conhecimento e, ao mesmo tempo, uma eloquente atestação do definhamento do *prático* – ou da *praxis* –, ocasionando "a perda da especificidade *ética* de nossas ações e a tirania do *produzir* nas relações humanas" (EF IV, p. 70). Trata-se de um tempo que instiga a reflexão, ou melhor, que determina o pensar sobre o *quid jus* a sociedade moderna, o que implica o problema da separação entre a Ética e o Direito, pois aquela possui como núcleo de inteligibilidade a imbricação destas duas matrizes, a fim de que possa se transmudar em um real Estado democrático de Direito (cf. EJ, p. 451).

Uma tal estrutura societária, embora normatizada principiologicamente (art. 1º da CR de 1988), necessita germinar e lançar suas raízes, mas isso só ocorrerá a partir do momento em que forem repensadas algumas barreiras, dentre elas, primordialmente, aquela entre a Ética e o Direito. O ato de repensar será, ele mesmo, conjugando-se os esforços *anamnético* e *noético*, um ultrapassamento do *status quo* e, assim, um superior contentamento do *espírito*, pois nele estará incrustrado o intento da realização do ser humano como *humano*, somente realizável num ambiente convivial no qual seja possibilitado o *ser-com-os-outros* em perfeita simbiose realizadora.

"Mas qual o aporte teórico apropriado a uma tal empresa?" A resposta parece óbvia, mesmo porque o descortinamento quanto aos problemas modernos entre a Ética e o Direito só foi possível com a aproximação da sua obra, qual seja, do constructo ético-

filosófico de Henrique Cláudio de Lima Vaz, o que leva a outra questão: "quem é este vigoroso filósofo, não muito conhecido na seara do Direito?"[1]

2. O Filósofo

Henrique Cláudio de Lima Vaz[2], aqui referido apenas como "Lima Vaz", "Pe. Vaz" ou, mais apropriadamente, como o "Filósofo", nasceu na cidade de Ouro Preto, em 24 de agosto de 1921, e faleceu em 23 de maio de 2002 na cidade de Belo Horizonte. Ainda muito cedo foi despertado para a vida intelectual pelo acesso às obras de grandes pensadores. Na biblioteca do seu avô leu, pela primeira vez, a *República* de Platão, cujo autor, mais tarde, foi tematizado em sua tese de doutoramento.[3]

Ainda criança transferiu-se para Belo Horizonte e cursou o Colégio Arnaldo e, em 1938, com 16 anos, entrou para a Companhia de Jesus em Nova Friburgo, RJ. No Colégio Anchieta estudou humanidades, ciências e filosofia, marcando-lhe dois mestres, o físico Francisco Xavier Roser e o filósofo e jurista Eduardo de Magalhães Lustosa.

Após terminar o curso de Filosofia, no ano de 1945, foi enviado a Roma, onde estudou Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana. Foi ordenado sacerdote em 1948 e completou sua formação religiosa em Gandia, na Espanha, depois de alcançar a licença em Teologia. Em 1953, sob a orientação do professor René Arnou, obteve o doutorado em Filosofia pela mesma Universidade Gregoriana.

Em seguida iniciou sua missão apostólica de formador e professor dos jovens jesuítas na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, em Nova Friburgo, até 1963, e, posteriormente, no Rio de Janeiro, desde 1974, e em Belo Horizonte, a partir de 1982.

---

[1] Esta assertiva tem pertinência com o fato de o arcabouço filosófico lima-vaziano não ser muito divulgado ou explorado pelos profissionais do Direito, o que não quer dizer, de forma alguma, que não seja possível a intersecção do seu pensamento com a *praxis* jurídica. Aliás, referida menção foi feita também por Mac Dowell no valioso artigo *Ética e Direito no pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz*, publicado na Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC n. 9, em 2007, ao expressar que a contribuição do Filósofo à "Filosofia do Direito ainda não foi suficientemente explorada no meio jurídico", apontando algumas exceções, "como os trabalhos de Cláudia Toledo e Tércio Sampaio Ferraz Júnior". Ao lado destes, também poderiam ser mencionadas as publicações de Mariá Brochado e a recentíssima dissertação de Guilherme Goulart Caldas, com o tema *Os fundamentos éticos do Direito em Lima Vaz*.

[2] Os elementos biográficos do Filósofo, aqui reproduzidos em parte, foram recolhidos do sitio Memorial Padre Vaz – Portal da FAJE, especialmente nos perfis traçados pelos professores João A. Mac Dowell e João Batista Libânio, bem como da obra *Conversas com filósofos brasileiros* (NOBRE; REGO, 2000, p. 29-44). Além destes, também nas obras dos professores Elton Vitoriano Ribeiro (*Reconhecimento ético e virtudes*, p. 12-16) e Cláudia Maria Rocha de Oliveira (*Metafísica e ética*: A filosofia em Lima Vaz como resposta ao *niilismo* contemporâneo, p. 9-11).

[3] A tese, denominada *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, recentemente foi traduzida do latim para o português por Juvenal Savian Filho, bem como publicada pela Loyola, em 2012.

Lecionou na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG de 1964 a 1986, onde recebeu o título de Professor Emérito. Foram quase 50 anos de magistério filosófico – de 1953 a 2002 – e de dedicação à produção científica no campo da filosofia, acorrendo aos seus cursos inúmeros alunos e alunas, tanto jesuítas como estudantes da UFMG, além de juristas objetivando aprofundar nos estudos de filosofia do direito e da ética.

Ao retornar ao Brasil dedicou-se ao estudo dos diálogos platônicos, mas a partir de 1955 voltou sua atenção para filósofos modernos, como Descartes, Espinosa e Marx, aproximando-se a seguir de Hegel, cuja leitura, segundo o próprio Filósofo, teria dilatado seus horizontes filosóficos (cf. NOBRE; REGO, 2000, p. 30). Apesar de reconhecer as potencialidades da razão e as conquistas da Modernidade, preocupou-se bastante com os rumos da civilização nos aspectos filosóficos, éticos, políticos e religiosos.

Essa atenção se encontra expressa, com enorme erudição, em seus muitos artigos e livros, dentre estes sobrelevam a *Antropologia Filosófica* (I e II) e a *Ética Filosófica* (I e II), além dos cinco volumes dos *Escritos de Filosofia*. O testemunho de Perine, em entrevista à Revista Instituto Humanitas – IHU – de 25/09/2006, é expressivo sobre o conteúdo do diálogo lima-vaziano com a Modernidade:

> As reflexões sobre o marxismo no final dos anos 1950, sobre cristianismo e consciência histórica no início dos anos 1960, o enfrentamento de temas candentes como a história, a ideologia e os direitos humanos nos anos 1970, as penetrantes análises da sociedade, das relações entre ética e política, da relação entre cristianismo e pensamento utópico, assim como sobre a democracia e a dignidade humana e sobre a ideia de revolução nos anos 1980, tudo isso culmina na impressionante síntese dos anos 1990 em torno dos temas da ética, da cultura e da própria modernidade, que desembocarão na sua última obra Raízes da modernidade. (...) A forma, portanto, do diálogo com a modernidade foi marcada pelos instrumentos conceituais adquiridos na rigorosa formação escolástica e na fecunda apropriação de elementos da filosofia moderna e contemporânea. Seria longo tentar dizer como a sua filosofia demonstra a crise desse período. Entretanto, estou convencido de que uma preocupação ocupou o horizonte intelectual do Pe. Vaz nos últimos vinte anos da sua reflexão: a crise ética como crise de sentido, cuja expressão mais aguda é o niilismo.

Mondoni acentua que Lima Vaz "orientou sua reflexão para a análise da realidade sociocultural contemporânea" e, nela, percebeu e verberou "com crescente vigor, as consequências niilistas de sua pretensão a uma autonomia absoluta", situando suas "profundas considerações sobre a crise da modernidade sob os aspectos filosóficos, éticos, políticos e religiosos" (2002, p. 152). Trata-se de um itinerário intelectual robusto que, não sem razão, o colocou entre um grupo seleto de grandes filósofos

brasileiros, senão como o maior (cf. PERINE, 2002, p. 108; NOBRE; REGO, p. 55-56, 245, 252-253, 260 e 413).

No entanto, deve-se evidenciar que ao tomar a Modernidade como objeto da crítica ao mesmo tempo Lima Vaz a interpretou com extremo rigor (cf. MAC DOWELL, 2007, p. 238) e, de contínuo, elaborou um grandioso projeto de refundação da ética, lançando "luzes sobre o *enigma* que caracteriza o século XX", formado "a partir de dois traços fundamentais: o *niilismo* metafísico e o *niilismo* ético" (OLIVEIRA, C., 2013, p. 276). E é justamente esta acuidade crítica e profunda que tem suscitado muitas reflexões em artigos, dissertações e teses. Nesta dissertação pretende-se, também, investigar alguns aspectos do pensamento lima-vaziano.

3. A pesquisa

Essas faces do pensamento do Filósofo que se pretende explorar estão relacionados com o que antes foi mencionado como problema da separação entre a Ética e o Direito, decorrente da racionalização do mundo da vida. Portanto, cuida-se de perscrutar a dinâmica dessa viragem a partir de sua origem, aqui simplesmente denominada como Modernidade e, na sequência, diligenciar a possibilidade da superação daquela cisão com o arcabouço ético-filosófico lima-vaziano.

No que respeita à Modernidade, o Filósofo a caracteriza como um novo paradigma dignificado pela autonomia da razão, que se tornou o "centro do universo simbólico", expandindo-se "em várias direções – científica, técnica, organizacional, política – acompanhando a dilatação do seu espaço histórico-cultural" (EF III, p. 140), expresso sobretudo nas teorias *jusnaturalistas* do contrato social, que a partir do século XVII propiciaram o surgimento de uma "ciência ético-jurídica fundada numa concepção rigorosamente naturalista e historicista da Lei natural e, consequentemente, do Direito" (EF IV, p. 311).

Essa teorização *jusnaturalista* lançou as bases para a atual ciência jurídica que, devido ao método (hipotético-dedutivo) que lhe é peculiar, afastou-se da Razão prática e se converteu em Razão poiética, assumindo como ocupação "primordial propor a solução analiticamente satisfatória ao problema da associação dos indivíduos, tendo como alvo a satisfação das suas necessidades" (EF II, p. 162-163)

O problema da comunidade humana passou a ser pensado a partir da hipótese de um *pacto social*, constituída por indivíduos ligados pela satisfação das suas necessidades

vitais, cuja interação será explicada de forma mecânica. Consequentemente, a tarefa da sociedade passou a ser a "de assegurar ao indivíduo, na sua passagem para o *estado de sociedade*, os direitos que radicam no seu hipotético *estado de natureza* original", por conseguinte:

> (...) o horizonte ontológico no qual se inscrevem essas novas teorias do Direito natural não será a natureza (*physis*) como universalidade *nomotética* ou como ordem universal que se manifesta aos homens dotada de normatividade, mas sim o modelo *hipotético* de um *estado de natureza*, modelo cuja validez é verificada pela explicação satisfatória do fato da existência social do indivíduo como condição histórica da sua sobrevivência, pela hipótese de um estado original do qual a sociedade seria a um tempo a negação e a continuação. (EF II, p. 164)

A vinculação ao contrato social decorre, para os indivíduos, de um cálculo no que diz respeito à convivência, que tem em sua raiz o pressuposto do *estado de natureza*, onde todos na origem vivem uma conflituosidade supostamente inerente ao ser humano, sobre quais vantagens terão ao se reunirem em comunidade. Portanto, as regras jurídicas assumem uma situação contingencial marcadas pelas "mesmas regras metodológicas que caracterizam as ciências modernas da Natureza, cujo paradigma é dado pela mecânica galileiano-newtoniana" (EF II, p. 165).

Na perspectiva do Filósofo, referido modelo de socialidade não possui solo apropriado para abrigar interligados Ética e Direito, pois a *natureza ética* do convívio humano pressupõe uma "matriz de três termos, a saber, um princípio ordenador, um modelo de ordem e os elementos ordenados" (EF III, p. 145), possível apenas em uma universalidade *nomotética* – "aquela que tem como fundamento uma ordem do mundo que se supõe manifesta e na qual o *nómos* ou a *lei* da cidade é o modo de vida do homem que reflete a ordem cósmica contemplada pela razão" –, qualificada pela presença de um princípio transcendente de valor (EF III, p. 148).

Ausente o *princípio ordenador* a sociedade se reduz a uma estrutura binária, onde jaz apenas os *modelos de ordem* e os *elementos ordenados*, com ensejo aos dualismos indivíduo-sociedade, moralidade-legalidade, público-privado etc., fortalecendo o caráter convencional do Direito, quer dizer: as regras se reduzem a um modelo de ordem idealizado racionalmente para solução de problemas pontuais e contingentes, sem referência a um fundamento necessário a lhe proporcionar horizonte valorativo.

Esse Direito *tecnicizado* e identificado como concerto entre os indivíduos e erigido com base na pressuposta oposição entre os conviventes enquanto átomos necessitantes, ao invés de excluir o *estado de natureza* que o contrato social intentou

realizar, reabre-o frente ao confronto de todos pela busca da satisfação contínua das suas carências e o *bellum omnium contra omnes* ressurge.

O Filósofo sustenta que este cenário é grave devido a ausência de "um horizonte normativo ao qual possam referir-se as práticas tidas como representativas do projeto universalizante da nossa civilização" (EF III, p. 144-145), quaisquer que sejam elas (sociais, políticas ou culturais). Em suma, uma tensão sem precedentes, originária do *jusnaturalismo* moderno ao prescindir da transcendência no Direito, fundando-o apenas na imanência do sujeito e, com isso, propiciando o *niilismo ético* como um "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" (EF III, p. 145).

São traços que evidenciam ser a "viragem antropocêntrica" a origem da cisão entre a Ética e o Direito (EF I, p. 67-69), na qual o "modelo poiético se vê dotado de função normativa não apenas para o conhecimento da natureza mas também para o exercício da liberdade" e, segundo Lima Vaz, embora a *técnica* possa governar a humanidade a um progresso sem precedentes quanto à investigação objetivante da natureza, ela "assiste inquieta a uma crise profunda do seu universo simbólico e das suas próprias razões de ser" (EF III, p. 172-173), justamente pelo fato de não conseguir propor um arquétipo sólido para o problema do significado da existência. Essa tensão entre progresso *técnico* e ausência de um suporte/fundamento ético que o acompanha é, sem dúvida, uma "grande crise".

O intento é investigar o contexto dessa crise desde a sua origem e tendo como pano de fundo o que o Filósofo denomina como "motivo antropológico" (cf. EF II, p. 141) – ou a imagem de *homem moderno* –, a fim de evidenciar seu impacto sobre o Direito enquanto regramento social que, *ex radice*, deve ostentar uma ligação íntima com a Ética, mesmo porque visa traduzir o universo simbólico do *ethos* como expressão normativa singularizada (cf. TOLEDO, 2005, p. 30).

Uma vez analisada a Modernidade como momento de grandes rupturas e desafios, dada a proeminência da *razão técnica* e sua incidência sobre o Direito, a questão que se coloca é: "como o Filósofo a suplanta com seu arquétipo filosófico?" A resposta, enquanto possibilidade, será buscada na "relação de intersubjetividade". Isso porque, repensar a "relação de intersubjetividade" ética em parâmetros jurídicos recupera elementos capazes de esculpir, de uma outra forma, a comunidade humana, dado que a natureza do "encontro" com significação ética é "reconhecer o outro no horizonte

universal do Bem e consentir em encontrá-lo em sua natureza de outro Eu" (EF V, p. 71), agora como "comunidade histórica concreta na referência a um universo objetivo de bens, fins, normas e valores" (EF V, p. 71). Portanto, trata-se de uma construção com razoável possibilidade de *reaproximar* o Direito da Ética.

A comunidade assim delineada não estará imune aos problemas do *conflito de interesses*, mas este não será a base para a instauração daquela enquanto "comunidade ética", diferentemente de como concebeu Hobbes para arquitetar o *estado de sociedade* (cf. EF V, p. 81), pois segundo a perspectiva platônico-aristotélica o *reconhecimento* e o *consenso* é uma necessidade denominada *nomotética*, ou seja, "corresponde à estrutura inteligível da natureza humana enquanto social por essência" (EF V, p. 83).

Essas duas categorias – *reconhecimento* e *consenso* – próprias do *agir ético*, modificam a feição da sociedade humana (haurida na hipótese do *pacto social*) para "comunidade ética" e, assim, em certa medida, podem reaproximar Ética e Direito. Aliás, essas mesmas dimensões do *agir ético*, transpostas para a *vida ética*, onde ocorre o encontro concreto do *Eu* com o *outro Eu* constituindo um *Nós*, permeadas pela *justiça* (como *virtude* e como *lei*) (cf. EF V, p. 177), ganham outra abrangência, pois agora o *reconhecimento* e o *consenso* dizem respeito à partilha da mesma *vida ética* (cf. EF V, p. 194).

Com isso, abrem-se as possibilidades para que essa convivência seja *justa*, pois permeadas pela *igualdade* (*isonomia*) e pela *equidade* (*eunomia*), na qual os conviventes se *reconhecem* e se *aceitam* como possuidores da mesma *dignidade*, o que eleva a coexistência à constituição de uma comunidade ética, i.é, "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*" (EF V, p. 205). Logo, com esse arquétipo comunitário, transparece um solo firme para conjecturar a junção entre a Ética e o Direito.

Imprescindível estabelecer que o encontro *ético* exige uma abordagem antropológica. Isso porque, se na viragem antropocêntrica foi instituída uma nova feição do homem, agora denominado *homem moderno*, impostergável repensar, ao menos em alguns elementos, "o que é o homem?" na perspectiva lima-vaziana. No entanto, não se pretende uma abordagem profunda a este respeito, mas trilhando alguns aspectos dessa abrangente pergunta, perquirir a categoria do *espírito* (cf. AF I, p. 181-216) e, dela, extrair

elementos que possam relacionar a ontologia do *ser* à ontologia do *agir* humanos (cf. EF V, p. 7-9)

Esse itinerário mostra quão relevante é a rediscussão da temática "separação entre Ética e Direito" na Modernidade, em que pese a profusão bibliográfica existente (principalmente na Filosofia do Direito), pois as bases das tentativas para ultrapassá-la estão ancoradas na hipótese do contrato social – ou universalidade *hipotética* –, diferentemente do concerto filosófico lima-vaziano, que além de se defrontar com a Modernidade enquanto "questão" ou de "grande crise", propõe outra forma de enfoque, na esteira do que ele chamou de universalidade *nomotética*. Portanto, trata-se de uma proposta filosófica importante e original, pois nela se faz presente a leitura do *reconhecimento* de herança hegeliana, abarcando os contextos ético, social e jurídico, bem como o resgate da *teoria das virtudes*, reabilitando a filosofia prática de Aristóteles (cf. RIBEIRO, 2012, p. 19).

4. O itinerário

O objetivo primordial da investigação é compreender o problema da dicotomia entre a Ética e o Direito no contexto da Modernidade, que se tornou canônica pelo *positivismo jurídico*, e verificar a possibilidade de sua superação com o arquétipo filosófico da "relação de intersubjetividade ética" (no *agir* e na *vida éticas*, relacionando as categorias *reconhecimento*, *consenso*, *justiça* e *dignidade humana*) de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Desta feita, privilegiou-se sua estrutura em três capítulos, todos eles subdivididos em três itens.

O primeiro capítulo, intitulado como "Modernidade, Ética e Direito", foi dedicado exclusivamente ao modo como o Filósofo concebe a Modernidade como tempo histórico e de mudanças, suas rupturas e repercussões, principalmente quanto à Ética e ao Direito. Por conseguinte, três questões permearam o desenvolvimento: a) "como é que se caracteriza a Modernidade e em que medida ela se assenta como *projeto moderno*?"; b) "pressupondo-se que a Modernidade se constitui em *projeto*, de que maneira o homem autofunda o *status societatis* moderno?"; e, c) "é possível explicitar, a partir dessa autofundação realizada pelo homem moderno, a separação entre a Ética e o Direito?"

São questões um pouco abrangentes, mas que restaram delimitadas no bojo do capítulo, dado o interesse de apenas encontrar os núcleos de inteligibilidade da

Modernidade, a qual, segundo Lima Vaz, emergiu "num enorme sistema de racionalidade *técnica* que, sob a designação anódina de 'globalização', submete todas as esferas simbólicas do ser humano" (EM, p. 98), inclusive o Direito com o *positivismo jurídico* (cf. ED, p. 302). Um grande sistema que, ao mesmo tempo, estabelece uma nova concepção de homem e o impulsiona a autofundar sua sociedade sob o prisma da Razão poiética, elevando-a à universalidade *hipotética* e, assim, cindindo o mundo das coisas humanas (*tà anthrópina*) – Política, Ética e Direito – (cf. EF II, p. 191).

A partir das considerações desse capítulo, deteve-se no segundo capítulo à análise da "relação de intersubjetividade" no *agir ético*, mormente nas categorias do *reconhecimento* e do *consenso*, com a finalidade de estabelecer as condições de possibilidade do "encontro ético" e, assim, intentar a reaproximação entre a Ética e o Direito. Nesse contexto, propôs-se como meta responder ao seguinte problema: "qual a natureza (ética) do 'encontro' na comunidade humana?"

Trata-se de uma pergunta primordial, pois se de um lado a Modernidade estruturou uma concepção de homem imbuído de um tipo de racionalidade *construtora* e *edificadora* de todo o seu universo simbólico, de outro se tornou impostergável repensar referida compreensão antropológica e, a tanto, apropriou-se de alguns elementos da categoria do *espírito* – nível *noético-pneumático* ou homem como ser de Razão e de Liberdade – (AF I, p. 181-215) para, a partir deles, refazer o *iter* da relação de "intersubjetividade ética" nas dimensões do *reconhecimento* e do *consenso* (EF V, p. 11-20).

São duas categorias éticas imprescindíveis na concepção de encontro como "encontro ético", dado que por elas a Razão se revela como o ato de *reconhecer* o *outro* como *outro Eu* e a Liberdade se conforma como *consentir* que o *outro* como *outro Eu* participe do mesmo universo simbólico de valores, normas e fins (cf. EF V, p. 145). Cuida-se de uma formulação de encontro que expunge a possibilidade da *objetificação* ou da *coisificação*. Não é só, seus elementos possibilitam uma outra configuração para o Direito, enquanto universalidade abstrata do mundo ético objetivo (cf. TOLEDO, 2005, p. 30), pois *reconhecer* e *consentir* transpostos para a "intersubjetividade jurídica" implicam na aderência do Direito com a Ética.

A importância dessas duas categorias deve ser ressaltada, também, na expressão do *status socialis*, que se altera substancialmente, objeto de desenvolvimento do terceiro capítulo. Neste a investigação foi centrada em analisar a "relação de

intersubjetividade" na *vida ética* para, com a noção de *justiça*, alcançar a ideia de comunidade ética, revisitando o entrelaçamento daquelas duas importantes categorias na forma de *justiça* e *dignidade humana*, com a intenção de estabelecer o liame entre a Ética e o Direito.

Esse intuito foi norteado pela seguinte questão: "qual a estrutura fundamental da *vida ética*?" A resposta poderia seguir diversos caminhos, mas optou-se por primeiro especificar a inteligibilidade do operar da Razão prática na *vida ética* para, em seguida, propor a *virtude* como categoria que lhe estrutural. Após, para fazer frente ao que se mencionou como nova feição do *estado de sociedade*, diligenciou-se acerca da categoria ética suficiente para estabelecer a real comunidade ética que, na dicção de Lima Vaz, é a *justiça* desdobrada no par conceitual como *virtude* e como *lei*, aquela conatural do sujeito ético e, esta, própria da comunidade ética (cf. ED, p. 298-304).

E como *justiça* é definida pelo Filósofo como a *vontade constante e perpétua de dar a cada um o que é seu* (EF V, p. 180 – nota n. 18) que, como universal da *vida ética* se distende em *virtude* – aspecto *subjetivo* – e em *lei* – aspecto *objetivo* –, aquela como hábito e, esta, como regulação do agir relacionado com o Bem que é comum (cf. EF V, p. 178), verifica-se outro desdobramento do *reconhecimento* e do *consenso*. A *justiça* se mostra em seu prisma *universal* objetivada como Direito – ou *lei* – quando, na "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" (EF V, p. 180).

A *justiça* ainda estabelece o estatuto *metafísico* tanto para o sujeito quanto para a comunidade éticos, segundo a categoria da *dignidade humana*, na medida em que todos se erigem como seres de Razão e de Liberdade para o Bem, mostrando a "unicidade ontológica do ser humano no *ser-para-si* e no seu *ser-para-outro*", dispondo um "predicado do *indivíduo* e uma qualidade essencial do vínculo que une os indivíduos na *comunidade*" (EF V, p. 203).

No último e derradeiro momento far-se-á uma autorreflexão consciencial – dois momentos: síntese rememorativa e diagnose *noética* – em forma de conclusão, retomando-se o tema da dissertação como *hipótese* e expondo os principais achados da pesquisa. Inicialmente com o significado de Modernidade e seus traços mais relevantes e, depois, com a sobreposição do conteúdo ético-filosófico da "relação de

intersubjetividade", seguindo-se a avaliação da possibilidade da indissociação entre Ética e Direito.

Capítulo I: Modernidade, Ética e Direito

1.1. Introdução

A reflexão sobre "Modernidade, Ética e Direito" tem como objetivo primordial investigar o contexto da Modernidade como tempo histórico e de mudanças e, neste âmbito, suas repercussões ou rupturas mais abrangentes no que diz respeito à relação entre a Ética e ao Direito.

E quanto à Modernidade, Lima Vaz a define como "o universo simbólico formado por razões elaboradas e codificadas na produção intelectual do Ocidente nesses últimos quatro séculos e que se apresentam como racionalmente legitimadas", e continua, as quais "constituem o domínio das referências normativas do pensar e do agir para a imensa maioria dos chamados *intelectuais* do nosso tempo" (EF VII, p. 7). As questões a serem trabalhadas, então, devem ser direcionadas especificamente ao "contexto da Modernidade", dado ser ela o centro das especulações, encontrando-se implícitos os conceitos de Ética e Direito. Contudo, apesar de subentendidos, mostra-se de bom alvitre especificar suas linhas gerais, segundo a perspectiva vaziana.

Sobre a Ética, o Filósofo opta inicialmente pela definição *nominal* como a *ciência do ethos*, estabelecendo que se trata de um tipo específico de saber "integrado no corpo epistemológico e didático" das Ciências Humanas, constituindo-se na "única forma adequada que (...) permite pensar os *fundamentos* racionais dessa ciência" (EF IV, p. 35). A seguir, divisa o método fenomenológico como apto a "traçar o perfil *eidético* (...) do fenômeno ético e para oferecer-nos uma primeira expressão *formal* em termos de saber reflexivo, do objeto *real* da Ética", para pôr "em relevo os traços constitutivos do *fenômeno ético* de tal sorte que seu *eidos* (forma) apareça de modo inconfundível no vasto campo da experiência humana" (EF IV, p. 39).

O termo *ethos*, objeto da Ética como ciência, origina do grego e possui uma dupla inserção, quais sejam: 1) *Ethos* (ηθος com *eta*) significa o conjunto de costumes comunitários (polo objetivo e/ou social); 2) *Ethos* (εθος com é*psilon*) expressa o comportamento ou ação individual regidos pelo costume (polo subjetivo e/ou individual). O *ethos-costume* traz também o sentido de covil dos animais que, transposto analogicamente para a realidade humana, ganha expressiva significação como a "verdadeira residência" no mundo "como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo o sentido da vida propriamente humana" (EF

IV, p. 15). Esses dois aspectos etimológicos do *ethos* – objetivo/social e subjetivo/individual – são indissociáveis, pois no primeiro há o "*costume* socialmente considerado" e, no segundo, o "hábito do indivíduo de agir segundo o costume estabelecido e legitimado pela sociedade" (EF IV, p. 14).

Além disso é necessário lembrar o processo pelo qual a ação ética se expressa como uma circularidade (dialética) para, a partir dela, transparecer o que significa o Direito na concepção vaziana.

Segundo o Filósofo, esses dois momentos do *ethos* – objetivo e subjetivo – articulam-se para dar origem à ação ética, i.é, o costume, enquanto realidade histórico-cultural, "é princípio e norma dos atos que irão plasmar o *ethos* como hábito (*ethos-hexis*)", fazendo surgir três momentos inter-relacionados, quais sejam: "costume (*ethos*), ação (*praxis*), hábito (*ethos-hexis*), na medida em que o costume é fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos" (EF II, p. 15). A *praxis* consubstancia, a um mesmo tempo, como universalidade abstrata inscrita na vontade do indivíduo ético que, por meio do hábito ou *virtude*, caracteriza-se como universalidade concreta ou como singularidade.

Prenuncia-se, na ideia de *ethos-costume* que impulsiona a *praxis* individual em forma de hábito ou *virtude*, o que seja o Direito; no entanto, Lima Vaz rememora que há diferença entre o costume (*ethos*) e a *lei* (*nómos*), embora ambos explicitem o sentido do universal ético como conteúdo da *liberdade*, onde

> A passagem do costume à lei assinala justamente a emergência definitiva da forma de universalidade e, portanto, da necessidade imanente, que será a forma por excelência do *ethos*, capaz de abrigar a *praxis* humana como ação efetivamente livre. O *ethos* como *lei* é, verdadeiramente, a casa ou a morada da liberdade. Essa a experiência decisiva que está na origem da criação ocidental da sociedade política como espaço ético da sociedade *em éthesi... nomikois*, o que se pode traduzir, evocando Montesquieu, 'no espírito de excelentes leis'. A ideia do ordenamento ou constituição (*politeia*) do Estado segundo leis que nascem do *ethos* da comunidade fecha, assim, o círculo semântico do *ethos*, ao conferir à *praxis* sua mais alta qualificação, vem a ser, a da virtude política ou disposição permanente para o exercício da liberdade sob a soberania da lei justa. (EF II, p. 16)

Na esteira da circularidade dialética mencionada, nota-se que o Direito como *ethos-lei* é um componente precioso da Ética, porque se constitui no costume erigido ao patamar de *lei justa* no âmbito da sociedade política como comunidade ética. Logo, trata-se de um universal abstrato que, por meio da *praxis* dos componentes da sociedade política como sujeitos éticos e entre estes e o próprio ente político (Estado), transmuda-se em universal concreto, ou, como lembra Toledo:

> Como momento de concretização da universalidade abstrata da razão prática, o Direito é, então, sempre também expressão *racional* a reger tanto as relações entre os sujeitos de direito quanto as ações do Estado, as quais somente podem ser *legítimas* se fundadas em *lei*, do que resulta a indissociabilidade da Ética, do Direito e da Política entre si. (2005, p. 30-31)

Ocorre que essa indissociabilidade entre a Ética, o Direito e a Política, que estabelece um harmonioso arquétipo ético-social, com a emergência dos tempos modernos será colocada em questão por uma série de fatores, afigurando-se como principal a eclosão da razão moderna (proeminência do saber *técnico* ou *poiético*), pela qual o homem se erige em ator real da sua história e sujeito do projeto de edificação sóciopolítico. Portanto, trata-se a Modernidade de um solo filosófico bastante fértil para ser pesquisado.

Lógico que não se pretende efetivar uma investigação sobre o todo das alterações ocorridas nesse momento histórico, mas sim, por meio de um itinerário *zetético* apropriado, descortinar um pouco daquilo que se enunciou como rupturas e repercussões entre a Ética e o Direito. Destarte, dentre as muitas questões que poderiam ser propostas, algumas são prementes, quais sejam: a) "como é que se caracteriza a Modernidade e em que medida ela se assenta como *projeto moderno*?"; b) "pressupondo-se que a Modernidade se constitui em *projeto*, de que maneira o homem autofunda o *status societatis* moderno?"; e, c) por último, "é possível explicitar, a partir dessa autofundação realizada pelo homem moderno, a separação entre a Ética e o Direito?"

Essas indagações serão desdobradas ao longo do desenvolvimento da exposição, que se dará em três temáticas, a primeira denominada "a Modernidade e o projeto moderno", seguida de "o homem moderno e a autofundação do *estado de sociedade*" e, por último, a "Ética e o Direito separados na comunidade instaurada pela hipótese do *pacto social*".

1.2. A Modernidade e o projeto moderno

A pretensão de tratar da Modernidade e do projeto moderno tem como propósito situar o significado filosófico do termo Modernidade e, em seguida, verificar em que medida é possível encontrar em seus traços uma tal originalidade capaz de erigi-la em projeto, este em sua acepção mais ampla possível, qual seja, de um empreendimento tendente a alterar significativamente o *modus vivendi* instalado.

A abordagem contemplará três movimentos. No primeiro o intento será esclarecer o que se entende por Modernidade e como é que ela se configura como categoria filosófica, em virtude de ser um termo de uso corrente em vários ramos do conhecimento (histórico, sociológico, jurídico etc.), circunstância que exige seu aclaramento em termos filosóficos, em que pese a definição antes mencionada. No segundo a preocupação voltar-se-á para a Modernidade propriamente e suas principais características (face fenomenológica). Por último, diligenciar-se-á ainda mais sobre as particularidades da Modernidade, visando à suas raízes, num esforço axiológico-crítico no viés da compreensão genética, a fim de elucidar a existência de um projeto moderno.

1.2.1. Ideia de Modernidade

Uma ideia de algo é o mesmo que a representação ou a noção que se intenta constituir com o objetivo de melhor explicitá-la, o que equivale à imagem do objeto a ser conhecido. Assim é que, por ideia de Modernidade, a pretensão é começar uma elaboração dos seus contornos ou linhas gerais até que sua forma seja a mais translúcida.

Uma primeira aproximação indica que por Modernidade deve-se entender o que expressa o novo e que, como tal, rompe em certa medida com o antigo, o arcaico, o velho, o tradicional ou o decadente. Nesse contexto, trata-se de uma mudança para o que em tese é o melhor, porque transforma o existente e, por isso, traz em si o sentido de progresso (cf. AF I, p. 87), i.é, explicita "um determinado *modo* de viver o tempo *presente* como tempo privilegiado a partir do qual se empreende uma avaliação antecipadora do *futuro*" (HH, p. 158).

Esses termos e as diversas relações, como entre novo e arcaico, decadência e progresso etc. exprimem, de alguma forma, o teor do vocábulo Modernidade, mas de outro lado é possível afirmar o quão abrangente é sua semântica, motivo pelo qual pode servir para demonstrar uma variedade ampla de situações (históricas, sociológicas, econômicas, filosóficas etc.), acabando por ser espécie de "moeda gasta da linguagem comum e de inscrição quase ilegível" (EF III, p. 225).

Esse uso comum, essa obscuridade ou demasiada abrangência deve ser afastada, pois concebida a Modernidade como matriz filosófica impõe-se sua delimitação, o que exclui qualquer similaridade com a descrição de eventos/fenômenos culturais, antropológicos, sociais ou políticos, porque lhes é anterior e, nesse sentido,

"aparece estruturalmente ligada ao próprio conceito de filosofia e exprime uma forma típica de leitura do *tempo* pela razão filosófica", o que indica que

> (...) entre *modernidade* e filosofia, há uma certa equivalência conceptual, de modo que podemos afirmar que toda *modernidade* é fundamentalmente filosófica ou que toda filosofia é expressão de uma *modernidade* que se reconhece como tal no discurso filosófico. É, pois, traduzida em conceitos filosóficos que a *modernidade* se dá inicialmente a conhecer. (EF III, p. 225)

Veja-se que essa forma específica de "leitura do tempo" é a responsável pela aproximação entre filosofia e Modernidade, tanto que no aspecto etimológico Modernidade é tida como proveniente do advérbio latino *modo*, que abarca a noção de proximidade, como algo que decorreu "há pouco" ou "recentemente" (EF III, p. 225), a ser captado no conceito *a posteriori* (como recordação e pensamento: *anámnesis* e *nóesis*) (MVF, p. 685). Todavia, não basta para ser tido como moderno um tempo passado pouco antes, mas sobretudo que no presente, a partir do qual se reflete, haja uma "novidade qualitativa" quanto ao pretérito, ou ainda, uma espécie de

> (...) *privilégio* expresso numa estrutura axiológica capaz de desqualificar a primazia do *antigo* e de pôr em questão a instância normativa de um *passado* fixado na identidade de uma *origem*, diante da qual o *presente* abdica de qualquer predicado de valor, limitando-se a fluir sempre igual a si mesmo na sucessão temporal (...). (EF III, p. 226)

A ênfase a ser relevada é que o conceito de Modernidade surge como categoria filosófica quando o intérprete se volta racionalmente sobre o tempo vivido, pelo qual a reflexão no presente toma como objeto o próprio tempo histórico, submetendo-o a um julgamento e avaliação críticos. Desta forma, perpassa a ideia de Modernidade o desenvolvimento de

> (...) uma consciência *histórica* cuja primeira característica é o privilégio conferido ao próprio trabalho do pensamento, sobretudo do pensamento filosófico, na atualidade do seu exercício de ordenar e julgar o *tempo*, e cuja primeira manifestação é, justamente, o aparecimento da consciência *historiadora* no sentido *moderno* do termo. (EF III, p. 230)

É a consciência historiadora, no sentido de capacidade de ordenar o tempo em modos, que permite avaliar uma determinada quadra histórica em relação a outra e, com isso, erigir a ideia de Modernidade (como releitura "do tempo presente, contendo uma retrodição crítica do *passado* e a predição racional do *futuro*" – EF VII, p. 13). De tal modo, será moderno o tempo que, comparado a outro, emerge como "novidade" em termos qualitativos, transparecendo um rompimento ou uma descontinuidade ao lhe dar

origem, o que traz a noção de desenvolvimento ou de progresso ou, ainda, a contraposição entre antigo e novo.[4]

Essa aproximação filosófica do que seja a Modernidade é, como foi estabelecido inicialmente, apenas uma ideia, tanto que se privilegiou mostrar seu conteúdo apenas como "leitura do tempo", mas de outro lado veio a lume que há inúmeras modernidades. Logo, a questão que se coloca é sobre qual Modernidade interessa mais de perto analisar e quais seriam suas principais especificidades.

1.2.2. A Modernidade e suas características

A Modernidade, nos termos em que foi tratada, é uma categoria filosófica intangível por excelência, porquanto depende do instante em que ocorre a reflexão acerca do tempo histórico, ou seja, se a análise é tomada, v.g., por Sócrates e Platão em relação ao que lhes subjaz como pretérito, indubitável que esta reflexão manifestar-se-á como moderna (cf. EF IV, p. 267), o que confirma a hipótese da ocorrência de inúmeras modernidades no percurso histórico. Aliás, isso é perfeitamente adequado, mormente se se considera a

> (...) história da cultura ocidental como cultura que coloca no centro do seu universo simbólico a Razão (ou o *lógos* racional) e tem seu início na Jônia do VI século a.C., poderemos então descrever a história dessa cultura como uma sucessão de *modernidades*, de acordo com a concepção da Razão e o tipo de prática racional que então precederam. (EF IV, p. 267)

Necessário, então, para fins de definição, observando-se este momento da reflexão em relação à sucessão de mudanças históricas qualitativas de uma determinada época, localizar quando é que se inicia a Modernidade cerne deste estudo e não há dúvida de que é no século XVII – pós-renascentista, como assinalado na introdução –, pois é nele que

> (...) uma nova *forma* de Razão e um novo *estilo* de prática racional que irão caracterizar a profunda originalidade da revolução *científica* galileiana e das revoluções *filosóficas* protagonizadas por Descartes e Hobbes, emergem das longas preparações medievais e renascentistas. (EF IV, p. 267-268)

---

[4] Advirta-se, em que pese o que foi mencionado acima, que essa *leitura do tempo* contrapondo o *presente* ao *pretérito*, intentando estabelecer o instante da *ruptura* ou do *nascimento* da nova era e o que a *qualifica* não se reduz, em Lima Vaz, no trabalho de propor uma cronologia fática dos eventos históricos, pois como esclarece Ribeiro, "(...) Ele trabalha no nível filosófico das ideias que formam o universo simbólico da sociedade. Neste caso sua perspectiva é perceber o *espírito* que caracteriza a *Modernidade*. Por *espírito* compreendo aqui o conjunto de suas representações, suas ideias, seus valores, seus fins, seus saberes, suas instituições. Trata-se de captar o tempo no conceito (...)" (2012, p. 73-74).

Apesar dessa localização temporal como sendo a Modernidade que se pretende individualizar, Lima Vaz reconhece uma certa dificuldade quanto a especificá-la como paradigma racional heurístico (ocasião de grandes mudanças ou fonte de novos problemas) e hermenêutico. Porém, destaca, revisitando Robert Lenoble, Alexandre Koyré e E. Dijksterhuis, a vigência de um modelo organicista predominantemente vitalista na Renascença que, em seguida, é substituído por outro, denominado mecanicista, de prevalência físico-matemático, que "presidirá à primeira forma de Razão e guiará o primeiro estilo de prática racional na última modernidade ocidental – a nossa" (EF IV, p. 268; AF I, p. 71).[5]

Trata-se de um instante ímpar, tanto que o Filósofo o afirma como o "(...) terreno da urdidura das ideias que vão, de alguma maneira, anunciando, manifestando ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas de vida *vivida* (...)", compreendendo o

> (...) domínio da vida *pensada*, o domínio das ideias propostas, discutidas, confrontadas nessa esfera do universo simbólico que, a partir da Grécia, adquire no mundo ocidental seu contorno e seu movimento próprios e que denominamos *mundo intelectual*. (EF VII, p. 12)

O problema é que são muitos os fios que tecem essa época, verdadeira reviravolta, seja na vida vivida e seja na vida pensada, domínios do modo experiencial e do modo como se pensa e se projeta, o que impulsiona indagar "quais seriam as características ou predicativos deste momento histórico enquanto nascente na medida em que se diferencia do outro que termina?" A resposta, devido à vasta bibliografia existente, deve ser delimitada, na esteira do que Lima Vaz designou de fenomenologia da Modernidade, ou seja, "o estudo da refração das ideias elaboradas no mundo intelectual na organização social, nas instituições, na escala dos valores, nas crenças e, finalmente, na consciência comum" (EF VII, p. 12), privilegiando alguns traços que a especificam como novidade ou tempos modernos.

---

[5] Essa alteração de paradigmas no início da *era moderna* (visão *organicista-vitalista* para *mecanicista de prevalência físico-matemática*) é uma das formas de constatação da *viragem* promovida pela nova concepção de mundo. Antes tinha-se um universo onde tudo (inclusive o homem) era compreendido como organicamente estruturado e organizado, que foi substituído por uma percepção completamente diferente, desta feita *mecânica*, similar a uma *máquina*, onde os fenômenos passaram a ser explicados e conhecidos em analogia a um *mecanismo*. Essa mudança teria ocorrido entre os séculos XVI e XVII, ocasião em que a "visão de mundo medieval, baseada na filosofia aristotélica e teologia cristã, mudou radicalmente. A noção de um universo orgânico, vivo e espiritual foi substituída pela noção de mundo como máquina, e a máquina do mundo tornou-se a metáfora dominante da era moderna. Essa mudança radical foi realizada pelas novas descobertas em física, astronomia e matemática, conhecidas como Revolução Científica e associadas aos nomes de Copérnico, Galileu, Descartes, Bacon e Newton" (cf. CAPRA, 1998, p. 34).

Torna-se necessário frisar que ao se optar por apenas enunciar alguns "traços" da Modernidade, como suas características, não se está pretendendo esgotar todos os aspectos com que ela se apresenta, mas destacar aqueles que são relevantes, configurados como "raízes propriamente intelectuais", porquanto é "no campo das ideias que começa a definir-se um novo sistema de razões e representações que um dia irão formar a árvore do mundo moderno da vida" (EF VII, p. 14).

Desse modo, tomando-se por base a proposta vaziana, destacam-se três os vieses principais (aspectos relacionais do homem) que irão mostrar os contornos deste universo simbólico[6] que emerge, quais sejam: a) a relação de objetividade com o mundo; b) o domínio das relações intersubjetivas; e, c) a relação com a transcendência (EF VII, p. 15-17).

No primeiro – relação de objetividade com o mundo – dá-se a passagem da ambiência de um mundo natural para um outro, eminentemente técnico, no qual a "inovação tecnológica é um dos parâmetros fundamentais de um tempo rigorosamente regido pelo presente da razão técnica" (EF VII, p. 15). O homem não é mais um partícipe do mundo ou do universo organizado, estruturado e harmônico, mas um observador exterior e ativo a tudo que o rodeia (mundo-natureza), que lhe serve como objeto à verificação, experimentação e transformação. A atividade humana (tecnocientífica), neste novo universo, caracteriza-se pela contínua fabricação (*poíesis*) de objetos e artefatos que passam a povoar o mundo da cultura incessantemente e, como tal, adquire uma forma dominante de vida (cf. RIBEIRO, 2012, p. 76-77).

No segundo – domínio das relações intersubjetivas – ocorre o rompimento da objetividade do horizonte do mundo, no "qual o homem se encontra empenhado numa relação propriamente *dia-lógica*" (AF II, p.53) com os *outros* (*ser-com-os-outros*) no mundo (AF II, p. 73-74), onde é compelido a libertar-se da tradição para edificar sua autonomia (vontade e governo próprios) numa relação com o tempo mensurável em diversos aspectos (da formação, da profissão, do trabalho, do lazer etc.) e, ao mesmo tempo, ser social (num constante *vir-a-ser-social*). Este, segundo o Filósofo, seria o

[6] Por *universo simbólico* quer-se referir ao mundo das significações humanas, pois a vida não se resume ao imanente ou só ao que é experimentado, mas sobretudo a um sistema de *valores*, de *fins* e de *normas*. Aliás, há uma regência desse mundo das significações nas diversas relações que o ser humano enceta com os outros e com os objetos. Trata-se, o *universo simbólico*, também de um *mundo da cultura* ou de um *sistema de representações*, pelo qual o homem se organiza e se estrutura enquanto ser vivente no mundo, compreendendo suas crenças, seus valores e seus costumes (cf. RIBEIRO, 2012, p. 75-76).

maior desafio humano, o da "invenção do social" (EF VII, p. 15-16), pois é na esfera social que o ser humano se realiza como autônomo. Portanto, trata-se de um problema que possui importantes repercussões, primeiro manter a autonomia (do sujeito) ao transmudar para o social (comunidade – constituir o *Nós*) e, segundo, na organização ético-política da comunidade (Estado Moderno), o que aparece como grande inquietação, qual seja,

> O desafio de não pautar critérios políticos de organização da sociedade apenas pela eficácia, pela utilidade, pelo lucrativo, em que os indivíduos são reduzidos a números quantificáveis e mensuráveis, ameaçando-se consequentemente o postulado da autonomia individual. (RIBEIRO, 2012, p. 77-78)

O terceiro – relação com a transcendência –, à medida em que é característica do ser humano, desponta-se extremamente importante, pois é da relação com um universo de símbolos que ele se estrutura como tal e, assim, edifica sua morada;[7] e, por isso, uma das mais exploradas fenomenologicamente na Modernidade, devido à propulsão teórica que propugna a

> (...) imanentização dos termos da relação de *transcendência*, com a abolição da sua dimensão metafísica e a emergência do existente humano como fonte do movimento de autotranscendência desdobrando-se na esfera da imanência: nas instituições do universo político, na construção do mundo técnico, na concepção autonômica do agir ético, na fundação teórica, enfim, da visão do mundo. (EF VII, p. 16)

Isso só foi possível com a "irresistível e dominadora irrupção de uma Razão estruturalmente *operacional*, autodiferenciando-se em múltiplas racionalidades",[8]

---

[7] A *morada*, enquanto proveniente do *universo simbólico*, não se resume a um teto e quatro paredes, pois esta é uma visão simplista, exterior e material do significado de *casa*. A *morada* existencialmente quer dizer muito mais, i.é, pode ser um pedaço de terra destacado do mundo natural onde é erigido o abrigo humano, mas é a partir dela que se estabelece uma *teia de relações* com os entes queridos e o mundo circundante (*simbólico*). Nessa dimensão, *morada* evidencia "um cantinho sagrado, onde guardamos memórias queridas, a vela que arde ou os santos de nossa devoção ou as Escrituras Sagradas, e com os vizinhos, para que haja mútua ajuda ou gentileza. Morada é tudo isso, portanto, algo não material, mas existencial e globalizante, um modo de ser das coisas e das pessoas" (BOFF, 2003, p. 34).

[8] A questão da *autodiferenciação* da razão é tratada em profundidade por Lima Vaz no artigo *Ética e Razão Moderna*, no qual promove uma confrontação entre as razões *clássica* e *moderna* para, num segundo momento, demonstrar a formação das *racionalidades* éticas e modernas na sua correspondência com as racionalidades científico-filosóficas. Segundo restou mencionado, não há dificuldade em conceber que a cultura ocidental é denominada "civilização da Razão", dado ser sua referência simbólica a *razão demonstrativa* (*lógos apodeiktikos*), inicialmente com a Filosofia (Antiguidade) e, depois, com a ciência moderna (*tecnociência*). Nesta há duas características, que é a natureza do *método* e a natureza do *sujeito*. Aquela entendida no sentido cartesiano-galileiano da análise segundo regras objetivando a explicação dos fenômenos e a descoberta das suas leis (hipóteses e deduções e verificação experimental), no qual não há distinção entre *theoría* e *poíesis* (Aristóteles); e na segunda o *sujeito* assume a forma do *Eu cogitante* (Descartes) e do *Eu transcendental* (Kant), cuja atividade será de um *conhecimento* essencialmente *construtor*. Esses dois atributos (*método* e *sujeito*), diante do notório resultado obtido, desencadeiam a multiplicação das *racionalidades* para inúmeros ramos do conhecimento. Há diferença entre *Razão* (universal) e a *racionalidade* (particular); porém, este termo tem sido empregado como *figuras da Razão*

esculpindo a centralização do *eu racional* e fundamentando sequencialmente o *eu transcendental*, o *indivíduo universal* e o *eu social* (EF VII, p. 16-17). Aquele *eu racional* (novo "sujeito"), com seu método científico, chamou para si a tarefa de se autoconstruir e de criar seu próprio mundo, mas os "critérios e as regras do modo de ser e agir não devem mais ser buscados em nenhuma instância transcendente superior" (como na Antiguidade e no medievo), mas será ele mesmo quem levantará a "pretensão de justificar racionalmente seu pensar e o seu agir" (OLIVEIRA, C., 2013, p. 44-46).

Com esses lineamentos, tem-se que a Modernidade em que ora se debruça é a pós-renascentista, período em que ocorre a prevalência do paradigma mecanicista sobre o organicista-vitalista, apresentando em sua origem três traços fundamentais, que são a "relação de objetividade com o mundo" (prevalência da *poíesis*), o "domínio das relações intersubjetivas" (reinvenção do social) e a "relação com a transcendência" (imanentização), com o predomínio de uma Razão operacional que se multiplica em inúmeras racionalidades, despontando o homem como construtor do seu mundo. Todavia, ainda não se explicitou como é que essas especificidades transparecem como projeto moderno, cujo desiderato será desenvolvido a partir do prisma da axiologia da modernidade.

1.2.3. Axiologia da Modernidade

As características da Modernidade, apresentadas em seus traços proeminentes, expressam a alteração operada entre a Idade Média e a Idade Moderna, o que a entremostra desde já como um projeto (do latim *projectum*, que significa "antes de uma ação") ou algo a ser realizado e que, de alguma forma, tem a pretensão de alterar completamente o que até então existia, neste caso o modo de vida humano. Por isso é que se deu importância ao que se concebe como Modernidade e quais seriam as suas principais particularidades.

No entanto, ainda não se elaborou um juízo valorativo acerca dessa quadra histórica, mormente em seus aspectos principais como o político, o cultural, o ético etc. Trata-se de promover uma axiologia com o intuito de apontar, criticamente, os

---

dependendo do espaço que ocupam dentro do conhecimento humano. Em resumo, *autodiferenciação* significa, em linhas bem gerais, a multiplicação das *racionalidades* na *Modernidade*, que compõem o espectro científico (teoria) e são do tipo *operacionais* (técnicas) (cf. ERM, p. 58-66).

lineamentos do novo em relação ao antigo, privilegiando, no caminho de Lima Vaz, uma compreensão da sua gênese, com o objetivo de explicitar o moderno como continuidade do antigo ou, ao revés, sua completa descontinuidade, para demonstrar, ou não, a existência de um *projectum*.

Pois bem. Afirma o Filósofo que a Modernidade aparece no cenário do mundo da vida (do alemão: *Lebenswelt*)[9] exprimindo-se como otimismo quanto aos "novos estilos de existir, de pensar e de agir, e na proposição de novos modelos programáticos de um novo mundo a construir" (EF VII, p. 17) e, desde então, afloraram muitas abordagens valorativas, exsurgindo como representantes mais notáveis René Descartes e Francis Bacon (EF VII, p. 17).[10]

---

[9] O termo *Lebenswelt* (do alemão) geralmente é traduzido como "mundo da vida" (em inglês: *Lifeworld*), ligado filosoficamente à fenomenologia de Husserl, que a define "no sentido de mundo experimentado pelo homem, significa uma realidade rica, polivalente e complexa, que o próprio homem constrói. Mas, ao mesmo tempo, o *Lebenswelt* é constituído pela história, linguagem, cultura, valores (...)." (2002, p. 33). Em outros termos, designa "o mundo em que vivemos intuitivamente, com suas realidades, do modo como se dão, primeiramente na experiência simples e depois também nos modos em que sua validade se torna oscilante (oscilante entre ser e aparência, etc.) (...), Husserl contrapõe esse mundo ao mundo da ciência, considerado como um 'hábito simbólico' que 'representa' o mundo da vida, mas encontra lugar nele, que é 'um mundo para todos'" (ABBAGNANO, 1998, p. 689).

[10] Nesses dois filósofos, inauguradores, por assim dizer, do pensamento *moderno*, o *novo* aparece desde as suas obras mais conhecidas, de René Descartes *O discurso do método para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências (Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences)* (de 1637), e de Francis Bacon o *Novum Organum* (de 1620), pelas quais revolucionaram ao proporem um novo *método* para a humanidade trilhar e fazer ciência (lemas de que "pela ciência e pela técnica o homem se converterá em senhor e possuidor da natureza", ou ainda, que "saber é poder") (DOMINGUES, 2004, p. 160-161). Há algo de comum entre esses dois filósofos, que é tomar a *razão* como fundamento da especulação filosófica, e não é só, como uma *razão* do *indivíduo* capaz de conduzir a humanidade a um mundo melhor pela *ciência*. O *Discurso do Método* constitui-se de um relato privado onde se verifica o Filósofo reivindicando expressão e, também, manifestando um ideal científico ao erigir o *método correto* para conduzir a *razão* na busca da *verdade* por meio de quatro diretrizes (1 – não admitir nada que não seja absolutamente evidente; 2 – dividir cada problema em tantos problemas particulares quantos convenham para melhor resolvê-los; 3 – conduzir por ordem nossos pensamentos, indo do mais simples aos mais complexos; e, 4 – enumerar completamente os dados dos problemas e passar em revista cada um dos elementos de sua solução para assegurar-se de que foram corretamente resolvidos), além do domínio da *matemática*. Outros aspectos são relevantes, como a visão do homem e do mundo (*res extensa*) como máquinas. São faces que revelam o pensamento cartesiano como *subjetivista*, *matematizante* e *mecanicista* (cf. A *introdução, análise e notas* de Étienne Gilson ao *Discurso do Método* de Descartes, 2007). O *Novum Organum* principia com a crítica àqueles que rejeitaram o progresso científico, ao assentar que eles "infligiram grande dano tanto à filosofia quanto às ciências", dado que concorreram para interrupção das investigações. Na sequência, propõe seu anseio para as ciências, que consiste no método de "estabelecer os graus de certeza, determinar o alcance exato dos sentidos e rejeitar, na maior parte dos casos, o labor da mente, calcado muito de perto sobre aqueles, abrindo e promovendo, assim, a nova e certa via da mente, que, de resto, provém das próprias percepções sensíveis". Divisa que o interesse agora é ir além das descobertas já realizadas, sendo que a vitória não deve ser perseguida com argumentos contra os adversários, mas sim pela ação e "sobre a natureza". Portanto, o novo adversário é a "natureza", que será subjugada pela experiência. O livro, exceto o prefácio, foi escrito em *aforismos*, sendo dístico nele a teoria dos ídolos (Aforismo XXXIX – "são de quatro gêneros os ídolos que bloqueiam a mente humana. Para melhor apresentá-los, lhes assinamos nomes, a saber: Ídolos da Tribo; Ídolos da Caverna; Ídolos do Foro e Ídolos do Teatro"), os quais

Além desses dois expoentes outros poderiam ser mencionados; contudo, não se pretende a realização de um inventário de posicionamentos filosóficos acerca do assunto, mas efetivar o que Lima Vaz propôs como uma compreensão genética, consistente na busca dos elementos sobre o "mundo intelectual da Idade Média naqueles aspectos nos quais se pode, de alguma maneira, surpreender a Modernidade *in statu nascendi*" (EF VII, p. 18).[11]

A compreensão genética é um recurso hermenêutico, porquanto utiliza a dialética da "continuidade e a descontinuidade entre fé e razão moderna no mundo pós-medieval" (EF VII, p. 18) para auxiliar na definição do momento da ruptura ou de corte entre o novo e o antigo, ou ainda, com maior precisão, do instante em que aparece o novo e, ao mesmo tempo, assinala sucessivamente o enfraquecimento do antigo.

Essa formulação interpretativa – da continuidade e descontinuidade – é complexa, vez que atravessa todo o contexto da vida (crenças, ideias, mentalidades, atitudes, práticas sociais etc.), motivo pelo qual urge uma delimitação, qual seja, a de promover somente uma reconstituição das raízes da Modernidade, com limite ao "campo das ideias ou da legitimação intelectual do *novo* no seu confronto com o *antigo*", obedecidos dois modelos: a ruptura como decadência e a ruptura como progresso, suficientes para aclarar o distanciamento do universo cristão medieval principalmente em suas faces "teológica, ética e política" (EF VII, p. 19-20).

A importância dessa avaliação reside no fato de ela comprovar que as categorias teológicas são, de uma certa forma, transformadas para dar lugar à novidade, ou seja, alteram-se os significados, apresentando-se expressivas três leituras: a) política; b) historicista; e, c) teológico-metafísica (cf. EF VII, p. 20-22).

Na primeira – interpretação política –, realizada por Carl Schmitt (1888-1985), o que se verifica é a transposição (transferência ou substituição) na esfera do poder da

---

atrapalham ou deformam o ideal de conhecimento, sendo seu método a *indução*, pelo qual os *axiomas* se organizam nas descobertas de novas *verdades* (Aforismo XXIV). Além disso, há a contraposição entre a "experiência vaga" e a "experiência escriturada" (Aforismo LXXXII); naquela, as descobertas ocorrem ao acaso e, nesta, decorrem do acúmulo de conhecimento, bem como das "tábuas de investigação" (parâmetros para a pesquisa) (Aforismo XV). As características deste Filósofo são: *empirista* (Aforismo XXIX), *mecanicista* (Aforismo XXII) e *matemático* (Aforismo VIII) (cf. *Novum Organum* de *Francis Bacon*, Trad. e notas de José Aluysio Reis de Andrade, em versão eletrônica para *eBook*, 2002).

[11] Cuida-se de uma referência feita por Lima Vaz acerca da obra de Maurice de Gandillac (*Genèse de la modernité: les douze siècles où se fit notre Europe*), na qual aparece a expressão "gênese da modernidade".

figura do Deus cristão na imanentização do Estado (cf. ADVERSE, 2008, p. 369). A legitimidade do poder nas sociedades anteriores (pré-modernas) era transcendente ou trans-histórica, i.é, proveniente de Deus; porém, na Modernidade essa legitimidade passa a ser dada pelo próprio Estado. Portanto, nessa hermenêutica política da Modernidade a ruptura ocorre com a edificação de um novo *divino*.[12]

Na segunda – interpretação historicista –, realizada por Karl Löwith (1897-1973), sustenta-se a transposição secularizada da concepção bíblico-cristã da história, onde o desígnio *divino* e a história da salvação são reescritos nas categorias da ideologia do progresso e inscritos na historicidade profana na qual a razão emancipadora toma o lugar da profecia, i.é, "o reino do homem como realização efetiva do reino do Espírito anunciado pela profecia" (EF VII, p. 21), onde o novo é devedor do antigo.[13]

Na terceira – interpretação teológico-metafísica –, proposta por Eric Voegelin (1901-1985), a ideia de ruptura surge no estudo da categoria *gnose* (do latim *gnosis* – conhecimento). Na *gnose* antiga o "homem apodera-se do *divino* e desvenda por suas próprias forças o mistério da sua transcendência", diferentemente da *gnose* moderna, na qual ocorre a divinização do "gnóstico no círculo da imanência mundana e lhe confere a tarefa de implantar o reino do Espírito (...) como reino do mundo" (EF VII, p. 22), originando alterações em todas as esferas filosóficas (ética, política e vida social), propiciando o surgimento de um outro perfil de indivíduo (intelectual, político, capitalista e o trabalhador).

A percepção dessa axiologia da Modernidade, como crítica, é que a novidade moderna passa a existir como espécie de troca ou transformação semântica das categorias teológicas (na história, na ética, na política e na ciência) e, devido à

---

[12] Essa questão da *substituição* das categorias teológicas das sociedades anteriores na Modernidade quanto à legitimidade do "poder" está expressa em uma das teses de Carl Schmitt explicitada na obra *Política e Teologia* (*Politische Theologie*), qual seja: "Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe" (Todos os conceitos significativos da doutrina do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados) (cf. SÁ, 2009, p.4). Contudo, o termo *secularização* tem o sentido de *processo* ou de *continuidade* com a tradição cristã, diferentemente da semântica advinda com o Iluminismo, o que ratifica a tese vaziana quanto ao fato de se ter erigido um *novo divino* (i.é, o Estado) (cf. CASTELO BRANCO, 2011, p. 19-21).

[13] A proposição de que *o novo é devedor do antigo* possui um contexto peculiar, qual seja, de que as categorias teológicas foram transpostas na Modernidade; consequentemente, a ideologia do progresso nada mais seria do que a passagem daquilo que se encontrava sob o império religioso para o profano (mera *secularização*). Portanto, "a tese da secularização reduz a idade moderna a uma simples versão disfarçada daquilo que veio antes dela" (cf. SOUZA, 1995, p. 303).

profundidade com que ocorrem, não deixam de desestruturar ou desarticular o ser humano, porquanto:

> Na lógica desse esquema interpretativo, recebem explicação os fenômenos de *absolutização* de esferas da vida humana que se desprendem da sua posição relativa no todo do universo simbólico, como a política, a tecnociência, a produção, a arte, dando origem ao politeísmo axiológico ou a uma versão da 'guerra dos deuses', na expressão de Max Weber, que se trava no campo ético da modernidade. (EF VII, p. 22-23)

Além desse paradigma hermenêutico há outro, cuja perspectiva é diferente, em razão de reivindicar legitimidade para a novidade da Modernidade, por traduzir completa alteração do *modus vivendi* anteriormente vigente em relação ao que se instalou, algo como redefinição completa ou espécie de "projeto de *autofundação* de todo o universo das significações nos quais se exprimem as razões de existir, de pensar e de operar das sociedades e dos indivíduos" (EF VII, p. 23). Assim é que

> O *antigo* – no caso, o universo simbólico medieval – contém, de um lado, as condições históricas de possibilidade de emergência do *novo*. Mas, por outro lado, essa emergência manifesta-se como radical deslegitimação do *antigo*, ou seja, como afirmação absoluta da própria *novidade*. (EF VII, p. 23)

O Filósofo recorda nesse modelo de interpretação a presença da herança do iluminismo e lembra a multiplicação das racionalidades desta quadra histórica, o que lança uma aparência de caos no universo simbólico e indaga: "como legitimar nesse contexto o projeto essencial da Modernidade, ou seja, a autofundação do universo das significações?" (EF VII, p. 24). Na sequência, divisa que as propostas hermenêuticas que intentam responder essa questão possuem como ponto de partida o

> (...) reconhecimento de uma matriz geradora de valores fundamentais, nos quais a *novidade* do moderno emerge com evidência irrecusável. Essa evidência implica, por sua vez, uma desvalorização do *antigo*, tido como irremediavelmente obsoleto, e uma promoção do *novo* legitimado pela sua própria vigência histórica. (EF VII, p. 24)

Ele propõe duas leituras: a) uma política; e, b) uma cultural.

Na leitura política faz-se uma apreciação diversa daquela realizada por Carl Schmitt, assinalando-se o progressivo desprendimento da esfera política da sua legitimação religiosa com o consequente surgimento de várias formas de autolegitimação. O pensamento desenvolvido por Marcel Gauchet (*Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*) serve como base, pois ele utiliza como ponto de partida o "fato histórico universal, ou seja, a função política da religião como legitimadora e mesmo sacralizadora do exercício do poder nas sociedades tradicionais"

(EF VII, p. 24-25). No entanto, desenvolvendo-se o processo histórico ocorre o inédito na relação entre a religião e a política, aparecendo o político como

> (...) englobante último da existência social do indivíduo, reivindicando para si as prerrogativas de autofundação e autolegitimação, entendidas como extensão institucionalizada das mesmas prerrogativas que são atribuídas ao indivíduo, o qual deve encontrar na sociedade política a própria imagem ampliada. (EF VII, p. 25)

O *iter* histórico que se desdobra, principalmente a partir do século XVIII, não assinala o fim da religião como satisfação das necessidades subjetivas do indivíduo, mas recrudesce nesse novo clima, como assinala Lima Vaz, de "privatização" da religião. Ocorre, por assim dizer, o fim da fundamentação religiosa de todas as estruturas e, com isso, emerge a primeira civilização não-religiosa da história,[14] na qual "a modernidade se afirma na sua novidade e na justificação dos seus valores" (EF VII, p. 25).

A leitura cultural (ou da cultura) constitui-se no campo privilegiado da reflexão axiológica da Modernidade, pois nela é que ocorre o conflito dos valores e contravalores. Há uma enormidade de questões sobre a temática e uma vasta bibliografia; porém, o Filósofo se vale das formulações de Hans Blumenberg (1920-1996) (obra: *A legitimidade dos tempos modernos*), para o qual

> Não é pela transformação de um conteúdo *teológico* em conteúdo *mundano* que a modernidade se define. Ela manifesta, ao contrário, uma novidade inquestionável em todas as suas manifestações: na cultura intelectual, na moral, na política, na tecnociência e na própria reestruturação do 'mundo da vida'. A modernidade se caracteriza, em outras palavras, pela aparição histórica do *vazio* de sentido provocado pelo esgotamento da capacidade explicativa do antigo sistema teológico. Todas as novas iniciativas da consciência refluem, em última instância, para a autoafirmação (...) do indivíduo como ponto fulcral do edifício simbólico da modernidade. (EF VII, p. 26-27)

Cuida-se de uma autoafirmação em forma de curiosidade teórica, pela qual o indivíduo se volta para o mundo como objeto de compreensão e, também, de transformação. Será no mundo que o indivíduo impõe a sua vontade e é nele que é construída a sua identidade historicamente. Consequentemente, o indivíduo será causa de si mesmo, ou ainda, "fundamento último de seu próprio ser e de seu mundo" (EF VII, p. 27), o que constitui um verdadeiro "programa existencial da afirmação-do-eu",

[14] Isso só foi possível porque, no evolver histórico, cindiu-se política e religião e a *democracia moderna* incorporou outro sentido aos conceitos de igualdade e liberdade humanas, possibilitando uma modificação completa no agir e pensar dos atores sociais, "libertando-se assim, da antiga chancela da religião", promovendo uma nova ordem de "valores laicos, os valores da democracia moderna que se consolidaram com as transformações políticas no campo jurídico e social" (LOTT, 2014, p.31).

configurando um "projeto legítimo" e "articulado à concepção de um progresso possível" (SOUZA, 1995, p. 309).

Esses paradigmas hermenêuticos sinalizam para a dificuldade de se reunir todos os fios que tecem a Modernidade; todavia, tudo converge para o indivíduo como centro, ou ainda, como "ator *real* da história" e da sua construção e é nele que tudo se entrelaça. Assim é que aflora uma derradeira questão: "como definir e interpretar esse indivíduo?" (EF VII, p. 28).

A determinação desse ator real (o indivíduo moderno) pertence à antropologia, que elegeu para sua interpretação o núcleo irredutível do *eu*, o qual deve assegurar ao indivíduo em sua unidade biopsíquica e espiritual, imerso nas circunstâncias e situações, suas relações com o mundo, com o *outro* e com a transcendência. Trata-se de uma hermenêutica do indivíduo moderno que se encontra no centro das axiologias da Modernidade (EF VII, p. 28).

E é na interpretação desse indivíduo moderno que afloram várias figuras do *eu* no suceder histórico (racionalista, empirista, idealista, positivista etc.), as quais, por sua vez, vão dar ensejo a outras tantas formas de modernidades, daí Lima Vaz assinalar o reconhecimento da

> (...) primeira figura do indivíduo moderno no *honnête homme* da época racionalista de perfil cartesiano, uma segunda figura no burguês que emerge da ruptura revolucionária na passagem do século XVIII ao século XIX, uma terceira no ativista revolucionário dos fins do século XIX entre as duas guerras mundiais, uma quarta no otimista consumidor que povoa o espaço da formidável expansão econômica do segundo pós-guerra, uma quinta, enfim, que se anuncia a partir da grande crise dos anos 1970 e está sendo gerada pelas profundas transformações dessa passagem de milênio, abrangendo crenças, costumes, política, educação, economia e tecnociências. (EF VII, p. 28)[15]

Esse itinerário crítico-axiológico, permeando a compreensão genética, explicitou a aparição do novo em contraposição ao antigo e propiciou o surgimento de outro universo simbólico e, consequentemente, um indivíduo diferente – o indivíduo

[15] Assinale-se que, apesar dessa breve incursão antropológica, apontando alguns traços do indivíduo moderno, como o fato de que ele é que é o "ator real da história" e, portanto, o responsável pela edificação do seu mundo simbólico, o objetivo foi apenas especificar o que seja a "modernidade e o projeto moderno". Porém, se se fala em Modernidade, o indivíduo é que a moldou e, por isso, ele é seu protagonista e idealizador enquanto *projeto*. Assim é que, em atenção aos objetivos traçados, não há necessidade de se alongar em mais considerações acerca do indivíduo moderno, mas tão só passar à análise sobre como ele levou adiante seu *desideratum* construtivo, no que diz respeito ao espectro estatal e à ordenação social, ocasião em que o primeiro passo será a especificação das suas principais características.

moderno. Isso porque, todo o arquétipo do mundo cristão-medieval não foi apenas transformado, mas totalmente alterado em todos os aspectos, afigurando-se o agora homem moderno como "ator real" da sua história e, logicamente, incumbido de compreendê-lo e de transformá-lo.

Nesse sentido é que se confirma que "as ideias fundadoras e diretrizes da modernidade (...) gozam da sua própria legitimidade" (EF VII, p. 29), ou seja, tanto na política como na cultura não se mostram como continuidade em relação ao medievo, o que ratifica a reflexão de que se está diante de um *projectum* moderno (um novo paradigma ou uma nova visão de mundo), comumente referido à autonomia da razão, que se tornou o "centro do universo simbólico", expandindo-se em várias direções – científica, técnica, organizacional, política – acompanhando a dilatação do seu espaço histórico-cultural" (EF III, p. 140).

As repercussões desse *projectum* são imensas, pois cuida-se de uma profunda mudança do universo simbólico, o que seria móvel para infindáveis questionamentos; no entanto, alguns são prementes, principalmente os que dizem respeito à organização social, aos seus fundamentos e às *normas* do agir social. Assim é que nos afronta um decisivo problema, que diz respeito às características desse novo indivíduo que emerge, na condição de responsável pela reedificação do seu mundo e como é que ele levará adiante essa autofundação, especialmente no que se refere mais diretamente ao espectro social e ao modelo de ordem (Direito) idealizado e concretizado.

1.3. O homem moderno e a autofundação do *estado de sociedade*

Ao refletir sobre a Modernidade, concluiu-se que seu estatuto é alcançado a partir de uma leitura do tempo enquanto novidade qualitativa em relação ao pretérito e, no mesmo instante, identificou-se, logo depois do pós-renascentismo, um novo tipo de Razão (prolongamento do *zôon logikón* aristotélico acrescido de outros contornos) (cf. AF I, p. 71-72) que modificou a concepção de homem e o alçou à condição de *sujeito* ou de ator real do *projectum* moderno.

Isso implica uma correlação entre Modernidade, Razão e *projectum*. Desse modo, o interesse se volta para o encadeamento entre essas matrizes e como o indivíduo reedificará a sociedade e sua respectiva ordenação por meio de um conjunto de regras acerca do convívio social (Direito).

Esse desenvolvimento ocorrerá em três momentos, o primeiro visando caracterizar o homem segundo as diretrizes da razão moderna (*poiética*), como identidade e projeto, na sequência, verificar como este homem pensa e conforma a organização política (*estado de sociedade*) e, por fim, a estatuição do conjunto de regras destinado a disciplinar a convivência.

1.3.1. O homem moderno

O homem moderno (ou indivíduo) como ator e sujeito da sua história teve seus traços integralizados no período compreendido entre os séculos XV e XVII e, nos séculos XIX e XX, passou a ocupar definitivamente a cena histórica como a "matriz das concepções contemporâneas de homem". Consequentemente, estabelecer o conceito desse homem é complexo, devido às muitas faces que se cruzam e se entrelaçam na sua evolução, daí porque o Filósofo prefere esculpir sua imagem como uma "sucessão dos perfis filosóficos do homem moderno" (AF I, p. 65-66).[16]

A descrição dessas inúmeras feições do homem moderno não auxilia na questão nodal do itinerário que ora se inaugura, mas sim captar, nelas todas, uma identidade (ou algo) que permanece, em que pese diferenciando-se sucessivamente. E essa especificidade é a razão moderna, pois é através dela que o indivíduo vai

> (...) assumir o projeto propriamente demiúrgico de edificar um mundo simbólico submetido a um sistema de medidas imanente ao próprio homem, ou ainda, o de ensaiar, como projeto de civilização, a transposição, do plano da *theoría* para o plano da *tekhné*, do paradigma do homem-medida, proposto por Protágoras e criticado por Platão, em plena crise da modernidade grega do século IV. (EF III, p. 161)

A questão que se coloca, então, é: "como Lima Vaz entende e configura a razão moderna?" A resposta pode ser percebida no contexto do item anterior; porém, a finalidade é estabelecer as características da razão moderna e, ao mesmo tempo, como é que ela desencadeia uma nova feição no homem, ao ponto de ele ser cognominado de o "homem moderno".

---

[16] Não se pode perder de vista que o homem é um ser de *estrutura* e de *relações*. Como ser de *estrutura* ele se manifesta em três instâncias: *somática* (categoria do *corpo próprio*); *psíquica* (categoria do *psiquismo*); e *espiritual* (categoria do *espírito*). Como ser de relações, que exprimem suas orientações, distinguem-se: a relação com o *mundo* (categoria da *objetividade*); a relação com o *Outro* (relação de *intersubjetividade*); e a relação com o *Absoluto* (categoria da *Transcendência*). O ser humano como ser de *estrutura* e de *relações*, enquanto *unidade*, é *pessoa*. E a pessoa "aparece, assim, como ato total, que opera a síntese entre as categorias de estrutura e as categorias de relação por meio de seu desenvolvimento existencial, ou seja, de sua auto-realização" (AF I, p. 153-154).

Já se mencionou que a Civilização Ocidental é a "Civilização da Razão" e, na Modernidade, houve a transposição (ou prevalência) do plano da *theoría* (teoria) para o da *tekhné* (*técnica*). Por conseguinte, a tematização da razão moderna como projeto será, a um só tempo, o esboço da nova concepção do ser humano. Assim, considerando-se a origem da razão moderna como sendo grega, seu surgimento é anterior ao pós-renascentismo, i.é, no século VI a.C. na Grécia, com a descoberta do *lógos demonstrativo* (*lógos apodeiktikos*) (cf. EF IV, p. 19), quando tudo da criação simbólica passou a ser submetido à "*lógica* do discurso racional" (EF III, p. 77).

O Filósofo esclarece que a aparição do *lógos demonstrativo* tem lugar quando do conflito entre a "razão sofística e a razão socrático-platônica no curso da Ilustração ateniense" – a filosofia como urgência ou necessidade – e é dessa querela que Platão elabora a primeira diferenciação da Razão, quais sejam: razão provável (*dóxa*) e razão verdadeira (*alethés*), uma inferior e a outra superior (cf. ERM, p. 60).

São dois níveis da Razão que se encontram relacionados, porquanto eles

> (...) se implicam mutuamente, pois é justamente a face da crise e do desconcerto da cidade e da cultura designada com o nome de 'ignorância' (*amathía*), oculta pela nuvem do falso saber (a erística e a retórica), que é desvelada à luz da filosofia, acabando aquela nuvem por dissipar-se ao sol da *theoría*. Será, pois, como *theoría ou contemplação da verdade*, isto é, como *epistéme*, elevada sobre as flutuações da *dóxa*, que a filosofia, para Platão, estabelece sua relação profunda e definitiva com a cultura. (EF III, p. 20)

Em Aristóteles o saber filosófico contempla três partes: 1) *teorético*: aquelas que possuem como objetivo o saber pelo próprio saber e, por isso, tem como alvo a verdade; 2) *prático*: tem como objeto o saber na perfeição do agente (do homem) ou a maneira pela qual deve agir; e 3) *poiético*: tem como objeto o saber na perfeição do objeto ou da fabricação das coisas (cf. EF IV, p. 70-71).

Esse panorama do conhecimento filosófico, "seja na sua versão platônica, seja na sua versão aristotélica", segundo o Filósofo, foi recepcionado sem alteração significativa na Idade Média, com distinção quanto ao saber *teórico* "como seu princípio organizador e final: os outros saberes se situam na ordem que procede da Filosofia e a ela se ordenam" (ERM, p. 61; OLIVEIRA, C., 2013, p. 36).

E é nessa dimensão contemplativa que o saber filosófico, como busca da verdade, inclina-se para o seu objeto que, nas filosofias antiga e medieval, era o *kósmos* ou *mundus*, empregados no sentido de "designar o Todo (*tó pãn*) enquanto ordenado e adornado". Tratava-se, assim, de uma "grandeza teológica" que se apresentava como

ordem eterna (filosofia grega) ou como criação de Deus (filosofia cristã) (cf. AF II, p. 16), que, segundo a leitura vaziana de Sampaio, possui os seguintes desdobramentos:

> (...) o mundo ou a natureza são compreendidos como *physis* (...). A partir desse enfoque o mundo possui: a) um caráter orgânico (*physis* como unidade); b) um caráter cósmico (*physis* como ordem) e c) um caráter de atributo englobante total da realidade, pois a *physis* era pensada como último englobante de tudo que o homem podia conhecer, inclusive no tocante à ação humana. Tudo se desenrolava no interior dessa *physis*. (2006, p. 180)

Ocorre que essa diferenciação da Razão, tendo na *teoria* o espectro organizador e realização última do ser humano e a *physis* como um todo organizado sujeito à contemplação (unidade, ordem e englobante último), que fulgurava no horizonte, esvaneceu-se com o surgimento das *Regulae ad directionem ingenii* (Regras para a Direção do Espírito) em 1629, de René Descartes (publicada postumamente), ao centrar no sujeito (*res cogitans*) o princípio do discurso filosófico com privilégio absoluto de começo (cf. RMF, p. 155).

Trata-se de um novo paradigma, pois Descartes inverteu a tradição do saber filosófico por meio do *Cogito* (eu penso) e de seu *método* (regras: evidência, análise, síntese e controle). O progresso filosófico, na tradição, procedia da Física para a Metafísica, sendo que naquela o homem se identificava como ser da natureza e, por meio do *noûs* ou *intellectus*, avançava para além da Física, a fim de adentrar no âmbito da Metafísica, em um horizonte contínuo. Na via cartesiana privilegia-se inicialmente o *Método-Cogito*[17] para chegar a Deus e, por fim, alcançar a *Física* (corpo como extensão) (AF I, p. 72-73).[18]

Essa certeza encapsulada no *Cogito* realiza, também, a separação completa entre a subjetividade do *espírito* (*res cogitans*) como *consciência-de-si* e a exterioridade (*res extensa*), esta concebida de forma mecânica (movimento) (AF I, p. 72-73). Referida dissensão é diferente do dualismo clássico, no qual a alma se eleva à contemplação (*Fédon* platônico) em busca da verdade, como síntese unificadora da *epistéme*, pois a

---

[17] O "Método-Cogito", enquanto certeza da *subjetividade*: objeto construído pelo *sujeito* após ter sido submetido à dúvida radical; portanto, diferente da certeza da *objetividade* para os antigos: adequação dos julgamentos ao que consta da realidade.

[18] Esquematicamente, pode-se visualizar os dois processos (antigo e cartesiano) da seguinte forma: "A progressão clássica era a seguinte: *Física* (na qual se estudava o homem como 'ser da natureza') →*De anima* (onde aparece o *noûs* ou *intellectus* trans-natural) → *Metafísica* (possibilitada pela intuição dos primeiros princípios pelo *intellectus*) → *Teologia* (demonstração da existência e atributos de Deus, a partir da *physis*). Já a progressão cartesiana observa a seguinte ordem: *Método-Cogito* (certeza da subjetividade) → *Teologia* (existência de Deus como fundamento da verdade do mundo objetivo) → *Física* (corpo como extensão) → *Homem* (dupla natureza: alma como pensamento, corpo como *extensão*)" (EF I, p. 72).

res cogitans, separada da *res extensa*, tem a finalidade de "melhor conhecer e dominar o mundo" (AF I, p. 73).

A concepção cartesiana mostrará sua fecundidade com a ciência galileiana, onde o mundo não será "mais a *physis* antiga dotada de um princípio imanente de movimento (*arque kinêseôs*, na definição aristotélica)", mas a "grande máquina capaz de ser analisada pela razão e por ela reproduzida na forma de um modelo matemático" (AF I, p. 74). Em outros termos, pode-se afirmar com segurança que há uma imbricação entre a alteração radical da noção de natureza (ou *physis*), razão moderna e a nova imagem de homem (cf. EF II, p. 161).[19]

Porém, é a partir do século XVII que o racionalismo-mecanicista, de tipo matemático, será erigido como paradigma epistemológico (observação e medida – ideia de "método"), plasmando duas vertentes racionalistas (puro e empirista) e inspirando dois métodos (1 – concepção dedutiva privilegiando as operações de análise e explicação; 2 – concepção indutiva, dando primazia à síntese e à classificação), infundindo um novo *espírito* (*científico*) no homem e abarcando praticamente todos os ramos do conhecimento (biologia, antropologia empírica, linguagem etc.) (cf. AF I, p. 82-84).[20]

---

[19] O conceito de *natureza* é relevante para a compreensão dessa mudança ocorrida entre os *antigos* e os *modernos*. Segundo Jaeger, para os gregos a *natureza* possui "indubitável origem na sua constituição espiritual", é dizer: "Muito antes de o *espírito* grego ter delineado essa ideia, eles já consideravam as coisas do mundo numa perspectiva tal que nenhuma delas lhes aparecia como parte isolada do resto, mas sempre como um todo ordenado em conexão viva, na e pela qual tudo ganhava posição e sentido. Chamamos orgânica a esta concepção, porque nela todas as partes são consideradas membros de um todo. A tendência do *espírito* grego para a clara apreensão das leis do real, tendência patente em todas as esferas da vida – pensamento, linguagem, ação e todas as formas de arte –, radica-se nesta concepção do ser como estrutura natural, amadurecida, originária e orgânica" (2010, p. 10-11). Na perspectiva da Modernidade, ou dos *tempos modernos*, essa organicidade vigente no mundo antigo deixa de existir e o passo decisivo dela, apesar de ter origem no período tardio do medievo, ocorrerá com Kant, ao distinguir *natureza* e *mundo*, que no período clássico estavam implicados, assim é que a "*natureza* é o domínio dos fenômenos, seja no seu aspecto *formal* enquanto legalidade dos fenômenos no espaço e no tempo ou sua conexão segundo leis universais, seja no seu aspecto *material*, enquanto totalidade dos mesmos fenômenos". A consequência disso é que a "relação de objetividade se constitui como relação não-recíproca, tendo como termo o mundo que está sempre em face do homem como *ob-jectum* (o que está desde sempre lançado diante...) o homem, termo ativo dessa relação, leva a cabo necessariamente a *expressão* do mundo na forma do discurso (*lógos*)" (AF II, p. 16-22). No mundo *antigo* o homem, como mencionado, está integrado ao *mundo* e, como tal, busca sua inteligibilidade e a ordem; mas, no mundo *moderno*, inverte-se, afigurando-se o homem em relação *não-recíproca* quanto ao mundo, sendo este um objeto disponível à sua investigação, verificação e modificação.

[20] A Revolução Científica configura um *segundo momento* no processo histórico-cultural que se inicia com a ciência grega, que, segundo Lima Vaz, "traça o destino da civilização do Ocidente como civilização da Razão", configurada como viragem antropocêntrica, ao estatuir a subjetividade como *legisladora dos fenômenos*, bem como o "domínio aparentemente inacessível da realidade numenal" (EF I, p. 68-69).

Consuma-se, com essa inflexão, o ideário cartesiano de uma *mathesis universalis* (ciência única), tendo como píncaro o *Cogito* (certeza indubitável) e o *método* (base da ordem) (cf. AF I, p. 257; EF IV, p. 281), realinhando o procedimento da ciência com os termos-chave "experiência e a análise" à concepção de uma ideia de Razão "una e universal", ambicionando o esquadrinhamento de todo o saber e se transformando em pedagogia da humanidade (cf. AF I, p. 86-87).

Lima Vaz propõe, diante dessas alterações no universo de compreensão humana, duas características da razão moderna, em contraposição à Razão antiga. A primeira concernente ao *método* e, a segunda, quanto ao *sujeito*. Sobre *método*, a abordagem cartesiano-galileiano é realizada conforme regras que constroem o objeto do saber segundo o modelo matemático que melhor descortine a natureza e as leis fenomênicas, enquanto que o platônico-aristotélico buscava as essências; e, quanto ao *sujeito*, erige-se uma postura própria do *Eu cogitante* (Descartes) e do *Eu transcendental* (Kant), numa perspectiva cognoscente *operadora*, diferente da especificidade do clássico, que se direcionava pelo *nôus* ou *intellectus* (cf. ERM, p. 61-62).[21]

Essa Razão é originária e herdeira da Razão grega, mas é diferente, "seja nos instrumentos metodológicos que utiliza, seja no ideal de conhecimento que passa a perseguir" e, como consequência, conduz o Filósofo à conclusão no sentido de que

> (...) essa nova forma de Razão corresponde necessariamente uma nova imagem do homem. Assim, o movimento de transformação do qual emergiu o mundo moderno caracteriza-se igualmente pelo advento de uma nova concepção de homem elaborada segundo as categorias da filosofia racionalista e da sua derivação empirista, e que fornecerá os traços para a nova imagem do *indivíduo* delineada nas novas teorias morais e políticas. (EF II, p. 161-162)

O homem, imbuído dessa Razão, investe-se em um poder transformador inimaginável e inicia o "novo ciclo de civilização", porquanto "todos os grandes domínios da atividade humana – o noético, o ético, o social, o político, o técnico – começam a ser redefinidos e reordenados segundo a nova matriz do conhecimento (...)" (EF III, p. 163). E é essa Razão, tipicamente *construtora* e/ou *fabricadora* segundo as

[21] Além desses atributos que permeiam a *nova razão*, Lima Vaz chama a atenção para outra característica, que é a prevalência do polo *lógico* na razão moderna em relação ao polo *metafísico* da Razão clássica. No polo *lógico* ocorre um *operar* com atividade intencional, quando, no polo *metafísico*, permite-se pensar a infinitude *real* do Ser. E é essa primazia do polo *lógico* (com base no *método*) na razão moderna que promove o homem à condição de "construtor do objeto", e mais, "avocando para si o lugar e a dignidade do Absoluto real" (ERM, p. 65).

necessidades individuais, que vai mudar inteiramente o sentido da vida do homem e, ao mesmo tempo, configurá-lo como homem moderno.[22]

1.3.2. A autofundação do *estado de sociedade*

O termo autofundação ligado ao *estado de sociedade* possui uma série de problemas, pois pode levar à ideia de que não existe a sociedade organizada, o que soaria absurdo; assim, torna-se imprescindível esclarecer que por referido vocábulo, conectado ao *estado de sociedade*, deve-se entender como é que o homem, imbuído da razão moderna, pensará a conformação da sua sociedade em termos de organização política (cf. EF VII, p. 25 – nota n. 28).

O modo de concertar a organização política ou o novo *status societatis* será realizado por meio da nova racionalidade – método hipotético-dedutivo e de análise matemática –, ou seja, numa perspectiva *técnica* por assim dizer, semelhantemente à nova concepção de natureza (não mais a *physis* ou o *mundus* dos antigos), i.é, como algo a ser dominado e explorado para a satisfação das necessidades humanas. Logicamente, "uma nova homologia deverá vigorar entre o modelo de sociedade e a nova ideia de natureza" (EF II, p. 163).

Essa "nova homologia" é uma exigência, pois se a concepção de natureza é outra, agora objetificada e sujeita à dominação e exploração para satisfazer as

---

[22] Lima Vaz (em *Civilização Moderna e Crise de Sentido*) faz uma análise do *sentido* na passagem do medievo para os tempos modernos. O termo *sentido* é avaliado em seus diversos matizes, mas é como "sentido da vida", no viés existencial que encaminha a investigação. Na acepção existencial a questão pelo sentido, na filosofia antiga, era fundamental, porque dizia respeito ao *ser* em sua "unidade absoluta" e, portanto, era o horizonte da reflexão filosófica. Alegoricamente, evidencia o Filósofo que para os clássicos "o sol passa a ocupar o centro da descrição geométrica do universo físico" e, para os modernos, a "*representação* virá a ocupar o centro do universo mental", promovendo o retraimento do *ser*. A *representação* postulava a não identidade entre o cognoscente e o conhecido (até o medievo), mas depois (na Modernidade) ocorreu a ruptura entre a *representação* e o *ser*, desencadeando a possibilidade do "projeto demiúrgico" quanto ao próprio ser humano edificar seu mundo. E um "dos efeitos notáveis da teoria moderna da *representação* foi a supressão, pelo menos virtual, da distinção aristotélica entre três grandes formas de conhecimento, o *teorético*, o *prático* e o *poiético*. As formas do conhecimento *teorético* e *prático* têm como objeto, respectivamente, o *ser* (*ousia*) das coisas, investigado e contemplado na sua *verdade*, e o *agir virtuoso* (*héxis*, *areté*) segundo o *costume* (*ethos*), descrito e compreendido na sua *bondade*. Já o conhecimento *poiético* dirige o *fazer* (*poíesis*) de objetos segundo a sua *utilidade*" (EF III, p. 153-175). Isso não quer dizer que a Razão teórica foi relegada para um segundo plano, mas que ela perdeu o *status* que possuía dentro do esquema *antigo* e cedeu seu lugar na Modernidade para a *poiesis*. A questão da primazia da *theoría*, depois de Kant, perde sua razão de ser, dado que o saber teórico "é definido pela atividade *construtora* da razão" (EF IV, p. 320). Noutros termos, a atividade humana passa a ser dignificada pela *fabricação* e, na sua consecução, operam simultaneamente uma Razão teórica e uma Razão poiética, em *simultaneus processus*. Assim é que deve ser concebido o decaimento da prevalência da Razão teórica, em detrimento da Razão poiética – uma espécie de junção das duas – para erigir a *atividade construtora* da Razão.

necessidades humanas (e não mais disposta à contemplação como ordem), disso decorre a importância que assume o trabalho e a justa remuneração, o que levará, no dizer do Filósofo, a um novo "núcleo axiológico" civilizatório que importará em outro tipo de relação, também *técnico*, entre o indivíduo e a sociedade.[23] Consequentemente, o pensamento político terá pela frente a "tarefa" de propor uma solução coerente para a associação dos indivíduos com esse novo espectro que se desenha no horizonte histórico.

E é nesse momento que surgem as teorias que, considerando o indivíduo moderno como átomo e carente frente à natureza, onde suas necessidades não podem ser atendidas integralmente sem antes se unir aos outros indivíduos, pensarão o *estado de sociedade*. Em suma, o homem se vê compelido à associação ou, como explicita o Filósofo,

> A prioridade tanto lógica quanto ontológica é aqui deferida ao indivíduo na sua particularidade psicobiológica, que se apresenta como elemento simples que se supõe inicialmente independente na sua suficiência de ser-para-si. A gênese analítica da sociedade tem o seu segundo momento justamente quando o indivíduo, na impossibilidade de atender sozinho às suas necessidades ou de garantir a sua sobrevivência, é forçado a submeter-se à necessidade *extrínseca* do pacto de associação e ao constrangimento do pacto de submissão na vida social e política. (EF II, p. 163-164)

Esses arquétipos teóricos, denominados teorias contratualistas, com o intuito de estabelecer a passagem do indivíduo enquanto elemento simples ao universal da associação (*estado de sociedade*), com algumas diferenças não muito substanciais,

---

[23] Essa consideração acerca do novo "núcleo axiológico" é significativa, o que quer dizer que algo que se valorizava bastante anteriormente, como a ação intersubjetiva (ou atuação no espaço público), cedeu o lugar para o trabalho. Os conceitos arendtianos de *labor*, *trabalho* e *ação* chamam a atenção para referidas categorias e colocam em evidência o problema subjacente a esta inversão. O *labor* é uma "atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida". No que diz respeito ao *trabalho*, cuida-se de uma "atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. O trabalho produz o mundo 'artificial' de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural". Já a *ação* seria a "única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente *a* condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política" (ARENDT, 2001, p. 15). Mencionada tríade "labor-trabalho-ação" compõe a condição humana, mas a mais relevante seria a ação, pois ela revela o concerto dos seres humanos para fundar e conservar os corpos políticos; cuida-se da *vita activa*, equivalente ao *bios politikós* aristotélico, cujo modo indicava que "os homens podiam escolher livremente, isto é, em inteira independência das necessidades da vida e das relações delas decorrentes". Consequentemente, tanto o *labor* quanto o *trabalho* configuram formas inferiores, segundo a versão aristotélica, de *bios*, porque remetem ao reino de necessidades dos seres humanos (cf. ARENDT, 2001, p. 20).

imaginarão um momento anterior ao *status societatis*, que seria o *estado de natureza*, no qual não há organização sociopolítica e nem garantias quanto à satisfação das necessidades vitais (e nem dos direitos) e, na sequência, um posterior, que é o *estado de sociedade* (ou *posição original*), onde o poder político (ou sociedade) se coloca como responsável pela realização dos direitos naturais daqueles que se associarem.

Há várias formulações do *pacto social* e, dentre elas, duas são proeminentes: uma fundada sobre os "interesses", de tradição hobbesiana e, a outra, de perfil democrático, com origem lockiana e desenvolvida por Rousseau, Kant e Rawls (cf. EP, p. 7-9; e, FREEMAN, 2003, p. 341-349). E, enquanto modelo racional, referidas concepções, em geral, possuem como ponto de partida, principalmente: 1) os indivíduos isoladamente considerados; 2) conflituosidade inerente ao homem no estado de natureza ou posição original; e, 3) necessidade de instaurar o *estado de sociedade* para obviar as carências e assegurar direitos. Portanto, trata-se de uma proposição tendente a resolver o problema do embate das pessoas na luta pela sobrevivência e equacionar a satisfação dos seus anseios (cf. EF V, p. 81-84) e, idealmente, fundamentar a *justiça* política (cf. EP, p. 8).

Não é o caso de desenvolver o pensamento desses filósofos, mas tão só evidenciar que o modo de eles refletirem sobre a sociedade política tem como pressuposto a racionalidade científica, onde esse todo é arquitetado a partir da recomposição das partes isoladas, que são os seres humanos atomisticamente considerados e em conflito no que diz respeito aos direitos e/ou necessidades, e mais, com base na causalidade mecânica. Assim, reforça-se o ideário da antropologia individualista e, no que diz respeito ao poder político, Lima Vaz menciona:

> O problema mais grave dessas sociedades, retratado dramaticamente na figura do *Leviatã* de Hobbes, é o problema da dominação que a sociedade passa a exercer sobre o indivíduo e que procurará mil formas de legitimar-se nas estruturas jurídicas e políticas. (EF II, p. 166)[24]

[24] Em Hobbes (1588-1679) é evidente o fato de que a associação humana (*status societatis*) parte da natureza conflituosa do ser humano (*alteri adversus alterus*) que, logicamente, impede que as necessidades ou os direitos (autopreservação, por exemplo) sejam satisfeitos no *estado de natureza*. Assim é que, devido a esta situação, passa-se à instituição do *estado de sociedade*; porém, para tanto, todas as pessoas devem renunciar à liberdade pré-política em prol da liberdade social (obediência ao *poder soberano*) com a irrestrita submissão às leis civis (cf. EF IV, p. 303-304) e, em razão disso, o Filósofo conclui que é "permitido crer que a face demoníaca do poder tenha encontrado seus traços definitivos quando o Estado, na figuração hobbesiana do Leviatã, tornar-se a única fonte do Direito" (EP, p. 8).

A essa concepção hobbesiana (absolutista, pois pressupõe a renúncia da liberdade pré-política e a obediência irrestrita ao poder soberano) de contrato social contrapõem-se as que postulam a *liberdade* e a *igualdade*, tidas como ideias fundantes da democracia, bem como a "limitação do poder" e, entre vários, encontram-se John Locke (1632-1704)[25], Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)[26], Immanuel Kant (1724-

[25] O contrato social lockiano possui características diferentes daquele formulado por Hobbes, quais sejam: a) o homem é um ser sociável no *estado de natureza* (seria apenas um estado *não político*); b) mesmo neste estado pré-político o homem conserva alguns direitos, dentre eles a propriedade, a liberdade pessoal, o trabalho etc., os quais, apenas, não gozam de proteção política; c) para garantia desses direitos é necessário que se consinta na limitação deles, a fim de o poder político ser estabelecido; e, d) o poder político não poderá ser arbitrário (ou absoluto), dada a bilateralidade do contrato, que pressupõe a igualdade. A sociedade civil assim constituída será expressão de poder com uma finalidade específica, que é a garantia dos direitos dos indivíduos (igualdade entre todos). Mencionados direitos são aqueles "naturais" (do estado pré-político) que se transformaram em direito positivo (elaborado pelo legislativo no *estado de sociedade*). Além desse sistema de direitos é necessário um terceiro para dirimir as controvérsias entre os conviventes, a fim de que não haja o implemento da *justiça* pelas próprias razões (ou do mais forte). Noutros termos, Locke reconhece que, no *estado de natureza*, há dificuldade para manutenção da ordem devido ao *conflito de interesses* entre os indivíduos, o que o leva a pensar o *estado de sociedade* como necessidade para a execução da lei da natureza (ou lei natural). Referida concepção de organização política, devido a seu desígnio de garantidora de liberdade para os que se encontrarem vinculados ao contrato, com um poder político limitado constitucionalmente, será a de um *liberalismo político* e, nesse sentido, a reflexão lockiana assume de modo eminente característica moderna, na qual o Direito passa a ter o papel de comandar, de prescrever, de limitar etc., com a intenção de maximizar a liberdade dos indivíduos (mormente frente ao poder) e assegurar a coexistência pacífica (cf. LOCKE, 1998, p. 451-465).

[26] O contrato social em Rousseau (1712-1778) é desenvolvido em duas obras: no *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens* (1753) e no *Contrato social* (1762). Naquela o Autor reconstrói o ideal de homem no *estado de natureza*, apresentando o que é o homem e o que deveria ser, contrapondo o problema da desigualdade desde o surgimento da propriedade (cf. 1999, p. 203). Quanto às desigualdades, são duas as existentes: uma privada e outra política (cf. FREEMAN, 2003, p. 346), e é com o intuito de resolvê-las que surge a reflexão sobre o contrato social. O papel do pacto será encontrar meio de possibilitar ao homem o gozo dos direitos naturais e, com base neles, estabelecer a constituição política. Logo, o contrato não é um evento histórico e nem uma realidade, mas uma exigência racional (como deveria ser) para assegurar os direitos naturais na passagem para o *estado de sociedade* política. Veja-se que o problema são as desigualdades e, por isso, o Direito natural a ser consagrado no *estado de sociedade* deve consubstanciar leis justas (i.é, que configurem a igualdade entre os indivíduos). Desse modo, o ponto de partida da formulação política de Rousseau são dois pilares democráticos: a liberdade e a igualdade (cf. VILLAS BÔAS FILHO, 2008, p. 94-96). Consequentemente, a sociedade civil (Estado) somente cumprirá sua razão de ser enquanto perfilar esses dois postulados. A legislação desempenha um papel fundamental no contrato social (ou no *estado de sociedade*), pois deve perfilar o justo, que é construído na medida em que os indivíduos, em um determinado momento, confiam ao Estado todos os seus direitos naturais que, imediatamente, são devolvidos modificados na forma de direitos civis e com a obrigação de garanti-los. Ninguém, frente a esse mecanismo hipotético de concorrência de vontades, será prejudicado ou privilegiado e, com isso, a igualdade e a liberdade ficam asseguradas; porém, não se deve perder de vista o fato de que as características da igualdade e da liberdade estão fortemente assentadas no atomismo e no individualismo (cf. BOBBIO, 2000, p. 15). Essa convergência de vontades individuais para garantia dos direitos naturais, não implica na renúncia da liberdade individual, mas sua "transposição", a fim de ser constituída a vontade geral (que não aceita representação, dado que vontade não admite intermediário) (cf. SOARES, 2004, p. 77-78). Ela traduz, também, uma relação profunda entre o indivíduo e a democracia, segundo Lima Vaz, devido ao fato de nela ser postulada a "perfeita adequação e, mesmo, a identidade consensual entre a vontade de todos e a de cada um: entre o Eu e o Nós" (ED, p. 355). Assim, a legislação promulgada com base nela levanta a pretensão de legitimidade. Em síntese, é a ideia de *vontade geral* (como fusão das vontades individuais)

1804)[27] e John Rawls (1921-2002)[28], para os quais o papel do contrato é "mostrar claramente o que a *liberdade* e a *igualdade* exigem em matéria de justiça política e social", dado que:

---

que concorre para concretização da sociedade política, cuja função precípua é a de transformar os direitos naturais em direitos civis e garanti-los. Desse modo, o contratualismo em Rousseau possui uma forte conexão com os direitos naturais de cada "indivíduo" que se convergem em direitos civis. Assinale-se, em que pese não ser o caso de desenvolver o tema, que a locução *vontade geral* em Rousseau possui larga abrangência, pois remete à ideia de *poder social* que, por sua vez, equivale à "fonte das leis" e à "regra do justo e do injusto" (cf. PAULA, 2013, p. 16)

[27] O interesse na obra kantiana, que é imensa, restringe-se ao contrato social, razão pela qual soa adequado apenas perscrutar *A Metafísica dos Costumes*, que contém as doutrinas do Direito e da Virtude (KANT, 2003). O pacto será pensado por ele como uma *ideia da razão*, por meio da qual é intentada a justificação democrática da sociedade política como condição de possibilidade para *ações livres* (liberdade jurídica), cujo intuito é o de garantir a convivência dos indivíduos na passagem da liberdade natural para a liberdade civil (à qual todos se encontram obrigados, por exigência da razão) por meio de uma coerção legítima (cf. BOBBIO, 2000, p. 207-208). A liberdade, em Kant, é dividida em *liberdade moral* (ou interna) e *liberdade jurídica* (ou externa), aquela tratando de uma ação adequada às leis que a razão proporciona ao indivíduo (autonomia da vontade – ou coação interior) e, esta, cuidando de um agir em consonância com as regras jurídicas (heteronomia da vontade – ou coação exterior) (cf. KANT, 2003, p. 63-64). E, a partir dessa concepção de liberdade, chega à definição de Direito, mas antes propõe três observações: a primeira para evidenciar que se trata de uma *obrigação* entre duas pessoas, a segunda que tal relação é recíproca e de *escolha* e, por último, que não se deve observar a matéria da escolha, mas a sua *forma*; consequentemente, por meio dessa *dedução transcendental*, conclui que o "direito é, portanto, a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal da liberdade" (id., p. 76). Não há direito fora da concepção de Estado, sendo que o *estado de natureza* não passa de uma hipótese provisória ou hipotética que tende a ser transformada em estado civil (Estado), que possibilitará, com a coação, o cumprimento daquele direito (situação de garantidor) (cf. BOBBIO, 2000, p. 192-193). Referido estado civil (Estado) é uma força coletiva e imparcial enquanto "união de uma multidão de seres humanos submetida às leis de direito", estas entendidas como "conceitos de direito externo em geral" e, quanto à forma, referido Estado é o de "um Estado em geral, ou seja, do *Estado em ideia*", encerrando "três poderes dentro de si, isto é, a vontade unida geral consiste de três pessoas (*trias politica*): o poder soberano (soberania) na pessoa do legislador; o poder executivo na pessoa do governante (em consonância com a lei) e o poder judiciário (para outorgar a cada um o que é seu de acordo com a lei) na pessoa do juiz (*potestas legislatória, rectoria et iudiciaria*)" (KANT, 2003, p. 155). Em síntese, percebe-se que em *A Metafísica dos Costumes* há um concerto entre três matrizes: liberdade, direito e Estado, as quais, inter-relacionadas, demonstram a concepção democrática de contrato social como uma *ideia da razão*, onde o direito surge como um conjunto de prescrições externas e coativas e, o estado civil, como garantidor do cumprimento dessas normas.

[28] Posteriormente a Kant, o mundo alçou a uma complexidade enorme, por vários motivos, dentre eles a Revolução Industrial, as Declarações de Direitos (Virgínia: 1776; francesa: 1789 etc.), as Grandes Guerras etc., mas não mudou a perspectiva quanto a pensar a organização social sob o prisma do contrato social, afigurando-se como proeminente Rawls, que produziu várias obras, dentre elas *Uma Teoria da Justiça* (1971). A importância dessa obra é avultada, porque se trata de uma reflexão sobre a *teoria da justiça* no âmbito do *liberalismo político*, procurando conciliar os dois postulados da democracia moderna: a liberdade (valor supremo da vida humana) e a igualdade (valor fundamental da convivência humana). O intento desse filósofo, dentre outros, é responder à questão: "o que é uma sociedade justa?" (RAWLS, 1997, p. 7-12). Dialoga com vários filósofos que o precederam, principalmente Kant, tanto que utiliza categorias deste para propor o denominado *véu da ignorância* (id., p. 275-283), tendo como ponto de partida três pressupostos: 1) escassez moderada dos recursos para satisfação das pretensões individuais; 2) consideração do fato do pluralismo de ideias acerca do "bem"; e, 3) reconhecimento de todos os membros da sociedade como indivíduos racionais e razoáveis. O primeiro (escassez moderada) leva ao conflito, devido ao desejo ilimitado da posse, o que impõe pensar a justa distribuição; por outro, esta repartição dos bens possui outra dificuldade, qual seja, a pluralidade quanto à concepção de "bem"; e,

> Se as pessoas livres pudessem ou quisessem todas pôr-se de acordo a partir de uma posição de igualdade convenientemente definida, as normas que elas aceitariam representariam as exigências da justiça democrática que hoje se aplica a nós, na medida em que buscamos viver juntos em condições de liberdade e de justiça iguais para todos. (FREEMAN, 2003, p. 344).

Esses concertos filosóficos, passando por Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e chegando a Rawls, guardadas as proporções, possuem algo em comum, que é a ideia de o contrato social se constituir em um exercício da razão com o objetivo de pensar a sociedade política. Assim, idealiza-se uma situação originária (*estado de natureza, ideia reguladora* ou *posição original*) e, por meio dela, reflete-se sobre a organização política mais apta a possibilitar a vida social com indivíduos considerados como unidades simples, conflituosos e necessitantes, sendo que a sociedade política terá como tarefa resguardar direitos e/ou satisfazer as carências individuais.

A sociedade política assim concebida, segundo o Filósofo, acabou organizada como um "sistema" racionalmente estruturado no "fazer" e na "produção dos bens", que se tornaram fins em si mesmos, devido ao *télos* abarcado por ela, quanto à satisfação das necessidades dos indivíduos (cf. EF II, p. 261). Logo, muitos problemas advirão, uma vez que a ideia de *societas civilis*, enquanto comunidade dos *politai* ou dos *cives* foi, definitivamente, deixada para trás, posto que todo o entrelaçamento social se encontra engajado numa realidade de um "corpo social cujo tecido é urdido pelas relações de trabalho e pelo conflito de interesses" (EF II, p. 167-168).

---

por último, o fato de todos serem racionais e razoáveis, como possibilidade de se pensar uma noção de bem e, também, de aferir fins aceitáveis comunitariamente. A tese de Rawls é que não se mostra possível encontrar os princípios da estrutura básica da sociedade. Logo, toma como objeto pensá-la e elege, como método, o que ele chama de *posição original*, com o intuito de mostrar a concepção de *justiça* social, o que se encontra esclarecido nas primeiras linhas da sua obra: "A *justiça* é a primeira das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira; da mesma forma, leis e instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformadas ou abolidas se são injustas. Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na *justiça* que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a *justiça* nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros" (id., p. 3-4). A *justiça* das leis e das instituições é o ponto alto da teoria e, como tal, raciocinada a partir da *posição original*. Com isso, apesar de pertencer à tradição contratualista (id., p. 17-18), esta não é sua preocupação principal (i.é, uma situação de origem da sociedade em contraposição a atual), razão pela qual opta pelo que ele chama de *original position*, i.é, um modelo de representação no qual elabora a discussão entre os indivíduos sobre quais critérios seriam adequados para instituir uma sociedade justa, que ocorre sob o *véu da ignorância*, quer dizer: os indivíduos não saberiam suas situações originárias (sexo, posição social, religião etc.) ao discutirem os princípios ou condições da organização social. Nessa situação, seria inimaginável que as pessoas deixassem de postular igual liberdade para todos e, também, maiores benefícios para os menos favorecidos, o que traduziria uma sociedade equânime (*fairness*). Portanto, trata-se de uma compreensão de teoria da *justiça*, no âmbito do contratualismo, que busca compatibilizar tanto a liberdade quanto a igualdade, pois na *posição original* sob o *véu da ignorância* todas as pessoas, enquanto racionais e razoáveis, sustentariam referidos princípios e, assim, constituiriam uma sociedade que, ao fundo, seria "justa".

Não é o caso, todavia, neste momento, de se avaliar as várias questões decorrentes da hipótese do *pacto social* (como a cisão entre Ética e Política ou entre Ética e Direito), mas de passar para uma outra, que se refere à reflexão sobre como será pensada a ordenação social (Direito) na esteira do primado da *técnica* para regulamentar os direitos e a repartição dos bens fruto do esforço social conjunto.

1.3.3. O Direito *tecnicizado*

Ao se refletir sobre a sociedade política moderna como autofundada pelo indivíduo, idealizada por meio da teoria contratualista, admitiu-se o operar da razão moderna segundo o método científico haurido da ciência da natureza (hipotético-dedutivo e matematizante). Portanto, como o fundamento desse novel tipo societário é assegurar os direitos naturais dos indivíduos ao migrarem para o *estado de sociedade*, a conclusão é que o mesmo paradigma científico presidirá a elaboração da ordenação social (cf. EF II, p. 164). A propósito, Lima Vaz aduz que a ciência ético-jurídica será fundada em uma concepção naturalista e historicista da Lei natural e, "consequentemente, do Direito, concepção que irá prevalecer no desenvolvimento da moderna ciência jurídica" (EF IV, p. 320-322).

Essa tese vaziana é compartilhada por Billier e Maryioli, ao aludirem que se deu, do medievo para os tempos modernos, a "passagem de uma antropologização efetiva do direito", o que supõe "um novo tipo de apreensão do homem e do mundo, um novo modelo de inteligibilidade", e completam: "tudo isto aparece claramente no século XVII, com a mutação galileana seguida da cartesiana". Por conseguinte, o "mecanicismo físico se torna um modo de apreensão do mundo natural, e o processo de racionalização vai logo se estender ao domínio jurídico-político" (2005, p. 135).

Esse *iter* racionalizador no jurídico envolve ao menos três grandes paradigmas jusfilosóficos, quais sejam: a teoria *jusnaturalista* do Direito natural; o *positivismo jurídico*; e, o *pós-positivismo*. Todavia, referidas vertentes possuem subdivisões e não há unanimidade entre os autores.[29] Percebe-se, assim, que se trata de um extenso e

[29] Não se deterá no evolver histórico-jurídico das categorias do *jusnaturalismo*, do *positivismo jurídico* e do *pós-positivismo*, diante da delimitação estabelecida, que é apenas, repita-se, verificar o movimento da *tecnicização* da ordenação jurídica na Modernidade. No entanto, revela-se conveniente ao menos expor o que é que se entende por referidos termos, em que pesem não possuírem um conceito preciso no recesso da filosofia do direito. Quanto ao primeiro – *jusnaturalismo* –, seu significado está ligado às doutrinas jurídico-filosóficas que admitem a existência de um conjunto de normas, ou um sistema normativo, diverso do direito positivo estatal, admitindo-se várias versões, dentre elas: a) uma lei estabelecida por

intrincado processo e não é o caso de explorá-lo por inteiro, mas de explicitar as principais características de cada um e em que medida ou alcance a ordenação social (Direito) se *tecniciza*.

Quanto ao jusnaturalismo, saliente-se que se trata de uma palavra usualmente referida a um arquétipo jurídico que pressupõe duas ordens normativas, uma positiva ou posta pela sociedade (Estado) e, outra, que lhe serve de fundamento. Assim é que no início da Modernidade, devido ao esmaecimento do fundamento sagrado que nutria o Direito no medievo, outra base foi paulatinamente construída, desta feita ancorada na razão humana e decorrente, em grande medida, da nova concepção da natureza e do modo de o homem com ela se relacionar (cf. LIMA, 2001, p. 156).

Muitos refletiram acerca dessa racionalização da convivência, dentre eles Hugo Grotius (1583-1645), Samuel Pufendorf (1632-1694), Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Immanuel Kant (1724-1804), alguns dos quais foram mencionados quando se tratou do contrato social como hipótese para a convergência ao *estado de sociedade* (item anterior) (cf. BOBBIO, 1995, p. 21; DINIZ, 2005, p. 36-38). E, nesse aspecto: "qual seria o dístico deles no que respeita à tecnicização do jurídico?" A maior mudança reside na questão da fundamentação do Direito, que doravante passou a ser a razão humana (e não mais Deus ou a fé)[30], sintetizada incisivamente por Capella como *calculista* (cf. 2002, p. 100-101).

---

vontade divina e revelada aos homens; b) uma lei fisicamente conatural própria de todos os homens; e c) uma lei estabelecida racionalmente pelo homem (cf. FASSÓ, 1998, p. 655-660). O segundo – *positivismo* –, é uma corrente jusfilosófica que se tornou hegemônica a partir do século XIX, cujo dístico é a recusa de qualquer especulação metafísica e, com isso, reduziu o labor do jurista à norma "pura", i.é, ao direito positivo; assim, para o jurista positivista, apenas será direito o positivo, ou seja, o "direito posto; e por direito positivo ele entende as normas jurídicas estabelecidas pela autoridade estatal" (BODENHEIMER, 1966, p. 112-113). A última corrente – *pós-positivismo* –, também denominada por alguns por *neoconstitucionalismo*, resulta do esforço tanto de superar o *jusnaturalismo* em sua versão do início da Modernidade (Direito natural racional), quanto do *positivismo* em seus aspectos legalista e formalista, postulando a consideração do valor, ou da base principiológica, nas apreciações jurídicas e, como as outras duas teorias, também congrega outras concepções (cf. BONAVIDES, 1999, p. 237-266).

[30] Essa assertiva, de que o fundamento do Direito passou a ser a razão humana, deve ser vista com alguma reserva, nos termos do que constou do parágrafo anterior. Isso porque, não se explicitou, em todos esses autores, um afastamento completo e imediato da *lei divina*, conforme lições de Alceu Amoroso Lima em sua obra *Introdução ao Direito Moderno*. Por exemplo, no caso de Grotius, o que ele tentou teria sido uma convergência entre a *naturalidade*, a *racionalidade* e a *socialidade*, propondo uma ligação entre o Direito natural e a sociedade. Aliás, para ele o Direito natural tinha como base a *razão*, segundo a "boa e sã doutrina". Locke, por outro lado, teria estabelecido uma forte concepção individualística do Direito natural e, com isso, preparou caminho para a Revolução Francesa. Hobbes, bem diferente de todos, com sua concepção fisicista, desfechou uma forma de "despotismo jurídico". Pufendorf prosseguiu na senda do racionalismo e acentuou o fato de que o Direito natural apenas regulava os atos exteriores dos indivíduos. Por fim, sobreveio Thomasius (1655-1728), não mencionado anteriormente, que esculpiu a

A preocupação nessa época era a busca de soluções (*técnicas*) racionais para o problema da convivência no *estado de sociedade*, que já se entremostrava complexa por uma série de fatores históricos, dentre os quais a manifestação da sociedade burguesa, como mencionado acima, com típica organização em torno da produção e da satisfação das necessidades individuais. Logo, o esforço é de compatibilizar uma ordenação jurídica com os anseios daquele momento, ou seja, que se garantissem direitos e, ao mesmo tempo, proporcionasse segurança jurídica para as relações sociais decorrentes da produção e das necessidades individuais.

A concepção de Direito (natural e positivo, ou civil) servirá para dar ensejo ao aparecimento do pensamento sistemático, ou seja, introdução da ideia de sistema no trato da ordem jurídica, no sentido de que "se tem um todo funcional composto por partes relacionadas entre si e articuladas de acordo com um princípio comum" (GUERRA FILHO, 2001, p. 31). Referido modo de pensar o jurídico, segundo Ferraz Júnior, foi recepcionado da música e da astronomia e, assim, trouxe para o Direito a ideia de *mecanismo, organismo* e de *ordenação*, pois a teoria jurídica que até então

> (...) era mais uma teoria da exegese e da interpretação de textos singulares, passa a receber um caráter lógico-demonstrativo de um sistema fechado, cuja estrutura dominou e até hoje domina os códigos e os compêndios jurídicos. Numa teoria que devia legitimar-se perante a razão por meio da exatidão lógica da concatenação de suas proposições, o direito conquista uma dignidade metodológica especial. (2003, p. 66-67)

Trata-se de um momento decisivo, pois a concatenação de proposições não deixa de ser uma exigência para a formulação das leis naturais e, com isso, o homem, como pertencente à sociedade política, terá sua regência na relação com os *outros* conforme o modelo científico. Abre-se, com isso, a possibilidade para a elaboração de leis artificiais, importando apenas as ações externas dos indivíduos concebidos mecanicisticamente, o que leva Ferraz Júnior a concluir:

> (...) a teoria jurídica consegue transformar o conjunto de regras que compõem o direito em regras técnicas controláveis na comparação das situações vigentes com as situações idealmente desejadas. Modifica-se, assim, seu estatuto teórico. Não é mais nem contemplação, nem manifestação de autoridade, nem exegese à moda medieval, mas capacidade de reprodução artificial (laboratorial) de processos naturais. Ela adquire, assim, um novo critério, que é o critério de todas as técnicas: sua funcionalidade. (2003, p. 69-70)

---

separação entre o direito e a moral que, mais tarde, foi sedimentada por Kant (distinção entre liberdade *interna* e liberdade *externa*, aquela como "moral" e, esta, como "direito", caracterizado pala coatividade estatal) (cf. 2001, p. 155-186).

A teoria do *pacto social*, como hipótese, faz surgir, também, um direito *hipotético*, onde os indivíduos não passam de células que buscam assegurar direitos por meio de um sistema acima de tudo funcional, rompendo-se radicalmente com a jurisprudência antiga e medieval, enquanto saber de natureza exclusivamente ética e prudente.[31] A ordenação jurídica, nesse processo laicizante, aproxima-se mais da racionalidade científica e se distancia de um fundamento (no caso a *recta razão*), firmando-se apenas na prevalência da "lei", em sentido estrito (direito positivo), o que se percebe pelo conteúdo da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, ao enunciar:

> Art. 4º. A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudique o próximo. Assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela *lei*.
>
> Art. 5º. A *lei* não proíbe senão as ações nocivas à sociedade. Tudo que não é vedado pela *lei* não pode ser obstado e ninguém pode ser constrangido a fazer o que ela não ordene.
>
> Art. 6º. A *lei* é a expressão da vontade geral. (...).

Além dessa proeminência da "lei", em sentido estrito, outro fato se concretiza, que é a separação entre os poderes e entre a Política e o Direito, passando a produção deste a ser atividade exclusiva do Legislativo, remanescendo ao Judiciário tão só enunciar os termos da *lei* segundo sua concepção literal ("a boca que pronuncia as palavras da lei") (cf. MONTESQUIEU, 1996, p. 175). Esse direito produzido (*poiético*) adquire caráter instrumental, no que diz respeito às contingências e necessidades da vida em sociedade e o poder que o formula e o põe pode, dependendo das circunstâncias, modificá-lo a qualquer momento.

A concepção de um Direito natural anterior e superior ao Direito positivo é colocado à margem, decididamente, a partir do século XIX e o Direito se estabelece, definitivamente, como equivalente à "lei", em sentido estrito, i.é, como norma posta pelo Estado, concebido como um sistema fechado no qual todas as soluções se

---

[31] *Jurisprudentia* (*juris* + *prudentia*) tem o significado *lato* em sua origem latina de saber jurídico e, entre os gregos, a *prudentia* é uma *virtude*, a *phronesis*. A *phronesis* sabedoria e, por isso, também capacidade de julgamento desenvolvida pelo homem prudente diante das muitas situações que se apresentam na contingência histórica (cf. FERRAZ JÚNIOR, 2003, p. 57). A *phronesis*, como *virtude* aristotélica, "sobreleva dilatada ao horizonte universal das coisas humanas às quais se estende a *prudentia* (...), passa a ser a norma próxima objetiva do agir moral, exercendo uma função mediadora entre a objetividade da lei e o ato subjetivo da decisão" (EF IV, p. 239). Porém, na atualidade, a jurisprudência passou a um outro contexto, qual seja, o de conjunto de julgados iterativos dos tribunais em um mesmo sentido e, assim, servindo como norte hermenêutico para a apreciação dos novos casos.

encontram nele previstas, cristalizando-se o que ficou conhecido como *positivismo jurídico*. O ponto alto dessa teorização jurídica é alcançado com a obra de Hans Kelsen (1881-1973), com a sua conhecida *Teoria Pura do Direito*, sendo que o termo "pura" significa que seu objeto está voltado exclusivamente para garantir

> (...) um conhecimento apenas dirigido ao Direito e excluir deste conhecimento tudo quanto não pertença ao seu objeto, tudo quanto não se possa, rigorosamente, determinar como Direito. Quer isto dizer que ela pretende liberar a ciência jurídica de todos os elementos que lhe são estranhos. Esse é o seu princípio metodológico fundamental. (KELSEN,1998, p. 1)

Em outros termos, segundo esse jusfilósofo (na obra *O que é Justiça?*), o Direito deve ser entendido apenas como norma ou regra, sem idealizar outro regramento a lhe proporcionar fundamento, sob pena de se recair nas teorias animistas dos antigos e, enquanto tal, em um instrumento para estabelecer a ordem na sociedade. Portanto, o conceito de Direito deve ser o de uma ordem coercitiva,

> (...) isto é, como uma ordem que prescreve atos coercitivos como sanções, a Teoria Pura do Direito simplesmente aceita o significado que o termo 'Direito' assume na história da humanidade. Ao definir o direito como uma ordem coercitiva, a Teoria Pura do Direito concebe o Direito como uma técnica social específica. Essa técnica é caracterizada pelo fato de que a ordem social designada como 'Direito' tenta ocasionar certa conduta dos homens, considerada pelo legislador como desejável, provendo atos coercitivos como sanções no caso da conduta oposta. (KELSEN, 1998, p. 285-286)

O *positivismo jurídico*, enquanto teoria jurídica, alça-se a uma *técnica* cujo objetivo será produzir condutas desejáveis nos indivíduos e, como tal, não reconhece outro direito (natural) anterior ou superior ao positivo (cf. KELSEN, 1979, p. 93). E duas são as suas características, a primeira, a ideia de sistema, que já se encontrava presente no jusnaturalismo, mas como sistema fechado (ausência de lacunas) e suficiente em si mesmo para responder a todas as questões jurídicas propostas, e, a segunda, ligada à anterior, que é a do dogma da subsunção, ou seja:

> Pelo dogma da subsunção, segundo o modelo da lógica clássica, o raciocínio jurídico se caracterizaria pelo estabelecimento de uma premissa maior, que conteria a diretiva legal genérica, e de uma premissa menor, que expressaria o caso concreto, sendo a conclusão a manifestação do juízo concreto. (FERRAZ JÚNIOR, 1980, p. 34)

Nesse contexto, o Direito consubstancia verdadeira ordenação técnico-social, uma vez que ligado estritamente ao Direito positivo (*dever ser*), tendente a se instrumentalizar cada vez mais no viés científico, para conformar o corpo social com esta ou aquela conduta idealizada hipoteticamente. No entanto, em meados do século XX, verificou-se o limite do *positivismo jurídico*, como expõe Radbruch ao explicitar:

> Ordens são ordens, é a lei do soldado. A lei é a lei, diz o jurista. No entanto, ao passo que para o soldado a obrigação e o dever de obediência cessam quando ele souber que a ordem recebida visa à prática dum crime, o jurista, desde que há cerca de cem anos desapareceram os últimos jusnaturalistas, não conhece excepções deste género à validade das leis nem ao preceito de obediência que os cidadãos lhes devem. A lei vale por ser lei, e é lei sempre que, como na generalidade dos casos, tiver do seu lado a força para se fazer impor. (1997, p. 415)

Essa concepção de "Direito" (*Recht*), ligada à *lei* (*Gesetz*) em sentido estrito, segundo o mesmo jusfilósofo, "deixou sem defesa o povo e os juristas contra as leis mais arbitrárias, mais cruéis e mais criminosas" (1997, p. 415), fazendo surgir uma espécie de "crise do direito no século XX" e o consequente aparecimento de várias correntes jusfilosóficas, com intuito de superação do monismo jurídico (Direito como "lei"), objetivando reaproximar o Direito da "justiça", como valor.

Inicia-se, assim, um novo pensamento filosófico tendente à correção do *sistema jurídico* até então distante da axiologia; contudo, repise-se, dentro do paradigma sistemático antes mencionado, cujo intuito é estabelecer linhas valorativas para o intérprete do regramento social (leis) e, por isso, foi denominada de *pós-positivismo*, correspondendo "aos grandes momentos constituintes das últimas décadas deste século" (referência ao século XX), nas quais se assistiu a novas constituições promulgadas acentuando a "hegemonia axiológica dos princípios, convertidos em pedestal normativo sobre o qual assenta todo o edifício jurídico" (BONAVIDES, 1999, p. 237).[32]

---

[32] O *pós-positivismo*, como a locução prenuncia, pretende ultrapassar o *positivismo*, ou seja, da pura *técnica* no trato do preceito jurídico. Uma boa noção desse movimento jurídico é fornecida por Barroso ao propor, em seu artigo *Neoconstitucionalismo e Constitucionalização do Direito*, que o "pós-positivismo busca ir além da legalidade estrita, mas não despreza o direito posto; procura empreender uma *leitura moral do Direito*, mas sem recorrer a *categorias metafísicas*. A interpretação e aplicação do ordenamento jurídico hão de ser inspiradas por uma teoria de *justiça*, mas não podem comportar voluntarismos ou personalismos, sobretudo os judiciais. No conjunto de ideias ricas e heterogêneas que procuram abrigo neste paradigma em construção incluem-se a atribuição de normatividade aos princípios e a definição de suas relações com valores e regras; a reabilitação da razão prática e da argumentação jurídica; a formação de uma nova hermenêutica constitucional; e o desenvolvimento de uma teoria dos direitos fundamentais edificada sobre o fundamento da *dignidade humana*. Nesse ambiente, promove-se uma reaproximação entre o Direito e a filosofia" (2007, p. 4-5). Há outros estudos importantes, como a conhecida *Teoria Tridimensional do Direito*, na qual, em linhas gerais, procura-se tratar não do Direito como um estatuto normativo, mas sim como um *fenômeno jurídico* composto por *fato*, por *valor* e por *norma*, todos integrados e interligados e dialetizados (REALE, 1994), bem como o construto teórico a partir do *juízo de valor* das *regras jurídicas* e dos *princípios*, com o intuito de correção do sistema jurídico (LARENZ, 1991). Nesse contexto está, também, a diferenciação entre *regra* e *princípio* alexyana, bem como a aproximação entre *princípio* e *valor*, ao explicitar que "es fácil reconocer que los princípios y los valores están entrechamente vinculados entre sí en un doble sentido: por una parte, de la misma maneira que puede hablarse de una colision de princípios y de una ponderación de princípios, puede también hablarse de una colisión de valores y de uma ponderación de valores; por otra, el cumplimento gradual de los princípios tiene su equivalente en la realización gradual de los valores" (ALEXY, 2001, p. 137).

A finalidade de adensar o sistema jurídico com base valorativa configura um significativo avanço, pois até então a "lei" valia simplesmente pelo fato de sê-la e, agora, o intérprete deve considerar nas questões jurídicas a carga axiológica dos princípios jurídicos, os quais, segundo Bester, na esteira de vários jusfilósofos (Alexy, Canotilho, Larenz, Dworkin etc.), devido ao elevado grau de abstração e ao grau de determinabilidade na aplicação do caso concreto, além do caráter de fundamentalidade, da proximidade da ideia de direito etc., seriam capazes de reconduzir o jurídico às exigências de justiça (cf. 2005, p. 266-267).

Essa novel corrente jurídica – *pós-positivismo* – é, sem dúvida, um progresso em relação ao *positivismo jurídico* (ou *positivismo stricto sensu*). Todavia, como seu próprio *nomen juris* indica, e apesar de pretender trazer para o interior do sistema jurídico a carga valorativa, torna-se necessário rememorar que seu estofo teórico continua no âmbito da razão moderna e, portanto, desde o jusnaturalismo dos tempos modernos, está ligada ao solo da imanência com intenção clara de *técnica* de controle social.[33] Por consequência, cuida-se de um Direito *tecnicizado*, porquanto estruturado num *"sistema de necessidades*, cuja racionalidade preside à sociedade civil", fazendo com que "os mecanismos da administração da *justiça* que se estabelecem nesse nível da estrutura social procedam segundo uma relação de exterioridade ou de coatividade entre a lei e o indivíduo" (EF II, p. 171).

1.4. Ética e Direito separados na comunidade instaurada pela hipótese do *pacto social*

Ao se arrostar sobre a questão do homem moderno e da autofundação do *estado de sociedade* verificou-se o domínio da razão moderna, pois a ela coube configurar a imagem do homem moderno e, na sequência, impulsioná-lo à configuração do seu *estado de sociedade* (pelo *pacto social*) e, também, à elaboração de um sistema jurídico que atendesse a suas exigências, agora alçadas a um verdadeiro sistema de

[33] Nesse aspecto, na perspectiva do discurso vaziano, estão "fadadas ao fracasso as tentativas de estabelecer uma teoria da *justiça* ou uma Ética universal sobre as bases do *contrato social* ou do *discurso consensual*, justamente porque se situam no solo fugidio da imanência e não logram alcançar o plano da universalidade nomotética" (MAC DOWELL, 2007, p. 247). Logo, como não só a sociedade moderna, mas também o Direito, obedecem à universalidade *hipotética* (paradigma hipotético-dedutivo e matematizante), mesmo diante dos anseios de aproximar moral e direito, como persegue a corrente *pós-positivista*, devido à base "contratualista/jusnaturalista", a conclusão é que não se mostra suficiente à superação da forma *tecnicizante* com que foi haurida.

necessidades, o qual, por sua vez, deu causa a um *núcleo axiológico civilizatório* constituído pelo *trabalho* e pela *justa remuneração*.

As teorizações, tanto do *pacto social* (contratualistas), quanto do Direito (*jusnaturalistas, positivistas* e *pós-positivistas*), postularam, por meio do paradigma científico ou hipotético-dedutivo e matematizante, a concretização de uma organização política e de uma ordenação social as mais perfeitas possíveis, ou seja, que pudessem realizar a *justiça* política. Entretanto, na conformação do organismo social referido *télos* somente é possível na medida em que caminharem juntos Ética e Direito.

A questão que se coloca, então, é sobre a possibilidade da confluência dessas duas matrizes no *estado de sociedade* instaurado pelo *pacto social*, segundo o constructo filosófico de Lima Vaz e, como se verifica pelo título do item, antecipou-se a resposta no sentido de que vige uma cisão entre Ética e Direito na Modernidade. Logo, com o intuito de demonstrá-la, serão utilizados alguns argumentos explicitados pelo Filósofo, seguindo três eixos: 1) a sociedade política e a dialética do existir ético-político; 2) a sociedade política segundo as universalidades *nomotética* e *hipotética*; e, 3) a Ética e o Direito cindidos na sociedade política moderna.

1.4.1. A sociedade política e a dialética do existir ético-político

Na dicção moderna, os saberes são compartimentalizados e não há praticamente nada de anormal (aparentemente) em sustentar que Ética, Política, Direito etc. constituem ramos de conhecimento distintos e, portanto, possuem suas especificidades. Entretanto, a proposta deste trabalho procura demonstrar que, principalmente entre dois deles – Direito e Ética –, a distinção, enquanto ramo do conhecimento, não se apresenta como um problema, mas a cisão completa e irrestrita entre elas pode trazer sérias consequências como, por exemplo, um Direito destituído de Ética ou, o que também é bastante ruim, uma Política que não assume a discussão sobre o melhor regime com o intuito de promover a *justiça política*.

A dificuldade está em especificar a impossibilidade de uma tal separação; porém, na esteira da clareira aberta pelo Fiolósofo, percebe-se que a sociedade política possui uma analogia ou inter-relação com a ciência do *ethos* e, com a dialética do existir político, promove-se a fusão entre o *homem ético* e o *homem político*, sendo que este, por sua vez, no âmbito da sociedade política, dará razão dos direitos (ou do Direito), que

são direitos humanos essencialmente. Consequentemente, põe-se a questão: "como é que o Filósofo entende essa analogia entre a sociedade política e a ciência do *ethos*?

O raciocínio do Filósofo, para pensar a inter-relação entre a sociedade política e a ciência do *ethos*, é desenvolvido a partir da ideia de *lei* (ou *nómos*), enquanto matriz conceitual, a qual, por um lado, rege a *praxis* do indivíduo e, por outro, assegura a participação de todos os membros da cidade no bem comum (cf. ED, p. 205). Cuida-se, no referido *médium*, de um *métron* que se transfunde em doutrina da *virtude* (*areté*) ou como Ética e em doutrina da *lei justa* (*politeia*), o que permite afirmar que a "ciência da *politeia* ou a Política é, assim, a outra face da Ética" (EF II, p. 135-136), e prossegue:

> Se, no domínio da Ética no sentido estrito, como ciência da *praxis* individual, o problema maior é o problema de uma razão da liberdade (gen. subj.) ou de uma razão imanente à liberdade e que demonstre na virtude a realização plena, a *enérgeia* da *praxis* livre, no domínio da Política no sentido estrito, como ciência normativa da *praxis* comunitária, o problema maior é o problema de uma razão do livre consenso (gen. subj.), ou de uma razão imanente à livre aceitação do existir e agir em comum e que demonstre na lei justa a realização plena, a *enérgeia* da *praxis* consensual. (EF II, p. 136)

E essa razão imanente, no âmbito da sociedade política é explicitada na forma do Direito (leis, prescrições, sentenças etc.) que, por sua vez, é o correlato da *razão reta* para o indivíduo. Não obstante, a *hybris* (social ou individual) pode emergir, mas o *nómos* será o antídoto, dado que se afigura como oposto ao excesso ou desmesura.

Há, nesse concerto, uma correlação entre sociedade política e a ideia de *nómos* (Direito ou *lei*), sendo que aquela surge historicamente com o intuito de romper com a conexão da ideia de poder, ínsito à associação dos indivíduos, e a ideia de força, geralmente expressa como violência (cf. ED, p. 206). Em outros termos, a legitimidade do poder somente estará assegurada quando se tratar de um poder consensual instituído pelo Direito, o que exclui o "exercício do poder como força ou como violência" (EF II, p. 136-137).

E as razões desse Direito que, por sua vez, legitima o exercício do poder, quem as dá é o homem, enquanto cidadão e sujeito de direitos e deveres (sujeito universal). Exige-se do homem que transcenda a simples particularidade para alçar à condição de homem político, ou seja, como pertencente à sociedade política e *ser-com-os-outros*, o que confirma,

> (...) como viu Aristóteles, uma continuidade necessária entre a Ética e a Política: a dialética particular-universal-singular desdobra-se no campo da existência individual como circularidade dialética do ético e no campo da existência social como circularidade dialética do político. (EF II, p. 141)

Essa dialética circular vaziana, pensada a partir da obra de Aristóteles (*A Política*), concebe o ser humano, inicialmente, como portador do *lógos* (ser de razão e de comunicação) que se torna *ser ético* (ser de expressão de valores), porque capaz de distinguir o mal, o bem, o justo, o injusto etc., e, assim, apto a se tornar *ser político*. São referidos polos – ser portador do *lógos* e *ser ético* – que propiciam os termos da dialética, ocasião em que a particularidade do indivíduo (seu *ser-em-si* ou biológico) é negada ao alçar à universalidade do *lógos*, consubstanciada nos valores (leis e Direito), que se conserva como singularidade ou como ser capaz de se articular com os demais na vida política, isto é:

> (...) a negação dialética da particularidade que advém ao indivíduo pela sua situação *natural* opera-se através do movimento universalizante do *lógos* e tem como termo a universalidade do existir segundo a razão que convém ao indivíduo como *ser político*. Por conseguinte, o estádio final da dialética da existência política não opõe o indivíduo particular de um lado e o universo dos valores de outro, mas articula a universalidade *objetiva* (no caso, a lei e o Direito) com a universalidade *subjetiva* e concreta que o *lógos* assume no indivíduo como tendo atualizado a sua condição de *lógon échon* ou de *zôon politikón*, ou seja, como socializado não no círculo fechado da existência gregária, mas no espaço livre da existência política. (EF II, p. 143-144)

Integralizada a dialética, resta claro que há inicialmente um indivíduo particular, portador do *lógos* que, na sequência, se universaliza. Torna-se necessário, com isso, evidenciar que é este último – indivíduo que se universaliza – que promove a mediação entre os termos e, consequentemente, será ele quem dará as razões da existência da sociedade política, motivo pelo qual entre um polo (indivíduo particular) e outro (indivíduo que se universaliza) existe todo um processo pedagógico de universalização, o que faz erigir Ética e Política como *paidéia* (cf. EF II, p. 145).

O Direito exsurge dessa dialética como resultado da articulação entre a Ética e a Política e, ao mesmo tempo, será o objeto da *paidéia* como tarefa da sociedade política. Há, portanto, uma interconexão, também, entre o que se entende por Direito e como ele será universalizado no seio da comunidade política, a depender, neste contexto, da concepção de homem nela existente.

Isso porque, há uma correlação entre o que se entende por sociedade política e comunidade ética, bem ainda entre o *ser ético* e o *ser político* que, em última *ratio*, depende da concepção de homem adotada nesta ou naquela comunidade. Daí o Filósofo esclarecer a existência de dois tipos de antropologias: uma clássica e outra moderna. Naquela a imagem de homem proporcionará o surgimento do que ele denomina como universalidade *nomotética* e, nesta, uma universalidade *hipotética*, cujo arcabouço

dependerá, em muito, do tipo de Razão (clássica ou moderna) que impulsiona o homem à organização da sua sociedade.

A definição dessas duas formulações teóricas esclarece seus conteúdos, ou seja:

> A universalidade *nomotética* é aquela que tem como fundamento uma *ordem* do mundo que se supõe manifesta e na qual o *nómos* ou a lei da cidade é o modo de vida do homem que reflete a ordem cósmica contemplada pela razão. A universalidade *hipotética*, ao invés, é aquela cujo fundamento permanece oculto e requer uma explicação a título de hipótese inicial não verificada empiricamente e que deve ser confirmada dedutivamente pelas suas consequências. (EF II, p. 146-147)

Essas duas universalidades correspondem, ainda segundo o Filósofo, ao Direito Natural clássico e ao Direito Natural moderno, respectivamente (*nomotética* e *hipotética*); naquele há proeminência da ontologia antiga e, em razão disso, a Política e a Ética se encontram relacionadas intrinsecamente, diferentemente deste, onde a referida relação é extrínseca e as duas esferas se constituem autonomamente (cf. EF II, p. 147).

O *punctum pruriens* desse entrelaçamento entre Política e Ética, bem como do Direito, entre as duas universalidades (*nomotética* e *hipotética*) reside na modificação do que aqui se chamou de "dialética do existir político", pois no paradigma *clássico* é evidente que há uma concepção de *ser ético* que, como tal, universaliza-se como *ser político* e, assim, constitui-se uma comunidade política que é, ao mesmo tempo, uma comunidade ética, que 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*" (EF V, p. 205).

No paradigma moderno, a situação é bastante diferente, pois concebe-se o homem como ser isolado e carente, em relação às necessidades vitais, o qual se vê, em seguida, compelido à associação, justamente para satisfação daquelas necessidades. Portanto, não se entrevê, com clareza, o homem na condição de *ser ético* e, muito menos, sua elevação à condição de *ser político*.

Apesar desse desenvolvimento, o desiderato neste momento foi o de estabelecer a ideia de sociedade política correlacionada com a dialética do existir ético-político e, assim, mostrar como é possível uma sociedade política que tenha, *ex radice*, imbricação ética e, por isso, conforma-se como comunidade ética. Entretanto, como apenas se expôs os conceitos das duas universalidades e os confrontou em termos de

sociedade política, mostra-se necessário desenvolvê-los um pouco mais no cotejo com a ideia de sociedade política, e é o que se empreenderá adiante.

1.4.2. A sociedade política segundo as universalidades *nomotética* e *hipotética*

A compreensão do que seja a sociedade política está imbricada na dialética do existir ético-político do homem que, constituindo-se como *ser ético*, é capaz de conceber valores, eleva-se à condição de *ser político – ser-com-os-outros* em um universo de valores. Logo, uma tal sociedade política será, com efeito, uma comunidade ética e, também, não haveria que falar em problemas na relação entre Ética e Direito. Contudo, entreviu-se grave diferença entre os conceitos das duas universalidades – *nomotética* e *hipotética* – e nas sociedades que com elas podem ser concebidas, circunstância que exige uma explicitação.[34]

E como são distintas as duas universalidades, as quais, por sua vez, dão origem a duas tipologias societárias, a análise será realizada em dois momentos, da *nomotética* e, na sequência, da *hipotética*, com o intuito de enfocar o problema da relação entre a Ética e o Direito.

1.4.2.1. A universalidade *nomotética*: relação entre Ética e Direito

O termo *nomotético* refere-se à ideia de proposição das *leis* ou a "arte de legislar", proveniente de *nomothétes (νομοθετης)*, que é o legislador (cf. PIMENTA, 1999, p. 32). Desse modo, analogicamente, é nesse sentido que o Filósofo o utiliza para estabelecer o que seja uma universalidade *nomotética*, i.é, "uma ordem objetiva que se põe como *lei* e é, como tal, apreendida pela razão" (EF II, p. 146). Assim é que, transposto para o pensamento clássico, tem-se a ideia da existência de uma ordem cósmica que corresponde à ordem da cidade e, enquanto tal, inspirará uma construção jurídica baseada na *Justiça* com o intuito de expungir a violência e o caos na socialidade humana.

A ordem cósmica ou a *physis*, análoga à ordem na cidade, se erige como real postulado de ordem e fará surgir, por meio do *lógos* (ou da razão jurídica) a ideia de *lei*

[34] Santos, no estudo sobre "Ética" e "Medida", faz uma importante distinção entre os esquemas "nomotético" e "hipotético", assinalando que naquele havia uma *medida* referendada pelo *ethos* no que respeita ao agir moral, mas neste, muito diferente, a ação moral perde o referencial e se coloca em termos de *medida* sob a ótica do "construir" e conclui: "o sistema político se torna algo desejável tendo em vista, não mais o bem comum, mas a riqueza e o poder como tais, desligadas de suas implicações éticas primitivas" (1991, p. 579).

(*nómos*). Todavia, a definição de *nómos* é complexa, dada sua origem remota no mito, onde a *thémis* já tinha algo de prescritivo (ou de *lei*) que, aos poucos, foi substituída pela *dike*, representando o conjunto de normas um pouco mais intelectualizado e apenas referindo-se, indiretamente à vontade divina. É a partir deste momento que "*nómos* remete ao desdobramento da *liberdade* pela compreensão reflexiva da ordem do universo", bem como que, estabelecê-lo corresponde a restabelecê-lo e manifestá-lo (cf. BILLIER e MARYIOLI, 2005, p. 15).

A ideia de *nómos* representa uma tentativa original de promover a elevação do homem a uma ordem universal, representada pelo *kosmos* ou pela *physis*, que espelhava a *Justiça* e, assim, era oposta ao caos e à violência, o que justifica a proclamação de Píndaro no sentido de que a *lei* é "o rei de todas as coisas (*nómos hó pánton basileús*), erigindo a legalidade em norma suprema e absoluta da vida humana" (OLIVEIRA, R., 2013, p. 37). Trata-se, com efeito, da mais viva referência ao pensamento jurídico-clássico ou, como prefere o Filósofo, à universalidade *nomotética*, a qual proporcionará seus contornos a dois tipos de racionalidades: a científica e a social e política. Todavia, não passará incólume naquele período, mormente devido à Ilustração sofística (cf. EF II, p. 151), que:

> (...) ao expor sem nenhuma complacência a artificialidade fundamental do *nómos* e reduzir a legalidade a um fenômeno puramente político e convencional, dependente dos pactos humanos e das exigências derivadas do funcionamento da vida social, (...) sabotou por completo as bases tradicionais que sustentavam as formas arcaicas de se conceber a ordem jurídica, esvaziando consequentemente o campo do direito de qualquer significação cósmica ou metafísica. (OLIVEIRA, R., 2013, p. 103)

O par *physis-nómos* será depurado nesse movimento, nas perspectivas do político e da linguagem, nas quais remanesce como solo apropriado ou comum a convenção, desencadeando forte abalo, com reflexos próximos e remotos, nesse coerente e ajustado edifício ético-jurídico. Os reflexos próximos, com a instituição da Ética como ciência com Sócrates e, também, de uma Filosofia Política em Platão e Aristóteles. Os remotos, com a completa separação entre a ideia de natureza e de sociedade, com o consequente surgimento da universalidade *hipotética* nos tempos modernos (cf. EF II, p. 151-152).

Cuidou-se de uma verdadeira crise e, dela, sobreveio a migração do *lógos* ético e do *lógos* político-jurídico para a seara da razão demonstrativa (*lógos apodeiktikós*), na qual inicialmente Sócrates reestruturou a universalidade *nomotética*, segundo a doutrina

da virtude-ciência, que foi desenvolvida por Platão e Aristóteles, cada qual segundo uma vertente específica.

Platão dedicou-se a uma radical crítica da *physis* sensível, ou seja, ao convencionalismo sofístico, sustentando que o fundamento do *nómos* se encontrava em uma universalidade ideal.[35] Aristóteles, por seu turno, voltou-se para o *ethos* estabelecido ou vivido na comunidade histórica, a qual, por meio de uma investigação apropriada, apontará os lineamentos ou requisitos que lhes são consentâneos conforme a natureza (*physei*) ou na natureza do ser humano como *ser ético* e *político* (cf. ED, p. 219).

O concerto platônico, acerca da universalidade ideal, é o resultado de uma ciência do Bem, pela qual não é feita nenhuma concessão à particularidade empírica quanto ao fundamento explicativo do *nómos*. Em outros termos, o homem, imerso no mundo da caverna (do sensível), deve ser submetido ao processo de ascensão à verdade (*alétheia*) para, assim, contemplar a Ideia e, por meio dela, instituir a cidade segundo o modelo ideal, o que conduz Lima Vaz à conclusão de que:

> (...) Platão retoma, assim, a crítica sofística do *ethos* tradicional, mas para transpô-la no plano da ciência do Bem no qual ela se prolonga na proposição de um novo *ethos* conforme a razão. A *paidéia* platônica é assim, profundamente, um ensinamento ético-político que deve orientar para o 'centro divino' ou para o real verdadeiro (*óntôs ôn*) a *praxis* humana ordenada segundo a justiça na alma e segundo a justiça na cidade. (EF II, p. 153-154)

Aristóteles concebe, também, a normatividade da Ideia, mas não separada, como na doutrina platônica, e sim imanente à *physis*, o que não quer dizer uma simples adesão ao empírico em contraposição ao ideal platônico. Aliás, o ponto de discórdia entre os dois – Aristóteles e Platão – está no fato de um formular o discurso científico tendo como paradigma as Ideias e, o outro, seguir o paradigma científico consubstanciado na *episthéme* teorética e *episthéme* prática; consequentemente, acrescendo a *episthéme* poiética tem-se, por completo, o corpo de saberes aristotélico (cf. EF II, p. 155).

A unidade da ciência aristotélica é assegurada pela concepção de uma *physis* universal contemplada pela *theoría* e, no caso da *praxis*, segundo Lima Vaz:

---

[35] A concepção de uma *universalidade ideal* em Platão deve ser entendida como um paradigma, na perspectiva de um modelo ou de um padrão, e, mesmo que se evoque a impossibilidade de sua não concretização na *cidade real*, por se tratar exatamente de um *padrão*, em nada se desvaloriza no domínio da prática (cf. OLIVEIRA, 2011, p. 82).

> (...) a relação entre *lógos* e *physis* exprime-se nessa forma peculiar do saber que é, justamente, o *lógos prático*. Na medida em que permanece no âmbito da *physis* como estrutura universal do ser, a *praxis* deve referir-se a uma norma imanente do seu agir, ao 'justo por natureza' (*physei dikaion*) sobre cujo fundamento se edifica o mundo variado e complexo dos *éthoi* dos diversos povos e culturas. Essa presença normativa da *physis* no *ethos* (o *ethos* acaba sendo uma 'segunda natureza') é que permite a Aristóteles constituir um horizonte de universalidade *nomotética*, dentro do qual a vida política se afirma como realização suprema do *ethos*, como comunidade (*koinonia*) perfeita, dotada de prioridade ontológica (embora não histórica) sobre todas as outras formas de socialidade humana. (EF II, p. 158)

Isso esclarece que o ensinamento ético-político de Aristóteles pertence à ciência da *prática*, i.é, Ética e Política estão correlacionados em mencionado contexto e, logicamente, diferem radicalmente do saber *poiético* (das coisas produzidas pelo homem). E a *praxis* (Ética e Política) não visa à realização de algo exterior ao homem, mas a ele próprio e à cidade em consonância com a ordem da *physis* na forma do *lógos* ou regra da razão reta (*orthòs lógos*) direcionado à *eudaimonia* (vida feliz), como seu "bem supremo (...), isto é, seu fim último (...)", mas não "somente o bem de cada indivíduo, mas (...) de toda a cidade (*pólis*), pois o singular é parte dela" (BERTI, 2002, p. 118).

A filosofia da *praxis* conhecerá, ainda, duas outras versões da *physis* e do *ethos*, segundo o Estoicismo e o Cristianismo que, por conseguinte, ecoará na concepção do Direito Natural clássico. Naquele ocorrerá a acentuação da "transcendência e imutabilidade da *physis* e, correlativamente, a necessidade do *lógos* universal em que ela se exprime e que se formula como *nómos* eterno" (EF II, p. 159), sob a qual todos os seres humanos estarão abrigados.[36] Quanto à tradição bíblico-cristã, o que se deu foi um "aprofundamento da universalidade *subjetiva* ou da *consciência moral* do indivíduo que o constitui como *sujeito*" ou sede onde se patenteia o discernimento acerca do que deve ser "em face da universalidade *objetiva* da lei"[37] (cf. EF II, p. 160).

---

[36] Diante do fenômeno do fim da *pólis* e da concepção da ontologia do *lógos* imanente, recusaram as postulações platônicas e aristotélicas e, de contínuo, alçaram à visão do problema da lei e do direito totalmente nova, ou seja, "numa perspectiva metapolítica e universalista". A expressão da lei seria a de "uma *lei natural eterna*, que nasce do próprio *lógos* e plasma todas as coisas". Portanto, o "*lógos*, em virtude da sua racionalidade, estabelece o que é bom e o que é mal, e, portanto, impõe obrigações e proibições". E conclui: "eles pensavam a *physis* e o *lógos*, concretamente, não só na dimensão ontológica, mas também na dimensão *deontológica*" (REALE, 2011, p. 97-98).

[37] Não é o caso de se alongar sobre a temática da *consciência moral*, mesmo porque não é objeto central do trabalho e, mais adiante (Capítulos II e III), será tratada com mais vagar; contudo, soa imprescindível explicitar ao menos seu conceito, com o intuito de aclarar o que se mencionou como universalidade *subjetiva* e seu respectivo discernimento do que *deve ser* em face da universalidade *objetiva* da lei. Na verdade, são dois conceitos que se imbricam, o de origem grega e o de origem bíblico-cristã. Quanto aos

Não é o caso de se deter, mas as questões relacionadas à consciência e ao dever, no contexto dessas duas vertentes – Estoicismo e Cristianismo –, são muito complexas e, em certa medida, prepararam o terreno para a emergência dos tempos modernos, ou ainda, das concepções ético-políticas da Modernidade. Aliás, o Filósofo esclarece:

> Na síntese tomista, anunciam-se, no entanto, os problemas das relações entre sociedade política e sociedade religiosa que eram desconhecidos de Aristóteles e que acabaram por constituir o terreno de longas polêmicas preparadoras e antecipadoras da crise das concepções políticas clássicas que acompanha a formação do mundo moderno. (EF II, p. 161)

O que se nota é que nesse itinerário, que decorre da Antiguidade até o Medievo, persevera a concepção de que há uma ordem no mundo que todos a reconhecem como patente e soberana, seja como *cósmica*, como *physis* ou como Deus, a qual, por sua vez, ao ser apreendida pela razão dita o *nómos* da cidade e a forma de vida dos seus membros. Do mesmo modo é que na sociedade política assim constituída estará evidente uma "matriz de três termos, a saber, um princípio ordenador, um modelo de ordem e os elementos ordenados" (EF III, p. 145), que a elevará à concepção de "comunidade ética", sem que haja possibilidade de separação entre a Ética e o Direito, menos ainda em relação à Política, pois tanto a Ética quanto o Direito se constituirão de normas e regras fundadas em um único princípio que os transcende, proporcionando coesão aos conviventes e regendo a vida no espaço público (cf. EC, p. 8-9).

Desse percurso importa reter a ideia de que nos períodos clássico e medieval vige a compreensão de uma ordem cósmica, da *physis* ou *divina* que, por sua vez, deita fundamento nas concepções Ética, Política e Jurídica por meio do *nómos*, unificando essas matrizes teóricas em um só campo de conhecimento, que é a Filosofia prática. Contudo, mencionada completude do pensamento clássico, fundada em um princípio ordenador, cederá aos influxos da racionalidade científica, denominada por Lima Vaz como universalidade *hipotética*.

---

gregos, nota-se como traço distintivo da *consciência moral* a "tendência *intelectualista* que dá primazia à função judicativa no conhecimento de si mesmo" e, no viés bíblico-cristão, "um *ato* que reflete sobre o agir moral para *testificar*, *julgar* e *acusar* ou *escusar*, reunindo pois, em síntese vital, além do momento cognitivo expresso no *juízo*, o momento volitivo presente na *responsabilidade* diante de si mesmo livremente assumida". Referidos conceitos – tendências *intelectualista* e *voluntarista* – harmonizam-se em Tomás de Aquino, mas aos poucos vai se desfazer, seja no período tardo-medieval, seja com a era moderna. Mencionado problema desfechará o que o Filósofo chama de *crise* da *consciência moral*, frente à polissemia que a locução alcançará com o apogeu científico (cf. 1998, p. 465-468).

1.4.2.2. A universalidade *hipotética*: relação entre Ética e Direito

O centro do pensamento da universalidade *nomotética* reside no fato da existência de um postulado de ordem que é manifesto, representado pelo *kosmos*, pela *physis* (natureza) ou pelo *divino*, o qual, por meio do *nómos*, tudo organiza, situação que conformava o modo de vida clássico dentro do que se assentou como completude ou inter-relação entre a Ética, o Direito e a Política. Porém, o conceito de Natureza e os predicativos que a acompanhavam, enquanto *physis*, foram abandonados com o florescer da Modernidade, devido ao surgimento de um outro tipo de Razão (moderna – proeminência do saber *técnico* ou *poiético*) que, ao mesmo tempo, estabeleceu uma nova imagem de homem (moderno – *construtor*).[38]

Houve uma reviravolta capitaneada por este tipo de Razão de base racionalista e empirista que tudo abarca e intenta perscrutar e modificar, afigurando-se a relação do homem com o mundo eminentemente objetiva, transmudado que fora em *locus* da sua atividade construtora ou transformadora, por meio da *técnica* sem intenção a "fins e valores, a não ser o fim de uma produção sem fim e o valor de uso inscrito na destinação dos objetos produzidos" (EF III, p. 117). Por conseguinte, resta induvidoso que não há mais um fundamento claro e manifesto que a tudo organiza e ordena, mas sim oculto e que deve ser encontrado por meio de hipóteses a serem verificadas ou não empiricamente, *a posteriori*, o que leva o Filósofo a intitulá-la de universalidade *hipotética* (cf. EF II, p. 146-147).

Essa relação *técnica* e *objetificante* do homem com a natureza e o mundo delineia sua atividade transformadora ou civilizadora e, praticamente, tudo passa a ser polarizado em torno da "satisfação das necessidades", inclusive a organização sociopolítica (cf. EF II, p. 162). Na sequência, emerge o que antes se afirmou como o novo *núcleo axiológico*, patenteado pelo direito ao trabalho e pela justa remuneração, o que conduz o Filósofo à seguinte comparação:

---

[38] Nessa nova imagem de homem, com a prevalência da Razão poiética, ocorre outro tipo de predomínio, qual seja, do *homo faber* sobre o *homo sapiens*. A concepção de homem que *fabrica* coisas ou utensílios para civilizar ou edificar seu *locus* de habitação ou de segurança no mundo o acompanha desde os primórdios, que nada mais é que cuidar do que lhe é exterior; porém, trata-se de uma condição inferior porque ligada ao âmbito da necessidade (*faber*) quando comparada com a ideia do homem que estabelece fins como humano (*sapiens*). Mencionada inversão configura, também, o triunfo do *externo* (obras ou artefatos) sobre o *interno* (fins e valores), cuja justificativa para o apogeu da *técnica* pode ser extraída do fato de que ocorreu o sucesso (progresso científico) e "não há nada melhor que o sucesso, e nada nos aprisiona mais que o sucesso" (JONAS, 2006, p. 43-44).

> Se a questão fundamental da antiga filosofia prática no âmbito da vida social era a determinação dos requisitos essenciais que asseguravam ao homem, como cidadão, exercer na sociedade política os atos próprios da vida virtuosa (*eu zên*) ou da vida ordenada para o bem da cidade – identificado como o bem do indivíduo ou com a sua *autárqueia* – o pensamento político moderno assume como sua tarefa primordial propor a solução analiticamente satisfatória ao problema da associação dos indivíduos, tendo como alvo assegurar a satisfação das suas necessidades vitais. (EF II, p. 163)

O indivíduo passa a ser considerado em sua condição individual e impossibilitado, como tal, de satisfazer aquelas suas necessidades vitais; logo, vê-se compelido à associação com outros indivíduos para alçar à vida social e política. Cuida-se de um modelo a partir do qual é concebido um *status* original do homem atomisticamente considerado e egoísta, chamado de *estado de natureza*, que para se satisfazer eleva-se a uma outra condição, denominada de *estado de sociedade*.

Veja-se que a associação dos indivíduos, para constituição da sociedade política, não segue o movimento dialético proposto por Aristóteles (*A Política*), mas antes, o egoísmo individual ou a condição de ser necessitante, através de um modelo *hipotético* de um *estado original* (ou *natureza*) onde reina a incerteza quanto aos direitos, devido à conflituosidade inerente a esta situação, promove a passagem para o *estado de sociedade*, onde todos teriam assegurados aqueles direitos originários do *status* primitivo (*hipotético estado de natureza*).

Essa passagem do estado de natureza para o *estado de soci*edade foi tratada no viés *contratualista* e, quanto aos direitos, na perspectiva *jusnaturalista*, afigurando-se importante explicitar que o pacto de associação considera os indivíduos como isolados que, depois, vinculam-se para garantir seus direitos, no sentido de satisfação das necessidades. Logo, o *estado de sociedade* surge como a "soma dos indivíduos" que se vinculam para garantia dos seus direitos, tendo como base o postulado "igualitarista" (e até mesmo democrático), como se verificou de Hobbes a Rawls.

Em outros termos, a satisfação das necessidades conduz ao *estado de sociedade* que, por sua vez, organiza-se com base no axioma da *igualdade* e, como se trata de um espectro organizacional no qual se estabelece o trabalho livre e o direito de propriedade, volve-se o Direito para a garantia formal da *liberdade* de todos os indivíduos, no que diz respeito ao espaço de atuação, denominada "*liberdade* formal". Portanto, adquirirá o Direito natural moderno um alcance verdadeiramente revolucionário, culminando nas declarações de direitos do homem (de 1776, em Virgínia e, de 1789, na França) (cf. EF II, p. 165).

Mas é preciso rememorar (*vide* o item direito *tecnicizado*) que este Direito natural moderno possui os mesmos pressupostos racionais da ciência moderna (hipotético-dedutivo e matematizante) e que vai acompanhar a organização social como um todo, i.é, garantia dos direitos ligados aos indivíduos, atomisticamente considerados e enquanto seres necessitantes que, forçosamente, vincularam-se ao estado de associação para atender a suas necessidades individuais. Desse modo, compreende-se que

> (...) as doutrinas políticas fundadas sobre a concepção moderna do Direito natural tenham como pressuposto uma antropologia individualista, na qual o homem é representado, nos traços constitutivos da sua essência, como indivíduo solitário e carente em face da natureza, e a sociedade surge como o remédio trazido à sua solidão e o auxílio necessário para a satisfação das suas necessidades. (EF II, p. 166)

Encontra-se na base do Direito natural moderno uma antropologia individualista e, como consequência, ensejará vários tipos de problemas, dentre eles a "dominação" e as conhecidas oposições entre "indivíduo-sociedade, moralidade-legalidade" etc., decorrentes das desigualdades social e política ínsitas à organização da convivência. Referidas questões são complexas e as teorias políticas intentarão deslindá-las, refletindo sobre a *liberdade*, a submissão à *lei*, a legitimidade do poder etc. Porém, são interrogações que possuem, no âmago, a alteração do conceito de *societas civilis* em sua antiga significação de sociedade política (comunidade dos *politai* ou dos *cives*), que passou a designar um "corpo social cujo tecido é urdido pelas relações de trabalho e produção e pelo conflito de interesses" (EF II, p. 168).[39]

A ordenação social (ou Direito) terá como ocupação principal disciplinar a relação entre esses indivíduos e, cada vez mais, apropriar-se-á do espectro científico ou *poiético* (*técnico*) e não haverá solo apropriado para a necessária e intrínseca relação com a Ética. Destarte, na origem do *estado de sociedade* não se divisa o homem que se eleva como *ser ético* para, a partir daí, estabelecer-se como *ser político* e, assim, inaugurar sua condição de *ser-com-os-outros*. No modelo societário hipotético-

[39] A *societas civilis* até o século XVIII guardava íntima relação com a ideia de sociedade política e, desde então, passou a ser o campo privilegiado das relações de trabalho e, logicamente, do *conflito de interesses*. Isso porque, em seu âmago jaz como pressuposto antropológico o conceito de indivíduo atomisticamente considerado, para o qual liberdade é simplesmente um domínio de possibilidades (*liberdade de arbítrio*), o que corresponde a um grande problema, pois o Direito será estabelecido nesse contexto de "arbítrios individuais" e, assim, será configurado como mera exterioridade. Na perspectiva vaziana, aí reside o problema da cisão entre *ethos* e *nómos*, expresso nos diversos *positivismos jurídicos*, ou entre Ética e Política, fazendo com que esta pese "sobre o homem moderno como um destino trágico, como forma dilacerante daquela 'tragédia do ético'" (cf. EF II, p. 167-168).

científico o que há é o homem, individualmente ensimesmado ou egoísta e tendente a apenas satisfazer suas necessidades vitais (ser carente ou necessitante), forçado ao *estado de sociedade*. Consequentemente, na universalidade *hipotética* não se vislumbra com nitidez uma sociedade política com os caracteres de uma comunidade ética e, menos ainda, um Direito inter-relacionado com a Ética.

Não se deve esquecer dos esforços teóricos atuais (*pós-positivismo* ou *neoconstitucionalismo*), porém, a realidade que se apresenta é a de uma administração da *justiça* cada vez mais apegada à exterioridade e à coatividade da legislação, além disso, cada vez mais desejosa de encontrar um fundamento jurídico (que se encontra "oculto"), que só será descortinado por meio de uma hipótese (tipologia legal) a ser confirmada posteriormente por suas consequências. Há, em outros termos, uma exacerbação do paradigma da universalidade *hipotética*, sem que se divise, minimamente, repita-se, forma de estreitar com feitio qualificado uma aproximação entre sociedade política e comunidade ética ou entre Ética e Direito.

1.4.3. A Ética e o Direito cindidos na sociedade política moderna

Ao se lançar na reflexão sobre a possível (ou não) junção entre a Ética e o Direito, na sociedade política, buscou-se explicitar, em primeiro lugar, a dialética do existir ético-político por meio do qual o homem, como portador do *lógos* e ser de comunicação, eleva-se à altitude do *ser ético* e, justamente por esta peculiar qualidade, imediatamente, se constitui como *ser político*. Decorrem dessa dialética duas ciências, a do *ethos* (ou Ética) e a da *politeia* (ou Política), as quais refluem a um mesmo ramo, formando o que se convencionou chamar de ciência das coisas humanas (*tà anthrópina*) (cf. REALE, 2007, p. 97). A *hybris* seria o problema de ambas, mas a originalidade grega foi estatuir um postulado ordenador que, por sua vez, estabelece a ordem através do *nómos* (*lei*) tanto no indivíduo quanto na sociedade política e, assim, constitui-se como *pharmakón* contra a desmesura (cf. FERRAZ JÚNIOR, 2003, p. 73-74). Trata-se, referida arquitetura, da construção clássica que mantém interligados Ética, Direito e Política; no entanto, com o início dos tempos modernos e o apogeu da racionalidade científica, preponderou a *técnica*, transparecendo referidas matrizes filosóficas como distintas e sem relação, bem como a sociedade política e o próprio Direito pensados a partir de um modelo *hipotético*. São, sem dúvida, duas formas de se conceber o *status societatis* e o próprio Direito que seguem dois tipos de universalidades, denominadas respectivamente por *nomotética* e *hipotética*. A partir daí, passou-se à análise dessas

universalidades, nas quais se avaliou a questão da posição da Ética e do Direito, sendo que na primeira foi ressaltada a inter-relação e, na segunda, a dissociação (cf. EF II, p. 149-172).

Aparentemente, diante do percurso realizado, poder-se-ia imaginar que o problema da cisão entre a Ética e o Direito, na sociedade moderna, principalmente pelo fato de que sua caracterização ocorre no âmbito da universalidade *hipotética*, inaugurada com os tempos modernos, estaria demonstrado. Contudo, ao se propor explicitar a temática "a Ética e o Direito separados na comunidade instaurada pela hipótese do pacto social", para além de tudo que foi mencionado, impõe-se o cotejo de algumas questões anteriormente levantadas, tendo como pano de fundo o que Lima Vaz chamou de "motivo antropológico" (cf. EF II, p. 173), com o intuito de promover não só um esclarecimento mais incisivo sobre a dissensão entre a Ética e o Direito, mas, sobretudo, demonstrar a encruzilhada em que se encontra o modo de vida social instaurado e ao menos apontar os possíveis caminhos para superação.

Pois bem, por "motivo antropológico" deve-se entender a ideia de homem que conduziu a formação das primeiras cidades gregas até os atuais Estados modernos, que esteve sob o influxo de uma inspiração Ética e Política. No entanto, desde o início dos tempos modernos, embebido por uma nova racionalidade (científica), o homem não só autofundou a sociedade por meio do hipotético *pacto social* como, ainda, sob o mesmo paradigma, concebeu o Direito. Referida racionalidade promoveu um enorme progresso em todas as áreas do conhecimento humano, mormente na forma da organização social e, consequentemente, do próprio Direito, enquanto ordenação social, tanto que desabrocharam "declarações de direitos" e o rol dos direitos humanos alargou-se consideravelmente e têm sido, estes direitos, cada vez mais, alvos de debates tanto nos ramos jurídicos (Direito Constitucional) como entre as nações, no que diz respeito a sua concretização. Todavia, ao mesmo tempo em que avulta o anseio pela realização dos direitos humanos, fragmenta-se a imagem de homem por conta do mesmo paradigma científico e da inspiração individualista (cf. FERRAZ JÚNIOR, 2003, p. 84). Consequentemente, apesar do progresso e do crescimento do rol dos direitos, percebe-se que eles permanecem, em muito, no campo da abstração, precisamente devido à ausência de uma imagem coesa de homem, o que transparece, segundo o Filósofo, como uma situação paradoxal, ou seja,

> (...) uma sociedade obsessivamente preocupada em definir e proclamar uma lista crescente de direitos humanos, e impotente para fazer descer do plano de um formalismo abstrato e inoperante esses direitos e levá-los a uma efetivação concreta nas instituições e nas práticas sociais. (EF II, p. 174)

E continua:

> Na verdade, entre a universalidade do Direito e as liberdades singulares a relação permanece abstrata e, no espaço dessa abstração, desencadeiam-se formas muito reais de violência que acabam por consumar a cisão entre Ética e Direito no mundo contemporâneo: aquela degradada em moral do interesse e do prazer, esse exilado na abstração da lei ou confiscado pela violência ideológica. (EF II, p. 174)

A idealização dos "direitos humanos", decorrente das declarações de direitos e a sua respectiva tentativa de universalização configuram como um passo importante para a humanidade; no entanto, a constatação do crescente rol de direitos e sua difícil concretização, findando por exilarem-se as normas no mundo da abstração, realmente reforçam a separação entre a Ética e o Direito, pois como afirma o Filósofo, aquela se encaminha para o interesse e para o prazer e, este, ao invés de se universalizar em termos de realidade para todos, acaba refém da violência ideológica. Mencionada verificação acarreta à sociedade moderna uma aporia – de um lado uma moral com traços hedonísticos e, de outro, um direito tendente a sua regulamentação – e muitas questões poderiam ser suscitadas, o que conduz a pensar qual seria a indagação principal, i.é, a que levaria à "raiz do problema".

E é essa questão sobre a origem do problema que mais importa; contudo, estruturá-la implica retomar o roteiro até aqui percorrido, mas não em sua integralidade, dado que o que se colocou como problema reside na base da denominada universalidade *hipotética*, a qual tem seu nascedouro nos tempos modernos, tendo sido concebidas no seu âmbito a teorização contratualista e a jusnaturalista, aquela destinada ao engendramento do *estado de sociedade* e, esta, à normatização quanto aos direitos. Nesse contexto, é imprescindível que sejam rememorados alguns aspectos dos temas já abordados, pois será através deles que essa "raiz do problema" será melhor evidenciada.

A começar pelo contratualismo, verificou-se que o ideal de *pacto social* se resume a um modelo que promove a associação de indivíduos, enquanto seres carentes de direitos no que diz respeito à satisfação de suas necessidades. Portanto, aqueles direitos civis, da mesma forma que o pacto, cingem-se uma convenção, dando azo não só ao aparecimento da antiga oposição *physis-nómos* (movimento sofístico) (cf. EF II, p. 151) como, também, ao crescente *conflito de interesses* sem que se cumpra no novel *estado de sociedade* o desiderato de abolir o *estado de natureza*.

Em outros termos, o que se percebe é um "círculo vicioso", pois em um primeiro momento imagina-se o *estado de natureza*, no qual todos os indivíduos são analiticamente considerados e, como não se mostra possível a satisfação de suas necessidades, enveredam para o *estado de sociedade*. Neste, como se viu, o intuito é apenas um, qual seja: "satisfação das necessidades vitais". Consequentemente, para que haja êxito, é produzido um sistema jurídico no qual as regras visam, especificamente, a concretizar ou atender aquelas indigências. Assim, tanto a organização da sociedade quanto do sistema jurídico (Direito) segue a lógica de compatibilização da convivência dos indivíduos, estes considerados como átomos sociais e reunidos mecanicisticamente e com seus egoísmos preservados, para, repita-se, terem suas necessidades materiais satisfeitas. Acontece que na civilização moderna está patenteada a "absolutização do uso dos objetos oferecidos à satisfação das carências e dos desejos (ou do hedonismo absoluto)" (EF III, p. 140), "nunca saciado e sempre renascente, impelido por um movimento sem termo ou pela dialética do *mau infinito*" (AF II, p. 54), o que explicita, em certo sentido, a ideia de "círculo vicioso" tanto na sociedade quanto no Direito, pois se o intento é a satisfação das necessidades, por mais que se aprimore pela racionalidade *técnica* a organização social e o próprio sistema jurídico, longe da dimensão *ética*, jamais alcançará seu desiderato.

Noutros termos, pretendeu-se com o paradigma contratualista expungir o *bellium omnium contra omnes* próprio do *estado de natureza* e, com isso, instaurar um ambiente de convivência para o ser humano. Contudo, como o motivo para adesão ao *estado de sociedade* é a mera satisfação de suas necessidades vitais (na forma de direitos civis), onde todos os aderentes conservam ínsitos seus egoísmos, o que se sobrevém é a conclusão de que, na origem do *status societatis* está o "conflito" por conta da satisfação das necessidades vitais, segue-se que uma vez concluídas, certamente reinaria a paz social. Acontece que, como a satisfação dos desejos não se concretiza integralmente nunca, vaticina-se que o pacto de sociedade, ao instaurar a sociedade a partir do "conflito" e tendo como objetivo apenas a satisfação das necessidades, acaba por perpetuar o litígio em pleno coração social, reabrindo a "luta de todos contra todos", tornando-se comuns os dualismos indivíduo-sociedade, moralidade-legalidade, público-privado etc., fortalecendo sobremaneira o Direito pela coatividade e exterioridade, reduzindo-o a mero "modelo de ordem", idealizado racionalmente como hipótese para solução de problemas pontuais e contingentes.

Note-se que a dimensão *ética* não aparece nesse concerto sobre o *estado de sociedade*, mas sim a grandeza *técnica* na sua organização e na relação entre os indivíduos e com a sociedade. Logo, avulta a questão da relação entre a Ética, o Direito e a Política na sociedade moderna que estaria na origem da sociedade, porquanto concebida segundo a razão moderna, na forma de um modelo hipotético-dedutivo, no qual as pessoas são reunidas como seres de necessidade e conservando, inicialmente, um *status* de *liberdade* incompatível com a ideia de *liberdade* ética. Por conseguinte, mesmo diante das muitas teorias humanísticas produzidas, algumas delas com importante e substancioso conteúdo, como *Uma teoria da justiça*, de John Rawls, não se atinge a raiz da *quaestio* e a chaga persiste aberta (cf. EF II, p. 175 – nota n. 128; MAC DOWELL, 2007, p. 246).

Veja-se que no paradigma do *pacto social* a sociedade é estabelecida como *locus* onde o indivíduo busca sua realização como "ser de necessidades" e tudo converge para um domínio regido pelo "saber puramente operacional e, consequentemente, para a plena manipulação técnica da realidade, sem outra regra senão os fins imediatos da *utilidade* e da *satisfação* das necessidades" (EF VII, p. 283), o que conduz para o que já se referiu como o "mau infinito". Essa lógica do desejo nunca satisfeito (ou de ser em busca da satisfação das necessidades vitais), no cerne da compreensão de homem e da origem da sociedade política, impede a dialética do *existir ético*, ou seja, a constituição do sujeito como *ser ético* que, por sua vez, se erige à condição de *ser político* ou, como especificado anteriormente, a passagem do homem da sua particularidade à singularidade ou à universalidade da *virtude* e da *lei* (cf. EF II, p. 176).[40]

Trata-se de um arcabouço que sugere a inexistência de solução, dada não só a complexidade em que se acham imersas as sociedades modernas como, também, a dificuldade em se propugnar uma racionalidade que consiga articular organicamente a

[40] Verifica-se nessa abordagem uma posição equívoca da *liberdade*, pois seria uma *liberdade* para as *necessidades*. Nesse contexto, Lima Vaz considera a inversão da relação entre a liberdade e a necessidade, pois como se viu aquela está a serviço da satisfação das necessidades, i.é, para algo fora dela quando, segundo a lição deixada por Kant, "a liberdade é fim em si mesma e para si mesma" (EF II, p. 177), que consente ao Bem e constitui o indivíduo em *ser ético* e, apenas e tão somente assim é que a liberdade pode elevar o indivíduo a *ser político*, ou então, operar a convergência de liberdade *ética* que é, essencialmente, liberdade *política*. O retorno da liberdade para si mesma, ou como fim, porque liberdade é liberdade *ética*, recoloca a necessidade em seu lugar original, que é servir aos fins daquela, e, logicamente, possibilita a ascensão da liberdade ao seu mais alto grau, que é a *política*, dando lugar ao que o Filósofo proclama como "epifania da liberdade", possível apenas em uma universalidade *nomotética* "com relação ao agir humano" (EF II, p. 177-178).

"comunidade ética e a sociedade política" ou a Ética, o Direito e a Política segundo a perspectiva aristototélica, ou ainda, a ideia de *ser ético* que se eleva em *ser político* e, assim, capaz de *viver-com-os-outros* em uma ambiência onde todos se realizam plenamente. Portanto, na Modernidade, devido à vigência do paradigma da universalidade *hipotética*, é indubitável que se encontram cindidos a Ética e o Direito.

Isso, na visão do Filósofo, traduz uma questão decisiva para as sociedades políticas atuais, qual seja: "a da significação ética do ato político ou a da relação entre Ética e Direito", e continua:

> Na verdade, trata-se de uma questão decisiva entre todas, pois da resposta que para ela for encontrada irá depender o destino dessas sociedades como sociedades *políticas* no sentido original do termo, vem a ser, sociedades *justas*. A outra alternativa que se esboça no horizonte é a dessas sociedades como imensos sistemas mecânicos dos quais a liberdade terá sido eliminada e que se regularão apenas por modelos sempre mais eficazes e racionais de controle do *arbítrio* dos indivíduos, já então despojados da sua razão de ser como homens ou como portadores do *ethos*. (EF II, p. 180)

O problema, aqui resumido como a cisão entre a Ética e o Direito, está posto e, a partir dele, entremostra-se uma verdadeira encruzilhada para as sociedades políticas, pois dependendo do itinerário a sociedade política erige-se em sociedade *justa* (ou comunidade ética); caso contrário, como pontifica o Filósofo, será um enorme sistema mecânico com total eliminação da *liberdade*, no qual a única preocupação será a limitação dos arbítrios individuais. Portanto, indaga-se: "como poderia ser pensada uma possível solução na perspectiva vaziana?" Pois bem, a rememoração até este momento realizada contém, de alguma forma, elementos preciosos que possibilitam uma reflexão de fundo acerca dessa grave crise pela qual passa a sociedade, dentre eles a revigoração da universalidade *nomotética*, porquanto não se afigura possível uma sociedade política, como comunidade ética, sem se restaurar o "postulado da ordem", ou então, sem que se estabeleça em "matriz ternária", muito menos sem levar em conta a pessoa que, elevando-se livremente à condição de *ser ético*, constitui-se como *ser político*.

"O que significa uma sociedade política constituída como comunidade ética em uma matriz ternária?" O Filósofo menciona que a comunidade ética sempre deve ser estruturada como uma matriz de três termos, a saber: "um princípio ordenador, um modelo de ordem e os elementos ordenados" (EF III, p. 145). Referida estrutura deve ser dotada de um bom equilíbrio, a fim de que os membros possam viver o *ethos* comunitário, pois

> Qualquer assimetria acentuada entre os termos configura uma ameaça ao bem-estar da comunidade ética. 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. (EF III, p. 146)

No entanto, a imanentização do "principio ordenador", com a viragem antropocêntrica ocorrida na Modernidade, sem dúvida se apresenta como um impedimento radical à reconstituição da sociedade política segundo o paradigma da universalidade *nomotética* na senda dessas diretrizes. E, por tal razão, Lima Vaz acena com a necessidade de se retomar o "pensamento de uma ordem própria da *liberdade* como *ordo amoris* (segundo a acepção agostiniana)",[41] quer dizer:

> (...) como uma ordem na qual a primazia absoluta e o princípio ordenador são atribuídos ao livre reconhecimento do outro, ao consenso em torno do melhor ou do mais justo, à virtude, enfim, como *télos* imanente da liberdade. Segundo os princípios dessa ordem, o universo político emana do universo ético e nele a legitimação do poder é estritamente correlativa às condições efetivas do exercício dos deveres e do gozo dos direitos. (EF II, p. 179-180)

O princípio do *reconhecimento* pode representar um elemento importantíssimo para a reconstrução da comunidade ética em sua especificação ternária, pois nele – no *reconhecimento* –, observado seu prolongamento no *consenso* livre, a "oposição entre os indivíduos é suprassumida justamente no ato fundador da comunidade ética" (EF III, p. 151). No entanto, referidas categorias – o *reconhecimento* e o *consenso* – devem ser trabalhadas no recesso da relação de intersubjetividade, tanto no *agir ético* quanto na *vida ética*, com o intuito de recuperar o *modus vivendi* moderno em uma forma que seja realmente ética para, com isso, reelaborar a junção entre a Ética e o Direito.

---

[41] O *ordo amoris* agostiniano remete à *ordem ética* que deve presidir a vida humana. Cuida-se de uma elaboração filosófica bastante elucidativa que possui em seu centro o Sumo Bem (*Deus Cristão*), ao qual deveriam tender todos os seres humanos, dada sua racionalidade e livre-arbítrio, diferentemente das outras criaturas, que se subordinam às inclinações naturais. Acontece que ao homem não se apresenta apenas o Sumo Bem, mas também outros bens, aquele configurado como *amor verdadeiro* (*caritas*) e, estes, como *falsos amores* (coisas terrenas), razão pela qual seu coração pode fazer com que se desvie do verdadeiro amor ao aderir às coisas terrenas. Portanto, para manter-se no *ordo amoris*, é imprescindível que o homem se mantenha atento e, sempre, redirecione sua liberdade, a fim de que possa atingir a *vida feliz* (*De beata vita*) (cf. COUTINHO, 2012, p. 508). Essa estruturação do *ordo amoris* agostiniana é lembrada por Lima Vaz, no que diz respeito à diferença entre o *uti* e o *frui*, pois, segundo o *Pater Eclesiae*, deve ser dada prevalência ao *frui*, que é direcionado ao amor verdadeiro (Sumo Bem), mas que nas sociedades políticas modernas foi colocado em segundo plano, vigorando o *uti* (gozo ou prazer nas coisas terrenas), devido à instalação do "sistema de necessidades vitais". A liberdade, assim orientada, não se conforma como liberdade ética, mas degradação da liberdade ou *servum arbitrium*, circunstância que desnatura o *ordo amoris*, uma vez que o "*ordo amoris* é primazia da *fruição* sobre o *uso* ou ainda da virtude sobre o interesse" (EF II, p. 179 – nota n. 141).

Capítulo II: Ética e Direito pensados a partir da relação de *intersubjetividade ética* no *agir ético*

2.1. Introdução

Ao refletir sobre a Ética e o Direito, Lima Vaz promove uma verdadeira busca pela gênese do Direito, tanto que inicia seu texto "Ética e Direito" tendo como primeiro subtítulo "Do *Ethos* à Sociedade Política: a gênese do Direito" (EF II, p. 135-180), explicitando seu objetivo de volver às raízes da compreensão do que se entende por sociedade política (comunidade dos *politai* ou dos *cives*) e, assim, verificar na matriz *ethos* a confluência entre a Ética e o Direito, por intermédio do conceito de *lei* (*nómos*), o qual, analogicamente, representa o *métron* interior que rege a conduta do ser humano, bem como a *lei* da cidade, cujo intento é assegurar a participação *equitativa* (*eunomia*) de todos no bem comum, consubstanciado no próprio *viver-em-comum*.[42]

Mencionada concepção parte primordialmente do arcabouço filosófico platônico-aristotélico e abarca o universo cristão (com as variações próprias de cada período – ideia de *physis* ou de *lex aeterna*), na qual esplende claramente a existência de um fundamento único para as coisas humanas (*tà anthrópina*) (cf. ED, p. 222-226). Porém, divisa o Filósofo que na transposição do medievo para a Modernidade aquela base perde seu *status* de princípio e de ordem e, devido aos contornos da razão moderna (originária da Revolução Científica), uma nova imagem de homem emerge (*fabricador* e *construtor*), o qual toma a Natureza como objeto a ser dominado ou civilizado e, a sociedade política, como algo a ser moldado ou esculpido, tudo em consonância com a racionalidade científica (cf. ERM, p. 61-62).

O Filósofo, frente a essa genuína revolução do universo simbólico humano, estabelece que há duas antropologias, correspondentes a dois tipos de universalidades, sendo uma a antropologia política clássica, designada como universalidade *nomotética* e, a outra, a antropologia política moderna, correlacionada com a universalidade *hipotética*. Nesses dois tipos de universalidades os conceitos são elucidativos e obedecem aos paradigmas indicados – clássico e moderno –, no que diz respeito ao embasamento da Ética, do Direito e da Política, dado que na universalidade *nomotética*

[42] A menção ao modo de filosofar vaziano, de volver às raízes, está presente em praticamente todos os seus escritos, pois segundo ele mesmo, ao tratar do tema "morte da filosofia", propõe que a Filosofia, tal como a Razão, é imortal desde o instante em que se faz interrogante, e completa asseverando que ela "não pode deixar de descer às raízes de ondem nascem as interrogações" (cf. MVF, p. 680).

está presente o fundamento de uma ordem no mundo que se "supõe manifesta na qual o *nómos* ou a *lei* da cidade é o modo de vida do homem que reflete a ordem cósmica contemplada pela razão" e, ao revés, a *hipotética* está assentada em um fundamento que "permanece oculto e requer uma explicação a título de hipótese inicial não verificada empiricamente e que deve ser confirmada dedutivamente pelas suas consequências" (EF II, p. 146-147).

A sociedade política, a Ética, o Direito e a Política, passam a ser pensados segundo a universalidade *hipotética*, capitaneada pela racionalidade científica com a respectiva prevalência da Razão poiética. Assim é que se concebe o paradigma do contrato social e, com ele, imagina-se a aurora do *estado de sociedade*, tendo como estado pré-político o *estado de natureza*, no qual reina o "conflito" de interesses entre os indivíduos. Logo, impõe-se, para que haja a convivência pacífica entre os indivíduos, que se promova a passagem do *estado de natureza* para o *estado de sociedade*, onde os direitos tidos como naturais se transmudam em civis. Contudo, referido *status socialis*, segundo a constatação de Lima Vaz, foi idealizado sobre um "sistema de necessidades" e preservando o "egoísmo individual" – *individualismo* – e, como aquele ideário nunca é satisfeito (pois é um *mau infinito*), vaticinou que a sociedade moderna não se realiza como autêntica sociedade política, porquanto destituída de grandeza axiológica.

Além disso, diferentemente, viu-se imperar o "*niilismo* ético sob diversas formas" (EF II, p. 179) nessas sociedades, o que o Filósofo estima como momento de grave crise e sugere que se está diante de um dilema, ou seja, encontrar uma significação ética para o *modus vivendi* na atual esfera societária ou, caso contrário, assistir à transformação delas em sistemas mecanizados com o império absoluto da Razão poiética (v.g., a Política como *técnica*, o Direito *tecnicizado* etc.), nas quais serão intentados modelos cada vez mais elaborados e eficazes de controle do arbítrio dos conviventes. E é nesse contexto de enorme tensão que se coloca a questão: "como sair do dilema anunciado?" A resposta vaziana se encaminha no sentido de encontrar uma significação ética, tanto que, ao final do seu texto "Ética e Direito", propõe como arquétipo o *ordo amoris* agostiniano, i.é, no qual se mostra possível cinzelar um novo

princípio ordenador por meio da relação de intersubjetividade, caracterizado pelo *reconhecimento* e pelo *consenso* acerca do que seja mais justo.[43]

Cuida-se, então, de direcionar a análise para o âmbito da relação de intersubjetividade, que é o *locus* no qual ocorre o encontro e, como tal, torna evidenciada a convivência humana. No entanto, não se trata de qualquer encontro, mas de um encontro possibilitador de uma convivência que seja digno do predicativo ético. O problema que se coloca, primeiramente, é sobre "qual a natureza (ética) do 'encontro' na comunidade humana?", e, sequencialmente, divisadas prerrogativas antropológicas e éticas que o tornam plausível, especificar em que consiste o "reconhecimento" e o "consenso" como congênitos da ideia de *ser-com-os-outros*. Por último, perquirir se é ou não possível reaproximar, com as concepções de "encontro ético", de "reconhecimento" e de "consenso", a Ética e o Direito.

O itinerário proposto contemplará, na sequência das dificuldades levantadas, três abordagens, quais sejam: a) "A natureza ética do 'encontro' na comunidade humana"; b) "O *reconhecimento* e o *consenso* como ínsitos do encontro ético"; e, c) "Ética e Direito reaproximados com o *reconhecimento* e o *consenso*".

2.2. A natureza ética do "encontro" na comunidade humana

O intento de elaborar um concerto filosófico sobre a natureza ética do "encontro" – intersubjetividade – na comunidade humana está ligado ao fato de que a estruturação societária atual não permite que as relações entre os indivíduos sejam permeadas por valores verdadeiramente humanos, pois fundadas, quase que inteiramente, sob o império da Razão poiética, a qual, por variadas formas, promoveu o ocultamento do *outro*. Portanto, urge revisitar os fundamentos do encontro humano e, a partir deles, apontar a possibilidade da sua reconstrução sob um novo paradigma, aproximando-o do que seja o *ordo amoris* agostiniano.

---

[43] O mesmo norteamento é apresentado pelo Filósofo ao tratar do *problema da comunidade ética* que, com a Modernidade, perdeu sua estruturação ternária (princípio ordenador, modelos de ordem e elementos ordenados), com a imanentização do princípio no "arbítrio do indivíduo", dando azo ao aparecimento de uma comunidade em estrutura binária (constituída por modelos de ordem e elementos ordenados), rendendo ensejo a várias oposições, como a de "indivíduo-lei", bem como à ideologia do *individualismo*. O desafio, no seu ponto de vista, 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". O *reconhecimento*, em seu prolongamento no *consenso*, onde a "oposição entre os indivíduos é suprassumida justamente no ato fundador da comunidade ética", pode representar uma solução para os diversos problemas da comunidade ética (cf. EF III, p. 147-151).

Não se trata, com efeito, de uma tarefa simples e, desde já, deve-se elucidar que por "natureza ética" do encontro se entende a especificação do "encontro" pelas suas características enquanto ético, i.é, imbuído de carga axiológica, bem ainda, a respectiva intenção no *agir* daqueles que se encontram; porém, naquilo que há de mais básico, mais central ou mais importante para que, na origem, seja sedimentada a autenticidade da relação humana no que ela possui de essencial. Mencionadas propriedades apontam dois caminhos a serem explorados, um com a finalidade de explicitar os atributos daqueles que se encontram (intenção), e, o outro, visando demonstrar que aqueles predicados garantem a eticidade da convivência.

Esses dois caminhos serão desenvolvidos em três movimentos interligados, quais sejam: (a) o primeiro destinado a especificar algumas questões ligadas ao que aqui se denomina como ocultamento do *outro*, mostrando genericamente a necessidade de se arrostar o alicerce da intersubjetividade como imperativo para o desocultamento do *outro*; (b) o segundo, dedicado a expor as prerrogativas antropológicas do sujeito ético como condição para a eticidade do encontro; e, (c) o último, visando esclarecer a interconexão entre as prerrogativas antropológicas e éticas do *agir ético* (estrutura subjetiva). São três as temáticas: (a) A intersubjetividade e o ocultamento do *outro*; (b) O homem como *ser espiritual*: o dinamismo entre Razão e Liberdade; e, (c) O homem como *ser ético*: o dinamismo entre Razão e Liberdade.

2.2.1. A intersubjetividade e o ocultamento do *outro*

A proposição do tema a intersubjetividade e o ocultamento do *outro* sugere, em princípio, uma contradição, pois a intersubjetividade é definida como relacionamento de duas ou mais consciências e, se é relação, pressupõe reciprocidade entre os agentes que dialogam, constituindo-se como "alternância de invocação e resposta entre *sujeitos* que se mostram como tais nessa e por essa reciprocidade" (AF II, p. 53). Assim, a questão que desponta é: "em que termos o Filósofo alvitra a ideia de ocultamento do *outro* como problema?".

Saliente-se que a intersubjetividade possui amplo desenvolvimento na filosofia vaziana, tanto nas partes sistemáticas da *Antropologia Filosófica* (AF II, p. 49-92) e da *Ética Filosófica* (EF V, p. 67-94 e 173-206) quanto no percurso histórico-filosófico (AF I e EF IV). Assim, vários caminhos se apresentam para elucidar as inúmeras faces do *outro* na intersubjetividade ética; contudo, a pretensão aqui é tão só especificar algumas questões que possam aclarar um pouco o que significa o ocultamento do *outro*,

afigurando-se próprios alguns elementos antropológicos e éticos e o texto *Nota histórica sobre o problema do 'outro'* (EF VI, p. 231-245).

Ao propor a questão sobre o problema do *outro*, o Filósofo coloca em evidência várias questões que permeiam a relação de intersubjetividade, bem como seus pressupostos, o que se percebe quando afirma:

> (...) A reflexão sobre a existência histórica do homem encontra, como tarefa fundamental, a elucidação filosófica do problema do *outro*; de sua existência e de seu reconhecimento. (...) Com efeito (...), a existência como história só pode ser refletida pela *consciência-de-si*, e a *consciência-de-si* se constitui fundamentalmente na relação com o outro. (EF VI, p. 231)

Veja-se que a *consciência-de-si* o é desde que passe pelo *reconhecimento* do *outro*, o qual surge no "encontro", transluzindo o sentido de um estar diante da face do *outro* como evento, i.é, com significação autenticamente humana por meio da palavra (*lógos*).[44] Mas, segundo Lima Vaz, em que pese a filosofia ocidental ter privilegiado o *lógos* que é, *ex radice*, uma interlocução entre seres humanos, o *outro* permaneceu nas sombras, pois o diálogo, mesmo em Platão, destinou-se a promover o *reconhecimento* do *outro* "somente no plano em que o *outro*, como *eu* mesmo, converge na impessoalidade do *lógos*", ou seja, na medida em que serve para "curar as almas das enfermidades da existência sensível, libertá-las do contingente, do empírico da existência individual" (EF VI, p. 232-233).

Esse ocultamento do *outro* desapareceu com a radicalidade da doutrina cristã do *amor* e a revelação do *próximo*, na qual "o próximo é termo do amor de Deus, e seu amor torna-se a exigência primeira da mensagem da Boa Nova" (EF VI, p. 234). Trata-se de uma concepção de amor diferente de todas até então existentes, dado o seu elevado grau, como elucida Libânio:

> Assim, a ideia de amor é analisada em quatro níveis. O amor tem uma base material, biológica. É a nossa condição sexuada. Sem tal condição, não seria amor humano. O amor revela também uma dimensão de falta (*eros*) em busca de complementação. Reflete a dimensão de carência de toda realidade humana. O amor atinge um grau maior no nível da amizade, que exprime a alegria, a complacência, a gratuidade diante da presença do outro. É uma dimensão também profundamente humana em tudo o que fazemos. É o lado não comercial, não utilitário de tudo o que existe. É a realidade enquanto dom. E finalmente o amor tem uma dimensão que só nos foi manifestada pela revelação cristã. O amor é a retirada silenciosa e alegre para que o outro

[44] Não escapou à investigação do Filósofo o fato de que o termo *consciência* é polissêmico e, por isso, pode ser alvo de múltiplas acepções. Apenas com o intuito de elucidar o problema, são rememoradas por ele três acepções, a *consciência psicológica* (o Eu do fluxo interno da vida psíquica), a *consciência moral* (o Eu da *obrigação moral*) e a *consciência transcendental* (o Eu penso) (cf. AF I, p. 172 – nota n. 20).

> cresça (ágape, sobrenatural). É a dimensão mais elevada do existir humano, que coloca o outro à frente. Supera-se o amar os outros como a si mesmo. Amar os outros neles mesmos, independentemente de si mesmo. (2014, p. 179)

Porém, com o florescer da Modernidade esse "amor-dom" (*ágape*) se esvanece no horizonte, o que se percebe desde Descartes, para o qual só existe o *eu* ideal por exigência do sistema filosófico, e se consagra em Kant, onde o *outro* é essência racional (*Vernunftwesen*) na Razão prática (cf. AF II, p. 69). Apenas com Hegel é que ressurge o *outro*, para o qual a "consciência não será *consciência-de-si* se não passar pelo momento do reconhecimento (*Anerkennung*) em face do *outro*" (EF VI, p. 236), ou seja,

> (...) a consciência faz verdadeiramente a sua experiência como consciência-de-si porque o objeto que é mediador para o seu reconhecer-se a si mesma não é o objeto indiferente do mundo mas é ela mesma no seu ser-outro: é outra consciência-de-si. (SE, p. 17)

O *outro* passou a ser objeto de profundas reflexões desde então, mormente no viés do diálogo ou da comunicação, visando a erigir o encontro dialogal ao *status* de evento, ou seja, que confira "*significação humana* ao que *acontece* na exterioridade do mundo", cujo lugar não é o da "pura exterioridade espácio-temporal do mundo", mas sobretudo "no tempo e no espaço especificamente humanos da *intersubjetividade*, onde se criam e se desdobram as significações, as intenções e os valores", razão pela qual se deve pensar

> (...) a significação do *outro-dos-outros*, agora irreversivelmente, solidários na aventura grandiosa de uma história definitivamente unificada. A reflexão filosófica que partiu, na Grécia, para a conquista de um *lógos* do mundo é chamada a elucidar o sentido de um *dia-logo* que, em nós e em torno de nós, tece aceleradamente o destino de uma mesma história para todos os homens. (EF VI, p. 245)

Essa emergência quanto a refletir sobre a significação do *ser-com-os-outros*, desenvolvida sob no *nomen* expressivo de "o problema filosófico do *outro*", assinala quão complexo é o desvendamento de uma compreensão prévia do que seja o encontro ético; no entanto, aponta que a questão da intersubjetividade reside no escondimento do *outro* como *outro* da relação e, por consequência, propicia a não-reciprocidade dos dialogantes. Esse desdobramento – escondimento e não-reciprocidade – constitui os polos do que não deve ser a relação de intersubjetividade.

O encontro entre os indivíduos, para conter significação e expressar valores, pressupõe o *reconhecimento* recíproco, dado que nele reluz a "infinitude *intencional* do sujeito" que tem, diante de si, "outra infinitude *intencional*" (AF II, p. 50), o que não

permite o ocultamento do *outro* e, menos ainda, sua *objetificação*,[45] situação praticamente inevitável nas "filosofias do sujeito", cujo predomínio é o da *operacionalidade* como dinâmica do *ser-com-os-outros* (cf. AF II, p. 55 e 65).

A questão que se coloca, então, é: "como ultrapassar o escondimento do *outro* e a não-reciprocidade dos dialogantes?", para, assim, fazer aflorar a intersubjetividade ética. Um prenúncio de resposta foi esboçado, qual seja, de que o encontro deve ter como base o *reconhecimento* do *outro* como um *outro Eu*, pois só assim existirá a "relação recíproca da *proximidade*" com seus diversos desdobramentos, como na "relação Eu-Tu no amor, na amizade, na vida em comum", ou na "relação recíproca na *convivência*, que se exerce como relação Eu-Nós no *consenso*, na obrigação, na fidelidade" e na "relação recíproca da *permanência*, que se exerce como relação Eu-outros na tradição, no costume, na vida social e política" (AF II, p. 60).

Em síntese, o *reconhecimento* recíproco é congênito da intersubjetividade para que a relação entre os seres humanos seja, de fato, expressiva em termos de valores; todavia, valores que não decorram somente do "sistema de necessidades", mas que transcendam para que o *outro* cresça enquanto ser humano – como *outro Eu* (cf. EF V, p. 71), mesmo porque o indivíduo isolado é uma abstração (cf. EF V, p. 67) e a realização ocorre na convivência – *uns-com-os-outros* –, pois

> Em sua gênese e desenvolvimento ele está envolvido 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 auto-afirmação como Eu. Um *Eu* que é, portanto, indissoluvelmente, um *Nós*. (EF V, p. 67)

Esse caminho sugere que o ocultamento do *outro*, na relação de intersubjetividade, possui um longo trajeto histórico-filosófico e somente com o paradigma cristão o *outro* reaparece na figura do *próximo*; no entanto, torna a obscurecer-se com a Modernidade, desde o *Cogito* cartesiano e o *eu* como essência

[45] Essa inevitabilidade da degradação do *outro* se agigantou com o chamado "mercado global", o qual, logicamente, tem sua fundamentação filosófica no acerbamento do subjetivismo e do *individualismo*, no qual tudo é reduzido a *objeto* ou *coisa*. O ser humano não escapou ao processo de *objetificação* e de *coisificação*, desaparecendo as verdadeiras "dimensões morais, éticas, políticas" e, como consequência, a "existência é subordinada aos interesses do capital" (BASTOS, 2007, p. 216). A referência a "mercado global" – ou "economia-mundo", "sistema-mundo", "*shopping center* global" etc. – tem a ver com uma metáfora acerca do *modo de vida* contemporâneo, ou ainda, expressa o *consumismo*, no qual tudo é submetido ao *poder de compra* ou reduzido a *valor monetário*, e, sem receio de exagero, até o homem se erigiu a tal especificação pelas obras de que é capaz de realizar, ou pelo "trabalho". As metáforas podem não dizer tudo, mas revelam algo subjacente, i.é, o "declínio do indivíduo em sua dimensão ética, pois a "mesma fábrica da sociedade global, em que se insere e que ajuda a criar e recriar continuamente, torna-se o cenário em que desaparece" (IANNI, 1999, p. 13-22).

racional kantiano, para ressurgir com Hegel, ao evidenciar que a *consciência-de-si* se constitui na relação com o *outro* na forma do *reconhecimento*, passando a compor, desde então, o "núcleo (...) mais empenhativo da reflexão filosófica contemporânea" (EF VI, p. 244). Nesse contexto, volve a atenção para o encontro como ético, o que está a exigir sua reconstrução a partir de uma perspectiva antropológica; assim sendo, pergunta-se: "qual a *conditio sine qua non* da *intersubjetividade ética* no viés antropológico?"

2.2.2. O homem como *ser espiritual*: dinamismo entre Razão e Liberdade

A reflexão que se ultimou trouxe à luz a noção de intersubjetividade ética, cujo pressuposto é o *reconhecimento* entre os sujeitos que se relacionam e, ao mesmo tempo, apontou como problema o ocultamento do *outro* nas relações humanas, circunstância impediente da eticidade do encontro. Propôs-se, então, o desafio de pensar o encontro ético a partir do próprio ser humano, ao fundamento de que a intersubjetividade ética só será possível quando aqueles que se encontram ostentarem alguma essência que possa garantir a concretização do *reconhecimento* recíproco.

Ocorre que a referida essência sugere responder à questão "o que é o homem?", o que não é objeto do trabalho; portanto, é imprescindível que se promova uma delimitação no enfoque desta base antropológica. Por conseguinte, considerando-se a concepção lima-vaziana de que a "*praxis* humana manifesta-se na distinção entre as *causas* e as *condições* que concorrem para seu exercício" e que o "influxo *causal* procede unicamente do *espírito*" (EF V, p. 7-8), mostra-se suficiente uma incursão na categoria do *espírito* (cf. AF I, p. 181-215).

Esse recorte temático traz uma série de dificuldades, pois a categoria do *espírito* compõe uma tríade – com o *corpo próprio* e o *psiquismo* – objetivando expressar o *ser-homem* em sua estrutura (AF I, p. 153-154). Destarte, um desfecho antropológico com intento *ético* por meio de apenas uma categoria – *espírito* – pode representar algum óbice à cognição, porquanto Lima Vaz edificou seu sistema encadeando (a) os conceitos de *estrutura*, (b) os conceitos de *relação* e (c) os conceitos de *unidade*. Não é só, tudo precedido de um esteio histórico-filosófico (objeto da AF I) onde todos os conceitos são construídos em um crescente dialético, principiando no

corpo próprio (estrutura) e progredindo até à essência do homem como *ser-uno* (unidade) (cf. AF I, p. 153-154).[46]

Não obstante, e mesmo com a prévia compreensão de que o *ser-homem* somente pode ser explicitado com todos esses conceitos encadeados, evidencie-se que o interesse se reduz à categoria do *espírito*, pois é nela que se intentará encontrar os elementos originários ou primordiais a possibilitarem o *reconhecimento* recíproco. Isso não significa desprezo às categorias do *corpo próprio* e do *psíquico*, pelas quais o homem é, respectivamente, *ser-no-mundo* pela exterioridade corpórea[47] e *ser-no-mundo*

---

[46] A dialética vaziana (ou *dialética do ser* – Antropologia Filosófica) (cf. HERRERO, 2012, p. 396-397) é peculiar e possui as marcas de Platão e de Hegel, pois ambos foram pensadores singulares que, a partir de um problema histórico situado, buscaram "reconduzir o múltiplo e disperso à unidade de sentido", e, em razão disso, as perspectivas de ambos "são compreendidas como ontologia". O primeiro, "através do percurso dialético, pretendia alcançar a Ideia, modelo ideal capaz de orientar as ações concretas e conferir sentido à realidade"; o segundo, "através da rememoração, buscava desvendar a inteligibilidade das manifestações do espírito no tempo". Ao se inspirar nesses dois pensadores, o Filósofo também erige um *método dialético*, pois, como eles, defrontou-se com um tempo (século XX) de graves mudanças e assumiu a "tarefa de pensar o próprio tempo no conceito, procurando reconduzir os dualismos de uma época à unidade de sentido" (OLIVEIRA, C., 2013, p. 88-90). Esse método objetiva integrar os polos da natureza, do sujeito e das formas simbólicas (esquema: [N] – [S] – [F]) e superar todas as formas de reducionismos. O *iter* perpassa três níveis, compreendidos como a pré-compreensão (experiência natural expressa em representações), a compreensão explicativa (científica) e a compreensão filosófica (como transcendental, considera o homem como ser e define as condições de possibilidade – ou inteligibilidade – das formas de compreensão do homem). Neste último nível, inicialmente, passa-se pela determinação do objeto da categoria, com o enfrentamento das aporéticas histórica e crítica, sendo que na última (crítica) são percorridos dois passos, o *momento eidético* (no qual se levam em conta os elementos que surgem da indagação – *o que é*? –, tanto na aporética histórica quanto na pré-compreensão e na compreensão explicativa), e o *momento tético* (no qual a pergunta é referida à mediação do sujeito). A seguir, segue-se a elaboração da categoria (conceito), que deverá novamente ter em consideração tanto o nível da pré-compreensão (como mediação empírica) quanto o da compreensão explicativa (como mediação abstrata), as quais, mediadas pelo sujeito, são suprassumidas para dar lugar ao conceito *ontológico*. A *dialética*, como discurso sobre a categoria, é uma suprassunção contínua permeada por três princípios: a) *limitação eidética* (exigido pelo caráter não-intuitivo do nosso conhecimento, impondo ao conhecimento intelectual a necessidade de exprimir o objeto na forma do conceito que delimita uma região de objetividade e não coincide, por definição, com uma intuição totalizante do objeto); b) *ilimitação tética* (decorre do dinamismo do nosso conhecimento intelectual que aponta para a ilimitação ou infinidade do ser e, portanto, vai além de todo o horizonte do objeto em sua *limitação eidética*); e, c) *totalização* (objetiva a igualdade inteligível entre o *objeto* e o *ser*, ou seja, deve organizar-se em *sistema* de categorias, sendo que a unidade sistemática do discurso exprime justamente a *forma* como conteúdo conceptual concreto, mediatizado pelo sujeito em sua acepção *ontológica*) (cf. AF I, p. 141-154; HERRERO, 2004, p. 53-61). Esse desenvolvimento é esquemático, e, por isso, não diz propriamente o que seja integralmente o *método dialético* lima-vaziano; aliás, e a propósito, há o laborioso estudo desenvolvido por Oliveira, tendo como título *a dialética em Lima Vaz* (cf. 2013, p. 89-97).

[47] A categoria do *corpo próprio*, em regra, é a primeira de um estudo antropológico e sua relevância é avultada porque "é mediante o corpo que o homem é um ser no mundo: *Être au monde à travers un corps*" (MONDIN, 2005, p.32); i.é, "o corpo é o veículo do ser-no-mundo", o que implica a impossibilidade de conhecer o mundo senão por meio de um corpo que, desde já, conhece a si próprio, do contrário não será possível "juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 122).

pela interioridade[48], mas apenas a priorização do *espírito* como instância conceitual que suprassume aquelas para dignificar o homem como *ser-no-mundo* como presença reflexiva (cf. AF II, p. 258).

Esse dístico da categoria do *espírito* baliza o aporte que se diligenciará recolher na antropologia lima-vaziana, o que não significa reconstrução *in totum* do seu itinerário, mas uma rememoração pontual dos grandes passos da edificação categorial. Noutros termos, interessa responder: "o que significa o homem como *ser espiritual*?"

Pois bem, o *espírito*, ou nível estrutural *noético-pneumático*, significa essencialmente que o homem *é razão* (*noético*) e é *liberdade* (*pneumático*); porém, segundo o Filósofo, o termo guarda um sentido muito mais abrangente, pois por ele se dá a abertura para a transcendência.[49] Um *abrir-se* que "faz do homem nesse cimo de seu ser que é, também, (...) o âmago mais profundo de sua unidade, um ser estruturalmente aberto para o Outro", onde o "Outro desenha necessariamente seu perfil como outro relativo na relação intersubjetiva", anunciando-se "misteriosamente como Outro absoluto na relação que deverá ser dita propriamente relação de transcendência" (AF I, p. 181-182).

Isso quer dizer que o conteúdo da estrutura do *espírito* excede a seara categorial, porquanto "coextensiva ou homóloga à noção de Ser entendida segundo suas propriedades transcendentais de unidade (*unum*), verdade (*verum*) e bondade (*bonum*)", unindo a Antropologia e Metafísica (AF I, p. 182), da qual reflui um intercâmbio significativo entre verdade e bondade que remete ao teor do *espírito*, enquanto estrutura *noético-pneumática*, sendo o *noético* expressão da universalidade da *inteligência* (*noûs*), que se abre à verdade e, o *pneumático*, a singularidade da *liberdade* (*pneûma*), que se abre ao Bem (cf. AF I, p. 177 – nota n. 29).

---

[48] Na história do pensamento, o problema do *psiquismo* surge associado ao *problema do corpo* ou à *exterioridade* do mundo com várias formulações, dentre elas a relação entre *psyché* (alma) e o *sôma* (corpo), entre a *psyché* e o *noûs* (alma e intelecto) ou a *psyché* e o *pneûma* (alma e *espírito*), originando os esquemas *dual* (alma-corpo) e *trial* (corpo-alma-espírito), sendo o primeiro consagrado na Filosofia e na Teologia. Além desse, outra questão aparece, que é a relação do *psiquismo* com a *razão* e a *liberdade* enquanto atividades humanas superiores (cf. AF I, p. 167-168). Trata-se de uma matriz antropológica e mediadora que se situa entre as categorias do *corpo próprio* e do *espírito* (cf. AF I, p. 168).

[49] O termo *transcendente* refere-se a uma "abertura propriamente *transcendental*" (AF I, p. 181) e abarca duas acepções: uma *clássica* e outra *kantiana*. Naquela aponta para o objeto enquanto ser, i.é, perquire o sentido que congrega todos os aspectos do objeto do conhecimento e, assim, notabiliza-se por transcender os limites propostos pelo conhecimento científico (trajeto da *compreensão filosófica*). Nesta, trata-se de definir as condições de possibilidade ou de compreensibilidade das outras formas de entendimento do ser humano (abordagens da *pré-compreensão* e da *compreensão explicativa*) (cf. FERREIRA, 2009, p. 35).

Daí a inelutável síntese de que, abrindo-se a *inteligência* à verdade, converte-se em sede de acolhimento e manifestação do Ser, e, considerando-se a *liberdade* como abertura ao Bem, torna-se consentimento ao Ser.[50] Portanto, o *espírito* não pode ser tido como o *somático* e o *psíquico*, mera parte da finitude humana, pois por ele o homem participa do Infinito, que se dá por *analogia de atribuição*,[51] na qual o *princeps analogatum* é o Espírito infinito e o *analogatum inferius* é o homem, o que o lança na condição de *ser de fronteira* ou situado entre a matéria e o *espírito* (cf. AF I, p. 183).

Esse concerto significa rompimento com os "limites da antropologia", dado que a "inteligência e a vontade constitutivas da dimensão espiritual são marcadas por um excesso ontológico" (OLIVEIRA, C., 2014, p. 128), o que reforça a conexão entre a Antropologia e a Metafísica. Porém, não desconhece o Filósofo o interdito moderno à Metafísica, mas ele a considera uma "dimensão irrenunciável da filosofia sob pena de abandonar o mais específico dela, a tematização do todo, por mais difícil que isto possa ser nas condições históricas atuais" (HERRERO, 2003, p. 152).

Esse introito sinaliza o quão abrangente é a noção de *espírito* na história do pensamento, cuja compreensão pode ser integralizada segundo quatro grandes temas, quais sejam: 1) o *espírito* como *pneûma* (ideia de sopro ou respiração, como força vital e princípio interno de vida); 2) o *espírito* como *noûs* (no sentido de atividade de contemplação – *theoría* ou *intellectus*); 3) o *espírito* como *lógos* (ideia de uma razão ou ordem universal, relacionando *espírito* e palavra); e, 4) o *espírito* como *synesis* (ideia de *consciência de si*) (cf. AF I, p. 183-184). E é a conjunção dessas vertentes que dignificam o homem como presença *a si mesmo* e *ao mundo*, assinalando-o como *espírito-no-mundo* (cf. AF I, p. 186).

---

[50] Essa mútua relação entre *inteligência* e *liberdade*, que se abrem no *ser* do homem tanto à *verdade* quanto ao *bem*, o Filósofo denomina de *capax entis*, quer dizer, em livre tradução: *homem capaz de ser*. Trata-se de uma orientação da própria *alma*, aqui *espírito*, como estrutura *noético-pneumática*, no movimento de conhecer do homem (ou *espiritual*) que o eleva ao mais alto patamar de cognição (*apex mentis*), onde se dá a intuição do *divino*. Na visão do Filósofo, "o eixo subjetivo que sustenta a experiência mística na sua forma especulativa orienta assim a alma na direção que conduz ao pleno exercício da sua capacidade de abrir-se ao absoluto – *capax entis, capax Dei* – por uma forma de conhecimento supra-racional do qual se origina igualmente o êxtase do amor, num quiasmo perfeito e inexprimível pela razão distinta, entre amor e conhecimento" (MP, p. 504).

[51] Apesar de o contexto do parágrafo indicar o que seja *analogia de atribuição*, impende assinalar que por *analogia* deve ser entendido o procedimento pelo qual o significado de um sujeito é transferido para outro sujeito; consequentemente, na *analogia por atribuição*, em uma primeira aproximação, dá-se a mesma operação, mas nela há distinção entre os analogados ou sujeitos da atribuição, principalmente quando se trata do *espírito*, cujo *princeps analogatum* é o Espírito Infinito e, o *analogatum inferius*, o Espírito finito ou o homem.

Poder-se-ia indagar como é que o *ser-homem* se manifesta enquanto *espírito-no-mundo*, cuja resposta deve partir do fato de que o homem, como *espírito*, é *presença* em um duplo aspecto: *a si mesmo* e *ao mundo*; logo, ele se revela como *espírito* de inúmeras formas, mas interessa de perto quando tal presença se diferencia em alguma forma de saber, como no caso da ciência e da filosofia (cf. AF I, p. 187). Nesse sentido, o caso paradigmático é o surgimento da consciência racional, que originou a *presença espiritual* na forma de Razão, assinalada por dois atributos importantes na formulação da *dialética do espírito*, (a) a prioridade *em-si* ou normatividade absoluta do objeto em sua essencialidade intrínseca (como *verdade* e *bondade*), e, (b) a prioridade *para-si* ou normatividade absoluta do sujeito, que tem em si mesmo a própria perfeição e nela acolhe a perfeição do objeto (cf. AF I, p. 188-189). Essas duas prioridades, segundo Lima Vaz, concretizam:

> (...) uma inter-relação dialética, constitutiva da pré-compreensão do espírito. Nela o *em-si* do objeto nega o *para-si* do sujeito na ordem da especificação ou da *forma* (a *verdade* do objeto é mensurante com relação ao sujeito); e o *para-si* do sujeito nega o *em-si* do objeto na ordem do *ato* ou da existência (o objeto *existe* intencionalmente no ato do sujeito que é, portanto, mensurante com relação ao objeto enquanto conhecido). (AF I, p. 188)

A dialética do *em-si* e do *para-si* é importante para a compreensão da constituição do *espírito* como presença reflexiva. O *para-si* é o "momento da reflexividade do *espírito* ou da sua identidade ativa consigo mesmo na afirmação da sua *identidade* (intencional) na *diferença* (real) com o objeto" e, o *em-si*, o "momento da realidade do objeto – da sua *verdade* – que é normativa com relação à sua expressão pelo sujeito" (AF II, p. 66). Em outros termos, trata-se do homem enquanto consciência racional abrindo-se intencionalmente ao objeto e ao mundo e, assim, compreendendo-os idealmente, transcendendo sua presentificação empírica tanto objetiva (*somática*) quanto subjetiva (*psíquica*). É essa idealidade que constitui o fundamento das normas de ação (Ética) devido ao seu conteúdo de *verdade* e *bondade*. O exemplo histórico-filosófico desse primeiro momento da dialética (*em-si* do objeto), segundo o Filósofo, provém da teoria platônica das Ideias em seu duplo aspecto: Ideia como Bem (virtude) e Ideia como *Verdade* (ciência) (cf. AF I, p. 188 – nota n. 21). O segundo momento (*para-si*) é caracterizado pelo ato da consciência racional que, em sua perfeição, acolhe a perfeição do objeto em sua *verdade* e *bem* como norma intrínseca do seu manifestar ao sujeito, cujo fundamento é a própria reflexividade do *espírito*. Esses dois traços se interpenetram, onde a idealidade do *em-si* do objeto "nega" o *para-si* do sujeito na ordem da forma (*verdade* do objeto), e, o *para-si* do sujeito "nega" o *em-si* do objeto na

ordem do ato (o objeto existe enquanto é conhecido pelo sujeito). A dialética da *identidade* na *diferença* pode ser expressa da seguinte forma: (a) *identidade* no polo do *espírito* em seu ser e no seu manifestar; (b) *diferença* porque, na manifestação do *espírito* (*finito*), o objeto é tido como outro (*alteridade*), que se manifesta e, também, no qual o *espírito* se manifesta; e, por fim, (c) nisso reside, então, a *não-identidade* do *em-si* do objeto e do *para-si* do sujeito (cf. AF I, p. 187-189).

No bojo da *dialética do espírito* surge a oposição finito-infinito como constitutiva do ser humano, quer dizer, o homem é essencialmente *finito*, mas está implicado numa presença do Infinito, i.é, no *espírito* finito ela é "o *analogatum inferius* da intuição absoluta de si mesmo no Espírito infinito" (AF I, p. 189). E é esta condição que constitui a base da oposição dialética entre o homem e o mundo, a partir da qual o mundo é compreendido e significado pelo homem. Por isso que a *presença espiritual* se configura como "consentimento ao ser" e é ela, nesta dimensão, que possibilita o *ser-com* (relação de intersubjetividade) e o *ser-de-linguagem* (comunicação ou diálogo), podendo-se concluir que "o mundo no qual o homem existe pelo *espírito* é o mundo da linguagem ou das formas simbólicas" e é nele que se "desdobram as três dimensões do nosso *ser-no-mundo*: o Eu, a Sociedade e a Natureza" (AF I, p. 189-190).

Essa seria uma compreensão prévia do que se entende pelo *espírito*, mas há as provenientes das ciências humanas; no entanto, considerando-se os cânones empíricos formais da inquirição científica, pergunta-se: "será possível uma investigação científica acerca do *espírito*?"

No que respeita à possibilidade da explicitação científica sobre o *espírito*, a resposta do Filósofo é incisiva no sentido de que "não" se mostra plausível, dada a peculiaridade do *espírito* humano, enquanto estrutura *noético-pneumática*. Esclarece, todavia, que o objeto, a estrutura, as formas e as condições das operações do espírito podem ser "objeto" de análise científica, como: a) nas operações do conhecimento intelectual pela Psicologia da Inteligência; b) nas formas abstratas que regem o conhecimento intelectual e suas conexões, pela Lógica; c) o ato livre em suas formas e motivos, pela Psicologia da Vontade; e, d) a linguagem em suas estruturas sintáticas e semânticas, nas Ciências da Linguagem. Todas elas são designadas "ciências do *espírito*", porque fornecem alguma compreensão acerca do *espírito*, mas suas inserções ocorrem no domínio do *espírito*, enquanto operam e produzem obras humanas (cf. AF I, p. 190-191).

A partir desse arcabouço, o Filósofo empreende a análise filosófica da categoria, ou seja, considera o homem como *ser* e passa a definir as condições de possibilidade ou de inteligibilidade da sua compreensão, principiando com a determinação do objeto da categoria e, depois, com a estipulação das aporéticas histórica e crítica, seguindo-se os momentos *eidético*, *tético* e *totalização*. Assim, por se tratar da compreensão *transcendental*, mostra-se com enorme relevância; contudo, em atenção ao que se delimitou inicialmente, não se realizará o itinerário em sua integralidade, mas somente na medida em que atender àquela finalidade – i.é, delineamento do ser humano como *ser espiritual*.

Nesse sentido, a questão que se coloca, em primeiro lugar, é sobre o "objeto da categoria" *espírito* e, como se antecipou, não se trata de uma categoria eminentemente antropológica, por corresponder, também, à noção de *ser*. Noutros termos, a noção de *espírito* transcende o espectro categorial, por conta da sua correlação à noção de ser (como perfeição simples), resultando daí uma tensão na estrutura *noético-pneumática* entre o categorial e o transcendental, ou então, do homem como *espírito* e a questão da transcendência do *espírito*. Dessa forma, considerando-se o transcendental como condição de possibilidade, o *espírito* se consolida como categoria e, avaliando-se o transcendental no viés clássico (correlativo à noção de *ser*), avança-se para além das fronteiras humanas, dado o "movimento lógico da analogia de atribuição que aponta para o Espírito absoluto e infinito como *princeps analogatum*" (AF I, p. 192).

A reflexão lima-vaziana segue as duas inflexões, permeando aqueles quatro significados fundamentais que compõem a noção de *espírito* – (a) vida ou *pneûma*; (b) *inteligência* ou *noûs*; (c) razão ou *lógos*; e, (d) *consciência-de-si* ou *synesis* –, promovendo o "entrelaçamento das dimensões transcendental e categorial, desdobrando-as em quatro roteiros: *perfeição*, *unidade*, *ordenação* e *reflexividade*"[52] (SAMPAIO, 2006, p. 112).

[52] Referido entrelaçamento consta de uma nota bastante elucidativa, cujo teor é o seguinte: "Os temas que se entrelaçam na noção de *espírito* podem ser enumerados segundo o predicado de '*divino*' (*to theîon*) que convém ao Espírito infinito *per essentiam* e ao espírito finito *per participationem* (...). Assim sendo, o Espírito, em Deus, tem uma relação do *mesmo* ao *mesmo* (...) e no homem tem uma relação do *mesmo* ao *mesmo* pela mediação do *outro* (...). Assim, o Espírito, como *pneûma*, é *enérgeia* = perfeição e é *zoé* = vida; como *noûs* ou Inteligência é *én* = *uno* e é *eautou éneka* = absoluto; como *lógos* ou Razão, é *táxis* = ordem e é *métron* = medida; como *synesis* ou consciência-de-si é *noésis noéseos* = pensamento do pensamento, e é *topos tôn eidôn* = lugar das Ideias. Cada uma dessas designações pode ser predicada analogicamente do Espírito infinito e do espírito finito" (AF I, p. 198 – nota n. 61).

Mencionado trajeto, constituído pela exposição histórico-filosófica dos quatro temas que compõem a noção de *espírito*, é relevante, pois compõe a base da explicitação das dimensões transcendental e categorial. Na primeira – transcendental –, o tema do espírito como "reflexividade absoluta" ou "pensamento do pensamento" surge como *teologia do Noûs* e prevalece desde Anaxágoras, Platão, Aristóteles, Plotino, Aquino até alcançar o Idealismo alemão, onde a noção de *espírito* é coroada pelo Espírito absoluto em Hegel. Na segunda – categorial –, o tema do *espírito* como "*consciência-de-si* deriva de sua finitude que tem diante de si a objetividade do mundo e a subjetividade do Outro" e, por isso, não será uma "reflexão absoluta na própria essência, mas é retorno a si a partir da exterioridade da Natureza"; desta feita, o *espírito* será uma dimensão expressiva do conhecimento do mundo e do *reconhecimento* do Outro e, como tal, sujeita ao movimento dialético da *identidade na diferença*, ou seja, "continuamente posta seja na *objetividade* do mundo seja na *intersubjetividade* da pluralidade das consciências-de-si", bem ainda, e simultaneamente, "*suprassumida* na identidade do sujeito como Eu pensante e Eu livre" (AF I, p. 197).

Aqueles mesmos quatro temas que compõem a noção de *espírito* constituem a base para delinear o núcleo conceitual do *espírito*, enquanto estrutura *noético-pneumática*. Isto porque, os termos *noético* e *pneumático* distinguem no homem, respectivamente, a *inteligência*, que o estabelece como *ser-para-a-verdade*, e, a *liberdade*, que o dignifica como *ser-para-o-bem*. São duas intencionalidades que conduzem ao que Lima Vaz denomina por "quiasmo do *espírito* finito", no qual a "verdade é o *bem* da *inteligência* e o bem é a *verdade* da liberdade" (no Espírito infinito, trata-se de uma "identidade absoluta da verdade e do bem") (AF I, p. 198). São duas importantes estruturas, uma de verdade ou *noética* (ato, unidade, ordem, reflexividade) e, outra, de bondade ou *pneumática* (vida, independência, norma e fim); naquela a *inteligência* acolhe o *ser* em consonância com o próprio ato ou perfeição da *inteligência* e do *ser* na imanência do *espírito* a si mesmo (ou reflexividade); e, nesta, a inclinação ao *ser* pela *liberdade* se dá devido à comunicação da vida que é movimento imanente, e, em razão disso, procede segundo a independência e a norma do seu próprio ser, de modo que nela (*liberdade*) o *espírito* é fim em si mesmo (cf. AF I, p. 198).

Com esse concerto, constata-se que a determinação *essencial* do *espírito*, ou do "*espírito enquanto espírito*", procede da dimensão transcendental; e, da limitação

eidética do "*espírito enquanto* humano", ou dimensão categorial, promana da finitude do *espírito* no mundo (cf. AF I, p. 199).

Na sequência o Filósofo propõe as aporéticas. Na histórica chama a atenção para as seguintes feições da noção de *espírito*: a) a rejeição da noção de *espírito* em prol da *matéria*; b) a absorção da noção de *espírito* no *psíquico*; c) o afastamento da noção de *espírito* no campo do Transcendente. Estes são os aspectos que devem compor a articulação do *espírito* como *inteligência* (Razão)[53] e como *vontade* (Liberdade)[54]. Esse roteiro mostra uma tensão entre a Razão (ou *inteligência*) e a Liberdade (ou *vontade*) que, devido às raízes que possuem na cultura ocidental e por não se vislumbrar solução satisfatória em procedimentos reducionistas (cf. AF I, p. 203). Na crítica são definidos os termos para a reflexão do *espírito* como categoria, assinalando-se duas tensões: (a) entre o transcendental e o categorial, na estrutura do *espírito* enquanto *finito*; e, (b) entre o *espiritual* e o *psicossomático*, na relação do *espírito* enquanto humano, com a unidade estrutural do homem. São essas relações discordantes que deverão compor o momento *eidético* na construção da categoria (cf. AF I, p. 203).

---

[53] No que respeita à *inteligência* ou Razão, aparece, sinteticamente, com os seguintes contornos: 1) o problema da Ideia no pensamento antigo, situada como *objeto do conhecimento* (inteligível x sensível – *noetón* x *aisthetón*), onde temos a *Ideia* em Platão e o *Universal* em Aristóteles, o que impele pensar como ascender do *sensível* à *Ideia* e descer desta ao *sensível*, bem ainda a relação do *espírito* com o *ser*, se é de contemplação (*theoría*) ou de *praxis*; 2) o problema do sujeito no pensamento moderno, tendo como foco o próprio sujeito do conhecimento, que deu azo a questões paradigmáticas, como a natureza do sujeito como no *Cogito* cartesiano, a estrutura do sujeito como origem *a priori* em Kant, a atividade do sujeito como processo de construção do mundo humano e da cultura em Ficht, Hegel etc., a intencionalidade como abertura em Husserl, sendo que a aporia emerge da tensão entre a *aprioridade do sujeito* e a *objetividade do mundo*; e, 3) o problema da linguagem no pensamento contemporâneo com a crise das filosofias do sujeito, com a tendência de colocar no centro do problema do conhecimento as estruturas lógico-linguísticas, sendo posta em relevo a questão da significação, além de outras, como a linguagem como estrutura, como referência e como interpretação (cf. AF I, p. 199-201).

[54] Quanto à *vontade* ou Liberdade, verificam-se: 1) a Liberdade como libertação no pensamento antigo, ou libertação quanto aos determinismos e constrangimentos, seja em relação ao destino (*moira*), fazendo com que a liberdade se caracterize como *liberdade interior*, seja quanto ao poder despótico, emergindo a liberdade como *liberdade política* (*eleuthería*) pela *lei* (*nómos*), e, a liberdade na perspectiva soteriológica com o Cristianismo, figurando a liberdade como *libertação do pecado*; 2) a Liberdade como autonomia no pensamento moderno, tendo como origem sua forma clássica no racionalismo, seja como *autonomia absoluta* em Descartes e *liberdade do sábio* em Espinoza; como *autonomia nas esferas política e cultural* em Hobbes, Locke e Rousseau; como *autonomia da pessoa moral* em Kant, com os desdobramentos em face da história em Hegel e existência em Kierkegaard e, posteriormente, nos existencialismos; 3) a Liberdade e estrutura no pensamento contemporâneo, com expressão forte nos problemas relacionados com a *liberdade individual* e os *determinismos estruturais*, apresentando-se os confrontos (entre *liberdade* e *estrutura*) em vários campos, como: nas *estruturas racionais* (ciência, técnica, linguagens artificiais, economia etc.); nas *estruturas sociais* (diacronia do corpo social em termos de tradições e organização sincrônica como trabalho, educação e cultura); nas *estruturas comportamentais* (induzidas por técnicas de controle comportamental); e, nas *estruturas do inconsciente* (técnicas de análise com o reconhecimento de uma limitação do espaço da liberdade) (cf. AF I, p. 201-203).

O Filósofo apresenta, inicialmente, a tensão interior ao *espírito* no homem entre, (a) a abertura transcendental para o Verdadeiro-em-si e a inclinação transcendental para o Bem-em-si, que se referem a uma transcendência que "não é exterior" e, (b) a limitação categorial ou eidética do *espírito* humano que submete a abertura para o Verdadeiro e a inclinação para o Bem à contingência e finitude do próprio sujeito e à mediação de um mundo exterior, sem que haja uma intuição ontológica ou adesão imediata, mas refratada no aquém de um mundo exterior ao *espírito*, onde a *verdade* e o *bem* relativizam em meio à multiplicidade e fluidez das coisas. Esta seria a origem da dualidade estrutural revelada no *espírito* finito entre *inteligência* e *vontade* (cf. AF I, p. 203-204).

No recesso da própria unidade estrutural do homem a oposição se forma entre (a) a mediação do sujeito como *espiritual* e a (b) a mediação do sujeito como *psíquico* e *corporal*, naquela ordenando-se ao horizonte do Verdadeiro e do Bem e, nesta, exercida na particularidade do espaço-tempo do mundo. A questão que o Filósofo levanta é incisiva: "como ordenar na unidade de um mesmo ser a mediação *universal* do *espírito* e a mediação particularizada pelo psicossomático?" Cuida-se de um problema que segue a unidade substancial (como Razão e Liberdade) do homem em toda a história da filosofia e a aporia desencadeia algumas oposições, como entre conhecimento racional ao conhecimento sensível, liberdade intelectual ao desejo, que desde a Antiguidade são paradigmáticas na reflexão antropológica (cf. AF I, p. 204-205).

Sinteticamente, o momento *eidético* situa o *eidos* do *espírito* humano localizado entre a universalidade absoluta do *espírito* (coextensivo ao ser) e a particularidade da estrutura psicossomática (homem inserido no espaço-tempo) (cf. AF I, p. 205).

No entanto, ao se pôr enquanto *espírito* (momento *tético*), nota-se o *espírito* submetido ao contrassenso da autoafirmação (ou autoposição), no qual emerge a possibilidade do próprio auto interrogar, desencadeado pela natureza do *espírito* como reflexividade e da reflexão absoluta do Espírito infinito no qual há identidade entre *ser* e reflexão. Isso porque:

> No caso da reflexão relativa ao espírito finito, há diferença dialética na identidade entre ser e ser-refletido, e essa diferença pode então assumir a forma de uma questão do espírito que reflete sobre si mesmo: O que é o homem? Ou o que é o espírito? Em outras palavras: a *diferença* na *identidade* dialética do sujeito e de sua reflexão pode assumir, e de fato assume, a forma da interrogação sobre o estatuto da Razão e da Liberdade, ou seja, da

> interrogação sobre o ser do espírito na unidade estrutural do ser-homem, a questão que não se põe senão no âmbito reflexivo da própria razão. (AF I, p. 205)

Consequentemente, tem-se a impossibilidade de o homem não se auto afirmar como Razão e Liberdade, porquanto se trata de um ser que interroga a si mesmo e, com este exercício, compreende-se como estrutura *espiritual*. No entanto, abdicar a atividade interrogativa é o mesmo que negar Razão e Liberdade no seu movimento de se pôr, equivalendo ao exílio do homem "a si mesmo na mudez do vegetal" (AF I, p. 206).

Um tal exílio é impensável se se considerar a estrutura *espiritual* como *noético-pneumática*, pois a mediação *espiritual* (ou automediação) contempla, em si mesma, sua originalidade e nela se realiza a *suprassunção* das esferas *somática* e *psíquica* como reflexão *espiritual*.[55] Aliás, estes são os elementos distintivos da estrutura ontológica do *ser-homem* como *ser-espiritual*, os quais, considerados dialeticamente, evidenciam o existir humano como *espírito*, ou Razão como sede do acolhimento do Ser como Verdade e Liberdade como consentimento ao Ser como Bem. Portanto, é por esta constituição que se pode afirmar a estrutura *noético-pneumática* do *espírito* que, como Razão e Liberdade, eleva-se como campo proeminente da Metafísica do Espírito (cf. AF I, p. 206).

Lima Vaz aventa que se poderia questionar acerca dessa constituição do *espírito* e sua respectiva manifestação (*quiasmo do espírito finito*). A resposta é elaborada com um primoroso resgate histórico-filosófico, desde a doutrina do *eros educador* (do *Banquete* e do *Fedro* em Platão), a doutrina mediadora da *sabedoria prática* (a *phrónesis* de Aristóteles), a doutrina da *serenidade* (ou *ataraxia* do Estoicismo) e a doutrina do *amor intelectual* (de Plotino) até o aprofundamento

---

[55] O termo suprassunção é recorrente na obra vaziana e aparecerá várias vezes neste trabalho; assim, tornou-se imperativo que se proponha uma noção acerca do seu significado. Ao que consta, trata-se de um *neologismo* proveniente do verbo alemão *heben*, que se relaciona com *erguer*, *içar*, *suspender*, com o significado inédito de *agarrar, apossar-se de*; contudo, agora, (em Hegel) tem outra semântica, identificando-se com *elevar, alçar, retirar, suplantar, remover*. Nesse contexto, participa em muitos compostos, sendo o mais significativo o *Aufheben* (que é *suprassumir*), com três principais sentidos: (1) *levantar, sustentar, erguer*; (2) *anular, abolir, destruir, revogar, cancelar, suspender*; e, (3) *conservar, poupar, preservar*. E, como substantivo – *Aufhebung*, significa especificamente (1) *elevação*; (2) *abolição, anulação*; e, (3) *preservação* (cf. INWOOD, 1997, p. 302 – verbete *suprassunção*). Especificamente no contexto da obra de Lima Vaz, é elucidativa a explanação realizada por Oliveira e Cardoso, ao afirmarem que a palavra *suprassunção* é "uma tradução de um termo-chave na filosofia hegeliana: Aufhebung/aufheben", e completam, parece tratar-se de "uma criação de Paulo Menezes, tradutor de Hegel para o Português". Asseveram, ainda, que a "nova palavra reúne em si seja supressão/suprassumir, seja assunção/assumir, consoante a ideia de uma eliminação conservante que a concepção hegeliana, em Alemão, quer exprimir" (2008, p. 415 – nota n. 23).

realizado pelo Aquinate, com a articulação entre o *intellectus et voluntas*. E será em Tomás de Aquino que Razão e Liberdade se entrecruzam luminosamente como "relação do *espírito* com o ser", que se configura como uma "relação transcendental, segundo a qual o *espírito* é coextensivo à totalidade do ser" e, portanto, "o espírito é acolhimento do ser em sua forma inteligível, ou na perfeição de seu ato" e, assim, "pela vontade ou liberdade o espírito é consentimento ou inclinação (*inclinatio*) ao ser em sua existência, cuja perfeição se manifesta ao espírito na forma inteligível". Nesses termos, pode-se responder àquela questão, evidenciando que a estruturação categorial do *espírito*, como *inteligência* e *vontade*, mostra-se "como limitação, no espírito *finito*, da ilimitação ou infinitude do *espírito em si*, em sua relação transcendental com o ser", ou então, no que o *Doctor Angelicus* denominou por "ato de existir",[56] o qual se constitui em si mesmo como "perfeição absoluta", dado que

> (...) a primazia do ato de existir na estrutura dialética do espírito conduz-nos à afirmação do Espírito absoluto como Existente absoluto (...), no qual a diferença retorna na *identidade absoluta* da inteligência e do inteligível (Verdade) e da liberdade e do amável (Bem), de modo que intelecção e amor se interpenetram na plenitude infinita do existir. (AF I, p. 208-209)

Nesse sentido é que a categoria do *espírito* figura como coroação do espectro estrutural ontológico do *ser* do homem, pensável somente com a relação analógica que remete o *espírito* finito ao Espírito infinito, atestada no homem pela presença "do *lumen interius* e do *desiderium videndi Deum*, segundo Agostinho e Aquino, ou da ideia de infinito, segundo a profunda intuição de Descartes" (AF I, p. 209).

Segue-se o último passo, que é a articulação dialética, i.é, o momento reflexivo do discurso como discurso categorial, pelo qual o sujeito busca afirmar sua unidade. Há um revolvimento de todas as categorias estruturais do *ser-homem* (*corpo próprio*, *psiquismo* e *espírito*), a fim de proporcionar sentido na autoposição. Assim é que, rememorando as categorias do *corpo próprio* e do *psiquismo*, constata-se que no *somático* e no *psíquico* a integração das categorias oscila entre a oposição do *ser-no-mundo* (pela *exterioridade*) do *corpo* e o *ser-no-mundo* (pela *interioridade*) do *psiquismo*, culminando, respectivamente, no *Eu corporal* e no *Eu psíquico*. Ocorre que

[56] O "ato de existir" pode ser sintetizado como a própria existência *espiritual* nas dimensões de Razão e de Liberdade, uma *razão* que acolhe a *verdade* e uma *liberdade* que consente ao *bem*, garantindo o *verdadeiro bem* e a *bondade da verdade*. Um ser que é *reflexivo* e *expressivo* e, portanto, pode conferir sentido a tudo com que se defronta. Na condição de *expressividade* o ser humano é *situado* e *finito*, presentificando-se *no-mundo* (Natureza), *com-os-outros* (Sociedade) e *em-si* (presença a si mesmo). E é no recesso da *situação* e da *finitude* que ele tem a tarefa de se auto-realizar, um trabalho que nunca estará concluído inteiramente (cf. NODARI e BARTELLI, 2010, p. 75).

essa oposição não se resolveu quando da suprassunção realizada pelo *psíquico*, dada a limitação *eidética* do psíquico e o consequente impulso do discurso para o *espírito*. E foi na dialética do *espírito* "como presença do ser ao espírito e presença do espírito ao ser" ou "acolhimento e dom, razão e liberdade",[57] que avança do teórico ao prático e do prático ao teórico para arrimar a unidade estrutural do *ser* do homem (cf. AF I, p. 209-211).

O Filósofo adverte que na dialética do *espírito* se dá uma inversão justificada entre os princípios da *limitação eidética* e da *ilimitação tética*, cabendo a este a prevalência, ou seja, do sujeito que se afirma como *espírito*. E o ato de afirmar insere o homem na abertura transcendental à universalidade do ser no movimento duplicado do "acolhimento e do dom, da razão e da liberdade" (AF I, p. 212), o que conduz à assertiva de que:

> (...) a universalidade do espírito é, no homem, uma universalidade intencional, o que denota a *finitude* do homem como ser entre os seres, ou como ser situado. No homem o espírito é formalmente idêntico ao ser universal, sendo capaz de pensá-lo. Mas é realmente distinto dos seres em sua perfeição existencial: a eles pode livremente inclinar-se, mas não realmente identificar-se com eles, o que configura o paradoxo profundo da contemplação e do amor. (AF I, p. 212)

O mote que impulsionou este *iter* para realçar a concepção de homem como *ser espiritual* foi a necessidade de pontuar a *conditio sine qua non* para a concretização do *reconhecimento* recíproco. Dessa forma, pode-se assentar que é a primazia do *espírito* que define a vida humana enquanto humana, i.é, quando o homem se revelar em todas as suas relações como *ser espiritual* – ou nível *noético-pneumático*. Nesse anunciar-se, estarão impressas as dimensões da Razão e da Liberdade, aquela como *inteligência* que consente a Verdade e, esta, como *vontade* que acolhe o Bem, duas intencionalidades que o predicam como *espírito-no-mundo* ou, simultaneamente, como *ser-para-a-verdade* e *ser-para-o-bem*. Enfim, o homem como *ser espiritual* significa "abertura transcendental (...) à universalidade do ser segundo o duplo movimento do acolhimento e dom, da razão e da liberdade", e, sendo uma "abertura transcendental ao horizonte universal do

[57] Trata-se do movimento denominado *regiratio* ou *circulatio*, que indica a intercausalidade entre *inteligência* e *vontade*, que pode ser expressa em inúmeros exemplos. Um deles, típico e conhecido, é o da pessoa que pretende aprender uma determinada língua e efetiva sua matrícula em um curso regular, passando a frequentar as aulas diariamente. Acontece que fazer a matrícula e, depois, frequentar as aulas, foi antecedido pela decisão de que aprender aquela língua era algo bom. Portanto, analisando-se esses termos, verifica-se que (1) a *inteligência* determinou o que era verdadeiro (aprender a nova língua é *bom*), bem ainda que (2) a *vontade* acolheu aquilo que foi indicado como verdadeiro (aprender a nova língua é *bom*) como algo *bom*.

ser (como Verdade e Bem), impõe ao homem a tarefa de sua autorrealização segundo as normas dessa universalidade" (AF I, p. 212-213).[58]

2.2.3. O homem como *ser ético*: o dinamismo entre Razão e Liberdade

O núcleo conceitual do *ser-homem* no nível *noético-pneumático* pode ser resumido como Razão e Liberdade, que se desdobra para o nobilitar como *ser-para-a-verdade* e *ser-para-o-bem* e a empresa que se propõe é demonstrar a interconexão entre essas duas grandezas e as prerrogativas éticas, pois o Filósofo, ao se posicionar na *introdução* da sua *ética sistemática* (EF V), foi incisivo ao afirmar que a *praxis* "tem seus princípios causais na razão e na liberdade" (EF V, p. 15), onde

> (...) inteligência e vontade operam sinergicamente – o ato inteligente e livre – aquela que *exprime* adequadamente a interioridade mais profunda de nosso ser ou o *Eu sou* primordial, é como ato inteligente e livre que o *agir ético* se eleva à *forma* mais alta de auto-expressão do Eu. Nela, com efeito, o ser humano se auto-exprime justamente enquanto na sua relação com o Bem se *autodetermina* em vista do *Fim* inclusivo de todos os outros fins – a sua *eudaimonia* ou 'viver bem' (*eu zên*) no dizer de Aristóteles – ou seja a sua auto-realização no Bem. (EF V, p. 19)

A auto realização (*Selbstverwirklichung*) do ser humano, como *ser ético*, pressupõe o dinamismo fundante do *ser espiritual*, i.é, no sentido de uma racionalidade que determina a *praxis* em conformidade com o finalismo do Bem em vista de um Fim; logo, é adequado centralizar como outro polo da interconexão esse tipo de racionalidade, qual seja: a Razão prática e seus desdobramentos como deliberação, escolha e *consciência moral*. Dessa forma, pretende-se estruturar como se revela o homem como *ser ético*. Consequentemente, em virtude de serem essas categorias alvo da estrutura subjetiva do *agir ético* (EF V, p. 25-65),[59] este será o texto base do percurso

---

[58] A auto-realização do homem segundo sua estrutura *noético-pneumática* é de ser analisada no âmbito das relações, que "exprimem as orientações *ad extra* do homem", com o mundo – *objetividade* –, com o Outro – *intersubjetividade* – e com o Absoluto – *Transcendência* (AF I, p. 154). No entanto, como foi explicitado, não se encaminhará o discurso para o recesso das relações antropológicas, pois o intento, ao percorrer a categoria do *espírito*, é o de apenas recolher a síntese estrutural *noético-pneumática* do *ser-homem* que, de alguma forma, garanta a concretização do encontro como *reconhecimento recíproco*.

[59] Apesar de não se ter feito menção ao *método dialético* na *ética vaziana*, evidencie-se que a mesma preocupação levantada no início do item anterior, quanto à necessidade de se esclarecer sobre a construção das categorias, é oportuna neste instante. Isso porque, trata-se de um *método* que se aplica, igualmente, na edificação das categorias éticas, conforme referência expressa do próprio Filósofo (EF V, p. 19-20); porém, naquele ponto esclareceu-se o *método* na perspectiva da *dialética do ser* (Antropologia Filosófica) e, agora, volve-se à *dialética do agir* (Ética Filosófica). E como já se entreviu na introdução deste capítulo, da *dialética do ser* – estrutura *noético-pneumática* – segue-se a *dialética do agir* em um contínuo desdobrar-se da Razão e da Liberdade e/ou *inteligência* e *vontade*, ou seja, se naquela o *ser-homem*, como *pessoa*, afirma-se orientado para o Absoluto, nesta o "infinito já está presente no ponto de partida como Norma primeira do agir sob a razão transcendental do Bem" (HERREIRO, 2012, p. 397). A *dialética do agir*, ou o *método* da Ética Filosófica, efetivar-se-á na "suprassunção dialética da

a ser desenvolvido em três partes: (a) A Razão e a Liberdade como Razão prática; (b) A deliberação e a escolha na particularidade do exercício da Razão prática; e, (c) A *consciência moral* como expressão da Razão e da Liberdade.

2.2.3.1. A Razão e a Liberdade como Razão prática

O tema proposto soa evidente, diante do que foi mencionado a título de introdução; no entanto, como as prerrogativas antropológicas configuram o *ser-homem* (seu *ser em-si*) e, como elas remetem à "ontologia do agir" ou que o "discurso sobre o ser do homem está (...) intrinsecamente articulado ao discurso sobre a liberdade" (OLIVEIRA, C., 2014, p. 130), a obviedade do tema não o torna dispensável, muito ao contrário, em atenção ao *lógos apodeiktikos* é imperativo que o discurso prossiga, porque paira o problema da desintegração do *ethos* (cf. HERRERO, 2004, p. 149-150).

Nos termos do que se desenvolveu acerca do homem como *ser espiritual*, o homem não é só um ser *corporal*, mas também *psíquico* e *espiritual*. Mencionada

---

universalidade abstrata da *razão prática* na *universalidade concreta* do *ethos histórico*, por um lado, e na *práxis virtuosa* do sujeito, por outro" (ED, p. 13). Cuida-se de uma arquitetônica que conjuga dois eixos, o *vertical* que segue a linha explicativa que vai da *universalidade* da *razão prática* à *singularidade* do *agir ético*, mediados pela *particularidade* da situação, e, o *horizontal*, expresso na passagem da *subjetividade* à *objetividade*, aquela enquanto *ato* e, esta, representada pelo Bem incarnado no *ethos* das diferentes culturas, mediados pela *intersubjetividade* que se constitui como comunidade ética, desdobrados no *agir* e na *vida* éticos (cf. MAC DOWELL, 2003, p. 22-23). O travejamento discursivo do Filósofo nesses dois eixos, duplicados no *agir*, tomado isoladamente, e na *vida*, na sua linha histórica, é único e comumente expresso pelas siglas "U – P – S" que, entrelaçados com as dimensões *subjetiva*, *intersubjetiva* e *objetiva*, resultam numa explicitação magistral, vindo a constituir a parte *sistemática* da ética filosófica vaziana; noutros termos, trata-se de um *universal*, que se encontra com um *particular*, e que, por fim, afirma-se como *singular* (cf. CARDOSO, 2013, p. 246). O fio condutor de todo o raciocínio ético-filosófico é o Bem e pode, em certa medida, ser assim esquematizado para uma compreensão prévia: "1) Na medida em que o agir ético guiado pela razão se apresenta como ação do *indivíduo*, cumprida numa *comunidade*, dotada de um determinado *ethos* histórico, a dialética terá que articular a relação entre as três dimensões: *subjetiva*, *intersubjetiva* e *objetiva* da Razão prática. 2) Na medida em que o movimento dialético parte do sujeito como universal concreto (pessoa), aberto à universalidade do Ser e, como tal, ordenado dinamicamente por seu agir à universalidade do Bem, a dialética terá que articular os momentos da *universalidade*, que se *particulariza* na situação do agente e se *singulariza* em sua decisão em cada uma das três dimensões anteriores. 3) Na medida em que cada categoria é tematizada, partindo de uma *aporia* inicial, na dialética anterior, teremos que articular a *pré-compreensão* (que temos dela no mundo da vida), a *compreensão explicativa* (fornecida pelas ciências humanas) e a *compreensão filosófica* que como tal terá que suprassumir as duas anteriores. 4) Por sua vez, as três dialéticas anteriores como dialética do *ato moral* terão que se compor com a *vida ética* (da qual o ato moral é expressão), estruturada de novo nas três dimensões e na sua universalidade, particularidade e singularidade. 5) Todo o movimento dialético é regido por três princípios: o princípio da *limitação eidética*, imposto pela inadequação entre a categoria e a totalidade da experiência ética; o princípio da *ilimitação tética*, que decorre do dinamismo ilimitado do movimento mediador do *Eu sou*, orientado para o horizonte universal do Bem, e o princípio da *totalização*, que impõe a *clausura* do sistema na categoria englobante de *pessoa natural*, sistema porém *aberto* ao horizonte universal do Bem. É assim que a dialética articula a oposição finito-infinito" (HERRERO, 2012, p. 397; cf. MAC DOWELL, 2003, p. 22-23; e, ED, p. 21-24).

estrutura somente foi considerada porque, na origem, encontra-se pressuposta a ideia de que o ser humano é capaz de expressividade, i.é, dizível por si mesmo, por ser *zôon lógon échôn* ou *zôon logikón* (possuidor de linguagem) (cf. AF II, p. 11), portanto, propenso a estabelecer sua *presença espiritual* e, de contínuo, *ética*.

A *presença ética* denota um *ser-no-mundo* especificada por uma "forma de razão na qual se exprimem as normas e os fins do próprio agir" (EF V, p. 25), que em suas origens era denominada por saber prático (ou *gnostikè praktiké*).[60] Mencionado saber aparece em Platão como habilidade cognoscitiva (cf. EF V, p. 26), mas só com Aristóteles é que será chancelado como Razão prática, i.é, um saber específico no bojo da tríade formada pelos saberes "teórico, prático e poiético", mas procedentes de uma mesma e única Razão que se "propaga nessas três direções" (EF II, p. 69).[61]

E é nesse momento que a Razão prática dará origem à Ética como *ciência do ethos* ou *da razão prática,*[62] cujo objeto são os atos e hábitos dos indivíduos, regulados por normas e valores procedentes do *ethos*, o que quer dizer que há uma intrínseca relação entre a Razão prática, o *ethos* e os indivíduos, ou uma circularidade dialética entre *ethos* (costume)*, praxis* (ação) e *héxis* (hábito), "na medida em que o costume é fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos", onde a "*praxis*, por sua vez, é mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e hábito, num ir e vir que se descreve exatamente como círculo dialético" (EF II, p. 15-16).

---

[60] Evidencie-se que esta forma de saber – *saber ético* – já se encontra presente nas primeiras comunidades humanas, adquirido por meio de um processo educacional com caráter normativo. Referido saber, desde as suas formas mais rudimentares, é específico do *homo sapiens* e constitui as razões normativas do agir como evidências originárias do *Lebenswelt* (cf. EF V, p. 28-29).

[61] A Razão prática é uma locução clássica com origens platônico-aristotélicas congregando três fórmulas gramaticais: *práttein* (agir), *praxis* (ação) e *praktiké* (qualidade da *praxis*), sendo que o *práttein* ou o *eu práttein* (como *agir retamente* ou *vida feliz*) (cf. EF II, p. 54; EF III, p. 39) especifica o agir do indivíduo com notabilidade ímpar, qual seja, que "o êxito ou o resultado do agir é avaliado segundo a maior ou menor perfeição que dele resulta para o sujeito que age" (EF V, p. 25). Portanto, pode-se definir a Razão prática, dentro dos cânones filosóficos, como "(...) um dos *usos* fundamentais da razão que deve ser dito *universal*, seja enquanto racional ou predicado do ser humano definido como *lógon échôn* (possuidor do *lógos*), seja enquanto homólogo ao fenômeno universal do *ethos*. Na formação das capacidades cognoscitivas do indivíduo e na história dos grupos humanos, a *razão prática* antecede a *razão teórica* e é, sem dúvida, equioriginária com a *razão poiética* ou fabricadora" (EF V, p. 26).

[62] Acerca do aspecto *científico* da Ética, impende pontuar que Aristóteles considera certa afinidade entre a filosofia prática e a filosofia teorética, pois ambas postulam a *verdade*, mas a distinção é que nesta a cognição é apenas conhecer e as coisas continuam "como estão", e, naquela, busca-se conhecer com o objetivo de "instaurar um novo estado de coisas". Isto porque, a *praxis* é ação humana e tem como princípio ativo a escolha pelo ser humano segundo a *razão* e a *vontade*; portanto, cumpre-lhe, enquanto agente *ético*, avaliar a conduta no momento da prática e sobre sua conveniência na linha da sua plena realização (cf. BERTI, 2002, p. 116-117 e 129).

Assim é que, no evolver do processo histórico-filosófico, desde Platão, com o paradigma *ideonômico*,[63] a Ética patenteou-se como instância explicativa e judicativa do *ethos*, acima da particularidade dos *ethea* históricos (cf. EF V, p. 27), cuja origem reside no indivíduo-empírico enquanto *lógon échôn* e portador de uma razão que o projeta como indivíduo ético universal. Será essa razão o ponto de partida para a reflexão ética, pois:

> Nessa equação entre o *universal* da razão e o *universal* da *praxis* reside a condição de possibilidade para que uma *teoria da praxis* (universal da razão) se constitua como *teoria prática* (universal da *praxis*), conforme a distinção estabelecida por Aristóteles (...), e que está na base da *pragmatéia* ética segundo a concepção aristotélica. (EF V, p. 28)[64]

E é essa dimensão universal da Razão prática que a eleva como invariante ontológico na estrutura do *agir ético* e a constitui em solo fértil para interpretações, a exemplo dos modelos aristotélico, empirista e kantiano, principalmente acerca da fundamentação – *a posteriori* ou *a priori* (EF V, p. 30). Quanto a este aspecto, a ética do *útil* possui fundamentação *a posteriori*, por ser uma universalidade *de fato* e se apoiar numa necessidade físico-biológica do indivíduo, e, a ética do *dever*, uma fundamentação *a priori*, dado se constituir em uma universalidade *de jure*. Já a ética aristotélica adota uma via intermédia

> (...) 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. (EF V, p. 30-31)

Abstraindo-se o modelo empirista, por permanecer no recesso da universalidade *de fato*, a tensão na universalidade da Razão prática deve-se à multiplicidade de saberes éticos e a várias propostas éticas, dentre elas: (a) Platão – a Razão prática é "formalmente *universal* ou como razão *teórica* voltada para o conhecimento do Bem transcendente"; (b) Aristóteles – a Razão prática é "razão

---

[63] O termo *ideonômico* resulta da reunião dos termos gregos *idéa* (ideia) e *nómos* (lei) que, no contexto da Razão prática, envia a uma fundamentação *transempírica* para o *agir ético*. Trata-se, nas palavras do Filósofo, de estabelecer uma "norma do discernimento e julgamento das razões do *ethos* na universalidade da *ideia* e não na particularidade dos costumes e das tradições, possibilitando a criação de uma Ética como ciência do *ethos*" (EF V, p. 27 – nota n. 6; cf. CARDOSO, 2013, p. 248).

[64] O comportamento humano também é objeto de estudo das ciências (*v.g.*: Etnologia, Antropologia cultural, Fenomenologia da Religião etc.). Porém, nelas a análise do *agir* ocorre em sua dimensão fenomênica segundo os pressupostos metodológicos empírico-formais. Desta forma, suas contribuições são valiosas, como no caso da análise do sistema de normas e de regras de determinadas sociedades; mas, Lima Vaz observa que "(...) o problema da universalidade *formal* da razão prática, atestada 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* e justifica o recurso a uma explicação do tipo *filosófico*" (EF V, p. 29).

teórico-prática finalizada estruturalmente pela destinação necessária do agente ético à realização da própria excelência (*eudaimonia*)"; (c) Kant – "a universalidade formal da Razão prática reside em sua estrutura *a priori* como legisladora da ordem moral" (EF V, p. 31). Nesse contexto, o Filósofo expressa sua opção pelo paradigma aristotélico, porém:

> (...) pretende avançar além dos limites do aristotelismo na medida em que o dinamismo intencional do *Eu sou* orientará decididamente para a transcendência do Bem a resposta sistematicamente articulada à questão socrática inicial *como devemos viver?*, postulando assim necessariamente a *abertura* do sistema. (EF V, p. 31)

Mencionada escolha é motivada tendo como ponto de partida a distinção entre a *praxis*, a *theoria* e a *poíesis*, pois aquela, segundo o Filósofo, possui duas características que lhe proporcionam uma dimensão inconfundível, quais sejam: a *reflexividade* e a *judicatividade*. Reflexividade que é imediata, "no sentido de que não necessita da mediação de um objeto exterior ao ato, como no conhecimento *teórico* e no conhecimento *poiético*". Judicatividade que reside no fato de passar "imediatamente da apreensão do *fim* do agir e da avaliação das suas *condições* ao *juízo prático* que prescreve a realização (ou não) da ação" (EF V, p. 32). Destarte, assinala que o conhecimento da *praxis* é inerente à própria *praxis* e, devido ser seu objetivo a realização da própria vida orientada pela Razão prática, é "obra humana por excelência" (*tò érgon toû anthrópou*), e como tal "considerada inicialmente em sua *universalidade* que é dita *subjetiva* enquanto predicado do *sujeito ético*" (EF V, p. 33).

Além dessas propriedades, o ato humano atravessado por essa universalidade subjetiva traz em si duas outras, que são: ser um ato razoável e um ato livre. Noutros termos, é autoexplicativo, porque contém suas próprias razões e, também, auto-determinativo, porque é o próprio sujeito quem determina os fins da sua ação. Disso resulta que a *praxis* encerra sua própria lógica e sua própria teleologia, e, também, "nisso consiste sua *enérgeia*, a perfeição que por ela advém ao sujeito" (EF V, p. 33).

Esses dois atributos do ato humano – razoável e livre – remetem à concepção de ser humano como ser *espiritual* dotado de Razão e de Liberdade e seus dois princípios constitutivos como *inteligência* e *vontade*. Considerando-os no dinamismo próprio do *agir espiritual*, onde a "inteligência e a vontade são (...) duas faces da auto-expressão do ser-humano impelido pelo dinamismo do *Eu sou*" (EF V, p. 34), sendo que a *inteligência* se orienta para a Verdade (objeto do *espírito teorético*) e a *vontade* para o Bem (objeto do *espírito prático*), tem-se que o "espírito teorético *conhece* o Bem e o

espírito prático *realiza* a Verdade" (EF V, p. 34). A Verdade e o Bem, entrecruzados, são dois polos intencionais da universalidade da Razão prática – ou *quiasmo do espírito finito* (cf. AF I, p. 198) –, bem como "dois atributos primeiros do *ato* do sujeito que se auto-exprime, em seu uso da Razão prática", ou seja, "*verdadeiro* na medida de seu consentimento ao Bem" e "*bom* na medida de sua conformidade com a Verdade" (EF V, p. 34).

Esse conteúdo do dinamismo *espiritual*, transposto para o *agir ético*, especifica que a universalidade subjetiva "determina" o sujeito à Verdade e ao Bem, o que pode ser melhor verificado nas ordens do *conhecimento* e da *vontade*, onde a *intelecção* "exerce-se pela *intuição* dos primeiros princípios que devem reger a *praxis*" e, a *volição*, procedendo "pela livre *adesão* ao bem conhecido pelos princípios"[65] (EF V, p. 36).

Com esses contornos, nota-se que o objetivo de expor o *agir ético* na perspectiva da interconexão entre Razão e Liberdade e Razão prática foi alcançado. Ademais, com ela também se demonstrou a importância da análise filosófica lima-vaziana, no que respeita à universalidade subjetiva da Razão prática, dado que ela possibilita a compreensibilidade estrutural da *praxis*, enquanto ordenação intencional à Verdade (*inteligência*) e ao Bem (*vontade*) como *télos* do ato humano, muito mais abrangente que uma exposição acerca do *bom caráter*, dado referir-se "a todo o agir humano, ao bem viver em todas as perspectivas" (WOLF, 2010, p. 21; cf. EF II, p. 281). A recusa dessa inteligibilidade implica a impossibilidade de se explicar o aparecimento do *ethos* e a respectiva vinculação do agir às normas que lhes são ínsitas. As alternativas que se apresentam "seriam ou submeter a *praxis* do indivíduo ao aleatório das convenções sociais ou integrá-la no determinismo da natureza"; porém, as "duas retirariam do indivíduo, em última instância, a prerrogativa de receber, interrogar e,

[65] Na *ordem do conhecimento*, o *universal* da Razão prática "exprime-se em *princípios* que são juízos de natureza teleológico-normativa" e, como tais, contemplam o enunciado do "*bem* como *fim* do agir", prescrevendo-o "para o sujeito, enquanto sujeito *ético*, de agir segundo o *bem*". Trata-se de uma universalidade enquanto formula e prescreve o agir em consonância com o *bem*, que é *normativa* "na medida em que os princípios exprimem o *dever-ser* do agir e são, como tais, juízos de obrigação (*deves* fazer o bem e *deves* evitar o mal)". Além disso, os princípios "gozam de uma universalidade *subjetiva* enquanto são inatos à razão prática como princípios *absolutamente* universais" ou, por ela, recepcionados como "princípios *relativamente* universais, sendo ditos nesse caso *máximas* ou regras subjetivas que guiam o agir do indivíduo" (EF V, p. 36). Na *ordem da volição* a "estrutura *formal* da Razão prática é definida pela ordenação do *ser* sob a razão do *bem*" e "nela se manifesta o dinamismo intencional do ser humano, necessariamente finalizado pelo *melhor* em vista da sua auto-realização". Cuida-se de uma ordenação que é *formal* e *abstrata* e, em razão disso, "deve ser *atualizada* e *concretizada* pela autodeterminação do sujeito, devendo por ele ser *livremente* assumida" (EF V, p. 37).

eventualmente, criticar a sua tradição ética" (HERRERO, 2012, p. 401). Noutros termos, seria o mesmo que desnaturar o ser humano como *zôon lógon échôn* ou *zôon logikón* (o homem como ser de linguagem) (cf. AF II, p. 11) ou intentar uma presença que não seja *ética*.

2.2.3.2. A deliberação e a escolha na particularidade do exercício da Razão prática

Ao discorrer sobre o *agir ético*, na perspectiva da interconexão entre Razão e Liberdade e Razão prática, refluiu uma íntima ligação entre o dinamismo *espiritual* e o *agir ético*, onde Verdade e Bem figuram como polos intencionais da Razão prática em sua universalidade subjetiva. Mas, aludida universalidade deve particularizar-se, na qual o sujeito ético se vê diante de fatores "contingentes e para-racionais" que influem nas suas decisões quanto a agir de uma ou de outra maneira (EF V, p. 38). Portanto, exige-se que se avalie como se articulam Razão e Liberdade na passagem da universalidade para a particularidade, i.é, do universo principiológico de valores e de normas do *ethos* para a situação no aqui e agora do indivíduo.

É nesse contexto que o sujeito ético, imerso em múltiplos fatores intrínsecos e extrínsecos (psicológicos, sociais, culturais etc.), deve deliberar e escolher o bem particular como *iter* para sua plena realização, ou seja, considerando o universo de valores e de normas, no instante de decidir se deve ou não agir.

Inicialmente, deve-se ter à frente o fato de que o saber ético na forma de Razão prática diz respeito ao agir dos indivíduos empíricos que compartilham do mesmo *ethos*, do qual emanam princípios e normas universais (*v.g.*: a *regra de ouro*).[66] E é na situação concreta que "tem lugar a (...) consequência lógico-histórica que, no exercício da *vida ética*, une *ethos* à *praxis*" (EF V, p. 43).

Essa união entre *ethos* e *praxis* era uma evidência histórica e sempre constituiu a base para a reflexão ética; mas, com a Modernidade, instalou-se a denominada "colonização do mundo da vida pela *tecnociência*", no sentido de empenhamento humano quanto à modificação do mundo natural e social pelo homem – ou supremacia da Razão poiética –, atingindo em profundidade a apreensão do *saber ético* procedente

[66] A regra de ouro possui duas expressões, uma *negativa* – "não faças a outro o que não queres que te façam" – e outra *positiva* – "faças a outrem...". Trata-se de uma fórmula muito difundida, certamente porque consta dos evangelhos (Mt, 7, 12; Lc 6, 31) como a Palavra de Cristo, mas também bastante utilizada como preceito primeiro e comum e, por si só evidente à Razão prática (cf. EF V, p. 42 – nota n. 42; e, SALLES, OLIVEIRA e SILVA, 2011, p. 90-115).

do *ethos* (cf. EF VII, p. 253; EF V, p. 43).[67] Os valores, as normas e os fins do agir humano, *v.g.*, são confrontados por *slogans publicitários* que excitam o desejo e exaltam a utilidade dos produtos, estatuindo como novos códigos axiológicos o *hedonismo* e o *utilitarismo*. Constata-se, diante desse quadro, o "enfraquecimento e ao quase desaparecimento do tipo de conhecimento ético que se exerce na *praxis* como experiência espontânea da sua racionalidade", erguendo-se como resultado a presença de uma *anomia ética* que pervade a sociedade hodierna (cf. EF V, p. 43).[68]

Essa desarticulação do *ethos*, por si só, demonstra o quão preocupante é a situação.

---

[67] A expressão "colonização do mundo da vida" é alcunhada, neste sentido, como "programa" que "hoje deixou de ser um instrumento setorial do saber e da produção para tornar-se a forma determinante do estilo de civilização que a impõe a nós nesse final de século XX, e que verá sem dúvida, no próximo século, seu triunfo definitivo" (EF VII, p. 253). Trata-se de uma tese – "colonização do mundo da vida" – central da obra habermasiana, que surge no contexto da elaboração de uma teoria da modernidade que tem como intento explicar as patologias sociais das sociedades modernas ou contemporâneas. Ela surge a partir do conceito de uma racionalidade comunicativa como "teoria da reconstrução das competências universais comunicativas do gênero humano" e do conceito de sociedade, conjugando os conceitos "complementares de *mundo da vida* e de *sistema*" (HERRERO, 1986, p. 23). Esses dois conceitos – *mundo da vida* e *sistema* – são importantes para uma compreensão, mesmo que perfunctória, do que seja a "colonização do mundo da vida". Por "mundo da vida" deve ser compreendida a intersubjetividade dos inúmeros atores sociais em situações reais ou concretas e, por "sistema", a regência da razão instrumental, que se subdivide em dois subsistemas: o econômico (dinheiro) e o poder (estado). As interações dos indivíduos/atores no mundo da vida são de dois tipos, sociais (meios linguísticos na busca do *consenso*) e sistêmica (não linguísticas pelo mercado e burocracia), podendo as ações, conforme o caso, serem caracterizadas como de "entendimento" (comunicativa) ou de "êxito" (estratégica). Ocorre que na sociedade capitalista o "mundo da vida" e o "sistema" estão desconectados ou desligados e, diante da complexidade da vida social, o processo de entendimento se sobrecarrega, possibilitando o afloramento de outros meios de controle: dinheiro e administração. Estes meios compõem o "sistema" e como ele se avulta ou cresce os processos linguísticos assumem um papel secundário, i.é, são colonizados sistemicamente. Disso decorre o que Habermas chama de "patologias da sociedade moderna" (cf. CHAPANI; CARVALHO, 2010, p. 190-192).

[68] Além da *ciência do ethos* há a compreensão *explicativa* sobre o *agir ético* fornecida pelas ciências humanas (*v.g.*: Psicologia, Psicologia social, Psicanálise etc.). Ocorre que a investigação científica é fenomênica ou segundo os aspectos captados seletivamente pela experiência, os quais são "descritos e explicados segundo a sequência de uma sucessão de fenômenos ordenada empiricamente" (EF V, p. 43). Há, nessas ciências, um intuito filosófico, mas elas padecem da ameaça reducionista ao privilegiarem somente alguns ângulos do fenômeno (fatores: psíquicos, socioculturais etc.), desprezando a lógica interna do exercício da *praxis*, o que constitui "uma das formas contemporâneas da submissão da Razão prática ao imperialismo da Razão teórica ou da *tecnociência*" (EF V, p. 44). O Filósofo ressalta o valor dessas contribuições, mas indaga: "na hipótese de que as investigações e avanços das ciências humanas – hoje sobretudo os diversos ramos da Biologia humana – venham a identificar estruturas e processos condicionantes de situações e comportamentos com inegável componente ético, disporão essas mesmas ciências de recursos conceptuais aptos a equacionar adequadamente e a propor soluções convincentes aos problemas éticos que acaso venham a surgir?" A resposta que se segue é que não, pois o *agir ético* é um ato humano por excelência, no qual o sujeito ético se empenha com as mais profundas camadas do seu ser, exercendo suas capacidades de pensar e de decidir, em um *ato total* e eminentemente pessoal; portanto, devido aos limites metodológicos e procedimentais das ciências, suas explicações não alcançam a natureza e a lógica interna do *agir ético*, cujo mister é da compreensão *filosófica* (cf. EF V, p. 44-45).

A análise filosófica principia com a consideração de que o exercício da Razão prática é um ato interpenetrado dialeticamente pela Razão e pela Liberdade que se manifesta pela *intuição* dos "princípios universais" e pela "*inclinação* ao Bem", no sentido de orientar e prescrever a ação concreta. Entre os princípios universais e a ação concreta é que aparece a particularidade como momento mediador, pois é neste instante que a "razão se aplica então à deliberação e a vontade se faz liberdade de escolha", considerando-se as "condições extrínsecas e intrínsecas" que "caracterizam a *situação do agente*" (EF V, p. 45). Desta forma, observando-se que neste momento o sujeito ético delibera e escolhe um bem particular tendo em vista "o *caminho* para o fim ou os *meios* para que a ele conduzem", entende o Filósofo que a particularidade não se configura só como momento mediador, "mas também *objetivamente*, enquanto pondera e escolhe os bens que são *meios* para alcançar o bem final" (EF V, p. 45).

Ressalta o Filósofo que a particularidade foi alvo de percuciente análise por Aristóteles tanto na *Ética a Nicômaco* quanto na *Ética a Eudemo*, em três aspectos: (a) estrutura *psicológica*, na qual se insere o ato da escolha ou decisão; (b) a estrutura *gnosiológica*, que assegura a lógica do mesmo ato; e, (c) as condições *psicoafetivas*, que permitem seu exercício (cf. EF V, p. 46). E, por serem essas estruturas elucidativas quanto à explicitação filosófica do exercício da Razão prática, na *situação* do indivíduo, devem ser expostas, ao menos em seus pontos principais.

A estrutura *psicológica* foi considerada no momento da ação ou com ela confundida: "a escolha ou decisão (*proaíresis*) e a aspiração (*boúlesis*) ao Bem, tendo como norma o modo exemplar de agir próprio do varão virtuoso". A *boúlesis* é também deliberação e, com isso, irá atribuir ao ato ético o qualificativo de razoável. Porém, assinala o Filósofo que a *boúlesis* é considerada na ética aristotélica como causa eficiente e, como ato da razão, é causa formal, sendo este o motivo de o Estagirita atribuir à *boúlesis* "a natureza de uma aspiração ou de uma faculdade do desejo (*tò orektikón*) porém penetrada de razão e, assim, distinta dos desejos irracionais, a *epithymía* e o *thymós*" (EF V, p. 47). Mas, a junção entre razão e desejo é problemática e isso mostra o limite da ética aristotélica, que apenas mais tarde, quando o conceito de *vontade* se firmou como inclinação racional ao Bem, é que encontrou plena significação, e, assim, tornou-se possível "uma expressão conceptual adequada da Razão prática, na qual a razão e liberdade se mostram na sua intercausalidade como componentes *aequo jure* da estrutura total do ato" (EF V, p. 47-48).

Na estrutura *gnosiológica* a pretensão foi mostrar a lógica da Razão prática e, para tanto, ocupou-se da distinção entre as virtudes *éticas* e *dianoéticas* (morais e intelectuais), sendo aquelas tidas como hábitos *operativos* e, estas, *cognoscitivos* (e se adquirem pelo ensinamento) que, respectivamente, atuam como causa eficiente e causa formal do *agir ético*. As virtudes *éticas* aperfeiçoam o movimento da *vontade* para o bem-fim e, as *dianoéticas*, aperfeiçoam o movimento da *razão* com o bem-verdade. É no nível da particularidade, i.é, quando a Razão prática se situa diante de bens que se constituem como meios para a realização de um fim, que "a estrutura *gnosiológica* completa a manifestação de sua natureza" (EF V, p. 49). É também nesse nível que a *razão* se define como "*forma* específica do *agir ético* que informa o juízo último (*judicium electionis*) imanente à ação singular" (ou como *prático-prática*) (EF V, p. 49). Aristóteles a denominou por *phrónesis* (do latim *prudentia*) ou sabedoria prática, que é um hábito adquirido pelo exercício da Razão prática. A *phrónesis* desempenha uma função mediadora entre a universalidade e a singularidade do *agir ético* e é, assim, um juízo prudencial, que mantém o agir no meio razoável entre os extremos (cf. EF V, p. 49).[69]

Quanto às condições *psicoafetivas*, são elas condições *sine quibus non* (sem as quais o exercício do ato torna-se inexequível) ou condições de possibilidade do *agir ético*. Aristóteles propõe três tópicos para congregá-las: (a) a *continência* (*enkráteia*) "que domina o excesso das paixões (*páthe*)"; (b) o *prazer* (*hedoné*), "que sendo um bem em si, mas não o bem supremo, pode tornar-se moralmente mau"; e, (c) a *amizade* (*philía*) que, "não sendo ela mesma uma virtude, é no entanto necessária para a vida e para a prática da virtude" (cf. EF V, p. 50).

Ao cabo desta exposição, conclui-se que no momento da particularidade há um aprofundamento da interconexão entre a Razão e a Liberdade que se fazem *deliberação* e *escolha*, ao mesmo tempo em que são interpenetradas pelas condições que configuram a situação do sujeito ético. Portanto, com o papel decisivo da *deliberação* e da *escolha*,

---

[69] Nessa estrutura está claro que a deliberação e a ação são desencadeadas a partir de uma aspiração ou de um desejo, sendo que nos homens bons em regra é direcionado para a prática de uma *virtude*, como a coragem, a temperança etc. Essa aspiração ou desejo, efetivado como coragem etc., deve ser apreendido pela *phrónesis* "em sua função de conceber o universal". Apenas depois de a *phrónesis* operar o chamado *juízo prudencial*, que "consiste num sopesar as ações possíveis na situação, em relação a saber qual é a melhor ação para realizar a *eupraxia*" (agir valioso). Daí dizer-se que a *phrónesis* se mostra como uma espécie de percepção, "que não tem sentido de uma intuição ética específica, mas que concebe a adequação da ação à situação e como uma contribuição para a realização do *eidos* humano" (WOLF, 2010, p. 165-166).

a particularidade conforma-se objetivamente ou como momento próprio; todavia, perdura uma questão: "como o *ato moral* – ou a Razão prática – se revela concretamente enquanto manifestação do sujeito ético?

2.2.3.3. A *consciência moral* como expressão da Razão e da Liberdade

Defronta-se, agora, com o último instante do itinerário da temática *A Razão e a Liberdade como Razão prática*, com o objetivo de analisar o *agir ético* em sua concretude no ponto de vista da *consciência moral*. Trata-se de um momento que integraliza a explicitação da Razão prática na totalidade dos seus movimentos – da universalidade à singularidade –, no qual ocorre a intuição da universalidade dos princípios (*inteligência*) e a inclinação ao Bem (*vontade*), mediados pelas causas da *phrónesis* e do livre-arbítrio e da situação do agente na linha das suas condições, cumprindo-se como ato humano.

Essa excelência do ato humano se efetiva, consoante o *nomen* da temática, como *consciência moral*. Assim sendo, a questão que se coloca é: "como se estende a conexão entre a Razão e Liberdade à *consciência moral*?"

Preliminarmente, pode-se responder à indagação com a evidência de que a Razão prática se efetiva como *ato moral* que, como tal, é reflexão da conformidade do ato com a norma objetiva do Bem; assim, trata-se de um *juízo* que, ao mesmo tempo em que prescreve a ação a ser realizada, também *julga* a adesão da *vontade*. Nesse sentido, cuida-se de um *judicium electionis* que a tradição denominou como *consciência moral* (do grego *suneídesis* e do latim *prudentia*) (cf. EF V, p. 50-52; CVC, p. 463-464).

Assim é que a *consciência moral* figura como termo do movimento dialético da Razão prática, pois nela se dá a *suprassunção* da "*universalidade* dos princípios" e da "*inclinação* ao Bem como normas do seu julgamento", além da "aplicação dessas normas à *particularidade* das condições que tornam possível o mesmo ato" (EF V, p. 52). Isto reafirma a relevância da *consciência moral* como "ato por excelência da Razão prática" que, apesar do abandono progressivo da sua noção na ética moderna, "permanece intacta no mais íntimo recesso da identidade ética do indivíduo e continuamente o interpela e julga" (EF V, p. 52).

Essa noção de consciência está presente na experiência da *consciência moral* com dois traços principais: (a) a de interioridade radical do *espírito*; e, (b) a de instância judicativa suprema do agir. Ambos originam, respectivamente, da tradição *bíblico-*

cristã, com caráter *afetivo-voluntarístico* ligado ao termo "coração" (*leb*, *kardia*), indicando o recesso íntimo da pessoa onde se dá a audição da Palavra de Deus, e, do *intelectualismo* greco-romano, presente já no "conhece-te a ti mesmo" socrático, no qual "é posta a ênfase no mister judicativo com que a consciência moral preside a nossa vida interior" (EF V, p. 54; CVC, p. 463-466). Todavia, alerta o Filósofo para o fato de que a

> (...) a consciência moral por meio de suas representações tradicionais perde, para o homem moderno, não somente nitidez como experiência fundamental da vida ética, mas sofre igualmente a influência onipresente das diversas leituras reducionistas que essa experiência é submetida nas utilizações ideológicas das ciências humanas. (...) Com efeito, nenhum capítulo da Ética foi alvo de tão pertinazes tentativas de "desconstrução" por parte dos chamados "mestres da suspeita" (...) quanto o capítulo da consciência moral. (EF V, p. 55)

Isso desencadeou o descrédito e o abandono da noção de *consciência moral*; porém, ao mesmo tempo em que seus contornos se esvaem na multiplicidade de discursos da Modernidade, constata-se que sua ideia continua presente na linguagem comum, o que é paradoxal, i.é, "quanto mais se fala em *consciência moral* menos nela se crê, responsável, sem dúvida, pela hipocrisia do jargão ético que circula nessa pós-modernidade" (EF V, p. 56). Ao lado disso, nota-se que o termo "consciência" foi submetido "a uma incrível dispersão semântica na linguagem moral contemporânea,[70] abrangendo desde traços do conceito clássico até às mais extremas tentativas de negação da sua especificidade ética" (CVC, p. 468).[71]

O ponto de partida da análise filosófica vaziana reside no enfrentamento do dualismo entre a *consciência moral* e o *ato moral*, estabelecendo-a como uma "reflexão que se volta, com um novo ato, sobre o ato do conhecimento já completo" (EF V, p. 57), do qual decorre o juízo de reprovação ou aprovação da conduta e os consequentes sentimentos de remorso, culpa, contentamento, dever cumprido etc., fenômenos estes que se situariam na sequência do *ato moral* sem se confundirem com a *consciência*

---

[70] Ao levantar o problema da dispersão semântica da *consciência moral* na Modernidade, o Filósofo se refere ao fato de que se abandonou sua estrutura "racional-volitiva". Noutros termos, a concepção clássica de *consciência moral* tem relação com um *juízo reflexivo* que volta sobre o *ato moral* para abalizá-lo segundo a Razão prática. Mas a categoria tem sido utilizada com outros sentidos (consciência crítica, política, religiosa etc.), inclusive como forma de sentimento. Logo, urge seu resgate original, i.é, de um *juízo reflexivo* completo sobre o *ato moral* (cf. CVC, p. 467-469).

[71] A matriz *consciência moral* é alvo de explicação científica (*v.g.*: Etnologia, Antropologia cultural, ciências sociais etc.), cuja compreensão é relevante no que respeita aos "condicionamentos culturais, sociais, psíquicos e biopsíquicos e dos fenômenos com que esses condicionamentos se manifestam" (EF V, p. 56). Mas, devido aos limites procedimentais e metodológicos que utilizam, avalia o Filósofo que apenas a análise *filosófica* pode fornecer uma concepção abrangente.

moral; em síntese, não passariam de "(...) repercussões de natureza psicológica provocadas no sujeito ético pelo *ato moral* na medida em que, sendo um ato racional e livre e imediatamente reflexivo sobre si mesmo, atinge as camadas mais profundas do psiquismo" (EF V, p. 58).

Esses fenômenos é que constituem o objeto da descrição empírico-formal das ciências humanas. Contudo, considerando-se o exercício da Razão prática, deve-se recusar esse dualismo – *ato moral* de um lado e repercussões fenomênicas como *consciência moral* – com a imediata

> (...) aceitação do pressuposto da *identidade* entre o ato moral e a consciência moral, sem a qual a consciência moral permanecerá inexplicada do ponto de vista filosófico. Tal identidade implica, por sua vez, 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." (EF V, p. 58)

Em outros termos, pode-se melhor esclarecer essa "*distinção* em razão" entre o ato, a reflexão e a *consciência moral* tendo à frente o fato de que todo ato de conhecimento possui um conteúdo de intencionalidade. A cognição teórica buscará compreender o ato como ato na sua relação com o objeto real, e, de outro, a cognição prática verificará a conformidade do ato como ação em relação ao Bem. Não se trata de uma pura reflexão teórica, mas de uma reflexão que é imanente ao ato e que prescreve a sua prática ou não e, em razão disso, a reflexão será um *juízo judicativo* acerca do ato quanto a sua conformidade ou não com o Bem. Assim, é permitido concluir que reflexão é consciência e, devido à estrutura do ato e sua ordenação ao Bem, qualifica-se como *consciência moral* (EF V, p. 58-59).

A concepção da identidade entre o *ato moral* e a *consciência moral* foi gestada no medievo e integralizada por Tomás de Aquino, o qual deitou uma acuidade reflexiva própria sobre *ato moral* e, com ela, descortinou a origem dos fenômenos que são concomitantes ao ato consciencial, os quais tantas vezes foram com ela confundidos. Essa visão parte do ponto de vista de que a Razão teórica é um prolongamento da Razão prática e que apenas se distingue em seu uso ou finalidade, sendo uma única faculdade cognoscitiva desdobrada em "conhecimento das coisas em sua verdade" e "conhecimento das coisas em sua bondade". Há aí uma sinergia entre o intelecto teórico, que se move na busca da Verdade, e o intelecto prático, que adere ao Bem, onde o verdadeiro que é bom direciona o conteúdo da *vontade* ao Bem que é verdadeiro. Em

síntese, a Razão prática "pressupõe o conhecimento do ser verdadeiro como *bom* e, informada por esse conhecimento, é movida pela tendência da vontade" (EF V, p. 60), o que conduz à definição da *consciência moral* como:

> (...) um *ato* que reflete sobre o agir moral para *testificar, julgar* e *acusar* ou *escusar*, reunindo pois, em síntese vital, além do momento cognitivo expresso no *juízo*, o momento volitivo presente na *responsabilidade* diante de si mesmo livremente assumida. (CVC, p. 465-466)

A ideia de *consciência moral* como termo do movimento dialético da Razão prática evita, com isso, a oposição entre *intelectualismo* (greco-romano) e *voluntarismo* (bíblico-cristão) (cf. CVC, p. 466), pois o *juízo consciencial* é, ao mesmo tempo, um *juízo* guiado pela *razão* no que respeita à *verdade* e que dirige a *vontade* quanto à *verdade* como *bem*.[72]

Essa rememoração ilustra que, ao longo do tempo, a *consciência moral* manifestou-se como *consciência de si* e pela percepção da transcendência do Bem, oscilando sua definição entre hábito e ato, para ser identificada, posteriormente, com alguns fenômenos que a acompanham, sendo alvo, com isso, de posicionamentos reducionistas tanto pelos "mestres da suspeita" quanto pelas ciências humanas.

Noutro aspecto, tem-se o problema do dualismo que ameaça a identidade do *ato moral* com a *consciência moral*; entretanto, demonstrou-se que a distinção deve ser admitida apenas no nível do conceito, pois "a consciência moral é o momento terminal que ratifica o ato como absolutamente singular, ato do sujeito em sua inalienável identidade" (EF V, p. 61). Nesses termos, no nível filosófico, afigura-se como impostergável a demonstração da identidade entre o *ato moral* e a *consciência moral*.

Essa identidade permite identificar as funções[73] e as propriedades da *consciência moral*, seja como (a) norma subjetiva da moralidade, da qual decorre a imoralidade de qualquer ato praticado contra o seu assentimento, e seja como (b) necessidade moral, resultante do vínculo presente entre a consciência e o Bem, da qual

---

[72] Volta à tona a concepção de *quiasmo do espírito*, onde o entrecruzamento da Razão e Liberdade, da Verdade e Bondade e da Inteligência e Vontade levam à noção de consciência como instância última e mais íntima do indivíduo. Uma noção que é, a um só tempo, *reflexão* (como Razão) sobre a consonância do *ato* com os princípios universais que prescrevem o *bem* que, por sua vez, determina à *liberdade* (como Vontade), a prática (ou não) do ato no caminho ou processo da plena realização do sujeito ético na vida como um todo (cf. SAVIAN FILHO, 2008, p. 180).

[73] As funções podem ser distinguidas em *judicativas* e *indicativas*, aquelas enquanto *censura, esclarecimento, advertência* e, estas, enquanto retrospectiva (avaliação do passado), prospectiva (previsão do futuro), assertiva (autoconsciência) etc. (EF V, p. 61 – nota n. 73).

procede a *obrigação moral* (cf. EF V, p. 61-62). Mas, "como é possível erigir a obrigação, que ordinariamente significa compelir a algo, em sede moral?"

O termo obrigação envia a vários significados, mas no sentido moral traduz a ideia de um vínculo entre a consciência em relação ao dever ou um ligame entre o interior da Razão prática e o Bem. Mencionado liame pode ser expresso como uma necessidade subjetiva e objetiva, aquela porque o sujeito ético se vê compelido independentemente de qualquer coação exterior e, esta, devido à normatividade do Bem (cf. EF V, p. 61-62). A *obrigação moral*, então, identifica-se com a *consciência moral*, permitindo-se concluir que *obrigação moral* é a "necessidade da própria *liberdade*" ou, ainda, "uma necessidade ao mesmo tempo subjetiva (como *ato*) e objetiva (como *forma*) e que assegura ao ato da Razão prática a estrutura ontológica" (EF V, p. 62).

O termo "compelir", próprio da ideia de obrigação, diz respeito ao homem como ser de Razão e de Liberdade que se empenha em buscar a verdade e, por ela, direcionar sua *vontade*, i.é, da mesma forma que o *ser* na Razão teórica se submete à evidência, igualmente o Bem na Razão prática deve se sujeitar à *obrigação moral*, onde a evidência é uma necessidade lógica e o Bem uma necessidade moral (cf. EF V, p. 62-63).

Essa implicação entre a Verdade da Razão teórica e o Bem da Razão prática, como necessidade que leva à *obrigação moral*, não retira a possibilidade de a *consciência moral* se concretizar como consciência certa ou consciência errônea.[74] O exame vaziano do tema é interessante e parte da ideia do *ato* da *consciência moral*. Note-se que no *quiasmo do espírito finito* foi acentuado que Razão, Liberdade, Verdade e Bem se entrecruzam, dando origem à conclusão de que a "verdade é o *bem* da inteligência, e o bem é a *verdade* da *liberdade*"; portanto, o *ato moral* terá a natureza de verdadeiro ou reta razão (*orthòs lógos*) quando estiver em perfeita relação com a

[74] O problema da consciência "certa" e da consciência "errônea" é muito explorado na Teologia Moral. A propósito, há um estudo minucioso de Del Greco, destinado ao clero em geral e aos leigos, no qual há uma exposição minuciosa sobre todos os aspectos teológicos da *consciência moral*. Sua definição de *consciência moral* foi exposta como a "norma subjetiva e próxima da atividade humana", consistindo em um "juízo moral-prático acerca da liceidade ou iliceidade da ação". Vê-se que *a priori* se trata de um estudo baseado na tensão do que prescreve a "lei" e a "liberdade". Todavia, revendo o texto com mais acuidade, nota-se que a temática contempla os aspectos da consciência *certa* e da *errônea*, como por exemplo: (a) *consciência moral* certa; (b) *consciência moral* vencivelmente errônea; (c) *consciência moral* duvidosa; e, (d) *consciência moral* duvidosa. Não há dúvida de que o conteúdo de cada um dos tópicos está voltado para o que a "lei prescreve"; porém, não abandona o problema da liberdade e dos princípios que conduzem à consciência "certa" (cf. 1959, p. 88-99).

realidade dos princípios universais que informam o bem a ser praticado, pois estes constituem norma objetiva. No entanto, no momento da particularidade, muitos fatores – intrínsecos e extrínsecos – podem distanciar o agente ético da norma da *razão reta*. Com isso, ter-se-á uma consciência subjetivamente "certa" e, no entanto, *objetivamente* "errônea" (cf. EF V, p. 63-64). Nesse contexto, e para concluir, o Filósofo completa:

> É, pois, a consciência moral como *ato* que recebe os predicados de "verdadeira" e "errônea", ficando aberta, no segundo caso, a questão dos fatores que levaram a essa situação e em cujos efeitos se pode apontar a responsabilidade do sujeito no erro como *voluntarium in causa*. (EF V, p. 63-64)

Isso porque

> A consciência moral não é em nós um hábito inato nem a nós imposto por pressões psico-afetivas, sociais ou culturais, de sorte a constituir-se num automatismo cujos efeitos no nosso agir sejam proporcionalmente inversos ao exercício da liberdade. A consciência moral é, ao invés, o próprio agir moral considerado na sua estrutura essencialmente *reflexiva*. É, pois, um *ato*, e a sua gênese, bem como a sua atualização permanente no curso da vida moral, confundem-se com o desenvolvimento da personalidade e com a formação progressiva da identidade ética através do crescimento e fortalecimento do organismo das *virtudes*. (CVC, p. 475)

Com essas considerações, nota-se com clareza o papel da *consciência moral* como termo do *agir ético* ou temática principal do momento da singularidade do *agir ético* subjetivo, a começar pela noção de consciência pelos seus dois traços distintivos como "interioridade radical da experiência" e como "instância superior de julgamento". Essas duas características formam a estrutura "interior-superior" e, nela, verifica-se "analogamente a dialética agostiniana da presença de Deus na alma (...) como *interior intimo* e *superior summo*" (EF V, p. 53). Apesar do dualismo entre *ato moral* e *consciência moral* e do descrédito desta na Modernidade, o Filósofo empreende um grande esforço e, a partir da intelecção tomásica, recusa o dualismo e assenta que a *consciência moral* é um *juízo reflexivo* imanente ao próprio *ato moral* que se desdobra em "conhecimento das coisas em sua verdade" e em "conhecimento das coisas em sua bondade" (EF V, p. 59-60); portanto, uma sinergia entre o "intelecto teórico" e o "intelecto prático" que, a um só tempo, reflete sobre o *ato moral* testificando, julgando, acusando ou escusando, reunindo, "em síntese vital, além do momento cognitivo expresso no *juízo*, o momento volitivo presente na *responsabilidade* diante de si mesmo livremente assumida" (CVC, p. 465-466). Nela esplende com limpidez (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", e, (b) "o vínculo de *necessidade moral* que se estabelece entre a

consciência e o Bem, e que se exprime como *obrigação moral*" (EF V, p. 62), que estampam uma necessidade, conjuntamente, subjetiva (como ato) e objetiva (como forma), assegurando "ao ato da Razão prática a estrutura ontológica" (EF V, p. 62).

2.3. O *reconhecimento* e o *consenso* como ínsitos do "encontro ético"

Ao analisar "a natureza ética do 'encontro' na comunidade humana" sublinhou-se inicialmente a questão do *outro* na relação de intersubjetividade, seja na forma de ocultamento nas denominadas filosofias do sujeito e seja devido à proeminência da Razão poiética para, em seguida, perquirir sobre as prerrogativas antropológicas e éticas do indivíduo como ético e estabelecem a *conditio sine qua non* para a concretização do encontro ético. Destarte, veio a lume o *ser-homem* em sua dimensão *espiritual*, ou *noético-pneumática*, como Razão (*inteligência*) e Liberdade (*vontade*), que o definem na ordem de duas intencionalidades: *ser-para-a-verdade* e *ser-para-o-bem*; bem ainda, o *ser-ético*, no qual aqueles dois polos – Verdade e Bem – se evidenciam como Razão prática.[75]

A universalidade da Razão prática, expressa em "*princípios* que são juízos de natureza teleológico-normativa" (ordem da *cognição*) e na "ordenação do *ser* sob a razão do *bem*" (ordem da *volição*) (EF V, p. 36-37), foi desdobrada tanto na particularidade como *deliberação* e *escolha*, quanto na singularidade como *consciência moral*. Porém, não se arrostou propriamente o "encontro ético", em que pesem alguns elementos terem sido mencionados. Agora, portanto, chegou o momento de se especificar a relação de intersubjetividade e avaliar "em que consiste o 'reconhecimento' e o 'consenso' como congênitos da ideia de *ser-com-os-outros*".

Desta forma, três aproximações se mostram imprescindíveis: (a) O encontro ético na forma do *reconhecimento* e do *consenso*; (b) Comunidade ética: a dinâmica do *reconhecimento* e do *consenso* no confronto com *conflito de interesses*; e, (c) A *consciência moral* social: o *reconhecimento* e o *consenso* e a identidade ética intersubjetiva.

2.3.1. O encontro ético na forma do *reconhecimento* e do *consenso*

[75] O percurso acerca do *ser espiritual*, anteriormente realizado, foi expresso quanto à *suprassunção* no *espírito* do *corpo próprio* e do *psiquismo*, a fim de ensejar a *presença espiritual* e, depois, a *presença ética*, dada a expressão *noético-pneumática* da categoria do *espírito*. Contudo, faz-se necessário explicitar que é essa *presença espiritual* que caracteriza a *consciência-de-si* e a *consciência-do-mundo* e, assim, "possibilita o discurso dialético da relação de *objetividade* para a relação de *intersubjetividade*" (SOUSA, 2014, p. 30).

A ideia de encontro com o *outro* é que configura a relação intersubjetiva, pois como mencionado alhures, o sujeito isolado é uma abstração, uma vez que "em sua gênese e desenvolvimento ele está envolvido numa rede de relações (...) inter-humanas que definem as condições de possibilidade de sua auto-afirmação como Eu" (EF V, p. 67). Todavia, para receber a predicação ética o *ser-com-o-outro* deve se apresentar

> (...) originariamente como uma estrutura normativa que se configura como um *dever-ser* no sentido ético e à qual Kant, como é sabido, deu uma forma rigorosamente universal no imperativo categórico. A presença desse dever-ser no próprio coração da relação de intersubjetividade mostra a impossibilidade de se pensar um existir intersubjetivo que seja eticamente neutro. A comunidade humana é, pois, já na sua gênese, constitutivamente *ética*, e essa eticidade se explica, na sua razão última, pela submissão, tanto dos *sujeitos* como da *relação* intersubjetiva que entre eles se estabelece, à primazia e à norma do *ser*. Seja na sua infinidade formal como conceito de Verdade e Bem, seja na sua infinidade real como Existente absoluto, o *ser* rege tanto o agir individual como o agir social. (AF II, p. 77)

Não é, como se vê, qualquer encontro que recebe a denominação de "encontro ético", visto que não só os sujeitos mas a própria relação intersubjetiva deve se submeter à primazia e à norma do *ser*, muito diferente da sociedade moderna desde os seus albores, na qual as relações sociais têm sido "dominadas pela dialética dos interesses e que se tecem em geral a partir das nossas carências e nos aprisionam nos limites do (...) 'sistema das necessidades'" (EF V, p. 68), onde o "encontro com o *outro* é medido pelas categorias da utilidade, da dominação ou das satisfações subjetivas" (EF V, p. 70). Assim é que o Filósofo propõe que a "estrutura intersubjetiva do *agir ético*" deve, no nível da universalidade da Razão prática, constituir-se inicialmente no "encontro com o *outro*" em conformidade com "as formas universais do *reconhecimento* e do *consenso*", ou seja, "*Reconhecer* a aparição do *outro* no horizonte universal do Bem e *consentir* em encontrá-lo em sua natureza de outro Eu, eis o primeiro passo para a explicitação conceptual da estrutura intersubjetiva do agir ético" (EF V, p. 71).

Há uma correlação estrutural do *reconhecimento* e do *consenso* com a universalidade subjetiva do *agir ético*, pois 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 segundo a mesma estrutura de racionalidade e liberdade com que o Eu dele participa" (EF V, p. 71). Por conseguinte, igualmente *inteligência* e *vontade* interagem em um único espaço intencional de "acolhimento do Outro, na sua individualidade singular e

única, em sua dignidade e fim e em sua aceitação como participante racional e livre da universalidade do Bem" (EF V, p. 72).

As duas matrizes – *reconhecimento* e *consenso* – estão estruturalmente interligadas no recesso da Razão prática; porém, para uma maior compreensão, podem ser abordadas separadamente.

No que respeita ao "*reconhecimento* ou do conhecimento do Outro como outro Eu", evidencia Lima Vaz que se trata de um *tópos* da investigação filosófica, afigurando-se como ponto de partida da análise a "distinção entre o conhecimento das coisas como simples *objetos*" (o *aliud*) e "o conhecimento de outro ser humano como *sujeito*" (ou *alius*), em razão de tratar-se de "uma evidência primeira e indiscutível da nossa experiência" (EF V, p. 72). Assim, os objetos são dados a serem conhecidos e esquadrinhados pela cognição, mas o sujeito, enquanto *outro* "eu", é *re-conhecido*, porque já conhecido em sua intrínseca *dignidade*, o que reafirma que a categoria do "(...) *reconhecimento* (...) é uma dimensão essencialmente *ética* 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 (...)" (EF V, p. 72).

No entanto, concebe o Filósofo que o *reconhecimento* só se torna efetivo por meio de uma *paidéia ética*, o que exige enorme empenho por parte de todos que integram a comunidade humana, a fim de que ela possa emergir do *status* de um *reconhecimento* de nível *inferior* – "redução do *outro* a objeto" – e trilhar o horizonte de um nível *superior* – *v.g.*: "gratuidade do amor evangélico ao *próximo*" (EF V, p. 73; AF II, p. 57).

A dimensão ética da linguagem é o recurso privilegiado do Filósofo para expor o sentido do *reconhecimento* como base da comunidade ética.[76] Assim, a comunicação entre sujeitos éticos pode ser tida como a primeira forma de *reconhecimento*, em quaisquer das suas expressões (gesto, fala etc.), na relação primordial do "Eu-Tu", dado que o "Tu" só se revela originalmente no horizonte universal do Bem na expressão do *diálogo*. O *diá-logo* traduz, profundamente, a natureza ética da linguagem, pois nele

[76] A linguagem, como fenômeno, é complexa e objeto de estudo em diversas ciências humanas no campo da reflexão ética. Contudo, nessas "leituras éticas do fenômeno primordial da linguagem prevalece, incontestavelmente, o ponto de vista de suas *formas* e *usos*" (EF V, p. 73), o que conduz o Filósofo a refletir sobre ela como categoria ética (cf. EF V, p. 73-74).

desponta de forma patente a interlocução de duas razões.[77] No entanto, é preciso não confundi-lo com a relação mediada por objetos, como na atividade econômica, visto que a comunicação autenticamente ética é aquela em que a interlocução se dirige, gratuitamente, a fins, valores, normas etc. sem "qualquer outra finalidade senão a autorrealização dos sujeitos no Bem" (EF V, p. 74), o que leva o Filósofo a concluir:

> Apenas, porém, na intercomunicação por meio da Razão prática e, portanto, de natureza ética, a linguagem é *diálogo*. A irradiação e transposição numa comunidade de interlocutores da forma primordial do *diálogo* na relação Eu-Tu é que torna possível, finalmente, a formação de uma *comunidade ética*, cujas múltiplas realizações históricas têm como condição elementar de possibilidade a interlocução *dialogal*. (EF V, p. 74)

A linguagem dialogal projeta a dimensão ética do *reconhecimento* como obra da Razão prática "enquanto cognoscente" (EF V, p. 75). Agora, cuida-se de integralizar a exposição com o *consenso*, que também procede da mesma Razão prática, mas como "atividade volitiva" (EF V, p. 75).

Isso quer dizer que do ato de *reconhecimento* do *outro* no "horizonte universal do Bem" decorre a "inclinação da *vontade*" para "*consentir* na comunidade entre o Eu e o Outro sob o signo da *bondade*" (EF V, p. 75), uma vez que as duas matrizes

---

[77] Ao termo da explicitação do homem como *ser espiritual*, ou de Razão e de Liberdade, verifica-se que seu conteúdo possibilita a passagem do homem da relação de *objetividade* para a *relação de intersubjetividade*. Isso porque, trata-se o homem, agora, de uma infinidade *intencional*; porém, na *intersubjetividade* o que ocorre é o encontro de duas *infinidades intencionais* que se relacionam e, isto, segundo Lima Vaz, constitui um "paradoxo", pois nela a "infinitude *intencional* do sujeito tem diante de si outra infinitude *intencional*, e é a reciprocidade da relação entre ambas que constitui o paradoxo próprio da intersubjetividade, manifestando-se primeiramente na finitude da linguagem como portadora do universo infinito de significação" (AF II, p. 50). Todavia, esse contrassenso se desfaz na medida em que o Filósofo propõe a *linguagem* como *medium* da "interlocução ou como terreno no qual se desdobra a relação recíproca entre os sujeitos: a relação *dual* Eu-Tu constituindo o círculo originário do Nós, a relação *plural* que se estabelece entre a multiplicidade de centros egológicos, constituindo o *Nós plural* e expandindo-se em círculos concêntricos dos pequenos grupos às grandes comunidades históricas" (AF II, p. 52). Recorrendo-se à concepção de *consciência*, tem-se que ela se expressa ordinariamente por meio de signos linguísticos com o intuito de estabelecer a comunicação com outra consciência – *intersubjetividade*. Essa comunicação só é possível porque houve a suprassunção da relação de *objetividade*, onde o *outro* da relação é um *objeto* ou uma *coisa* e, como sabido, aqui não há falar em *reciprocidade*. No entanto, quando duas *consciências-de-si* se encontram o que se deve ter à frente é o movimento dialético *intenção-expressão*, o que impede que a *consciência-de-si* promova a *objetivação* do *outro*, pois no movimento dialético se dá a interconexão de duas significações, onde a *expressão* se revela como sentido *para si* e um sentido para o *outro-de-si*. Neste caso não serve o tipo de *linguagem* da relação de *objetividade* e, como lembra o Filósofo, o homem na "relação de intersubjetividade deverá encontrar formas de expressão que traduzam a originalidade do encontro do *outro* – dos *outros* – no horizonte do mundo" (AF II, p. 51). Segundo Sousa, o homem, como ser de linguagem, "cria um novo horizonte para acolher o diferente de si, que é também um ser de linguagem; esse novo horizonte é justamente a comunicação". Em síntese, "o movimento interno da *consciência* não teria nenhum significado se ela, ao universalizar o objeto pela palavra, não intencionasse estabelecer um diálogo com o outro"; logo, "essa intencionalidade que se volta *para-o-outro* só revela a especificidade da consciência humana no mundo, ela não é pura interioridade, mas essencialmente comunicabilidade: 'o sujeito é, desde sua gênese primeira, uma comunhão, e a palavra um diálogo'" (2014, p. 30-31).

filosóficas se referem à *presença espiritual* transposta em *presença ética* na qual operam, sinergicamente, a Razão e a Liberdade. Nesse sentido, o *consenso* como "adesão da vontade ao Bem é, exatamente, a definição da *liberdade*" (EF V, p. 75).[78]

E sendo *consenso* expressão da *liberdade*, "entendida como condição intrínseca do sujeito ético" (OLIVEIRA; CARDOSO, 2008, p. 411), é indubitável que ele não se dirige ao *outro* enquanto indivíduo empírico, mas em sua específica "natureza de 'outro Eu'" (EF V, p. 75), quer dizer, enquanto "participante de um mesmo universo ético e, como tal, revestido da dignidade de *fim* em si mesmo e portador de *valores* (por exemplo, de direitos...)" (EF V, p. 75).

As duas matrizes filosóficas se elevam, assim, em iniciativas fundamentais da Razão prática e, como tais, encontram-se na base da comunidade ética, motivo pelo qual ela deve afrontar o problema quanto à realização tanto do *reconhecimento* quanto do *consenso*, a fim de garantir sua permanência e existência no tempo, i.é, de "estabelecer um estatuto permanente para o exercício das iniciativas primeiras das quais depende sua existência" (EF V, p. 75). Trata-se, aliás, de uma inquietação anteriormente suscitada, ou seja, sendo o *reconhecimento* e o *consenso* o fundamento da existência da comunidade ética, sem dúvida que sua preocupação é a concretização deles em seu seio, com o propósito de se afastar, cada vez mais, de um nível *inferior* de *reconhecimento* e *consenso* e, como consequência, aproximar-se ou integrar-se em um nível *superior*.

O Filósofo menciona que, na história, o *reconhecimento* e o *consenso* podem assumir duas formas, uma espontânea e outra reflexiva. A forma espontânea vigora naquelas comunidades onde os indivíduos se sentem integrados e o saber ético se mostra suficiente para manter a coesão do *ethos*; já a forma reflexiva é fruto de uma educação ética, pela qual as razões do *ethos* devem ser explicitadas e demonstradas, o que se dá em regra por uma disciplina, *v.g.*: uma Ética (cf. EF V, p. 75-76).

As comunidades éticas, nessas duas formas – espontânea e reflexiva –, encontraram duas valiosas ferramentas para assegurar sua permanência e sobrevivência:

---

[78] Apesar de o conceito de *liberdade* ter sido mencionado em vários momentos, inclusive agora, expresso como "adesão da vontade ao Bem", parece necessário complementá-lo, dada a referência à "definição" de liberdade. Há que se rememorar o sentido de homem como *ser espiritual*, no qual, sinergicamente, inter-relacionam Razão e Liberdade. É nessa sinergia que emerge o que o Filósofo denomina de *inteligência espiritual*, ou seja, a *razão* que é *consentimento ao ser* que se desdobra em *liberdade* como *consentimento ao bem* (cf. EF III, p. 172). Nesses termos, pode-se aproximar da definição de *liberdade* como "consentimento ao *bem*" na relação dinâmica com a *razão* que é "consentimento ao ser".

as *normas* e as *instituições*. A *norma* "representa (...) a passagem da convicção subjetiva do indivíduo (...) à validez objetiva de uma *lei*",[79] e, a *instituição*, conforma-se como uma "grandeza social essencialmente normativa" e, originalmente, é "uma grandeza *ética*", sendo sua função, enquanto tal, "assegurar ao reconhecimento e ao consenso um quadro estável de exercício"[80] (EF V, p. 76).

As *normas* e as *instituições* são instrumentos tendentes a garantir a concretude do *reconhecimento* e do *consenso* na comunidade ética. No entanto, o que se imprimiu até agora se encontra no nível da universalidade – ou da intersubjetividade considerada abstratamente – e, no âmbito da particularidade, principalmente diante da racionalização técnica e do *conflito de interesses*, há uma certa dificuldade quanto à materialização do *reconhecimento* e do *consenso*, o que será objeto de análise no recesso do tema "comunidade ética".

2.3.2. Comunidade ética: a dinâmica do *reconhecimento* e do *consenso* no confronto com *conflito de interesses*

As *normas* e as *instituições* constituem um aporte formidável para se refletir acerca da "comunidade ética", pois as relações intersubjetivas inflexionadas pela Razão prática pressupõem reciprocidade entre os que interagem. Consequentemente, as *normas* devem ostentar determinados atributos para que possam, efetivamente, evocar a desejada correspondência entre os conviventes, no que respeita aos direitos e aos deveres, dentre eles dois se elevam, quais sejam: (a) as *normas* sejam "legitimadas objetivamente"; e, (b) possuam "vigência pública" (cf. EF III, p. 143).[81]

Esses dois atributos – legitimação objetiva e vigência pública – seriam suficientes para um longo itinerário, mas não é o caso de desenvolvê-los, apenas

---

[79] A convicção subjetiva no que respeita à *norma* é exemplificada por Lima Vaz como a *máxima* na terminologia kantiana, expressão do "*saber ético* e de sua interpretação pelos indivíduos, em particular pelos *sábios*, podem assegurar uma certa permanência do reconhecimento e do consenso na forma espontânea". Contudo, nas comunidades em que o *saber ético* restou incorporado em uma ciência do *ethos*, o *saber ético* perde a eficácia enquanto máxima e se faz necessária a instituição de "*normas* universais de teor explicitamente racional, que imponham ao agente ético a necessidade, já agora fundada em razão, do *reconhecimento* e do *consenso*" (EF V, p. 76).

[80] O termo *instituição* possui diversos significados e é objeto de estudo de vários ramos de conhecimento, inclusive do Direito; mas, abstraindo-se sua polissemia, enquanto *grandeza ética* ela é, "por definição, obra da Razão prática, e é nela que se realiza a *objetivação social* da norma codificada em *lei*" (EF V, p. 76).

[81] Olivetti postula, também, que por "comunidade ética" deve ser entendida "aquella situación de convivência en la cual las relaciones intersubjetivas están reguladas por leyes éticas como leyes públicas" (1984, p. 209).

esclarecer que entre ambos há um liame ou interconexão, sendo que no primeiro se impõe o necessário atrelamento do objeto da *norma* ao Bem e, no segundo, que a *norma* deve vigorar para todos os conviventes indistintamente. Apesar de breve, referida menção retorna ao âmbito da universalidade da Razão prática em seu viés intersubjetivo e permanece no domínio abstrato; todavia, no nível da particularidade o encontro com o *outro* ocorre numa determinada situação imersa em uma malha de condições que, de tal modo, constitui o terreno "concreto do encontro". Assim, a análise deve volver para esse conjunto de condições, dado ser nele que se torna "possível o encontro efetivo com o *outro*" (EF V, p. 77).

A efetivação da intersubjetividade ética depende, como se vê, do desdobramento da Razão prática no recesso da *particularidade*; porém, o conjunto de especificidades ou das condições é enorme, principalmente quando se tem à frente o fato de que a sociedade moderna tem se qualificado cada vez mais como "campo das necessidades e dos interesses (...), formando um envolvente e onipresente 'sistema das necessidades'", o qual "se impõe como sistema de *condições* para participação na própria vida social" (EF V, p. 78).

Essa inflexão da sociedade moderna, tantas vezes referida, constitui o referencial explicativo das ciências humanas em várias vertentes, como a psicológica, a socioeconômica, a cultural e a histórica. E a partir dessas inúmeras expressões dos sujeitos éticos na comunidade ética são propostas explicações do *agir ético*. Entretanto,

> (...) aqui também está presente o risco do reducionismo na medida em que a compreensão explicativa, permanecendo no domínio das *situações*, tende a reduzir a inteligibilidade do agir ético intersubjetivo, no nível da *particularidade*, às suas *condições* de exercício. (...). (EF V, p. 78)

E, tratando-se de uma reflexão ética, importa distinguir a "estrutura *causal* do movimento" da Razão prática e "os fatores *condicionantes* que o tornam possível", pois o "conjunto das condições pode explicar o *lugar* social, o *quando*, o *como*, em suma, as circunstâncias do agir ético" (EF V, p. 78); mas, o *agir ético* intersubjetivo em sua profunda dimensão, i.é, como estrutura causal, deve ter como ponto de partida a Razão prática, uma vez que aquelas explicações – calcadas nos fatores condicionantes –, repita-se, em que pesem relevantes inclusive para a análise filosófica, não o aferem com densidade.

Impõe-se, com efeito, retomar a dinâmica do *reconhecimento* enquanto procede da "inteligência ordenada ao universal do Bem" e do *consenso* como "*vontade*

inclinada ao universal do Bem". Aquele, particularizado na complexidade da situação, age como causa formal e, este, como causa eficiente, dando ensejo ao que Lima Vaz propõe como "relação de intercausalidade", quer dizer:

> (...) 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*. Dupla causalidade, pois, que se exerce no mundo complexo das *condições* e dele recebe os traços fenomenais com que o encontro do *outro* se apresenta à observação empírica. (EF V, p. 79)

Não obstante, esclarece o Filósofo que a experiência demonstra que "seria arriscado e mesmo ineficaz" esperar que os indivíduos, "envolvidos na particularidade das situações infinitamente diversas", dediquem-se à "preservação do espaço social da *reciprocidade*, ou seja, a permanência no tempo da natureza ética da comunidade" e, em razão disso, destaca a invenção histórica da *norma* e da *instituição* (EF V, p. 80), cujo papel é o de "função estabilizadora e mantenedora do *consenso* na sua essencial *reciprocidade*" (EF V, p. 81).

Ocorre que apesar desses construtos históricos – da *norma* e da *instituição* –, mesmo assim as dimensões do *reconhecimento* e do *consenso* são constantemente ameaçadas por conta do *conflito de interesses*, caracterizado "pela negação egoísta de qualquer norma e valor que impeça a satisfação do interesse particular" (OLIVEIRA; CARDOSO, 2008, p. 413). Trata-se de um problema que remete à constituição da comunidade ética e, neste campo, duas concepções se opõem:

> (...) 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 daquela ordenação; 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. (EF V, p. 81)

A primeira pressupõe o ser humano como *ser social* na origem e é na dimensão da intersubjetividade que todos se autorrealizam, a qual "só é pensável pela ordenação essencial da Razão prática ao Bem" (EF V, p. 81); por consequência, o problema do "conflito" é ulterior à constituição da sociedade e "um acidente que assinala os obstáculos de toda ordem levantados na rota da sua realização normal pela complexidade das situações" (EF V, p. 81). A segunda, de outro lado, elegeu o conflito como base para a socialização humana, a partir da tese de que o ser humano é solitário "e a primeira manifestação de sua presença na natureza é a *luta* pela sobrevivência" diante da "fatalidade natural sob o duro império das *necessidades* elementares da vida"

(EF V, p. 81); logo, o "*conflito* é a primeira das formas com que os seres humanos se inter-relacionam como grupo animal específico", cuja superação pelo "reconhecimento e pelo *consenso* sobrevém como consequência do *contrato social*", o qual surge com o intuito de "assegurar a sobrevivência e a satisfação do indivíduo solitário por meio da proteção da sociedade contratualmente instituída" (EF V, p. 81-82).

Não desconhece o Filósofo a complexidade da sociedade moderna em todos os níveis do universo simbólico humano – do econômico ao político, à esfera dos valores, dos ideais, das crenças etc. (cf. EF V, p. 82) –, bem ainda que a questão do conflito se tornou um problema ético fundamental na contemporaneidade, "para o qual várias soluções são propostas seja do ponto de vista jurídico seja do ponto de vista ético-político" (EF V, p. 82), sendo o paradigma contratual constantemente invocado para "operar a composição das partes conflitantes no interior da sociedade global" (EF V, p. 83). E, de fato, o estabelecimento do *consenso*, tendo como alicerce o contrato social, é comprovado, tanto na pragmática jurídica quanto na política; no entanto, o Filósofo indaga sobre "o problema da condição última de possibilidade do pacto social e das formas diversas de contrato que o tem como fundamento" (EF V, p. 83).

Trata-se de um questionamento relevante, pois se se ativer ao modelo que tem o conflito como dado originário da socialidade humana, o "consenso" gozará de uma "necessidade apenas *hipotética*" (EF V, p. 83), sendo que é

> (...) esse tipo de necessidade que assegura a estabilidade do pacto, submetendo-o a todos os azares da evolução social e política das sociedades, que podem avançar até à beira da ruptura do consenso fundado sobre o pacto e correr o risco iminente do retorno ao estado primitivo do *bellum omnium contra omnes*. (EF V, p. 83)

Por outro lado, se se adotar a perspectiva platônico-aristotélica, denominada por Lima Vaz como *nomotética*, ou seja, "que corresponde à estrutura inteligível da natureza humana enquanto *social* por essência", certamente que a

> (...) regulação contratual dos *conflitos* não encontra aqui seu fundamento na hipótese de um primeiro pacto destinado a arrancar os indivíduos do estado primitivo da guerra permanente, mas repousa nesse invariante fundamental que é a própria *natureza humana*, segundo a qual os indivíduos permanecem intersubjetivamente relacionados mesmo nos estados de dilaceração extrema do tecido social. (EF V, p. 83-84)

Admitindo-se o conflito como fenômeno primário da socialidade humana, não se pensa o *agir ético* tendo como base uma universalidade, pois todas as situações serão consideradas somente em suas particularidades específicas e, a partir delas, intentadas eventuais soluções. Por conseguinte, nisso que se denomina "lógica do *conflito*", os

indivíduos são considerados puramente nas suas dimensões empíricas, i.é, na luta pela satisfação dos seus desejos e necessidades. Mesmo que se leve em conta a hipótese estrutural do contrato social, não se rompe a barreira do *individualismo* e do *egoísmo* dos conviventes quanto à satisfação das suas carências e necessidades, o que pode propiciar o ressurgimento da *luta de todos contra todos* no próprio recesso da sociedade. Logo, não se trata de uma forma apropriada para estabelecer a inteligibilidade do *agir ético* no âmbito da particularidade (cf. EF V, p. 84).

O Filósofo adota a perspectiva platônico-aristotélica – *nomotética* –, única capaz de conferir compreensibilidade ao *agir ético* intersubjetivo. Isto porque, na origem, todos os indivíduos são tidos como seres sociais e, ao se interagirem, o fazem tendo em vista a determinação do primeiro momento da universalidade, qual seja: "ordenação ao horizonte universal do Bem". E será essa ordenação que se particularizará e presidirá o encontro dos conviventes no complexo entrelaçamento das condições da vida social, assegurando, por consequência, a prevalência do *consenso* e do *reconhecimento* (cf. EF V, p. 84).

Nesse contexto, o *conflito de interesses* será sempre um problema para a comunidade ética; no entanto, adotando-se a concepção de que ele é um dado ulterior ao estabelecimento da comunidade ética – perspectiva *nomotética* –, na qual todos os conviventes estão *ordenados* ao *horizonte universal do Bem*, tem-se que a compreensão do *agir ético* é aferida e o *reconhecimento* e o *consenso* atuam como princípios ínsitos da própria socialidade humana; logo, mesmo em situações muito adversas, ainda assim todos tendem a se manterem coesos. Não obstante, o discurso filosófico do *agir ético* não se encerra neste momento, pois nele tenderiam a prevalecer as condições e, consequentemente, o anseio de se encontrar respostas para os conflitos no patamar da particularidade; desta forma, impele-se à indagação sobre a possibilidade de uma "*consciência moral* social" que possibilite a sedimentação do *reconhecimento* e do *consenso*.

2.3.3. A *consciência moral* social: o *reconhecimento* e o *consenso* e a identidade ética intersubjetiva

Ao refletir sobre a *consciência moral* subjetiva foram indicados preambularmente dois traços que a distinguem enquanto termo da Razão prática no *agir ético* subjetivo, quais sejam: (a) interioridade radical da experiência; e, (b) instância superior de julgamento (cf. EF V, p. 53), para, em seguida, concluir sinteticamente que

por *consciência moral* deve-se entender a reflexão derradeira do *agir ético* sobre si mesmo como autojulgamento inseparável da própria ação ética (cf. EF V, p. 85). Cuida-se a consciência, como se vê, de um atributo intrínseco do sujeito ético e referi-la à comunidade ética pode ressoar como problema; entretanto, não é este o caso, pois:

> Ao nos referir à *consciência moral social*, temos em vista a forma fundamental de *unidade* e *identidade* da comunidade ética, análoga à unidade e identidade do indivíduo ético, e na qual termina o movimento dialético de constituição da estrutura intersubjetiva do agir. (EF V, p. 85)

O conceito de *consciência moral* social não se confunde com o conceito de *consciência moral* subjetiva, mas possuem uma analogia, pois se nesta tem-se a identidade do indivíduo ético, naquela deve-se buscar a mesma identidade, mas com referência à comunidade. Mencionada identidade ou unidade entre os sujeitos éticos é expressa no que respeita à "aceitação de um mesmo sistema de normas, valores e fins interiorizado em maior ou menor profundidade na *consciência moral* dos indivíduos" (EF V, p. 86).[82] Entretanto, "será possível aventar a aceitação de um mesmo sistema de valores na sociedade contemporânea?"

Uma resposta condizente seria longa e a pergunta mesma serve apenas de mote para explicitação das dificuldades pelas quais passa a sociedade moderna, mormente a contraposição entre a *consciência moral* individual com a *consciência moral* coletiva, atestada pela releitura realizada por Hegel acerca da tragédia *Antígona*, de Sófocles em torno da *lei não-escrita* (*ágraphos nómos*), muito atual, quando se considera o antagonismo entre o indivíduo e a sociedade na contemporaneidade.[83] Cuida-se de considerar em maior abrangência não apenas o movimento das consciências das personagens da tragédia, mas o que ela representa como conflito sem fim no recesso

---

[82] O Filósofo exemplifica, historicamente, referida partilha de um mesmo sistema de *normas*, *valores* e *fins* o paradigma do *estado de direito* e, também, dos *direitos humanos* (cf. EF V, p. 86). A bem da verdade tanto o *estado de direito* como os *direitos humanos*, na contemporaneidade, encontram-se implicados, quer dizer, o *estado de direito* enquanto arquétipo da organização social possui sua razão de ser na *garantia e proteção dos direitos humanos* (cf. NOVAIS, 1987, p. 224-225).

[83] As leituras jusfilosóficas que opõem o Direito Natural e o Direito Positivo não são equivocadas, mesmo porque o fundamento se encontra no fato de Antígona invocar a prevalência de um "direito não escrito" em contraposição ao "direito escrito" estabelecido por Creonte. (cf. ALVES, 2005, p. 328). A pretensão é evidenciar que há uma *consciência moral subjetiva* (de Antígona) que se opõe a uma *consciência moral social* (de Creonte) e é ela que se tornou relevante com a prevalência do *individualismo*. Em outros termos, retornando à tragédia, pode-se afirmar que "Antígona defende um princípio (a lei da família) e não se dispõe a compreender o ponto de vista de Creonte (o *outro*, o Estado, a *polis*, a lei)", ou ainda, ambos – Antígona e Creonte – estão "orientados pelos interesses individuais, cada um dos protagonistas nega ostensivamente o *outro*, e a tragédia decorre justamente da vontade imposta, da verdade incontestável capaz de destruição alheia e de autodestruição" (SOARES; MIOLLA; *et alii*, 2012, p. 812).

social, o que exige repensar a intersubjetividade não a partir do conflito, mas com base no movimento da Razão prática (cf. EF V, p. 86-87).

Mencionada contraposição – indivíduo e sociedade ou *consciência moral* e consciência social – foi estatuída por Kant, ao propor o *apriorismo* da Razão prática, i.é, "sua separação da *vida ética* concreta ou do domínio da *Sittlickeit*" (EF V, p. 87), posteriormente superada por Hegel ao "integrar na unidade de um mesmo movimento dialético do Espírito objetivo a consciência individual no momento da *Moralität* (*moralidade*) e a consciência social no momento da *Sittlichkeit*" (*eticidade*) (EF V, p. 87). Nesse sentido, pode-se propor a máxima hegeliana de que "o verdadeiro é o todo e não as determinações separadas e abstratas", ou seja, "as partes encontram seu verdadeiro significado no todo, e o todo as justifica" (ROANI, 2005, p. 298); logo, o isolamento realizado por Kant deve ser superado, uma vez que

> (...) não se deve representar o homem como uma parte que pensa e a outra que quer, como se num bolso ele tivesse o pensamento e no outro querer, apesar de essa ser uma das características do método moral de Kant, assim como também de outras concepções de moral pré-hegelianas, tendo sempre como pressuposto a lógica analítica. (ROANI, 2005, p. 300)

Esse seria o vigor da dialética hegeliana, ou seja, de considerar as partes, mas sempre integradas em um todo, a fim de que tenham sentido. E, no que diz respeito a esses posicionamentos estanques quanto à moral, lembra Roani:

> A questão que tanto intriga Hegel é o fato de a moralidade ser tratada como uma determinação à parte, por isso se preocupa tanto com como introduzir uma objetividade na subjetividade, no sentido de como passar do âmbito da pura valoração moral para os fatos do mundo. A moralidade não pode mais ser tratada como incondicionada, mas antes como um momento da ciência do todo. Ao aparecer como um momento a moralidade adquire realidade diante da unidade mais profunda da determinação, a própria exposição do todo. (2005, p. 300)

Essa consideração da consciência subjetiva como integrada ou pertencente a um todo que é a consciência social é que proporciona inteligibilidade à intersubjetividade ética, sob pena de se recair no que antes foi ventilado como *luta de todos contra todos*. Noutros termos, não se mostra possível pensar o encontro humano como ético, tendo como pressuposto o *individualismo* ou o *egoísmo*, pois com tal implicação existiria apenas uma colisão entre os indivíduos quanto às suas necessidades ou carências individuais.

A perspectiva do "encontro com o *outro*", fundada na Razão prática, contempla vários níveis na dicção vaziana, desde o mais singelo, consubstanciado pelo "Eu-Tu", até o mais abrangente, qual seja, o "societário" –, caracterizados como: pessoal,

comunitário e societário –, os quais expressam a abrangência concêntrica da dimensão da *consciência moral* social (EF V, p. 87-89).

No primeiro nível – do encontro pessoal – a relação é firmada entre "Eu-Tu" e em razão disso é a forma primária de relação de intersubjetividade, na qual manifesta com mais originalidade o encontro ético, na medida em que o *outro* é *reconhecido* e *acolhido* segundo o *horizonte universal do Bem*. Nesse sentido, o encontro pessoal servirá de fundamento para os demais encontros na comunidade ética, a qual não pode ser pensada sem que "na sua base se estabeleça a relação elementar Eu-Tu", patenteada "em relação *dialógica*, mantida pela atitude essencialmente ética da *fidelidade*, perseverando pela *amizade* e encontrando sua realização mais alta no *amor*" (EF V, p. 87).

No segundo nível – do encontro comunitário – a relação é um pouco mais abrangente e se manifesta numa integração mais ou menos profunda das consciências formando a unidade de um *Nós*, com a preponderância na ação de "fatores racionais-afetivos", sendo que:

> Os primeiros agem no sentido da aceitação espontânea das normas do existir em comum e prescrevem a prática da justiça como equidade que não admite discriminações arbitrárias na participação dos bens da existência comunitária. Os segundos conferem à vida em comunidade sua densidade de comunhão afetiva, estendendo ao reconhecimento e ao consenso multiplicados entre muitos indivíduos a eficácia aglutinante do afeto presente na relação Eu-Tu ou no encontro pessoal. (EF V, p. 87-88)

O terceiro e último – do encontro societário – é o mais abrangente de todos os anteriores e tem o intuito de reunir sujeitos que se encontram intencionalmente afastados uns dos outros. Assim, ele ostenta uma diferença qualitativa, mesmo porque a *reciprocidade* é intermediada por outras instâncias, como códigos, *leis*, poderes constituídos e legitimados etc. É neste tipo de encontro que as *normas* e as *instituições* possuem um papel decisivo, qual seja, de função estabilizadora do corpo social, além de possibilitar a formação de uma *consciência moral* intersubjetiva "de caráter ético-político, capaz de unir os indivíduos em sua qualidade de cidadãos, no mesmo gesto participativo quando se trata de definir os rumos da sociedade" e, como exemplo disso, menciona o Filósofo a hipótese das "eleições gerais" (EF V, p. 89).[84]

[84] Nesse aspecto da *consciência moral intersubjetiva*, na qual todos os indivíduos participam dos rumos da sociedade ou comunidade ética, Lima Vaz propõe o *nomen* de "consciência cívica", devido ao tônus que assume diante da posição do indivíduo ético que se transmuda em cidadão, i.é, partícipe ou co-partícipe nas decisões que podem alterar o destino político da comunidade (*v.g.*: eleições gerais,

Sousa explicita a importância desse tipo de encontro ao pontuar:

> Por essa experiência os sujeitos se preparam para a passagem da vida comunitária para a vida política, em que se submeterão às leis consensuais da Constituição da comunidade. A virtude que mais especifica o nível societário é a virtude da justiça, que estabelece a devida relação entre a ética e a política. Portanto, no nível societário, a reciprocidade entre os sujeitos é formalmente assegurada pela estrutura estável das instituições.
>
> Daí a importante função das instituições formalmente constituídas para assegurar o consenso social e garantir a estabilidade e a permanência da comunidade na história e, ao mesmo tempo, ampliar a reciprocidade para um número maior de indivíduos. (...). (2014, p. 112)

Esses três níveis especificam o encontro na comunidade ética concentricamente, é dizer, convergem de um ponto de menor abrangência para outro maior, ou então, demonstram a justificação ética do maior a partir do menor. Além disso, apontam a complexidade da sociedade moderna e pressupõem alguns problemas acerca da concretização do *reconhecimento* e do *consenso* no *encontro societário*, em que pesem o vigor das *normas* e instituições enquanto instrumentos, tanto que Lima Vaz adverte que é nela que mais

> (...) facilmente e quase estruturalmente se estabelece uma polaridade de atitudes positivas ou negativas em face do *outro*: é o campo onde se faz mais nitidamente a aparição de fenômenos essencialmente antiéticos como a utilização, a dominação, a instrumentação do *outro*. Em suma, o campo no qual a sociedade pode desenhar a face desumana e mutilada da sua essência ética. (EF V, p. 89)

Há, segundo esses vários níveis de encontro, uma espécie de desdobramento da *consciência moral* intersubjetiva na contemporaneidade em "múltiplos estratos intermediários entre a consciência comunitária (...) e a consciência cívica", as quais se encontram "apoiadas igualmente em estruturas institucionais cujo valor de aparição histórica é a sociedade civil" (EF V, p. 89), esta não simplesmente no sentido de um espectro organizacional de satisfação das necessidades, mas como arcabouço na qual os indivíduos éticos participam ativamente da sua edificação enquanto exercem ou desempenham atividades ou trabalho. Nesse sentido, o *fazer* humano deve assumir *status ético*, pelo qual o sujeito *ético* se obriga segundo seu *ser* qualificação "como é o caso na consciência profissional" (EF V, p. 90).

---

plebiscito, participação popular etc.). Trata-se de um despertar da consciência "quando as leis são entendidas como, ao mesmo tempo, próprias e de todos, isto é, a elas adere autonomamente o indivíduo, transformando-a de pública, universal, em privada, a reger-lhe a conduta no caso concreto. Nesse momento da singularidade da estrutura objetiva do *agir ético*, tem-se a materialização da inteligibilidade do universal, particularizado pelas circunstâncias empíricas em que se efetiva a ação humana como ética" (TOLEDO, 2005, p. 35).

Esse trajeto especifica quão complexos são o problema do encontro com o *outro* na sociedade moderna e a concepção de uma *consciência moral* social. E é a partir daí que o Filósofo coloca uma questão crucial: "sobre a possibilidade de uma identidade ética do indivíduo e uma identidade ética da sociedade?" A resposta é difícil, tanto que tem ocupado muitos pensadores na atualidade,[85] mas o Filósofo levanta o pressuposto de que "não há sociedade humana sem seu *ethos* correspondente" e, em escala mundial, menciona que existem algumas exigências de natureza ética, como

> (...) a do efetivo respeito dos direitos humanos, a da primazia do diálogo e da paz sobre os conflitos, a da aceitação da superioridade política do regime democrático, a do intercâmbio cultural de valores considerados universais, sejam eles religiosos, estéticos, pedagógicos etc. (EF V, p. 90)

A questão da identidade ética depende, segundo a proposta filosófica lima-vaziana, da consideração de uma sociedade aceita como comunidade ética, na qual haja um ordenamento social (*leis* e *normas* éticas). Noutros termos, referido plexo normativo deve ser constituído de *normas* públicas e não de *normas* particulares (cf. OLIVETTI, 1984, p. 209), a fim de que todos os círculos ou esferas nos quais os indivíduos se fazem presentes sejam regidos por elas – v.g.: da necessidade, da afetividade, da realização pessoal e o da obrigação cívica (cf. EF V, p. 90).

No primeiro ou esfera da necessidade dá-se a configuração do agir propriamente econômico, enquanto atividade dos indivíduos, voltada para as satisfações imediatas – ou vitais –, pensada a partir da categoria do trabalho. Desta feita, vários aspectos chamam a atenção, como o jurídico (direito do trabalho), o social (dimensão humanizante do trabalho), o cultural (valor ético do trabalho no sistema simbólico da sociedade) e o econômico (produção, distribuição equitativa e uso dos bens). São questões abrangentes que envolvem as necessidades vitais dos indivíduos e que, geralmente, ocupam a temática "ética e economia" (cf. EF V, p. 90).

No segundo ou esfera da afetividade, tem-se o problema das satisfações das necessidades subjetivas do indivíduo, circunscritas um pouco mais diretamente no encontro pessoal e no encontro comunitário; porém, o terreno próprio dela – afetividade – é no círculo da vivência familiar e das pequenas comunidades. Contudo, devido à enorme interferência dos meios de comunicação, na contemporaneidade, no recesso

[85] Dentre eles Rawls, Habermas, Apel e Taylor (EF V, p. 90). Há vários estudos enfocando a questão do *pluralismo* nas diversas sociedades, o intercâmbio cultural entre os povos etc., o que pode trazer dificuldades quanto a uma possível fundamentação *metafísica* da sociedade política (cf. DANNER, 2010, p. 155-173).

mais íntimo dos indivíduos e das famílias, aqui reside o grande desafio ético (cf. EF V, p. 90).

No terceiro ou esfera da realização pessoal, tem-se as múltiplas formas com que o indivíduo encontra seu lugar na sociedade civil, autorrealizando-se, pessoalmente seja pela educação formal, pela cultura, pela profissão etc. Neste contexto, quanto mais variadas são as relações entretecidas entre os sujeitos, frente aos diferentes modos de realização, tanto mais largo será o espaço para a existência de polaridades positivas e negativas com relação ao *outro* (cf. EF V, p. 91-92).

A última ou esfera da obrigação cívica, tem seu lugar no recesso da sociedade política e, devido a sua abrangência, configura-se como a forma mais universal e eticamente mais elevada da relação intersubjetiva, integrada formalmente na virtude da *justiça*, na qual o *reconhecimento* deve erigir à máxima *universalidade* e, o *consenso*, exercer-se notavelmente de forma racional e livre (cf. EF V, p. 92).

Note-se que no recesso da sociedade política foi retomada, como preocupação central, a questão do *reconhecimento* e do *consenso*, pois é nela que o *agir ético* intersubjetivo deve assumir sua configuração mais universalizante possível, tanto com a assunção como com a *partilha* de um mesmo sistema de normas, de valores e de fins. A configuração de uma *consciência moral* social tem referido pano de fundo e, também, é a partir dele que se pode estabelecer uma identidade ética intersubjetiva. Noutros termos, há uma influência mútua – ou intercâmbio – entre o que se entende por comunidade ética, por *reconhecimento* e *consenso* e por identidade ética. Portanto, com os aportes anteriormente produzidos, somados a estes, necessário se faz assentar a questão: "é possível, na sociedade moderna, 'aproximar' Ética e Direito por meio do *reconhecimento* e do *consenso*?"

Trata-se de uma *quaestio* que atinge, em razoável profundidade, o tema central do trabalho – *A proposta lima-vaziana para superação da dicotomia entre a Ética e o Direito* –, mas, reitere-se, o intuito é especificar em que medida aquelas duas matrizes *reaproximam* a Ética e o Direito, o que será objeto da abordagem seguinte.

2.4. Ética e Direito reaproximados com o *reconhecimento* e o *consenso*

A reflexão acerca do *reconhecimento e consenso como ínsitos do encontro ético* assinalou que essas duas matrizes permeiam a relação de intersubjetividade explicitando a experiência na qual o ser humano se *reconhece* a si mesmo na medida em

que *reconhece* o *outro* como *outro Eu* e *consente* na sua participação no mesmo universo de valores, fins e bens. Por conseguinte, cuida-se agora de revisitar o fio condutor deste capítulo – *Ética e Direito pensados a partir da relação de intersubjetividade ética no agir ético* – e verificar até que ponto seu arcabouço teórico enseja a *reaproximação* entre Ética e Direito.

Não é o caso de rememorar todos os momentos até aqui estruturados, mas de se debruçar sobre o itinerário e, em seu contexto, extrair elementos que explicitem, em certo sentido, a tese lima-vaziana da indissociabilidade entre a Ética e o Direito (cf. EF II, p. 146-147)[86], tendo como ideário o *reconhecimento* e o *consenso*. Portanto, a questão que se propõe é: "como essas matrizes éticas podem, segundo o constructo filosófico lima-vaziano, reaproximar Ética e Direito?"

Ocorre que Ética e Direito devem ser pensados no recesso da comunidade ética, pois é nesta que despontam *reconhecimento* e *consenso*. Porém, privilegiou-se um desenvolvimento a partir do *ser-homem* e do *ser-ético* como *conditio sine qua non* para que o encontro seja "ético". Consequentemente, surge como cogente refletir a temática em duas vertentes, a primeira com o objetivo de descrever a base da comunidade ética a partir do *ser-homem* (pressuposto antropológico) e do *ser-ético* (estrutura subjetiva do *agir ético*) e, a última, no recesso mesmo da intersubjetividade ética, defrontando o *encontro ético*, o *reconhecimento* e o *consenso* como aptos à reconexão da Ética e do Direito.

2.4.1. A base da comunidade ética

A pretensão nesta temática é delinear a base da comunidade ética, mas tendo como pressuposto o mote de que toda "comunidade humana é pois, já na sua gênese, constitutivamente *ética*", explicada, em *ultima ratio*, "pela submissão, tanto dos *sujeitos* como da *relação* intersubjetiva que entre eles se estabelece, à primazia e à norma do *ser*" (AF II, p. 77). Portanto, pode-se afirmar que há nessa proposição uma *conditio sine qua non* para que haja a comunidade ética, que é, precisamente, a sujeição tanto dos *sujeitos* quanto da própria relação intersubjetiva à norma do *ser*.

---

[86] A propósito dessa assertiva, Salgado é enfático ao afirmar que a proposta metafísica lima-vaziana não cogita do "movimento ético dividido no direito, na política, e na moral, mas na ética como tal, que na sua visão (...) é já o resultado de todo o ético" (2007, p. 265). A mesma dicção é apresentada por Sampaio ao pontuar que, no âmbito da universalidade *nomotética*, a ética, o direito e a política pertencem ao contexto das coisas humanas e, por isso, apresentam-se indissociáveis (2006, p. 97).

Aliás, diante das "transformações profundas do espaço natural e do espaço mental do homem moderno" (EF III, p. 151), surge a questão: "como pensar a comunidade ética?" e, a resposta, fornece-a o próprio Filósofo, ao apontar como via possível a "presença do *outro* como *alter ego*" (EF III, p. 151), "expresso na dialética do Eu com o não-Eu como Eu" (AF II, p. 65). Noutros termos, se a imagem de homem, moldada pela racionalidade moderna "repercutiu com igual intensidade na concepção das estruturas do agir humano, tanto na dimensão objetiva da eticidade ou do existir em comum dos homens" (PERINE, 2002, p. 62), não há como proceder a uma análise coerente sem principiar pela concepção de homem.

E é na laboriosa compreensão de homem, edificada pelo Filósofo, que rutilam as exigências de "submissão (...) à primazia e à norma do *ser*" (AF II, p. 77),[87] muito diferente daquela "radicalizada pelo mecanicismo materialista e nominalista de Hobbes", que no limite "gerou uma concepção da sociedade totalmente desprovida de um *télos* capaz de organizar a vida em comum dos homens em torno das noções de virtude (...) e de Bem" (PERINE, 2002, p. 67). Isto porque, ao invés de uma "primazia do corpo", como a hobbesiana (cf. EF IV, p. 294), para elaboração de uma ética, no sistema antropológico vaziano o homem é "pessoa (...) como ato total, que opera a síntese entre as categorias de estrutura e as categorias de relação por meio de seu desenvolvimento existencial" (AF I, p. 154), cujo cimo estrutural é atingido na categoria do *espírito* – ou nível estrutural *noético-pneumático* (cf. AF I, p. 181).

Esse é o ponto privilegiado a ser considerado, enquanto pressuposto antropológico para o *agir ético* e para a própria inteligibilidade da comunidade ética (cf. EF V, p. 7-8), pois é nesse ápice que o homem "se descobre como corpo, psiquismo e espírito" (OLIVEIRA, C., 2014, p. 128), sendo que nesta última – no *espírito* – dá-se a suprassunção do *corpo* e do *psiquismo*, cuja noção "transcende os limites da conceptualidade antropológica" (AF I, p. 191), dado que como *inteligência* (*noético*) o homem se abre "à amplitude transcendental da *verdade*, e, enquanto *vontade* (*pneûma*) à amplitude transcendental do *bem*" (AF I, p. 281). Desta feita, o ser humano, dimensionado como *inteligência* e *vontade* ou Razão e Liberdade é "ser espiritual" e,

[87] Aliás, deve ser lembrado que uma das causas do esgarçamento do tecido ético na sociedade moderna reside no enfraquecimento dessa "submissão (...) à primazia e à norma do ser" concomitantemente com a "(...) 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, esse arrastado pela dialética da satisfação cumulativa de necessidades sempre novas" (EF III, p. 150).

portanto, "do ponto de vista da inteligência (...) deve ser definido como *ser-para-a-verdade*" e, "do ponto de vista da liberdade, deve ser definido como *ser-para-o-bem*" (AF I, p. 198).

Nesse sentido, pode-se assentar que a vida verdadeiramente humana será uma vida conforme o *espírito*, "em virtude da correspondência transcendental entre o *espírito* e o *ser*" (AF I, p. 217), que se concretiza "sob o aspecto da *presença* e sob o aspecto da *unidade*" (AF I, p. 217), dado:

> Só o espírito (...) é presente a si mesmo em virtude de sua reflexividade essencial e, por conseguinte, só a vida segundo o espírito é, para o homem, vida de *presença* a *si mesmo*: de conhecimento de si e de autodeterminação, vida racional e livre. Nessa presença a si mesmo cumpre-se, por sua vez, a *unidade efetiva* do homem – sua unidade espiritual – cujo núcleo ontológico reside na estrutura noético-pneumática, segundo a qual se exerce a vida segundo o espírito. (...) É vivendo segundo o espírito que o homem vive *humanamente* a vida corporal e a vida psíquica. Todos os saberes normativos sobre a vida humana (a Religião, a Ética, a Política...) pressupõem essa primazia determinante do espírito na definição da vida humana enquanto humana. (AF I, p. 217-218)

O Filósofo não faz concessão quanto à vida propriamente humana, que é a vida segundo o *espírito*, tanto que a dimensão *espiritual* se espraia para todos os saberes, principalmente para a Ética, na qual Razão e Liberdade ou *inteligência* e *vontade* serão os vetores para o *agir* (cf. EF V, p. 17-22), onde aquela "*conhece* o Bem" e, esta, "*realiza* a Verdade" (EF V, p. 34), tendo em vista "a plena realização da própria vida" (EF V, p. 33). Por conseguinte, *inteligência* e *vontade*, operando sinergicamente no sentido da Verdade e do Bem, são "polos intencionais da Razão prática" (EF V, p. 34), que se concretizam pela *cognição* dos princípios originários do *ethos*, os quais regem a *praxis*, bem como pela *volição*, que adere ao norteamento principiológico livremente (cf. EF V, p. 36). Advirta-se, por oportuno, que

> A liberdade é, no homem, o lugar primigênio do sentido na medida em que, operando em sinergia com a razão no seu uso contemplativo, torna possível o exercício da inteligência espiritual na qual ela é, fundamentalmente, consentimento ao bem, sendo consentimento ao ser. (SNS, p. 12)[88]

Esse arcabouço constitui aquilo que antes se denominou como *ser-homem* e *ser-ético*, que em Lima Vaz remete a duas ontologias, uma do *ser* do homem e outra do

[88] A *inteligência espiritual* é fruto do duplo movimento do *espírito* – ou *dialética do espírito* – como inteligência e liberdade, aquela como *acolhimento ao ser* e, esta, como *dom ao ser*, que também remete ao ritmo da vida no *espírito* como *intuição intelectual* e *amor*. Portanto, "(...) inteligência espiritual e amor espiritual se entrelaçam na unidade do *apex mentis*, o cimo mais alto da vida do espírito, onde a inteligência se faz dom à verdade que é seu bem, e o amor se faz visão do bem que é sua verdade. *Inteligência espiritual* e amor espiritual se entendem, pois, aqui, não como procedendo de faculdades isoladas ou como atos isolados, mas segundo a sinergia que os faz passar um no outro" (AF I, p. 223).

agir ético, os quais são considerados a partir da finitude humana, mas implicados pela presença do Infinito, ou seja, a oposição finito-infinito é constitutiva do *ser* e do *agir* (cf. OLIVEIRA, C., 2014, p. 130). Nesse sentido, Mac Dowell afirma que o intento do Filósofo de

> (...) captar o Absoluto na imanência das teorias e da *praxis* humanas não pode ignorar (...) o apelo da transcendência que convida o ser humano a ultrapassar-se a si mesmo na busca de um fundamento e destino divinos para sua existência. (2007, p. 251)

A reflexão até agora desenvolvida mostrou o homem tanto como *ser espiritual* quanto como *ser ético*, cujas dimensões, referidas à dialética finito-infinito, são especificadas existencialmente por meio de dois movimentos que apontam para a essência do que seja a "pessoa". Note-se que por um – primeiro movimento – tem-se a "abertura para a universalidade do Ser (*lógos* ou *razão*) e *élan* para a transcendência (*pneuma* e *nous* ou vida e *inteligência*)" e, pelo outro – segundo movimento –, tem-se o "retorno e reflexão sobre si mesmo (*synesis, reditio in seipsum* ou *consciência-de-si*)" (AF II, p. 203).

Essa interpenetração entre a Razão e a Liberdade, concretizada na Razão prática, possibilita o "encontro entre sujeitos (...) como um encontro *espiritual*" (AF I, p. 65), com afirmação recíproca de intencionalidades e, portanto, sem recair na relação de objetividade, na qual o *outro* pode, em certa medida, ser desmerecido em sua intrínseca *dignidade* (cf. AF I, p. 65).

A possibilidade desse encontro entre sujeitos com natureza ética é explicitada pelo Filósofo por meio da dialética da identidade na diferença. Cuida-se, em síntese, da dinâmica do encontro, assim resumida: o "eu" se defronta com o "outro", onde se tem "a identidade na diferença do Eu, fazendo face à identidade na diferença do outro Eu" (AF I, p. 66-67), demonstrando a reciprocidade mútua daqueles que se encontram; é dizer: no encontro duas infinitudes intencionais estão face a face, no qual o "eu" afirma o *em-si* do *outro* objetivamente, i.é, diferente de si mesmo para, a seguir, suprassumi-lo pelo *para-si*, frente à identidade intencional ou sua subjetividade. Essa suprassunção concretiza-se a partir do instante em que o "eu" atribui ao "outro" a predicação de *sujeito espiritual*, qual seja, outra *consciência-de-si*, acolhendo-o como sujeito, ou ainda, como *outro Eu* (cf. AF II, p. 66-67; SOUSA, 2014, p. 54-55).

O acolhimento do *outro* como *outro Eu* é, como referido, estrutural no nível da intersubjetividade antropológica e, transposto para a Razão prática – ou

intersubjetividade ética –, constitui-se em "fundamento de uma autêntica *comunidade ética*" (EF V, p. 70), impensável senão no horizonte do *reconhecimento* recíproco entre as *consciências-de-si*, que é, "igualmente consciência de um *Nós*" (EF V, p. 68). Isto porque, Razão e Liberdade significam, no nível da universalidade intersubjetiva, o *reconhecimento* da "aparição do *outro* no horizonte universal do Bem" e, também, o *consentimento* "em encontrá-lo em sua natureza de outro Eu" (EF V, p. 71).

Veja-se que o encontro ético possui como fundamento ou pressuposto antropológico o *espírito* que, como Razão e Liberdade é *acolhimento do ser* e *consentimento ao ser*, o qual, no seio do *agir ético* – ou Razão prática – se materializa como *verdade* na ordem do conhecimento, na medida em que permear os *princípios* e *valores* emanados do *ethos* e, como *bem*, quando na ordem da *vontade* houver adesão pelo melhor em vista da sua realização (cf. EF V, p. 33-34). E, propriamente no recesso da intersubjetividade, serão Razão e Liberdade que, novamente, operarão a possibilidade do *reconhecimento* do *outro* como *outro Eu* e o respectivo *consentimento* quanto a participar do mesmo universo de valores, fins e bens (cf. EF V, p. 70-72). Portanto, torna-se *de jure* afirmar que a base ou o fundamento da comunidade ética reside, com especificidade, nas dimensões do *ser espiritual* e do *ser ético*; no entanto, reserva-se para o próximo item a análise da possibilidade de o encontro ético, pervazado pelo o *reconhecimento* e pelo *consenso*, reaproximarem a Ética e o Direito.

2.4.2. A Ética e o Direito e o *reconhecimento* e o *consenso*

Afirmou-se inicialmente que a Ética e o Direito devem ser pensados no interior do que seja a comunidade ética e, esta, nos termos do que se arquitetou acima, possui como estrutura de sustentação as dimensões do *ser espiritual* e do *ser ético*, pois são elas que propiciam o *encontro ético* para nele manifestar o *reconhecimento* e o *consenso*. Cuida-se agora de, com base nessa arquitetônica ética, verificar se é possível *reaproximar* Ética e Direito.

À primeira vista, referido intento pode parecer debalde, dado o conteúdo desenvolvido até este momento. Porém, deve-se ter em conta que na articulação lima-vaziana o universo simbólico humano, ou o *ethos*, consubstancia-se na "unidade orgânica dos costumes e condutas regidos por normas, valores e fins consensualmente aceitos" (EF III, p. 140), sendo a Ética sua codificação racional a partir do momento em que, em determinada comunidade histórica, a Razão torna-se o centro desse universo simbólico (cf. EF III, p. 140). Ocorre que na civilização ocidental cumpriu-se este

desiderato e, na Modernidade, dada a autodiferenciação da Razão e a elevação da Razão poiética, as racionalidades que daquela procedem alcançaram "extraordinária eficácia como instrumento seja para a transformação da Natureza, seja para a transformação da Sociedade" (ERM, p. 69). Com isto, espraiou-se o *télos* operacional da *poíesis* e o Direito se exilou como *técnica* de controle do arbítrio individual, distante do seu tronco ancestral – ou Razão como Razão prática – e se apartando inteiramente da Ética como ciência do *ethos* (cf. EF II, p. 180).

É sob referido pano de fundo que se justifica o discurso filosófico acerca da Ética, do Direito, do *reconhecimento* e do *consenso*, a fim de, em contraposição ao paradigma da universalidade *hipotética*, que não permite a instituição de uma comunidade realmente ética, revisitar alguns aspectos da relação de intersubjetividade ética – ou universalidade *nomotética* –, no intuito de resgatar o "sujeito ético das garras do indivíduo particular empírico" para restaurar a "comunidade não como simples associação gregária de indivíduos, mas como comunidade ética" (PERINE, 2002, p. 67), entendida como "aquela situação de convivência na qual as relações intersubjetivas estão reguladas por leis éticas como leis públicas" (OLIVETTI, 1984, p. 209).

Isso não quer dizer que se intentará a reconstrução de tudo que se expôs, mas que se revisitará alguns pontos e, a partir deles, diligenciar-se-á situar Ética e Direito, bem como *reconhecimento* e *consenso*, entrelaçados, ou então, reaproximados. A propósito, parece oportuno, como primeiro passo, rememorar que

> (...) a ciência do *ethos* não é mais do que a estrutura do espaço lógico no qual as dimensões do sujeito ético, da comunidade ética e do mundo ético objetivo determinam a singularidade da ação ética ou designam as dimensões lógicas da *praxis* no seu acontecer histórico. (EF II, p. 75)

Pois bem, mas "o que isso significa?" Sem dúvida um esforço filosófico no sentido de transpor, dialeticamente, a "*universalidade abstrata* da razão prática na universalidade concreta do *ethos histórico*, por um lado, e na *praxis* virtuosa do sujeito, por outro" com a adoção da "estrutura triádica dialética", explicitando "como isso acontece nas dimensões do *mundo ético objetivo*, da *comunidade ética* e do *sujeito ético*" (TOLEDO, 2005, p. 29-30).

Essas três grandezas – *mundo ético objetivo*, *comunidade ética* e *sujeito ético* –, para melhor compreensão, podem ser expostas da seguinte forma: (U) Universalidade – sujeito ético como *conhecimento* e *liberdade* inter-relacionados dialeticamente, no seio de uma comunidade ética em termos de *reconhecimento* e *consenso*, no contexto de

um *mundo ético objetivo* (universo simbólico do *ethos*), existente no *medium* da linguagem como estrutura ou sistema, manifestado na inter-relação dialética do *fim* (*conhecimento*) e do *bem* (*liberdade*), como princípio do *agir ético*; (P) Particularidade – sujeito ético particularizado como *deliberação* (*boúlesis*) e *escolha* (*proaíresis*), dentro de uma comunidade ética como espaço de participação e comunicação (educação e vida éticas), ordenados segundo o *ethos* histórico ou na tradição ética como universo simbólico de representações e valores (cultura ética); e, (S) Singularidade – sujeito ético determinado concretamente pela *consciência moral* (*suneídesis*), relacionado à comunidade ética como *consciência moral* social (ou eticidade propriamente dita) concreta existencialmente como expressão normativa (normas, leis, direito), sendo este o mundo ético que existe como mundo político (cf. EF II, p. 75-77; TOLEDO, 2005, p. 29-30).

Mencionado esquema explicita a relação que há entre o *ethos*, enquanto universo de valores, fins e normas, como objeto da Ética – ou *ciência do ethos* – com a comunidade ética e o sujeito ético, bem ainda, demonstra a presença do Direito "tanto como o momento de *universalidade abstrata* do *mundo ético objetivo* quanto como a dimensão de *universalidade concreta* desse mesmo mundo normativo objetivo" (TOLEDO, 2005, p. 30).

Essa universalização *abstrata* e *concreta* do Direito só é inteligível no contexto do universo de valores, fins, bens e normas do *ethos* e referido àquela integração entre o sujeito e a comunidade éticos, o que sinaliza, desde já, a pretendida *reaproximação* entre a Ética e o Direito, melhor ainda, o Direito, como conjunto de normas e de regras próprias da comunidade ética, aludido inteiramente à *ciência do ethos* – ou Ética (cf. BROCHADO, 2006, p. 161-162). Noutros termos, no contexto da Ética vaziana não se mostra adequada qualquer tentativa de submissão do Direito à Razão poiética, pois na origem ele diz respeito às coisas humanas (*tà anthrópina*) (cf. EF II, p. 191), o que não quer dizer que seu aprimoramento teórico – âmbito da TGD (Teoria Geral do Direito) – seja algo pernicioso, mas sim que sua referência deve ser, sempre, à Razão prática, no diapasão do "ponto de vista de seu fundamento no *debitum* natural" e, conjuntamente, do "ponto de vista do *debitum* da sociedade e do Estado" (MATA MACHADO, 1995, p. 43-51).

Isso porque, será somente sob o manto da Razão prática que tanto o sujeito ético quanto a comunidade ética se encontram ordenados constitutivamente ao Bem

como universo simbólico humano e, apenas nele, reitere-se, que o ser humano se realiza como humano (cf. EF V, p. 69), porquanto é nele que todos se *reconhecem* reciprocamente como tais e, também, *consentem* na participação de uma mesma estrutura de *racionalidade* e de *liberdade* (cf. EF V, p. 71). Todavia, não desconhece o Filósofo as dificuldades existentes na Modernidade no que respeita à concretização do *reconhecimento* e do *consenso* e, em razão disso, evidencia o "trabalho de educação ética" envolvendo o *regramento ético-social* (*normas* e *leis* ou *direito*) e as *instituições* (cf. EF V, p. 73-76 e 113-121).[89]

Essa *paidéia* ética possui o mister de assegurar a coesão entre os seres humanos constituídos em comunidade ética (EF V, p. 80-81), o que não exclui a possibilidade do surgimento dos *conflitos de interesses*; todavia, partindo-se da concepção de que o ser humano é estruturalmente um *ser social*, e não um *ser solitário* e *conflituoso*, mesmo diante do grave problema das "*necessidades* elementares da vida", tendem as soluções para os *conflitos* tomarem como parâmetro as *normas* e *leis éticas* que procedem do *ethos* (cf. EF V, p. 81-83 e 120-121), por meio das quais os eventuais contendores encontrarão a melhor solução, o que reforça o propósito de uma educação ético-jurídica (cf. BROCHADO, 2006, p. 166).

Essas *normas* e *leis* possuem como horizonte a universalidade do Bem e, como tais, impulsionam as *instituições* à sedimentação ou concretização do *reconhecimento* e do *consenso*. Portanto, mesmo diante das situações ou condições presentes na particularidade – nível empírico ou dos *conflitos de interesses* –, e com um possível esgarçamento do tecido social, não há perigo quanto à dissolução da comunidade ética. No entanto, não se pode perder de vista que essas *normas* e *leis* devem ser incutidas

---

[89] A alusão ao "regramento ético-social" envolve as categorias *norma*, *lei* e *direito* e, nesse sentido, merece uma explicitação. O termo *norma* remete à metáfora geométrica de *regra* ou *modelo* e pode ser utilizado em vários campos do saber, como: *ético*, *jurídico*, *econômico*, *técnico* etc. Na esfera *ética* seu conceito refere-se ao horizonte objetivo do agir como *determinação* para o sujeito quanto ao *bem* que *deve* ser feito, segundo o princípio de moralidade, i.é, trata-se da imposição de um *valor* ligado à natureza *universal* da Razão prática e, assim, é *orientativa* e *prescritiva* sobre o *valor* das ações a serem praticadas (cf. EF V, p. 112-113). A *norma*, com esse teor, refere-se ao *agir* no âmbito de sua causalidade *intrínseca* à atividade e perfeição do sujeito ético (conhecimento e aceitação *internos*), e, dela, surge a *lei* como sua manifestação social ou exigência histórica (cf. EF V, p. 116). Portanto, no campo da Ética, pode-se afirmar que há um intercâmbio entre o sentido de *norma* e o de *lei*, aquela voltada para o recesso do sujeito ético e, esta, como objetivação social daquela, ou então, que se pode falar numa relação dialética que une *norma*, *lei* e *direito* (cf. EF V, p. 120). A *norma* se situa como *reta razão* para o agir do sujeito ético e, a *lei*, como *reta razão* para a comunidade (cf. EF V, p. 121). Poder-se-ia aventar, como óbice, o problema da coatividade da *lei*, mas evidencia Lima Vaz que referido atributo não é da sua essência como expressão da *forma da ação justa*, pois como tal ela é conforme a *justiça*, primeira das *virtudes* morais (cf. EF V. p. 121).

socialmente, o que remete, novamente, à educação ética, a fim de formarem a *consciência moral* social, i.é, uma "forma fundamental de *unidade* e *identidade* da comunidade ética, análoga à unidade e identidade do indivíduo ético" (EF V, p. 85).

Essa unidade e identidade em termos de *consciência moral* social é um problema e o Filósofo o distingue, tanto que desenvolve vários níveis de encontros éticos – pessoal, comunitário e societário – e avalia que neste último pode aparecer a face mais *inferior* de *reconhecimento* e de *consenso* com a "instrumentalização do *outro*" (EF V, p. 89). Isto, logicamente, devido à complexidade do nível societário na Modernidade, mas aponta alguns elementos que mostram a identidade ética, como no caso dos "direitos humanos", da "primazia do diálogo", da "paz sobre os conflitos", da "aceitação da superioridade política do regime democrático" e a do "intercâmbio cultural de valores considerados universais, sejam eles religiosos, estéticos, pedagógicos etc." (EF V, p. 90).

A questão que se poderia propor seria, "diante da complexidade da sociedade moderna, como consumá-la como comunidade ética?" A resposta pode seguir vários caminhos, mas afigura-se oportuno retomar a definição de comunidade ética, proposta anteriormente, ou seja, permeada por "leis e normas *éticas* que regem e ordenam as relações intersubjetivas", as quais deverão vigorar "como leis e normas *públicas* e não apenas como normas particulares" (EF V, p. 90). Essas *leis* – ou Direito –, agora éticas e públicas, é que nortearão o agir e as relações nas diversas esferas em que o membro da sociedade se faz presente, sejam elas: da necessidade, da afetividade, da realização pessoal e da obrigação cívica (cf. EF V, p. 90-91).

Note-se que a concepção de *leis* éticas como *leis* e *normas* públicas retoma, em sentido amplo, o que seja a Ética como *ciência do ethos*, pois nelas estarão presentificados os valores e os fins do *ethos*, o que reafirma a conexão entre o Direito e a Ética; àquele como correlato à *lei* (cf. EF V, p. 119) e, esta, como manifestação social da *norma*, cuja aparição foi uma necessidade histórica (cf. EF V, p. 116). Não é só, aquele plexo normativo também se coloca como âncora para solução dos *conflitos de interesses* entre os membros da comunidade ética, porquanto instituído tendo como horizonte a universalidade do Bem, i.é, com o escopo de consolidar o *reconhecimento* e o *consenso* e, ao mesmo tempo, proporcionar coesão e estabilidade à própria comunidade ética. E, como o *reconhecimento* significa "reconhecer a aparição do *outro* no horizonte universal do Bem", do qual decorre "*consentir* em encontrá-lo em sua

natureza de outro Eu" (EF V, p. 71), pode-se concluir que há uma circularidade entre Direito – ou *normas* éticas e públicas –, comunidade ética e sujeito ético, que se unifica ou encontra significado no âmbito da Ética enquanto *ciência do ethos*.

Capítulo III: Ética e Direito refletidos a partir da *intersubjetividade ética* na *vida ética*

3.1. Introdução

As reflexões desenvolvidas até o momento apresentaram inicialmente a Modernidade como tempo histórico de mudanças, na qual, devido à proeminência da Razão poiética, deu-se a ruptura entre a Ética e o Direito. No entanto, buscou-se explicitar, em instante posterior, a impertinência de uma tal divisão com uma espécie de genealogia do que seja a relação de intersubjetividade ética no *agir ético*, a partir das concepções de *ser-homem* (estrutura *noético-pneumático*) e de *ser-ético* (dinâmica da Razão prática), dado constituírem um estofo teórico apropriado para propiciar a socialidade humana entretecida axiologicamente.

Isso porque, a ideia de *ser-homem* como *noético* – ou *inteligência* – é a de *ser-para-a-verdade* e, como *pneumático* – ou *vontade* –, é a de *ser-para-o-bem*, exprimindo duas intencionalidades onde a verdade transluz como o bem da *razão* e o bem é a verdade da *liberdade* – ou "quiasmo do espírito finito" (cf. AF I, p. 198), cujas dimensões – Razão e Liberdade –, operando sinergicamente, uma enquanto *conhece* o Bem e, a outra, enquanto *realiza* a Verdade, evidenciam o *ser-ético* no *agir ético*, dado cintilarem como polos intencionais da Razão prática (cf. EF V, p. 34). E são esses dois eixos que, no recesso da intersubjetividade ética, dimensionam o *ser-ético* como Razão que *reconhece* o outro no horizonte universal do Bem e, consequentemente, como Liberdade, *consente* encontrá-lo em sua dignidade intrínseca de *outro Eu* (cf. EF V, p. 71).

O *reconhecimento* e o *consenso* aparecem como duas importantes matrizes éticas ao oportunizarem fundamento para que o encontro entre os seres humanos seja, realmente, um encontro ético. Deste modo, mencionado arquétipo será o único a proporcionar uma outra face para as sociedades políticas, deformadas que foram em

"sistemas de necessidades" sob o crivo do paradigma da universalidade *hipotética* (cf. EF II, p. 162-163). Portanto, pensar o problema da comunidade ética na atualidade significa ir ao seu alicerce, pois será apenas a partir dele que os diversos encontros – pessoal, comunitário e societário – podem florescer e, assim, patentear o que Lima Vaz denominou como universalidade *nomotética*, com possibilidade de converter o *status* contratualístico vigente em comunidade verdadeiramente ética (cf. EF II, p. 147-148; MAC DOWELL, 2007, p. 257-258).

Não é só, consolidado que essas duas matrizes éticas constituem a base da comunidade ética, serão elas também as responsáveis por favorecerem um terreno fértil para a reaproximação entre a Ética e o Direito, dado remeterem à constituição e à aceitação de um mesmo sistema de normas, valores e fins. Noutros termos, o *reconhecimento* e o *consenso* passam a envolver todos os indivíduos em torno de uma máxima harmonia, realizada por meio de uma *paidéia* ética tendente a estabelecer uma *consciência moral* social com o objetivo de concretizar um mundo ético constituído por aquelas normas e *leis* (cf. ED, p. 66). Neste ambiente, as regras sociais – *leis* ou Direito – serão, com efeito, constituídas por normas legitimadas objetivamente e com vigência pública (cf. EF V, p. 90), dado seu intuito de tornar efetivo um espaço comum onde todos possam se projetar humanamente. Desta forma, induvidosa a reaproximação da Ética, como *ciência do ethos*, com o Direito – ou normatização social –, visto sua natureza ética no que respeita à consecução da *partilha* do que é comum a todos e, àquela, por ter como mister as próprias normas de convivência enquanto visam ao que é o Bem de todos.

Esse escorço delineia momentos importantes circunscritos ao *agir ético*, com intencionamento prospectivo quanto à intersubjetividade, à comunidade ética e à cisão entre a Ética e o Direito, mas o fato é que ainda não se atingiu a indissociabilidade entre estas duas matrizes. Apontou-se, é lógico, a hipótese da harmonização entre elas por meio do *reconhecimento* e do *consenso*; porém, o problema que jaz em profundidade é demonstrar a possibilidade de se superar completamente a dicotomia que se tornou praticamente canônica com a última perfeição da Modernidade – ou momento *pós-metafísico* (cf. EF VII, p. 237; ED, p. 92).[90] Assim, impõe-se aprofundar na relação de

[90] A menção sobre a "última perfeição da Modernidade", embora não se tenha expressado literalmente, refere-se ao clima pós-metafísico vivenciado na contemporaneidade, com forte recusa a qualquer tipo de transcendência, propugnando-se como padrão de fundo a exclusividade da imanência. Isto não quer dizer

intersubjetividade ética, mas de agora em diante no contexto da *vida ética* ou da existência concreta do sujeito ético e da comunidade ética (cf. EF V, p. 142), com o objetivo de responder à indagação: "é possível, no contexto da ética lima-vaziana, sobrepujar completamente a separação entre a Ética e o Direito?"

Essa questão é um tanto abrangente e uma resposta apropriada poderia demandar o revolvimento de quase toda a obra do Filósofo; no entanto, não se mostra factível referido movimento, circunstância que impulsiona a pesquisa para um âmbito mais restrito, que é o de investigar, repita-se, a relação de intersubjetividade na *vida ética* para, nela, revisitar o entrelaçamento entre o *reconhecimento* e o *consenso* na forma de *justiça* e, assim, avançar para além da *reaproximação* entre a Ética e o Direito, i.é, para uma real junção entre ambos. Contudo, reconhece-se que a inteligibilidade desse intento pressupõe, antes de tudo, um bosquejo do que seja a *vida ética*, o que levanta uma primeira questão: "qual a estrutura fundamental da *vida ética*?" Como se vê, cuida-se de uma interrogação que tem como objetivo descortinar a *vida ética* em seu aspecto fundante e, assim, render ensejo para outro deslocamento, qual seja, a idealização da comunidade ética como espaço simbólico, no qual ocorre a trama do *reconhecimento* e do *consenso*. Porém, neste momento, emerge a indagação acerca da categoria apropriada a sedimentar, concretamente ou na *vida ética*, esse entrelaçamento que, segundo o Filósofo, é a *justiça*. Por último, empreender-se-á uma avaliação, rememorando o conteúdo desses dois momentos, com o intuito de responder à pergunta quanto à superação completa da clivagem acima mencionada no contexto da ética lima-vaziana.

Esse itinerário, é sem dúvida alguma, auspicioso, mas é forçoso reconhecer que o que se pretende é somente uma incursão em algumas categorias que compõem a *vida ética* para, a partir delas, certificar que não há apenas uma íntima relação entre a Ética e o Direito, mas, sobretudo, um instrumental teórico-filosófico suficiente para reconduzir o regramento social ao seu lugar comum, junto do que antes fora nominado como "das

---

que a *teoria do direito* não tenha intentado uma aproximação com a *teoria dos valores* – ou *axiologia* –, pois há uma profusão bibliográfica acerca do tema, principalmente na disciplina denominada Filosofia do Direito; mas, sim, que uma tal postura encontra-se estreitamente ligada à filosofia kantiana e ao paradigma *contratualista* (ou *universalidade hipotética*), como no caso da conhecida obra *Uma teoria da Justiça* de John Rawls (1921-2002) (cf. EF II, p. 175). Mencionada temática foi tratada, com certa profundidade, no subitem 1.3.3. – *O direito tecnicizado*.

coisas humanas" (*tà anthrópina*) (cf. ED, p. 222-226). Destarte, três temáticas são essenciais para esse desiderato: (1) A *vida ética* e sua estrutura inteligível fundamental; (2) A *comunidade ética* na forma de *justiça*; e, (3) Ética e Direito jungidos pela categoria *justiça* (*virtude* e *lei*).

3.2. A *vida ética* e sua estrutura inteligível fundamental

Adiantou-se que por *vida ética* deve ser entendida a "existência concreta do indivíduo e da comunidade" (EF V, p. 142) e, como a proposta é pensar a superação da dicotomia entre a Ética e o Direito, a pretensão se volta para o recesso mesmo da sua concepção – da *vida ética* –, a fim de esboçar sua estrutura inteligível por meio do operar da Razão prática e/ou da especificação do arquétipo fenomenológico do *ethos*. Portanto, sob a temática que ora se inaugura subjaz, primordialmente, a questão mesma sobre o operar da Razão prática e qual categoria ética permite sua compreensão em nível universalizante.

O desvelamento dessa estrutura é imprescindível porque será por ela que se pavimentará o caminho de ingresso na relação de intersubjetividade na *vida ética* e na noção de *justiça*. Logo, trata-se de uma temática que tem como propósito delinear o arcabouço do *ethos* segundo a Razão prática e sua relação de intercausalidade – causas: formal, eficiente e final – e, daí, descortinar o hábito ou *hexis* como *virtude* que, como *dýnamis* ou potência ativa, elevar-se-á como categoria ética imprescindível no sentido de proporcionar coesão à *vida ética* (cf. EF II, p. 11-35; EF V, p. 141-172).

3.2.1. O operar da Razão prática na *vida ética*

Apesar de se ter assinalado o operar da Razão prática e/ou especificação fenomenológica do *ethos*, com uma possível sugestão de dois momentos de abordagem, necessário assentar que ambos se encontram interligados ou relacionados, é dizer, da concepção do operar da Razão prática segue-se a fenomenologia do *ethos* em sua estrutura ternária – *ethos*, *praxis* e *hexis* ou costume, agir e hábito (cf. EF V, p. 145).

Mas, seria o caso de perquirir: "o que se pretende apresentar com o operar da Razão prática e/ou arquétipo fenomenológico do *ethos*?" Pois bem, não se pode perder de vista que o intuito da Ética Filosófica é expor a estrutura e a forma de razão humana que a tradição filosófica denominou por Razão prática, i.é, "a razão que guia a *praxis* humana e a especifica como *praxis* razoável e sensata, ou seja, (...) 'acompanhada de razão' (*metà lógou*)" (EF V, p. 141). Consequentemente, enquanto o sujeito ético e sua

comunidade se conduzirem por essa forma de razão, tanto ele será tido como ser moral quanto ela como comunidade ética (cf. EF V, p. 141). Logo, por operar da Razão prática se deve entender a explicitação englobante do que seja a *vida ética* do sujeito ético, tendo como pressuposto a situação *metafísica* demonstrada por meio da relação de intercausalidade do *ethos*.

E no que respeita especificamente ao sujeito e sua condição de *ser moral* conjectura-se, *a priori*, que há uma participação dele – *rectius*: dos conviventes – no universo simbólico constituído pelo *ethos*, mesmo porque é impensável ética de um sujeito único. Neste sentido, como se trata de incursionar na *vida ética*, a ideia do operar da Razão prática remete a uma "inteligibilidade fundamental que confere ao *ethos* uma 'unidade de significação' e, como tal, o torna *forma* da *praxis* e da *vida ética*" (EF V, p. 142).

Poder-se-ia indagar, desde já: "qual seria o teor dessa unidade de significação?" A resposta plausível reenvia ao pressuposto *metafísico* ou *teleológico* da ética lima-vaziana, i.é, à "ordenação intencional (...) ao Bem como Fim do agir" (EF V, p. 143), sem a qual, segundo o Filósofo, torna-se "impossível explicar o aparecimento histórico do *ethos* e a vinculação do agir do indivíduo à sua tradição ética" (EF V, p. 143). É necessário reafirmar a imprescindibilidade dessa unidade de significação, pois pensar diferente é o mesmo que relegar o indivíduo à contingência das convenções estabelecidas socialmente, ou então, ao determinismo, sendo que nas duas opções estaria perdido o dístico do *humanum* como ser de Razão e de Liberdade. Noutros termos:

> A estrutura teleológica da Razão prática, impondo ao agir o finalismo do Bem, é, por conseguinte, o núcleo primeiro de inteligibilidade que explica a presença, nas sociedades humanas, do *ethos*, vem a ser, dessa esfera *simbólica* da realidade na qual a razão opera não como norma da fabricação de *objetos* (*poíesis*) mas como norma da ação do *sujeito* (*praxis*), distanciando definitivamente o agir humano do comportamento animal. (EF V, p. 145)

Isso porque, a realização do ser humano possui como referência privilegiada sua ordenação ao horizonte universal do Bem e apenas por ela é que se alcançará, no dizer de Aristóteles, a *eudaimonia* (cf. EF V, p. 143), que se constitui, em última *ratio*, na própria razão do agir (cf. EF V, p. 144). Ademais, é a razão do agir como Razão prática que especifica o agir humano como *praxis* razoável e sensata, dado implicar numa interação dialética entre o sujeito ético e o *ethos* penetrada pelo finalismo do Bem. Portanto, e sequencialmente, aflora a indagação: "como o Filósofo explica essa

interação dialética entre o sujeito ético e o *ethos*?" Trata-se de uma questão importante, pois a *vida ética* tem a ver com a influência mútua entre ser humano e seu universo simbólico ou *ethos*, então, imprescindível explorar fenomenologicamente o *ethos* para enfatizar a intercausalidade entre o *ethos*, a *praxis* e a *hexis* – ou o costume, o agir e o hábito (cf. EF V, p. 145).

Observando-se que a finalidade é realçar o aspecto da intercausalidade entre os três termos – *ethos*, *praxis* e *hexis* ou costume, agir e hábito –, deve-se inicialmente propor que se entende por *ethos* ou universo ético "a unidade orgânica dos costumes e condutas regidos por normas, valores e fins consensualmente aceitos" (EF III, p. 140), o qual, com efeito, não é *dado* e se encontra em contínua construção e reconstrução, pois é resultado das interações múltiplas dos seres humanos para, metaforicamente, ser tido como a morada simbólica, levando o Filósofo à conclusão de que essa morada nunca:

> (...) está pronta e acabada para o homem, e esse seu essencial inacabamento é o signo de uma presença a um tempo próxima e infinitamente distante, e que Platão designou como a presença exigente do Bem, que está além de todo ser (*ousía*) ou para além do que se mostra acabado e completo. (EF II, p. 13)

Mas veja-se que a definição de *ethos* congrega uma estrutura dualística, pois de um lado diz respeito à realidade histórico-social e, de outro, às condutas dos indivíduos como pertencentes ao mesmo universo simbólico, ou seja, cuida-se do *ethos* como: (a) realidade histórico-social (*ethos* propriamente dito) e (b) ato do indivíduo (*praxis*) (cf. EF V, p. 144). O *ethos* como realidade histórico-social é o *costume* e, ele próprio, existe na medida em que se realiza no *agir* dos indivíduos. Por conseguinte, concebendo-se que o *agir* dos indivíduos pertencentes ao mesmo *ethos* está, em certa medida, impregnado ou norteado pelo costume, deve-se considerar que essa maneira de agir aparece como norma de conduta; logo, atuando os indivíduos em consonância com essas normas, entendendo-se que elas – normas – estão legitimadas socialmente, induvidoso que o agir individual estará, também, sancionado em termos éticos (cf. EF V, p. 144).

Nesse sentido, considere-se que a *praxis* não se traduz em ato isolado ou único, mas diz respeito a uma reciprocidade entre o indivíduo e o *ethos*; portanto, muito apropriada à advertência de Aristóteles quanto à *eudaimonia*, ao asseverar que o exercício da *praxis* "(...) deve estender-se por toda a vida, pois uma andorinha não faz verão (nem o faz um dia quente); da mesma forma um dia só, ou um curto lapso de

tempo, não faz um homem bem-aventurado e feliz" (EN, I, 7, 1098a; cf. EF V, p. 144-145).

Essa implicação mútua entre o indivíduo e o *ethos* adquire o nome de *hexis* – ou hábito –, exprimindo a "posse permanente dos bens do *ethos*, vem a ser, como hábito especificamente *ético*, recebe o nome de *areté* ou *virtude*" (EF V, p. 145). Assim, uma vez rememorados todos esses elementos – *ethos*, *praxis* e *hexis* –, o que se deve realizar doravante é a articulação dialética deles com o intuito de especificar filosoficamente a *vida ética*.

Mencionou-se que o *ethos* é uma realidade histórico-social, contudo, trata-se de uma realidade *abstrata*, visto que imaginada a partir do *agir* individual em uma determinada comunidade ética onde o costume vige como norma. Desta feita, impostergável a conclusão de que tanto o *ethos-costume* quanto a *praxis individual* estão circunscritos nesse mesmo nível – abstração –, pois o agir individual somente promoverá a concretude tanto da *praxis* quanto do costume na medida em que se transmudar em *hexis* ou hábito, o que leva o Filósofo a alvitrar:

> Há aqui um duplo movimento de negação: a *universalidade* do *ethos* é negada em sua abstração pela *particularidade* da *praxis* individual e essa, por sua vez, é negada em seu isolamento abstrato pela *singularidade* da vida ética segundo a qual o indivíduo existe como *indivíduo ético* no seio da *comunidade ética*. (EF V, p. 145)

Há uma relevância ímpar nessa assertiva, i.é, de que o "indivíduo existe como *indivíduo ético* no seio da *comunidade ética*", pois ela propõe a circularidade ou relação dialéticas entre "essência e existência", pois só é possível pensar a *praxis* e a *hexis* enquanto recebem seus conteúdos – ou essência – do *ethos* ou universo simbólico de valores, normas e fins, o qual, por sua vez, somente alcançará seu aspecto existencial quando concretizado em termos de *praxis* e *hexis* (cf. EF V, p. 145).

Neste momento já se pode propor o que o Filósofo chama de intercausalidade da Razão prática, ou a relação dialética entre as causas formal, eficiente e final. A primeira – *causa formal* –, constitui-se do *ethos* como universo de valores, normas e fins, a segunda – *causa eficiente* –, configura-se como a *praxis* e a *hexis* ou agir habitual dos sujeitos éticos em harmonia com o conteúdo do *ethos*, e, por fim – *causa final* –, que é o *bem* do indivíduo ou sua realização na medida em que sua conduta estiver corroborada pelo próprio *ethos* (cf. EF V, p. 146). Noutros termos, tem-se que "o sentido ético da *praxis* e da *hexis* provém do *ethos*, a *permanência* do *ethos* é

assegurada pela *praxis* e pela *hexis*", sendo que essa estrutura ternária – *ethos*, *praxis* e *hexis* – constituída "(...) pela intercausalidade entre o elemento *abstrato* (por exemplo um sistema de regras), o *ato* concreto do sujeito no qual o elemento abstrato passa a existir como forma desse ato, e a permanência dessa forma numa nova *forma de vida*". (EF V, p. 146)

Veja-se que a estruturação ternária do *ethos* ao mesmo tempo que demonstra articuladamente como é que se encontram entrelaçados o *ethos-costume*, a *praxis* e a *hexis*, também proporciona sentido à *vida ética* do indivíduo, libertando-o do mero arbítrio e dos condicionamentos sociais, uma vez que a razão do seu agir deverá, antes de tudo, encontrar-se ordenada ao Bem. Poder-se-ia interpelar mencionada assertiva, mas o fato é que na Modernidade se assistiu a um obscurecimento dessa ordenação e, não sem razão, foi justamente isso que a conduziu a uma aurora de anomia ética.[91] Aliás, como resultado do enfraquecimento dessa teleologia, assiste-se uma nefasta convergência dos conviventes para a busca de bens exteriores – escolhas conforme a maior utilidade, o maior prazer, o maior poder etc. –, ao invés do Bem mesmo enquanto objetivo último da Razão prática (cf. EF V, p. 146-147; EF III, p. 140).

Com esse itinerário, verifica-se que o operar da Razão prática na *vida ética* pressupõe, preliminarmente, a ordenação constitutiva ao Bem como Fim, ou, em "termos afetivo-existenciais, a *conaturalidade* com o Bem" (EF V, p. 147), além de clareza quanto à intercausalidade da relação dialética – *causa formal* – conteúdo do *ethos* enquanto valores, normas e fins –, *causa eficiente* – a *praxis* e a *hexis* permeadas por aqueles conteúdos – e *causa final* – o *bem* do indivíduo ou sua realização enquanto *agir* legitimado pelo *ethos*. Cuida-se de um trajeto caro quanto à reconstrução do que seja a *vida ética*, porquanto afasta a escuridão que anuvia como deve ser a vida vivida em termos éticos. No entanto, tratando-se da *vida ética* propriamente dita, apesar de esse operar da Razão prática explicar como é que se inter-relacionam seus elementos, não deixa claro qual categoria ética possui o condão de, nos indivíduos membros da

[91] O termo *anomia* (de *anomos*) é o mesmo que ausência ou inexistência de regras e, assim, é antônimo de *nómos* (*lei*). Trata-se de um vocábulo utilizado em algumas situações, com referência à Modernidade, mais especificamente à contemporaneidade, visando especificá-la como uma situação de mudanças e efemeridade, portanto, afrouxamento dos valores ou seu esvaziamento, ocasião propícia para a elevação do hedonismo e, consequentemente, para o *relativismo* e *niilismo* éticos. Lima Vaz a utiliza principalmente na crítica ao problema da comunidade ética, explicitando-a como causa da perda da estruturação ternária da comunidade ética (EC, p. 8-9).

comunidade ética, entretecê-la luminosamente; logo, surge a questão: "qual é a categoria fundante da *vida ética* e como ela se constitui?"

3.2.2. A *virtude* como categoria fundante da *vida ética*

A concepção ternária do *ethos* é de enorme relevância para prosseguir no discurso ético-filosófico da *vida* do sujeito e da *comunidade* éticos, pena de ambos resvalarem para o aprisionamento no que antes se denominou como "sistema de necessidades" (cf. ED, p. 349). Deste modo, como é no hábito com expressão ética que se manifesta a eticidade no ser humano, referido termo guarda em si a acepção de *virtude*, i.é, uma força ou poder que impulsiona o homem a agir humanamente (cf. COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 7-9); segue-se, daí, uma questão fundamental: "o que é agir humanamente?" Desta forma, aprofundar no tema da inteligibilidade fundamental da *vida ética* impõe explorar a abrangência do que seja o hábito ou *hexis* como *virtude*, porquanto será ela, como categoria ética, a responsável por assoalhar a concretude da vida do sujeito ético para, assim, responder o que seja *agir humanamente*.[92]

Pois bem, o termo hábito foi utilizado no sentido de "uma propriedade fundamental da *praxis* humana" e, também, denotando "uma *aquisição* do agente posta à sua disposição em virtude da intencionalidade consciente" que lhe é ínsita, indicando que sua formação "procede de uma repetição qualitativa de atos que acaba configurando no indivíduo sua 'segunda natureza'" (EF IV, p. 41-42).[93] Destarte, sugere algo já possuído pelo sujeito ético, que é o *ser bom* ou *virtuoso* porquanto age repetidamente

---

[92] O tema deste item sugere a *virtude* como categoria fundante da *vida ética*, por consequência, sua concepção assume grande importância. Porém, é fato que com a razão moderna o conteúdo da categoria filosófica *virtude* acabou se perdendo ao longo do tempo; todavia, no século passado retornou à cena filosófica, o que se acha demonstrado com a obra *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes* de Comte-Sponville, já mencionada, mas, sobretudo, com *After Virtue* (1981), de Alasdair MacIntyre – traduzida para o português por Jussara Simões como *Depois das virtudes* (Bauru: EDUSC, 2004) (cf. SAVIAN FILHO, 2008, p. 183).

[93] A locução "segunda natureza" envolve a ideia de que o agir humano não se configura como um *dado* no humano, ou então, segundo Aristóteles, que a excelência moral não é natural desde sempre no ser humano, mas "produto do hábito, razão pela qual seu nome é derivado, com uma ligeira variação, da palavra 'hábito'" (EN, II, 1, 1103b). No intuito de exemplificar, o Estagirita propõe o exemplo da pedra como algo da natureza e, por mais que se tente ensiná-la quanto a propender para cima ou para baixo, de nada adianta, pois ela tende *naturalmente* sempre para baixo. Por outro lado, no que respeita ao ser humano a situação é diferente, já que "nem por natureza nem contrariamente à natureza a excelência moral é engendrada em nós, mas a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito" (EN, II, 1, 1103b). Nesse sentido, na dicção de Wolf, Aristóteles teria acentuado a formação "do hábito correto desde a infância" (cf. 2010, p. 68) por meio da educação, pois seria pela repetição que as pessoas se tornam temerosas ou covardes, ao invés do meio termo que seria a coragem; portanto, permitido concluir que é uma *paidéia* a responsável pela permanência da pessoa na *areté* ou *excelência moral*, o que conforma o que se chama de a "segunda natureza".

segundo as normas, valores e fins do *ethos*, i.é, ordenado ao Bem, e, em razão disso, com propensão para o *crescimento* no Bem (cf. OLIVEIRA, C., 2013, p. 213). Estes constituem os contornos da *virtude*, ou seja,

> Trata-se, pois, de uma categoria que se constitui por uma dialética entre o *estático* ou *já possuído* (a virtude como qualidade do sujeito bom) e o *dinâmico* ou o *ainda não alcançado* (a virtude como *movimento* do sujeito bom para um crescimento contínuo no Bem). (EF V, p. 148)

Esse conteúdo da *virtude* guarda relação com os "termos *areté* em grego e *virtus* em latim", sendo que o "primeiro designa uma qualidade física de *excelência*" e, o segundo, "uma qualidade física de *força*" (EF V, p. 148). São dois significados que enviam à ideia de *enérgeia* (*perfeição*) do agir orientado para o Bem (cf. SANTOS, 1991, p. 579), sendo que no viés grego se tem o *agir* como bem realizado (*estático*) e, no latim, a *força* para a realização do bem (*dinâmico*) (cf. EF V, p. 149).

Isso quer dizer que a *vida ética* só terá sentido mesmo quando presente a *enérgeia* que a ordena permanentemente para o Bem naqueles dois movimentos – *estático* como "qualidade do sujeito bom", e, *dinâmico*, "na medida em que exprime o sujeito bom em movimento contínuo de crescimento ordenado ao Bem" (OLIVEIRA, C., 2013, p. 213) –, os quais somente podem promanar da *razão* como faculdade ordenadora (cf. EF V, p. 150-151), erigindo-a em vida virtuosa, i.é, tornada "*vida ética razoável* ou sensata (*metà lógou*)". Portanto,

> A categoria de *virtude* é a expressão lógico-dialética do *universal* da vida ética: toda prática ética se traduz, na sua continuidade e progresso, como exercício de uma *virtude*, vem a ser, como ordenação permanente e progressiva do *agir ético* ao horizonte universal do Bem, que é o Fim último, visualizado segundo a *diferença* qualitativa dos múltiplos *fins* que se oferecem ao indivíduo no curso da sua vida. (EF V, p. 151)[94]

O Filósofo redescobre na ontologia aristotélica duas relevantes noções para refletir acerca da ação humana como *vida ética*: a de ato (*enérgeia*) e a de hábito (*héxis*). Trata-se da conhecida diferenciação entre *ato* e o *ser* em potência, sendo que o

[94] Não obstante, com o início da Modernidade esse conteúdo da *noção de virtude* perde progressivamente o aspecto da teleologia do Bem, principalmente diante da viragem antropocêntrica a partir de Descartes e do *individualismo* que lhe seguiu, culminando em Kant com uma definição voluntarista e formal, onde a *virtude* foi concebida como "a força moral da vontade de um homem no cumprimento do seu dever" (EF V, p. 152). A concepção kantiana esvaziou o conteúdo semântico da *areté* grega e a substituiu pelo predomínio do *dever* – ou *ética do dever* –, em que pese combatida posteriormente por Hegel, com a tentativa de restaurar o conceito de *virtude* "articulando dialeticamente a *moralidade* e a *vida ética concreta*" e a definindo como "a personalidade ética, isto é, a subjetividade que é penetrada pela vida substancial" (EF V, p. 152). E, na contemporaneidade, assinala o Filósofo a "reabilitação da virtude", dado seu retorno à reflexão ética e, como exemplos, cita Max Scheler e A. MacIntyre (cf. EF V, p. 152-153).

Estagirita "(...) enumera entre as modalidades do *ser* em *ato* a capacidade de agir (*dýnamis* ou *potentia activa*) definida como um ato (*enérgeia*) que se atualiza para produzir a sua própria perfeição (*enteléquia*)" (EF V, p. 155).

Observe-se que a definição de potência ativa como ato (*enérgeia*), que se atualiza para chegar à própria perfeição, pode também ser contextualizada como uma identidade adquirida pelo sujeito ético no itinerário da sua plena realização, ou ainda, de uma conservação com tendência ao crescimento, que se consolida como "continuidade da *dýnamis*" (EF V, p. 155). Noutros termos, é mesmo a perenidade do *agir* que desencadeará o "exercício *concreto da dýnamis*, do qual resultará, para o vivente, a posse permanente da perfeição (*enteléqueia*) que resulta do ato (*enérgeia*)" (EF V, p. 156).

Note-se que é no hábito ou *hexis* que se deve compreender a "diferença qualitativa mais elevada do ser humano, ou seja, à *virtude* que é a sua perfeição enquanto *ser moral*" (EF V, p. 156), na qual esplende seus dois aspectos, quais sejam, "de *perfeição* imanente e de *dinamismo* do agir" (EF V, p. 157). No entanto, propõe o Filósofo que a atenção deve ser fixada na noção de *dýnamis*, pois como potência ativa enquanto "qualidade que *manifesta* a riqueza *ontológica* do sujeito é, nele, um *ato* (*enérgeia*) ordenado justamente à realização *existencial* da perfeição da sua *essência*" (EF V, p. 157), pois será ela, a *dýnamis*, na condição de qualidade ativa, ou seja,

> (...) ontologicamente um *ato* (*enérgeia*) que tende a realizar, segundo o paradigma da *vida*, a perfeição do vivente espiritual, opera essa auto-realização por meio de um processo de crescimento ou de autodiferenciação orientado no caso da *theoria* pela teleologia da Verdade e no caso da *areté* pela teleologia do Bem (ou do *melhor*). (EF V, p. 158)

O que se conclui é que há uma inter-relação entre a *dýnamis* e a Razão prática, esta explicitada alhures como operação sinérgica entre *inteligência* e *vontade* no ser humano (EF V, p. 60), o que altera em sentido a definição anteriormente proposta como Razão prática (cf. EF II, p. 54; EF III, p. 39; EF V, p. 25-26), que agora pode ser enunciada como:

> (...) a *dýnamis*, qualidade ativa permanente, em processo contínuo e qualitativamente diferenciado – o que exclui a repetição simplesmente cumulativa – de realização *existencial* da essência do sujeito como ser racional e livre no plano dos seus fins e dos seus valores, ou seja, enquanto *sujeito ético*. (EF V, p. 158)

Nesse contexto, a *dýnamis* como Razão prática reúne os aspectos *estático* e *dinâmico*, ou de *identidade* na *diferença*, exprimindo com enorme riqueza como deve a

vida ser experienciada como *ética*. Destarte, a *héxis* ou hábito se configura, por conseguinte, como *enérgeia* do vivente que, "na sucessão e na intensidade qualitativa sempre maior dos seus atos permanece sempre a mesma na identidade da sua orientação fundamental para o horizonte do Bem" (EF V, p. 158). Portanto, será à luz da *dýnamis* como Razão prática que o sujeito ético deverá orientar seu *agir* para encontrar a "mediania" (*mesotês*) – ou *meio termo* – entre o excesso e a carência –, a fim de, com exatidão, configurar-se como *virtuoso* (cf. EF V, p. 158), o que permite sintetizar a *virtude* como:

> (...) uma *posse* permanente do sujeito ético, operando, porém, de sorte a torná-lo sempre *outro* na *diferença* com que tende a realizar sempre melhor a *enteléqueia* ou perfeição na sua orientação para o Bem. Assim se apresenta a *natureza* da *virtude* (*areté*) como categoria fundamental da *vida ética*. Na *virtude* (*areté*) resume-se, em suma, transportada do esplendor da *areté* física manifestada na competição lúdica para o esplendor da *vida segundo o Bem*, que é a forma mais elevada da vida humana, a essência da resposta socrática à exortação de Píndaro: *torna-te o que és*. (EF V, p. 158-159)

A essência dessa frase de Píndaro – *torna-te o que és* – é, sem dúvida, o cerne de uma resposta ética, porque diz respeito ao que o homem *é* essencialmente e, nesse sentido, que deve se tornar constantemente ou continuamente aquilo que lhe confere sua verdadeira identidade de humano, i.é, um ser ordenado ao Bem.[95] Cuida-se da forma mais elevada de *vida*, melhor ainda, de uma *vida ética*. Porém, não se pode deixar de acrescer que tudo que se disse está no campo da abstração e é na particularidade ou na *situação*, no *estar-no-mundo* e no *estar-com-o-outro* que o "tornar-se" ganha relevância e, com efeito, assume o *status* de um grande desafio (cf. SALGADO, 2007, p. 21-22).

A *situação*, ou a condição de *ser situado*, deve ser entendida no contexto da ética lima-vaziana em tríplice dimensão, qual seja:

> O ser humano se encontra, com efeito, primeiramente numa *situação metafísica* determinada pela sua finitude ontológica da qual procede a necessária relação com a *transcendência*; essa 'situação' metafísica reflete-se numa *situação cósmica* resultante do *estar-no-mundo* e circunscrita pela incontornável relação com as *coisas*; e numa *situação histórico-social* entretecida pelo *estar-com-o-outro* e que é, do ponto de vista da *vida-em-situação*, a forma *condicionante* da nossa presença em face da transcendência e do mundo. (EF V, p. 159)

[95] Em outros termos, o homem somente pode tornar o que ele é na exata medida em que ele souber quem ele, de fato, "é". Este "é" refere ao conteúdo da Antropologia Filosófica como um todo, dado seu objeto de responder "o que é o homem?" Entretanto, parece oportuno rememorar que no contexto da antropologia vaziana o homem é um ser de *estrutura* (somática, psíquica e espiritual), de *relação* (com o mundo, o *outro* e o Absoluto) integradas em uma *unidade* (realização e essência) (cf. AF I, p. 154). Por meio dessa tríade conceitual chega-se ao "que é o homem", mas será por meio de *atos* que espelhem essa sua constituição – ou de uma *vida segundo o espírito* – que o ser humano, de forma empenhada no percurso da vida mesma, confirmará essa sua essência, ou se tornará o que "é" (cf. AF II, p. 193).

Além disso, convém enunciar que o termo *situação* pode evocar outros significados, mas, do ponto de vista filosófico ou propriamente *ético*, o que interessa é sua noção um tanto mais abrangente, porque o intuito é especificar o movimento dialético de passagem do momento da *universalidade* – da *virtude* – para a *particularidade* do aqui e agora no qual o sujeito ético se encontra imerso em múltiplas circunstâncias e, assim, deve decidir e agir segundo a diretriz da *universalidade*, i.é, orientado para o Bem como Fim (cf. EF V, p. 160).

A deliberação do indivíduo quanto à ação correta que deve ser empreendida em determinada situação depende da existência nele mesmo de um vetor orientativo expresso numa mundividência. Assim, não se deve passar ao largo do fato de que existem variadas formas de direcionamento dependendo da quadra histórica estudada, o que se vê com maior clareza na análise das concepções antiga, medieval e moderna. Na antiga a orientação era no sentido da *transcendência*, propondo-se ao ser humano um alvo como "caminho da *libertação* de sua condição finita como indivíduo *situado* na obscuridade da matéria, no fluxo incessante do sempre, nos azares da fortuna" (*v.g.*: alegoria da caverna) (EF V, p. 161). Já com o cristianismo referida tradição *metafísica* é "suprassumida numa dimensão *histórico-salvífica* que parte da *situação mundana* não apenas como situação *natural* (...), mas da *história* do pecado" (EF V, p. 162). Nessas duas concepções – antiga e medieval – há, em certa medida, uma convergência no que respeita à *situação*, traduzida numa dialética do *viver* humano tensionada entre o *aquém* e o *além*, ou ainda, entre a mudança e a desordem e a permanência e a ordem (cf. EF V, p. 162). Esse vetor *metafísico*, com a Modernidade, perde-se quase que por completo, passando a *situação* a "ser uma categoria determinante das condições *mundana* e *sócio-histórica* que traçam o horizonte último da existência humana" (EF V, p. 162).

O sentido da exposição dessas três orientações – antiga, medieval e moderna – é, primeiro, chamar a atenção para a volatilização do direcionamento *metafísico* na Modernidade e, com isso, pontuar a perda da teleologia do Bem objetivo com a prevalência do "aqui e agora" da situação. Contudo, retorna a questão sobre a posição do ser humano quando pronuncia "Eu sou para ..." e, a partir dela, constata-se o vigor e a atualidade do itinerário lima-vaziano quanto a propor o exame da *situação* tendo, originariamente, a "*determinação* da *universalidade* da Razão prática que orienta teleologicamente o *agir ético* para o horizonte do Bem universal", pois somente a partir

de uma tal resolução é que será "possível o consentimento do sujeito ao Bem como *valor*" (EF V, p. 164).

Não se trata de desprezar o contexto da Modernidade e a multiplicidade de *bens* que se oferece ao ser humano, mas de colocar em evidência a significação teórica da Razão prática como teleologia do Bem para que a manifestação da *ilimitação tética* acima enunciada possa ser integralizada com (*Eu sou para...*) "o Bem". E *ser* para o Bem diz respeito à estrutura intrínseca do ser humano como *ser-espiritual*, revivificada anteriormente com a relação dialética da intercausalidade na ética – *formal*: razão; *eficiente*: vontade; e, *final*: Bem. Nesse sentido é que a ordenação universal ao Bem deve ser vivida nas diversas situações mundana e histórica, nas quais o discernimento e a deliberação (*boúlesis*) e a escolha (*proaíresis*), frente aos inúmeros bens particulares, há de ser experienciada. Destarte, o agir nessa rede de variadas circunstâncias certamente perfilará os "*bens* que representam para o sujeito um avançar no dinamismo do *melhor* ou da *vida no Bem*" (EF V, p. 164).

Seria o caso de se indagar se há alternativa a essa proposta *metafísica*, cuja questão soaria com grave oportunidade e atualidade, principalmente diante da complexa malha de situações em que se acha envolto o sujeito ético e que é a partir dela que ele deve agir de forma a dignificar seu *status* de *ser-ético*. Em outras palavras: "é possível outra via que não se *encontrar ordenado ao Bem*?" A resposta plausível é que há sim outra via a ser trilhada, como a escolhida pela humanidade com o início da Modernidade; mas, desgarrado da situação *metafísica* o ser humano estará sujeito à força das condições mundana e histórica e, assim, seu caminho ou itinerário de vida permeará o *relativismo* e o *niilismo* éticos, vez que "as *razões* de ser livre" estarão banidas, permanecendo apenas o "*usar* ilimitadamente da liberdade sem conhecer os *fins* da liberdade" (EF III, p. 137).

Desse modo, percebe-se quão vigorosa é a formulação ética de Lima Vaz, pois se se quiser possuir uma vida que seja em todos os termos *ética*, não há como abandonar a *situação metafísica* ou a ordenação ao Bem como Fim. Todavia, sabe-se que o momento que ora se conclui é o da particularidade e ele se situa a meio caminho do encadeamento entre a universalidade e a singularidade; logo, inderrogável que haja a suprassunção ou elevação – da particularidade – ou 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*" (EF V, p. 165). Assim,

> Do ponto de vista das diferentes perspectivas sob as quais o Bem universal se apresenta no horizonte da Razão prática, a saber, como Fim, como Valor e como Norma, a *tópica* da vida ética se desdobra igualmente em três dimensões: *teleológica*, *axiológica* e *normativa*. Vale dizer que as *situações* condicionantes do agir do indivíduo, o seu *estar-no-mundo* e o seu *estar-na-história*, ao ser suprassumidas na *tópica* da vida ética são penetradas pelo dinamismo do Fim, pelo discernimento do Valor e pela regra da Razão reta. (EF V, p. 165-166)

Até este instante foram encadeados dois discursos, um acerca da *virtude* e outro sobre a *situação* e, agora, será realizado o último deles, que versa sobre o existir ético ou singularidade. A *virtude* foi apresentada como o *universal* da *vida ética* ou um constante *vir-a-ser* cumulativo no qual se cumpre a ordenação ontológica do ser humano, como ser *racional* e *livre*, direcionado para o Fim que é o Bem (cf. EF V, p. 167). A situação, por seu turno, foi exposta como um instante mediador por meio do qual aquela – *virtude* –, enquanto universalidade abstrata ou potência ativa do sujeito, concretiza-se como existir ético (cf. EF V, p. 167-168). No existir ético se tem a precedência efetiva daquela ordenação ao Bem como Fim sobre a situação mundano-histórica e, como tal, ele se constitui como o termo do movimento dialético da Razão prática. Portanto, a questão que se coloca é: "como Lima Vaz o constitui e o articula – o existir ético ou a singularidade?"

Considerando-se que a *situação metafísica* do sujeito é uma *conditio sine qua non*, deve-se sempre ter à frente a ordenação do sujeito ético ao Bem como Fim, o que não pode ser diferente no existir ético (cf. EF III, p. 172). Uma vez pressuposta esta preambula e já mencionado que se trata o existir ético do termo *a quo* do discurso ético, o conteúdo a ser concertado deve recair especificamente sobre o sujeito ético como ser de Razão e de Liberdade. Nesse sentido, propõe o Filósofo dois aspectos a serem considerados, um que é a *passagem do livre-arbítrio para a liberdade* e, o outro, como *aprofundamento progressivo da identidade ética do sujeito que se manifesta no ato da consciência moral*. São duas faces do movimento dialético da Razão prática que remetem à conquista do indivíduo como *si mesmo* ao esplender sua essência na relação com o mundo, com os outros e com o Transcendente – ou sua *ipseidade* (cf. ED, p. 243-244; AF II, p. 141).[96] Assim, o existir ético terá como eixo dois relevantes conceitos,

[96] O termo *ipseidade* é utilizado por Lima Vaz em várias ocasiões (e obras) no sentido maior de conquista da plena identidade pelo ser humano, ou ainda, de a partir da sua essência como *ser-espiritual* concretizar-se como *ser-ético* existencialmente, o que significa seu relacionamento com o mundo, com os *outros* e o Transcendente. No entanto, e com uma eloquente profundidade, refere o Filósofo em outra obra a essa constituição (melhor: construção) da *ipseidade* às metáforas do *inferior-superior* e do *interior-exterior*, as quais designam o indivíduo em sua estrutura ontológica nos níveis do *ser* e do *agir* apontando

que são a *liberdade* moral e a *personalidade* moral, os quais formarão o núcleo de inteligibilidade do momento da singularidade (cf. EF V, p. 167-168).

No que diz respeito ao primeiro – passagem do livre-arbítrio para a *liberdade* –, deve-se pôr grande valor no que a proporciona, o que, de alguma forma, deixa clara a pretensão, que é o "acesso do sujeito ético a uma identificação existencial sempre maior com o Bem" (EF V, p. 168). Cuida-se de uma proposição que estabelece uma diferença primordial entre as duas categorias – livre-arbítrio e *liberdade* –, uma especificada como "simples capacidade de escolha ou do poder de fazer o que cada um quer" e, outra, como "adesão constante ao Bem" (EF V, p. 168).[97]

Esse modo de compreender a passagem do livre-arbítrio à *liberdade* possui algumas intercorrências históricas, primeiro porque já se encontrava presente na doutrina socrática da virtude-ciência – do sábio que se ordena ao Bem ou "um conhecimento que escolhia e queria o bem, isto é, uma disposição interior na qual pensamento, *vontade* e desejo são apenas um" (HADOT, 2014, p. 103) –, bem como nas doutrinas helenísticas como exigência para se alcançar a *eudaimonia*. No medievo, com Agostinho, tem-se o "deslocamento de perspectiva ao inserir o caminho da *liberdade* na dialética do *uso* e *fruição* (*uti-frui*)" transfundindo-se a "*sabedoria* no *amor*, passando a definir a virtude como *ordo amoris*" (EF V, p. 169); com Tomás de Aquino, sob influência do aristotelismo, emerge uma formulação antropológica da *liberdade*, na qual se distingue a *voluntas* e o *liberum arbitrium*, onde a "vontade tende à adesão imediata ao *bem* desejado como *fim*, na qual se realiza a *liberdade*, ao passo que ao *livre-arbítrio* cabe a escolha dos *meios*" (EF V, p. 169). No entanto, na Modernidade, sob influência do *antropocentrismo*, o livre-arbítrio passa a ser pensado "na perspectiva da primazia do

---

para o nível supremo representado pelo "núcleo mais profundo da identidade", numa indicação expressa a Santo Agostinho quanto à elucidação antropológico-filosófica com duas teses, quais sejam: "a) o *espírito* como nível ontológico mais elevado entre os níveis estruturais do ser humano; b) a dialética, *interior-exterior* e *inferior-superior* como constitutiva do *espírito-no-mundo*, e que se articula segundo a figura de um quiasmo, ou seja, em que o *interior* é permutável com o *superior* e o *exterior* é permutável com o *inferior*. Vale dizer: o mais íntimo de nós mesmos é o nível ontológico mais elevado do nosso *espírito*, e é no fundo dessa imanência (*interior intimo*) que o Absoluto se manifesta como absoluta transcendência (*superior summo*)" (EM, p. 19-20).

[97] Apesar da clareza do enunciado, necessário reafirmar que o termo livre-arbítrio está sendo tomado no sentido simples de "capacidade de escolha" pelo ser humano ou como juízo de decisão puro sem qualquer determinação, o que não pode ser confundido como "expressão da liberdade". Aliás, como se notará adiante, a "capacidade de escolha" é própria do indivíduo, mas a "capacidade de escolha livre" tem relação direta com a ordenação ao Bem como Fim. Portanto, pressupõe-se neste discurso uma distinção entre o "escolher" e o "escolher livremente", este como próprio do *ser-ético*, o qual deve seguir àquela determinação para que tenha uma vida realmente ética.

sujeito sobre o *ser*" e, com isso, "permanece como problema fundamental na Antropologia e na Ética" desde "Descartes até Kant" (EF V, p. 169). E será com Hegel que se terá, segundo o Filósofo, a mais ambiciosa construção "*do pensamento da liberdade*", o qual "permanece até hoje como quadro de referência na filosofia contemporânea", dado suscitar discussões "tanto no seu aspecto metafísico quanto no seu aspecto ético-político" (EF V, p. 169-170).[98]

Concebido que a *liberdade* se constitui a partir da aderência pelo sujeito ético ao Bem como Fim, indubitável que ela não redunda ao ser exercida numa mera *escolha* de bens segundo o desejo. A *liberdade*, no contexto da *vida ética*, deve ser tida como um *progresso* e um *crescimento* na medida em que espelhar a livre adesão ao Bem como Fim. O *crescer* significa que, aquiescendo ao Bem como Fim, o sujeito ético se desenvolve, quer dizer, passa de uma identidade intencional abstrata (universalidade) para uma identidade intencional concreta (singularidade), o que remete à dialética "estático – dinâmico", onde o *estático* será a homologia da Razão prática ao Bem e, o *dinâmico*, a tendência da Razão prática ao Bem. Por outro, o *progredir* tem seu lugar na sequência de atos perpetrados pelo sujeito ético segundo o livre-arbítrio (ou juízos de decisão) quando escolhe entre os inúmeros bens que se lhes apresentam na condição de meios no exercício da Razão prática. Logo, referidos atos são suprassumidos na intencionalidade da Razão prática que é ordenação ao Bem como Fim. Desta feita, conclui o Filósofo que "tal é a *vida ética* como *liberdade realizada*, manifestando-se na constância e progresso de uma vida *virtuosa*" (EF V, p. 170).

Além dessa passagem do livre-arbítrio para a *liberdade* há o aspecto que diz respeito ao aprofundamento progressivo da identidade ética do sujeito que se manifesta no ato da *consciência moral*.[99] O problema que se coloca é: "o que significa esse

---

[98] Não é o caso de desenvolver o pensamento ético de Hegel, mesmo porque o objeto do trabalho é outro; porém, necessário esclarecer que a referência feita por Lima Vaz acerca do constructo filosófico hegeliano pertine a um pensar a ação humana como "racional e livre" dentro da "unidade de um pensamento que englobe o Todo da realidade e que permita, pois, ao mesmo sujeito da ação – ao homem histórico – referir a essa realidade que o transcende o fundamento das suas *normas* e nela descobrir seus *fins*" (EF IV, p. 403).

[99] Os temas da "identidade ética" e "consciência moral" restaram desenvolvidos no capítulo II (subitem 2.2.3.3.), cuja base foram as concepções de homem como *ser-espiritual* e como *ser-ético*, nas quais a razão e a liberdade se desbordam como *razão* que é *bem* e *liberdade* que adere ao *bem*. Nesse contexto, a identidade ética e a *consciência moral*, em sentido *lato*, compõem, respectivamente, a essência do *ser-homem* presentificada em seus atos como *ser-com* e, esta, como *ato* que o interpela e o julga diante do *agir* e, ao mesmo tempo, prescreve o *agir* como *agir ético*.

aprofundamento progressivo da identidade ética, o qual, por sua vez, manifesta-se no ato da *consciência moral*?"

A concepção de *consciência moral* adotada alhures congrega o agir moral em sua estrutura essencialmente reflexiva, ou seja, há uma interconexão entre o próprio *ato moral* e a reflexão acerca dele, pois trata-se de um *juízo* quanto ao *ato moral* que, ao mesmo tempo, *julga* e *prescreve* a ação no que respeita à sua adesão ao Bem como Fim (cf. CVC, p. 475) ou, em linhas mais gerais, refere-se à "norma última dos atos morais ou a instância mais íntima em que o indivíduo pondera as razões de sua prática e conclui por uma ou outra ação" (SAVIAN FILHO, 2008, p. 180). Nesse contexto, a ideia de *aprofundamento* significa a "intensidade reflexiva sempre maior da *consciência moral* como ato da *pessoa*", o que vai configurar a *vida ética* "como um processo permanente de constituição da personalidade moral" (EF V, p. 170).

Cuida-se de uma atividade prolongada que se relaciona com a dialética entre essência e existência, a qual, por seu turno, reenvia à concepção do *sistema aberto* da ética lima-vaziana (cf. EF V, p. 12-17). A essência denota "o *agir ético* em si" e, a existência, "a *vida ética* no mundo e na história", os quais, dinamizados, rememoram o "torna-te o que és" de Píndaro, pois o que a pessoa *é* essencialmente deve, na existência, *tornar-se*, o que implica toda uma construção do que acima se denominou como personalidade moral (cf. EF V, p. 170-171). Todavia, não se desconhece que a formação da personalidade envolve várias dimensões, como a psicológica, social, cultural etc., mas, o que se tem em vista aqui é o que constitui personalidade moral, i.é, uma "*forma* da *vida ética* que assegura e orienta a continuidade dos atos que a constituem e, nesse sentido, é a *forma* da vida virtuosa", a qual 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" (EF V, p. 171).

O dístico da constituição e da dinamicidade da personalidade moral é, sem dúvida, a *consciência moral* (cf. EF V, p. 171), entendida como *ato* por Tomás de Aquino, quer dizer, "*reflexão judicativa* imanente ao próprio ato moral" e que, como tal, se faz presente na *vida ética* do sujeito como *consciência moral* (EF V, p. 172). Assim, na dicção de Lima Vaz:

> Ela torna possível, portanto, ao exercício da vida ética na sua concretude existencial desdobrar-se nas duas dimensões que a constituem: a *identidade* ou permanência do sujeito assegurada pela *reflexão* sobre si mesmo; e a *diferença* de si mesmo atestada no *juízo* da consciência que se pronuncia

> sobre o estágio alcançado pelo sujeito na formação da sua *personalidade moral*. Ou ainda, se referirmos ao primeiro aspecto do *existir ético*, o ato da *consciência moral* é o 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. (EF V, p. 172)

E com essa ideia de *liberdade*, definida como consentimento ao Bem, pode-se revolver as linhas gerais do que se traçou, onde o *ser-livre* é o mesmo que *ser-ético*, cuja essência é atualizada iterativamente na existência por meio da *virtude* como hábito. Desta feita, agir humanamente, que foi o mote para o itinerário que ora se encerra, é a realização mesma do ser humano ou sua essência como *ser espiritual* em todos os atos da sua *existência*, ou ainda, aquilo que ele *é* deve *tornar-se*, a fim de concretizar a exortação de Píndaro: "Torna-te o que és".

Observe-se que o discurso visou explicitar a *vida ética* em sua estrutura inteligível fundamental, i.é, a existência concreta do indivíduo e, a tanto, trilhou-se inicialmente o operar da Razão prática e, na sequência, explorou-se a *virtude* como categoria fundante. Buscou-se, em todos os aspectos, uma harmonização conceitual do que seja a *vida ética*, mas, deve-se reconhecer que foi um momento abstrato, dado que é na comunidade ética ou na sua estrutura intersubjetiva "que a *vida ética* é vivida no terreno da sua concretude histórica" (EF V, p. 172). Destarte, será nela que a pesquisa deverá prosseguir, com o intuito de perquirir a própria relação de intersubjetividade para encontrar, na noção de *justiça* (como *virtude* e como *lei*), o entrelaçamento entre o *reconhecimento* e o *consenso* e, assim, verificar a possibilidade de um arquétipo filosófico de *vida justa* ou *vida na justiça*.

3.3. A comunidade ética na forma de *justiça*

A ideia de comunidade ética foi explicitada (subitem 2.3.2) como o lugar do encontro humano, o qual, tendo como fundamento a estrutura ontológica do ser humano como *ser espiritual* – ou nível *noético-pneumático* –, transmudou-se em *locus* privilegiado do *reconhecimento* do "Outro no horizonte do Bem" e do *consentimento* da sua participação nesse Bem "segundo a mesma estrutura de racionalidade e liberdade com que o Eu dele participa" (EF V, p. 71). Agora, cuida-se de prosseguir na análise desta mesma relação de intersubjetividade, mas no contexto da *vida ética*, caracterizada como "uma *vida-em-situação"* permeada segundo aquela situação *metafísica*, pois somente com tal substrato será conservada "sua identidade ao *exteriorizar-se* nas situações típicas do *encontro* e da *convivência*" (EF V, p. 174).

Essas assertivas mostram o fio condutor da abordagem que se seguirá, pois se a *vida ética* é a vida concretamente experienciada pelo sujeito ético no evolver do encontro com o *outro*, certo é que o próprio *estar-com-o-outro* converge para a imersão *metafísica*; assim, e com inteira razão, também a própria comunidade ética. Portanto, impõe-se que se verifique como é que o Filósofo concertou a extensão da *situação metafísica* à comunidade ética por meio da categoria *justiça* e qual o sentido dela na convergência com o *reconhecimento* e o *consenso*. Em seguida, como momento intermediário, será divisada essa universalidade da categoria da *justiça* frente aos desafios da vida concreta e como é que se estabelece uma resolução ética. Por último, intentar-se-á a abordagem da *justiça* e sua concretização como *reconhecimento* e *consenso* tendo como base a *dignidade humana*.

Mencionado itinerário tem como objetivo tornar evidente a possibilidade de elevar a sociedade moderna, em que pese informada pela universalidade *hipotética*, ao *status* de comunidade realmente ética ou universalidade *nomotética*, tendo como fundamento a *justiça* como *virtude* e como *lei*. Logo, três temáticas são imprescindíveis, quais sejam: (1) A expressão da comunidade justa; (2) As vicissitudes presentes na comunidade ética e a *justiça*; e, (3) A *justiça* e a *dignidade humana*.

3.3.1. A expressão da comunidade justa

A pretensão de expor esta temática contém a aspiração de demonstrar o *manifestar-se* ou o *vigor* do que seja a comunidade ética enquanto congregação de seres humanos unidos pela categoria ética da *justiça*. Logo, algumas questões aguilhoam referido desiderato, em que pesem as respostas terem sido adiantadas, em certa medida, ao longo do desenvolvimento do trabalho; porém, importante que sejam retomadas e, ainda que em outros termos, reiteradas, quais sejam: 1) qual o significado da constituição *metafísica* da comunidade ética?; 2) o que quer dizer *justiça* na dicção lima-vaziana e como ela se coloca como categoria fundante da *vida ética*?; e, 3) como o conteúdo da *justiça* pode restabelecer a ideia de comunidade ética e dar a conhecer a impropriedade da dicotomia entre a Ética e o Direito?

E é tomando como importantes essas questões que se propõe discorrer sobre elas em três aproximações com os seguintes títulos: 1) A comunidade ética e sua constituição *metafísica*; 2) A *justiça* e a intersubjetividade ética; e, 3) A *justiça*: o problema da Ética e do Direito.

3.3.1.1. A comunidade ética e sua constituição *metafísica*

A reflexão lima-vaziana acerca da relação de *intersubjetividade* leva à noção de comunidade ética, pensada enquanto espaço simbólico no qual ocorre o *encontro* e a *convivência* na forma de *reconhecimento* e de *consenso* nos quais os sujeitos éticos estão orientados ao Bem – *situação metafísica*. Mencionado *em-si* do sujeito ético somente se evidenciará como *vida ética* no instante em que se patentear na exterioridade ou na *vida-em-situação*, respondendo aos inúmeros desafios apresentados pela diversidade de conjunturas.

Nesse sentido, pode-se assentar como primeira condição de possibilidade para a reflexão da comunidade como *encontro* e *convivência* éticos a *situação metafísica*, segundo duas diretrizes, uma especificada "pelo horizonte comum do Bem ao qual se referem os indivíduos na relação de *reconhecimento* e no *consenso* ou aceitação recíproca" e, outra, "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" (EF V, p. 172).

Há uma inter-relação dessas duas diretrizes, pois por uma se impõe a proposição do horizonte comum do Bem ao qual os indivíduos interagem na forma de *reconhecimento* e de *consenso* e, pela outra, exsurge a necessidade de se arrostar uma categoria ética para ser afirmado o *viver-em-comum* sob a égide do Bem. Noutros termos, não se cuida de pensar a comunidade a partir da diversidade empírica, mas de "investigar, definir e ordenar os invariantes conceptuais" com o objetivo de mostrar a *inteligibilidade* da *vida-em-comum* "independentemente das modalidades distintas que essa *vida ética* possa assumir na multiplicidade histórica dos *ethea*" (EF V, p. 142).

A primeira tentativa desse quilate na tradição ocidental foi o projeto platônico da *polis ideal* (cf. EF V, p. 175), estruturada originalmente como uma sociedade de "caráter fundamentalmente ético, de forma que a finalidade suprema visada pela sua constituição deve ser a realização da justiça e da virtude" (ROMEIRO, 2014, p. 33). E como a *justiça* é uma *virtude*, que conduz à ideia de um hábito presente no *virtuoso* ordenado ao Bem como Fim, não há como estabelecer a compreensão da comunidade ética sem que se considere nela própria uma essencial disposição *metafísica* (cf. EF V, p. 175).

E é a propósito dessa lucubração que o Filósofo estabelece que o paradigma platônico permanece como uma "ideia reguladora" no que respeita à "exigência de uma *fundamentação* transempírica do fato histórico das comunidades éticas" sempre que "transposto para a ordem das razões *filosóficas*", porquanto subsume no rol dos "modelos teóricos que pretendem responder à questão da *essência* ou do *fundamento* inteligível da realidade histórico-social da *vida-em-comum*" constituída "por seres inteligentes e livres" (EF V, p. 176).

No entanto, imperioso acentuar que referida sustentação *transempírica* não pode ser considerada como a *soma* da *vida ética* dos indivíduos que formam a comunidade ética, mas sim uma *fundamentação* da compleição ou arranjo da socialidade humana mesma. Cuida-se, noutros termos, de "uma relação *constitutiva* da própria estrutura inteligível da comunidade ética", pois nela a "Razão prática enquanto atividade dos indivíduos estabelece, formal e eficientemente, a relação recíproca ou *intersubjetiva* com o *outro*, e é na razão de possibilidade dessa relação que está presente a referência ao Bem universal" (EF V, p. 176-177).

Em síntese, no contexto da ética lima-vaziana a comunidade ética deve ser pensada segundo uma ordenação *metafísica*, ou seja, tendo como diretriz primordial o Bem como Fim, cuja realização é de ser concretizada pela categoria da *justiça*. Desta forma, orienta-se a pesquisa para a essência do que seja a *justiça*, com o intuito de captar sua noção e, também, verificar em que termos é possível, por ela, especificar a *intersubjetividade* ética nas matrizes do *reconhecimento* e do *consenso*.

3.3.1.2. A *justiça* e a intersubjetividade ética

A *justiça* é proclamada como *virtude cardeal*, no sentido de ser o horizonte de todas as demais (cf. RIBEIRO, 2012, p. 176) – *temperança*, *coragem*, *prudência* etc. –, pois sem ela tudo perderia seu real sentido e qualquer ato poderia servir aos interesses mais abjetos. E não é sem razão que, por obra de Platão, a *justiça* foi elevada à condição de preceito *maximum* tanto do *agir* individual quanto do *agir* social, ao estabelecer sua essência na

> (...) explicação dos comportamentos que dizem respeito naturalmente a toda parte da alma e a toda ordem social. A justiça, assim compreendida, significa a virtude que rege e harmoniza o operar tanto dos indivíduos particulares como das multidões congregadas, assinando a cada faculdade ou energia a direção que deve tomar e os deveres que lhe cumpre executar. (DEL VECCHIO, 1960, p. 18)

A propósito, Aristóteles afirma textualmente que a *justiça* "é a excelência moral perfeita (...) em relação ao próximo", o que mostra sua *alteridade*, e, com isso, é "frequentemente considerada a mais elevada forma de excelência moral, e 'nem a estrela vespertina nem a matutina é tão maravilhosa'", e completa: "na justiça se resume toda a excelência" (EN, V, 1, 1130a). Assim, "ela é, então, não somente uma virtude, mas também uma necessidade da instituição política. Esta observação evidencia a extensão do campo coberto pelo conceito e a união nela intrincada do político e do moral" (AUDARD, 2003, p. 877).

O interesse de Lima Vaz reside nesses dois aspectos – *político* e *moral* –, ou, mais precisamente, no par conceitual em que a *justiça* se desborda como *virtude* e como predicado das normas e das *leis*, pois são esses dois conteúdos que permitem abarcar completamente a substância da *vida ética* intersubjetiva e, assim, pensar "a comunidade humana como comunidade *ético-política*" (EF V, p. 177).[100] A *justiça* como *virtude* é um hábito do sujeito ético pervazado pela Razão prática enquanto orientação ao Bem como Fim e, como *lei*, constitui-se no regramento acerca da conduta dos indivíduos como conviventes também com base no mesmo Bem como Fim, sempre com vistas ao *outro* "segundo o critério do bem de todos" (EF V, p. 178).

A concepção de *justiça* nessas duas dimensões, como se vê, é fruto da genialidade grega, pois incide tanto sobre o *agir* do sujeito ético, enquanto *virtude*, como na própria comunidade ética, enquanto *lei*.[101] No entanto, avalia o Filósofo que há problemas quanto a esse conceito, os quais se devem primordialmente às "deficiências teóricas na concepção de *justiça* que iremos encontrar na história da Ética e da Política" por conta da "deterioração do par conceptual *virtude-lei*" (EF V, p. 178).

---

[100] Segundo Del Vecchio, o primeiro a fazer a junção da *justiça* como *virtude* e como *lei* teria sido Platão, pois com ele a *justiça* surge com esses dois aspectos, ou melhor, nela "aparecem fundidas a apreciação moral e a jurídica; a Política não se distingue da Ética, nem da Psicologia; o justo torna-se nota comum tanto da vida interior do indivíduo como de suas interferências sociais" (1960, p. 19).

[101] Essa referência tem sua razão de ser no fato de que a *justiça* é fruto de uma construção grega, i.é, construída desde o *mito* até sua formulação um tanto sistematizada em Aristóteles com suas éticas, principalmente na *Ética a Nicômaco*. Há, a esse respeito, o testemunho eloquente de Villey ao tratar da *justiça geral*, rememorando o sentido que ela evoca, porquanto "tão trabalhada pelos pensadores gregos, Píndaro, Heráclito, Platão, os Trágicos, é particularmente uma ideia de ordem, de harmonia, ou de boa *relação* com os *outros* na cidade (na qual cada um ocupará seu lugar e exercerá seu papel, como na cidade idealmente justa da República de Platão), ou mesmo uma relação harmoniosa com o cosmos" e, especificamente sobre as leis morais, afirma que elas "são as colunas (Heráclito dizia as 'muralhas') da cidade"; e continua, "parece ser uma necessidade que muitas destas leis morais se tornem *públicas*, oficiais, deitadas por escrito, determinadas, aceitas de comum acordo, algumas acompanhadas de *sanções*" (2008, p. 59-61).

Apesar disso, não se pode descurar do fato de que seu conteúdo, seja no aspecto da *virtude* como da *lei*, refere-se ao *outro*, explicitando tanto o *agir* individual quanto o *agir* comunitário em consonância com o Bem como Fim, e é em razão disso que é chamada "a virtude perfeita (*aretè teleîa*)" (EF V, p. 178).[102] Portanto, ergue-se como categoria ética privilegiada no sentido de permitir a reflexão em nível universalizante da *vida ética* "segundo a estrutura intersubjetiva na qual ela é concretamente vivida" (EF V, p. 178).[103]

Isso porque, a *justiça* expressa como *lei* conduz à ideia de igualdade (*isonomia*) entre os conviventes e, como tal, ergue-se como base da intersubjetividade na *vida ética* e da própria sociedade política (cf. RIBEIRO, 2011, p. 72). Por conseguinte, permeada pelo predicativo da *igualdade*, estará possibilitada a reciprocidade entre os conviventes. Portanto, a *justiça* como *lei*, espelhando a *igualdade*, atuará como um padrão regulador da *vida ética* e, assim, será absorvida pelos conviventes como razão do agir e ganhará sua objetividade ética no Direito (cf. EF V, p. 179-180).

No que pertine à *justiça* como *virtude*, sendo ela hábito e estando o sujeito ético convivendo ou participando daquela universalidade da *justiça* como *lei* – Direito – , verificar-se-á o mesmo movimento quando da explicitação da fenomenologia do *ethos*, i.é, o hábito recairá agora sobre a prática iterativa dos comandos *legais*, porquanto expressam a *isonomia* entre os indivíduos e, com isso, despertará em todos a *vontade* permanente quanto ao *reconhecimento* do *outro* na esfera do direito que a ele incumbe, bem ainda, no *consentimento* em aderir ao mesmo conjunto de normas que caracteriza referido direito (cf. EF V, p. 180).

Esse concerto permite ao Filósofo concluir que a *justiça*, como *virtude* e como *lei*, configura uma relação essencial tanto como disposição subjetiva do sujeito ético quanto como fundamento da natureza ética da relação de *intersubjetividade* na *vida*

---

[102] O interesse teórico pela *justiça* é, até os dias atuais, muito grande, como no caso de John Rawls (1921-2002) em sua *Uma Teoria da Justiça*, em que pese sua elaboração teórica se situar no âmbito do contratualismo (1997, p. 3-5).

[103] O Filósofo recorda as origens religiosas da ideia de *justiça* com os termos *dikê*, *dikaion*, *dikaiosýne* na tradição grega e assinala sua convergência na conceituação filosófica. Contudo, pondera quanto ao fato da relevância da *lei* como *nómos* ter ganhado *status* na experiência da *polis* com as propriedades da equidade (*eunomia*) e igualdade (*isonomia*). Posteriormente ao influxo religioso das noções da *thêmis* (ordenação) e da *díke* (sentença justa) e da experiência democrática, será em Platão que a ideia de *justiça* vai ser assumida como universo simbólico das virtudes e, posteriormente, com Aristóteles no Livro V da sua *Ética a Nicômacos*. Pontua, por derradeiro, que há em Aristóteles um acolhimento do sentido religioso da *thêmis* na *justiça* em consonância com a *lei* (*tò nóminom*) e na *justiça* que conduz à igualdade (*tò íson*) (cf. EF V, p. 179).

ética e, com efeito, da própria comunidade ética. Portanto, vige entre essas duas dimensões – *virtude* e *lei* – uma união na distinção nas "duas manifestações com que a *justiça* se apresenta", o que implica, logicamente, na "impossibilidade de uma *separação*, no terreno da ontologia do agir humano, entre Ética e Direito" (EF V, p. 180-181). Porém, na Modernidade, como já mencionado em outras ocasiões, referidos domínios restaram apartados, o que exige a verificação das razões.

3.3.1.3. A *justiça*: o problema da Ética e do Direito

O dístico da categoria da *justiça* na concepção lima-vaziana é a expressão do par *virtude-lei*, proclamando de um lado o *agir* humano como "ato justo" porque norteado pela Razão prática e, de outro, a *lei* com vínculo de coesão entre os conviventes de um mesmo universo ético, ambas – *virtude* e *lei* – visando o Bem do *outro* e, com razão, enobrecendo a reciprocidade entre os sujeitos. Porém, na Modernidade aos poucos perde-se o vigor e a amplitude da categoria *justiça* no horizonte da vida humana e, com isso, essa

> (...) intuição fundamental da unidade da justiça legal e da justiça moral foi definitivamente arruinada pelo positivismo jurídico que separou o mundo do direito daquele da justiça, por mais chocante que isso pudesse parecer ao senso comum e ao moralista. (AUDARD, 2003, p. 878)

Não se trata de desenvolver a temática da cisão entre a Ética e o Direito e nem aprofundar na questão do *positivismo jurídico*, mesmo porque foram amplamente discutidas anteriormente (subitens 1.3.2 e 1.3.3 – autofundação do *estado de sociedade* e o direito *tecnicizado*). Desta feita, o intento é apenas contextualizar a dissensão operada pela Modernidade e mostrar a dificuldade quanto a se instaurar a inteligibilidade da *vida ética* sem considerar a categoria da *justiça* em sua amplitude ontológica.

A origem evidente dessa *quaestio* encontra-se em Immanuel Kant ao promover, na sua *Doutrina do Direito*, que ecoou fortemente no pensamento jurídico do século XIX, uma "nítida separação entre o *ético* e o *jurídico*, ou entre a *vontade* e o *direito*, o *moral* e o *legal*" como "última expressão" do seu pensamento ético (EF IV, p. 348). Revelado de outra forma, tem-se no paradigma kantiano:

> A legislação jurídica visa apenas realizar a conformidade das ações, mas não das máximas, às leis jurídicas. Na legislação jurídica, a coação recíproca exterior, que os livre-arbítrios exercem ao coexistirem, fazendo uso exterior de suas liberdades (...). No caso da legislação ética, as leis especificamente éticas acoplam-se a um móbil que, enquanto móbil das ações virtuosas, não pode ser incentivado mediante a coação física externa. Esse móbil é

> justamente o puro respeito à lei moral, enquanto necessário e suficiente para, incorporado às máximas, qualificá-las de morais. (JORGE FILHO, 1999, p. 91)

Volvendo à questão do *positivismo jurídico*, enquanto exacerbação da *justiça* como *lei*, são muitas as variações presentes nessa vertente teórica, *v.g.*: o *normativismo* e o *realismo* jurídicos (cf. TROPER, 2008, p. 25-28);[104] porém, a característica marcante, segundo avalia Lima Vaz, reside justamente no abandono progressivo da teleologia do Bem na perspectiva tanto do agir como do bem comum, que eram propriedades marcantes da ética clássica (cf. RIBEIRO, 2011, p. 72). Nesta – *ética clássica* –, o *vetor* orientativo, tanto na Antropologia quanto na Ética, era no sentido do Ser e do Bem, mas nesta última quadra histórica – da Modernidade – convergiu para o Sujeito e para o Útil (cf. EF, p. 181). Logo, a *justiça* fica

> (...) liberada de toda referência a uma ordem prévia de razões e valores. Ela se desliga da relação com um bem anterior à vontade humana para se tornar, com Hume, uma virtude 'artificial', ou seja, o resultado da educação e da socialidade (...). Hume vê a origem da justiça em um cálculo racional que permite maximizar o interesse pessoal em um contexto de guerra de cada um contra todos. (AUDARD, 2003, p. 879)

O fato é que a face da *justiça* como *virtude* e como *lei*, ou ainda, perfeição imanente do sujeito em relação ao *outro* e a referência da comunidade com base ao horizonte do Bem, praticamente desaparece, e, em seu lugar, surge a *justiça* proeminentemente como *lei*. Ocorre, desde então, uma "hipertrofia da *justiça* como *lei*" e, assim, faz "surgir a face desfigurada da *justiça legal* sob a forma de um legalismo tantas vezes paradoxalmente injusto" (EF V, p. 182).

Entretanto, deve-se assinalar a presença de algumas tentativas no sentido de corrigir referida distorção, como é o caso de a *Uma teoria da justiça* de John Rawls (1921-2002), que propõe uma alternativa ao *utilitarismo* (1997, p. 24-30); todavia, expressamente este filósofo esclarece que sua teoria evita "a pretensão a uma verdade

---

[104] Os termos *normativismo* e *realismo* jurídicos são comumente mencionados em obras de Filosofia do Direito, o primeiro expressando uma corrente jurídico-positivista que intenta edificar uma *ciência jurídica* sobre um elemento que não é, propriamente, das ciências empíricas (a *norma jurídica*), e, o segundo, objetivando reduzir o âmbito do direito a um conjunto de fatos, como por exemplo, a *conduta dos juízes* e, sobre essa base, fazer emergir uma *ciência jurídica* como *ciência empírica*. No entanto, há um aspecto mencionado por Troper que parece ser mais importante, que é o *positivismo jurídico* como "ideologia", i.é, que sustenta a obediência irrestrita ao *postulado legal* (Direito Positivo) simplesmente porque se trata do *direito posto* ou, então, devido ser *posto* é, consequentemente, *justo*. Adverte referido jusfilósofo que "aqueles que censuram o positivismo por recomendar a submissão ao poder, qualquer que seja ele, e de assim facilitar a dominação dos regimes mais abomináveis, entendem o positivismo nesse sentido" (2008, p. 28). Trata-se de uma reflexão interessante, pois se se abstrair do viés *ideológico*, pode-se chegar à conclusão de que o Direito Positivo como *ciência*, seja como *normativismo* ou *realismo* jurídicos, pode ser passível de julgamento de *valor*, ou então, de uma convergência ética.

universal ou que dizem respeito à natureza e à identidade essenciais da pessoa", pois, no seu entendimento, "a concepção pública de *justiça* deve ser política, e não metafísica" (2000, p. 201-202). Assim, em que pese o agudo esforço das suas especulações em torno da *justiça*, seu itinerário não foi o de uma teleologia do Bem, mas a persistência no paradigma contratualístico inaugurado com a Modernidade, deixando incólume o *individualismo* (cf. EF II, p. 175 – nota n. 128).[105]

Há, além da postura teórica rawlseniana, outras que perfilam um viés bastante crítico no que diz respeito às concepções modernas, utilitaristas e contratualistas, da *justiça*, como é o caso de Leo Strauss (1899-1973), Hannah Arendt (1906-1975), Michel Villey (1914-1988) e outros (cf. EF V, p. 182 – nota n. 25). E, dentre estes, Villey é veemente no sentido de que urge a necessidade de retornar às fontes quanto à compreensão do que seja o Direito, que reside em revisitar a categoria da *justiça*, pois embora o "direito vise à *justiça*", salienta que se trata de uma categoria que atualmente não ostenta nenhum sentido, e completa:

> O que quer dizer *para nós* que o direito busca a justiça? Nada de preciso, que se possa explicitar. Segundo a Doutrina (extremamente representativa) conhecida como neopositivismo, absolutamente nada: o termo justiça não remete a nenhum dado verificável, sendo portanto uma 'palavra vazia', que se deve proscrever. Pois a justiça escapa das redes da ciência moderna. Com o desenvolvimento do movimento científico moderno, muitos autores, como Hume ou Marx, denunciaram este conceito obscuro, ideológico, ilusório. Um Kelsen está sendo muito consequente quando, de modo radical, exclui o *justo* da noção de direito. (2008, p. 52)

E propõe que é necessário retornar às fontes, ou seja:

> Precisamos voltar aos *gregos*. Sabemos que o tema da *Justiça* é central no pensamento grego, que ocupa a mitologia, o teatro, a retórica gregos, e também a filosofia. Pode-se estudá-la em Píndaro, Heráclito, Platão (na *República*, que traz o subtítulo: *do Justo* – no *Górgias*, no *Críton*, no *Alcibíades* etc.). (2008, p. 53)

---

[105] A assertiva de que a *teoria da justiça* de Rawls segue o paradigma contratualista e que mantém o *individualismo* não deve assumir conotação negativa quanto ao seu esforço teórico, pois o que se está a fazer é evidenciar que nela não se encontra uma *teleologia* e nem uma *metafísica*, circunstâncias por ele praticamente enunciadas em sua obra. A concepção de *justiça* por ele adotada se situa como um *princípio* que se deve nortear uma hipotética distribuição dos *bens* entre os conviventes e, daí, a discussão acerca dos critérios, com ênfase na igualdade de oportunidades, bens primários etc. Poder-se-ia até afirmar, sem grande aprofundamento, que em sua obra o "justo" precede a ideia de "bem", e, ainda, que o "indivíduo", em certa medida, precede à "comunidade". Trata-se, portanto, de uma elaboração que mantém íntegra, ao fundo, a tese de que o ser humano é *conflituoso* em sua raiz e, para conviver, imprescindível que se estabeleçam critérios quanto à divisão dos bens. Portanto, percebe-se que se cuida de um intento diferente daquele elaborado por Lima Vaz, que perfila, *ex radice*, o ideal de que o ser humano é um *ser social* e que, antropologicamente, é um *ser espiritual* – nível *noético-pneumático* – orientado para o Bem como Fim.

Essas considerações mostram que há um problema com a *justiça* e seu conteúdo – *virtude* e *lei* – e, na perspectiva lima-vaziana, apenas com a recuperação de sua rica substância é que se pode refletir, com inteireza e abrangência, acerca da relação de *intersubjetividade ética* e da *comunidade ética*. A categoria da *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" (EF V, p. 182-183). É dizer, será por meio do movimento dialético que se permitirá passar da universalidade da *justiça* como *virtude* e como *lei* à singularidade e, assim, configurar uma *vida ética*, pois é na singularidade que se arquiteta a *ação justa*, mediatizada pela particularidade das inúmeras situações que permeiam a vida do sujeito e da comunidade éticos; logo, será nesse contexto que poderá transparecer a *retidão da justiça* proveniente da *justiça* como *virtude* e, na comunidade, da *justiça* como *lei*, pois nesta a ordenação social ou política perfilará a *ação justa* segundo os predicados da *igualdade* (*isonomia*) e da *equidade* (*eunomia*) (cf. EF V, p. 183-184).

3.3.2. As vicissitudes na comunidade ética: a *justiça* e a *injustiça*

Ao discorrer sobre *a expressão da comunidade justa* em três vertentes – *constituição metafísica*, a *justiça e a intersubjetividade ética* e o *problema da Ética e do Direito* –, tomou-se como propósito demonstrar o vigor da concepção da comunidade ética em sua dimensão *metafísica* e, a partir dela, a especificação da categoria da *justiça* como adequada para, dialeticamente, estruturar a *vida ética* comunitária. Entretanto, referido nível é o da universalidade e não desconhece o Filósofo que são muitos os reveses da vida concreta, o que levanta alguns problemas no que diz respeito à concretização da vida que seja realmente uma *vida justa*, tanto que adverte:

> O aparecimento da *injustiça* no horizonte da *justiça* pensada como categoria *universal* da vida ética na dimensão intersubjetiva assinala, por outro lado, 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. (EF V, p. 184)

A referência ao *céu nublado das situações* é emblemática porque envia ao mundo mesmo da *vida ética* e é nele que o agir humano pode abrir caminho para a eclosão da *injustiça*, tanto na negação da *justiça* como *virtude* (subjetivo) quanto na negação da *justiça* como *lei* (objetivo), esta caracterizada pela hipótese da *lei injusta*, o que, segundo o Filósofo, seria uma *contrarietas in terminis*, quer dizer: "uma negação da ordenação essencial da lei ao bem comum" (EF V, p. 183-184). A constelação das situações é como se fosse um *céu* que obscurece a clareza ou a luminosidade do

universal da *justiça* e pode proporcionar ocasião para a recusa da *razão da justiça* como ínsita da comunidade ética. Portanto, como a *vida ética* só é plenamente possível sob o império da *justiça*, manifestada pelos conviventes como compreensão e aceitação da *equidade* e da *igualdade* de todos segundo as mesmas normas, *leis*, valores e fins, indispensável que se faça o cotejo delas com o universal da *justiça*, admitido como "princípio unificador" do corpo social (cf. EF V, p. 185).

Essa investigação trilhará três momentos, sendo que no primeiro será privilegiado o *influxo causal* da Razão prática e sua importância no que respeita à *partilha* da *vida ética* como *vida-em-comum*, seguido da análise dos fatores condicionantes – tópicas: *psicológica*, *social* e *histórica* – e, ao final, uma convergência entre esses dois momentos com a categoria da *justiça* imbricada com as *virtudes cardeais* e a *amizade*. Assim, para um melhor encadeamento, os temas serão designados como: (1) O influxo causal e a intersubjetividade ética; (2) Os fatores condicionantes e a *vida ética*; e, (3) A *justiça*, as *virtudes cardeais* e a *amizade*.

3.3.2.1. O influxo causal e a intersubjetividade ética

A explicitação do que o Filósofo denomina como o *influxo causal*, a bem da verdade, foi desenvolvida em outros momentos; todavia, levando-se em conta sua importância, bem como sua necessidade para a ordenação ou coerência do raciocínio, mostra-se recomendável que seja explorado em outra ótica – da *intersubjetividade ética* –, pois trata do movimento da Razão prática enquanto *inteligência* e *vontade* no emaranhado das condições que modelam a vida no seu acontecer mundano e histórico, na qual a autorrealização do *Eu* deve ser, de igual maneira, a realização do *Nós*, sob a diretriz única da *justiça* como *virtude* e como *lei*.

E será na complexidade do real, porque a vida mesma é *complexa* e tecida por circunstâncias variadas e inimagináveis e, nisso, será sempre novidade e continuamente causará estranheza devido à sua singularidade, que o *influxo causal* incide tanto no *agir* quanto na *comunidade ética* situados. Assim, a questão é: "como o Filósofo concatena agir na comunidade ética 'situada'?" O agir ou reagir é uma tomada de providência diante da situação concreta e, com efeito, não pode ser qualquer atividade, mas um atuar com base naquelas duas dimensões – *inteligência* e *vontade*; logo, significa *agir* como "hábito racional da deliberação (*boúlesis*)" e como "hábito volitivo da *escolha* (*proaíresis*)" (EF V, p. 187).

O hábito, nessas duas extensões, deve ser tomado como *virtude* (*dýnamis* ou *potência ativa*) no sentido de algo fundamental na *praxis* humana proveniente da reiteração qualitativa de atos tendentes a configurar a vida como *vida justa*. Portanto, induvidoso que é na prática como exercício que se esculpe o que é a *ação ética* e o que é *ação justa*, por meio das quais a Razão prática se mostra na razão dos *meios* que se ordenam ao Fim que é o Bem, circunscrita em meio, logicamente, daquele conjunto de causas (*tópica*) definido como situação (*topos*) e como ocasião (*kairós*), ou seja, "o *lugar* e o *tempo* propícios para o exercício da *vida ética* ou para a realização efetiva da ação ética no *juízo de decisão* e na reflexão da *consciência moral*" (EF V, p. 187).

No entanto, o objetivo recai apenas sobre o influxo causal, o que remete à intercausalidade da Razão prática, para nele visualizar o desdobramento entre a *inteligência* e a *vontade* como causas *formal* (universo de valores, bens e fins), *eficiente* (*vontade* que se move como deliberação e escolha dos meios) e *final* (concretização do Fim que é o Bem). Em outros termos, tem-se a Razão que conhece o Fim à vista do universo de valores, bens e fins e que, como tal, determina o agir em consonância com aquele Fim; portanto, dá-se a suprassunção da ordenação ao Fim no nível da particularidade com a deliberação e a escolha entre os meios para o alcançar. E, como se trata da *vida ética* na dimensão intersubjetiva, cuja *virtude* a ser observada é a *justiça*, divisa o Filósofo que a "*suprassunção* do *fim* na particularidade da *situação* deverá ter lugar como *diferenciação* da *justiça* no organismo das virtudes" (EF V, p. 187).

Isso quer dizer que a realização do *justo* como *virtude* e como *lei* traspassa inteiramente a compleição da vida comunitária, constituída como comunidade de *bens* e de *fins*, na qual se dará o crescimento dos seus membros e da própria comunidade na medida em que aquela *diferenciação* da *justiça* no complexo das virtudes e das situações for urdida pela *reciprocidade* (cf. EF V, p. 188). Em suma:

> (...) 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'. 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*. (EF V, p. 188)

A síntese do Filósofo de que a autorrealização do *Eu* na ordem do Bem deve significar a realização do *Nós* na vida comunitária segundo a universalidade da *justiça* é extremamente relevante, pois não despreza a subjetividade do sujeito ético, o qual deve, segundo a multiplicidade de bens e fins própria da vida comunitária, *deliberar* e

escolher quanto a meios para alcançar seu fim; porém, suas deliberações e escolhas não podem desprezar a realização do *Nós*, o que aponta para uma inter-relação entre o *Eu* e o *Nós*, muito apropriada para o conteúdo da intersubjetividade estruturada como comunidade ética. Noutros termos, e respondendo de forma incisiva a questão antes erigida, o agir na comunidade ética situada é um *agir com-os-outros*, ou então, que se posiciona no nível da realização do *Eu* que não pode deixar de reconhecer a realização do *Nós*, mesmo porque a plenitude única de um (ou do *Eu*) pode redundar na redução do *outro* (*outro Eu*) a um *não-Eu* e, consequentemente, o que é bastante grave, na desnaturação do *Nós* como *comunidade ética*, porquanto esta o é na medida em que se resolver e/ou patentear amplamente como *partilha do viver-em-comum*.

3.3.2.2. Os fatores condicionantes e a *vida ética*

No entanto, além do influxo causal – *inteligência* e *vontade* –, que constitui tanto o agir individual quanto o *agir com-os-outros* ou intersubjetivo para render ensejo à estruturação da comunidade ética, há também a influência dos fatores condicionantes, que com aqueles formam o que Lima Vaz denomina como "a *tópica* da *vida ética*: o *lugar* e o *tempo* da ação" (EF V, p. 188). Noutros termos, existe toda uma conjuntura que atua tanto no *agir* como na *vida* daqueles que se relacionam e na própria comunidade ética.[106] Cuida-se genericamente do que antes foi denominado como situação, caracterizada pelo "*estar* do sujeito ético em meio à *objetividade* das coisas e à *intersubjetividade* com os *outros*" (EF V, p. 188).

A situação não pode ser tida como algo que defina o *em-si* do sujeito ético, todavia é relevante ter em conta que o *agir* não ocorre, como antes mencionado, em esplêndido isolamento, mas junto ou com às coisas e junto ou com os *outros*. Nesse contexto, a intersubjetividade terá relevância quando entretecida pela reciprocidade como resultado do *reconhecimento* e do *consenso*, e, a objetividade, quando a apropriação das coisas estiver legitimada como exigência própria da *vida ética*, dado guardar o sentido da *partilha* da *vida ética* (cf. EF V, p. 188-189).

[106] Os influxos condicionantes foram mencionados alhures como *intrínsecos* e *extrínsecos*, aqueles circunscritos às condições pessoais do sujeito ético e, estes, à exterioridade mundana e histórica. No entanto, necessário pontuar que no recesso da *intersubjetividade ética* não se desconhece a condição biopsíquica do indivíduo (herança biológica, compleição etc.), mas se deve ter em conta o "*meio* natural e social que propiciou a vinda do indivíduo ao mundo" (EF V, p. 188).

Essas diretrizes quanto à intersubjetividade e a objetividade parecem delinear com precisão como deve ser o *agir* a fim de que a vida possa, realmente, ser uma *vida ética*; porém, como o *nomen* da temática expressa, existem variáveis que podem, de alguma forma, influenciar o agir e a própria *vida ética*, tratadas na ética lima-vaziana em três tópicas: *psicológica, social* e *histórica* (cf. EF V, p. 189). Cuida-se, propriamente, de expor as dificuldades quanto à organização da *vida ética* nesses três aspectos que, ao mesmo tempo, "oferecem as condições objetivas para o exercício da *vida ética* na comunidade" (OLIVEIRA, C., 2013, p. 221).

No que respeita à tópica *psicológica*, volta-se o interesse não propriamente para o estudo das paixões ou afetividade, já referidas quando foi enfocado o *agir ético*, mas sim enquanto respostas de cunho psíquico do sujeito ético ao interagir com o meio natural e social regidas pela Razão prática. As reações psíquicas do sujeito ético aos estímulos naturais e sociais são inúmeras no cotidiano da vida societária e, na tópica *psicológica*, a preocupação reside em orientá-las para construir uma unidade afetiva, i.é, "torná-las *condições* positivas para o exercício das virtudes orientadas para o bem da comunidade sob a égide da *justiça*" (EF V, p. 189).

O Filósofo faz um resgate histórico-filosófico, principiando com Sócrates quanto ao domínio ou *continência* (*enkráteia*) das paixões como veículo para o desenvolvimento na *virtude* e, também, seu contrário ou *incontinência* (*akrasía*), que nutre a prática do vício, assinalando que em Aristóteles a *enkráteia* ostenta o papel de uma quase-virtude, assumindo a importante função de "*condição* para a prática da virtude" (EF V, p. 189-190). A *enkráteia* e a *akrasía* são elementos de enorme seriedade social ou política, porquanto podem a um tempo conduzir à coesão do corpo social e, a outro, encaminhar à desagregação. A questão que brota no momento é: "como manter a coesão do corpo social?" A ideia de coesão é a mesma de harmonia social e sua manutenção depende, com efeito, da incidência da Razão prática, dado que por ela decorrerá o império da *enkráteia*, sendo que na Ética antiga seu estudo se constituiu em um campo privilegiado, oscilando entre "os extremos do rigorismo da *apátheia* (ausência de paixões) no primeiro Estoicismo e do *hedonismo* (que não deve ser confundido com desordem da *akrasía*) no Epicurismo" (EF V, p. 190). No medievo

> A transposição cristã da *enkráteia* socrática apresentará traços profundamente originais, na medida em que o esforço humano deverá ser sobrelevado e, mesmo, tornado possível pela ação da *graça* divina, como ensinará Agostinho na controvérsia com os pelagianos. Mas o domínio das paixões

> permanecerá como *condição* necessária tanto para a perfeição individual quanto para a vida cristã na comunidade. (EF V, p. 190)

Essa posição da *enkráteia* nesses dois períodos é radicalmente alterada com a Modernidade, devido a inversão *antropocêntrica* e o império do *individualismo*, no qual as pulsões afetivas se elevam sobremaneira na vida individual – *akrasía* – e se colocam como fonte inesgotável da fragmentação social. Por conseguinte, a Razão prática perde sua atuação como moderadora da *akrasía* ou instauradora da *enkráteia*, que agora é assumida pela "razão política enquanto detentora legítima do poder de coerção" (EF V, p. 191).

A segunda tópica é a *social*, também denominada como *cronotopo social*, que guarda o sentido de tempo (*crónos*) e de espaço (*topos*) do "*estar* e *agir* na comunidade ética" encerrados "dentro dos limites simbólicos da esfera de realidade" (EF V, p. 191). Neste contexto, cuida-se de analisar as características dos padrões societários clássico e moderno e respectivas diferenças, além de pontuar algumas críticas elencadas pelo Filósofo e, como desfecho, ponderar o problema ético que tanto uma como a outra pode resvalar.

Pois bem, nas sociedades clássicas ou *sociedades das ordens* o *cronotopo social* era, em certa medida, predefinido ao indivíduo, o que significa dizer que o tempo da sua vida possuía uma configuração assente e em seus limites é que deveria se desenrolar, e o mesmo ocorria com o espaço ou o lugar a ser ocupado e pelo qual era identificado (v.g.: ofício ou profissão). Assim é que nessa organicidade social a *vida ética* possuía contornos esquemáticos bem específicos, pois as *virtudes éticas* eram determinadas em consonância com o lugar social do indivíduo (cf. EF V, p. 191-192).

Ocorre que um tal padrão social, segundo os críticos modernos, no qual há uma rígida submissão dos indivíduos, cerceia as pessoas no que respeita às suas potencialidades criativas devido estreitar enormemente a *liberdade*. Além disso, pressupondo-se a introjeção nos conviventes do seu lugar social e das *virtudes* que lhes competem exercitar, a fim de que possam se realizar eticamente, corre-se o risco da perpetuação de uma nefasta *heteronomia* social (*v.g.*: aceitação pura e simples das normas), porquanto serão tidas como imutáveis (cf. EF V, p. 192).

Esse panorama é modificado definitivamente com a Modernidade, na qual a sociedade das ordens desaparece e, em seu lugar, emerge a sociedade de classes. Enquanto naquela reinava certa estabilidade social, nesta vige a mobilidade, pois o

indivíduo, dentro de razoável espaço de ação, pode percorrer amplamente a escala social e, assim, criar seu próprio lugar social. Por outro lado, não se pode perder de vista que na sociedade das ordens se tinha um corpo social hegemônico – ou *holismo* – e, na sociedade de classes, dada a elevação do indivíduo, dá-se a substituição pelo *atomismo* ou a supremacia do *individualismo* (cf. EF V, p. 192). E como consequência:

> Em lugar da atribuição aos indivíduos das *virtudes* tidas como características do lugar social por eles ocupado, assistimos no espaço homogêneo da mobilidade social, a uma transposição para o campo da Ética da *igualdade* que vigora no campo do Direito: 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. (EF V, p. 192-193)

É nesse contexto que ganha notabilidade a *ética kantiana do dever*, na qual o *agir* propriamente moral se dá na passagem da *máxima* ao *imperativo categórico* independentemente de uma tópica social; portanto, trata-se de um constructo ético próprio do *atomismo* moderno. Assim é que Lima Vaz aponta que se na sociedade de ordens havia o problema da *heteronomia*, na sociedade de classes há a questão da *autonomia* do indivíduo, e, em que pese o rigorismo da *ética kantiana*, nela ronda sempre o risco de uma *anomia ética*, "que infelizmente parece tornar-se realidade na evolução recente das nossas sociedades" (EF V, p. 195).

Na tópica *histórica* a análise se volta para as condições que alteram o curso da *vida ética* como tempo histórico, concebido como "tempo de longa duração" (EF V, p. 193). Segue-se, então, na esteira do que se empreendeu nos percursos anteriores, duas avaliações em termos de tempo histórico, tendo como eixo o *ethos* enquanto realidade simbólica eminentemente histórica coincidente com a existência dos grupos humanos. Portanto, o relevo aqui deve ser emprestado à "tradição ética" como transmissão dos costumes, comportamentos, valores etc., para as gerações vindouras que, com isso, assegura a permanência do *ethos* ao longo do tempo, possibilitando o *reconhecimento* e o *consenso* pelos membros da comunidade quanto à *partilha* da mesma *vida ética* (cf. EF V, p. 193-194).

Observe-se que há uma solidariedade do grupo humano com seu passado ou com sua tradição, entendida "como constelação exemplar de eventos, de experiências, de ações e normas que orientam a rota do devir histórico no fugidio presente" (EF II, p. 250). No entanto, esse dístico, próprio da Ética clássica, com a Ética moderna, perde-se quase que inteiramente, pois a orientação do indivíduo em termos de consciência é "cada vez mais pelo vetor temporal que aponta para o futuro" (EF V, p. 194).

Essas três tópicas – *psicológica, social* e *histórica* – circunscrevem a situação em que a *vida ética* se torna possível; porém, ao mesmo tempo evidenciou uma série de problemas relacionados com a *akrasia*, *autonomia* e esvaziamento da *traditio* no que respeita à consecução de uma vida que seja realmente ética. Aliás, deixou-se entrever fortemente a vigência do *relativismo* e da *anomia* éticos. Não obstante, referido impasse é aparente no âmbito da Ética filosófica vaziana, conforme será demonstrado ao se propor a confluência do *influxo causal* com os *fatores condicionantes* no âmbito da *justiça*.

3.3.2.3. A *justiça*, as *virtudes cardeais* e a *amizade*

Anunciou-se que os influxos condicionantes – tópicas: *psicológica, social* e *histórica* – seriam, de um modo, possibilidades e, de outro, dificuldades para a realização da *vida ética*, o que ficou manifesto ao especificá-los, mormente com na transição para a Modernidade. No entanto, eles devem ser antevistos na confluência com o influxo causal e, portanto, como um desafio à mostração do humano como humano e da própria comunidade como ética; consequentemente, em razão disso é que se pode falar em vicissitudes da comunidade ética, ou melhor, em oscilação entre a concretude da *justiça* ou da *injustiça*.

O movimento entre a *justiça* e a *injustiça* é uma realidade, dependendo de como o ser humano e a própria comunidade lidam com os influxos condicionantes no momento da particularidade da *vida ética*. Portanto, a questão que se coloca é: "como considerar esses condicionamentos e, ao mesmo tempo, especificar o operar da Razão prática com o intuito de evidenciar a vida como *vida justa*?" A proposta lima-vaziana não desconhece a ambiguidade dos condicionamentos sociais e a amplitude que ostentam no sentido de dificultarem o ideal da *justiça*; todavia, é a partir desses inúmeros problemas que se deve recorrer, novamente, à concepção de *justiça*, mas neste momento buscando relacioná-la às *virtudes cardeais* e à *amizade* como resposta à questão levantada.[107]

Pois bem, tomando-se o universal da *vida ética* tanto do ponto de vista do sujeito quanto da comunidade, respectivamente como *virtude* e como *justiça*, viu-se que

[107] Pode parecer estranho referir à *justiça* e, em seguida, às *virtudes cardeais*, pois estas são em número de quatro com a inclusão daquela, i.é, a *justiça*, a *prudência*, a *fortaleza* e *temperança*; entretanto, volta-se o interesse aqui para as três últimas, no intuito de proporcionar concretude à *vida ética* ou ao operar da Razão prática como *vida justa*.

inteligência e *vontade* operam na perspectiva da *deliberação* e da *escolha* expressas como hábito no sentido de *reconhecer* o *outro* como *outro Eu* e *consentir* na sua participação no mesmo esquema de direitos, traduzido como *partilha* do bem comum, como expressão máxima do par conceitual "*justiça virtude-lei*" – "virtude perfeita" (*aretè teleia*) (cf. EF V, p. 178). Logo, alvitrar o equilíbrio nas deliberações e nas escolhas frente aos inúmeros condicionamentos é algo importantíssimo para a concretização da *vida ética* como *vida justa* e é nele que aparecem a *temperança* (*sophrosýne*), a *fortaleza* (*andreia*) e a *prudência* (*phrónesis*), bem ainda, mesmo sem conceber sua pertença no composto das *quatro virtudes*, a *amizade* (cf. EF V, p. 195).

A *virtude* da *temperança* está relacionada à moderação dos desejos e das pulsões e, assim, no que respeita à tópica *psicológica*, busca refrear a *incontinência* intentando modulá-la segundo o movimento da Razão prática na direção do bem comum. Já a *fortaleza* guarda a conotação de força e de perseverança frente ao inusitado da contingência existencial para que haja *reconhecimento* e *aceitação* do *outro* quanto aos seus direitos, bem como, desempenho dos deveres intrínsecos ao estado e função do indivíduo no âmbito da tópica *social*, enquanto *locus* propício para os conflitos de interesses. A última, mas não menos importante que as demais, a *prudência* – ou *prudentia* – é tida como uma *virtude* intelectual que objetiva o conhecimento, o verdadeiro e, de tal modo, conforma-se com uma disposição tendente a deliberar sempre em consonância com o Bem;[108] logo, constitui-se numa forma de sabedoria que pondera e avalia não *em tese* acerca do que se deve escolher, mas quanto à vida mesma no tempo e numa determinada comunidade, com observância da *traditio* como valores que lhes são intrínsecos, visando imprimi-los no agir individual para, com isso, conformá-los aos

[108] A *virtude* da *prudência*, em seu aspecto semântico, perdeu-se no tempo, principalmente na Modernidade, cujo resgate somente é possível com retorno aos clássicos, conforme alerta Carlos Arthur do Nascimento, ao mostrar que em traduções recentes da *Ética a Nicômaco* alguns termos foram grafados diferentemente do que condiz com a língua grega. A propósito dessa reconstrução, referido autor evidencia que em Tomás de Aquino a *prudentia*, em linhas mais gerais, diz respeito à *razão* e, com isso, pertence ao domínio do conhecimento ou da Razão prática, enquanto capacidade de deliberar "bem" quanto a um "fim"; destarte, possui uma função prática no aspecto de tornar bom o agente e sua respectiva ação e, também, por se ocupar do que é contingente no domínio da ação (os *agibilia*) com referência à "verdade-prática", porquanto "são visados pelas virtudes morais sob o aspecto da bondade". Em síntese: "a prudência se distingue das outras virtudes morais pela mesma razão que distingue a potência por ela aperfeiçoada (a *inteligência*) das potências aperfeiçoadas pelas demais virtudes morais (a *vontade*, diretamente ou enquanto participada pelas faculdades sensíveis)". A *prudentia*, consequentemente, propende a "*verdade da vida* (adequação da ação e do *apetite reto*)" (1993, p. 368-371).

valores próprios da tópica *histórica*, no intuito de elevar o indivíduo como partícipe das alternâncias inerentes ao *ethos* (cf. EF V, p. 195).

Essas três virtudes – *temperança*, *fortaleza* e *prudência* – atuam com enorme incidência quanto ao equilíbrio que deve existir nas tópicas *psicológica, social* e *histórica*, no intuito de se realizar a *justiça* como *virtude* e como *lei*. Porém, o Filósofo evidencia também o papel da *amizade* – do grego *philia* – no recesso da Ética antiga, que se tornou um capítulo obrigatório na *paidéia ética*, seja em Platão, Aristóteles, nas Éticas helenísticas e com Tomás de Aquino (cf. EF V, p. 195-196). A propósito, mostra-se oportuno indagar no constructo lima-vaziano: "em que termos a *amizade* contribui para a efetivação da intersubjetividade da *vida ética*?"

Inicialmente, impõe-se divisar que o termo *philia*, transliterado como *amizade*, possui uma semântica muito mais rica que um simples sentimento de afeição ou reciprocidade de afeto, como comumente é entendido na contemporaneidade, pois revelava um preenchimento integral de toda a vida. Portanto, desde os diálogos platônicos (*Lisis*, *Banquete* – EF V, p. 195), a *philia* abrange, por exemplo:

> 1) uma apresentação da amizade como partilha da vida e de atitudes que podem se transformar em amor; 2) a apresentação da amizade como elemento estável e útil à vida social, e, 3) a utilização da figura da *philia* para apresentar o tema da relação com a divindade e com os primeiros princípios. (MIGLIORI, 2009, p. 191)

Esse espectro da *philia* como integralidade da vida aparece, também, em Aristóteles, ao qual são dedicados dois livros na sua *Ética a Nicômaco* (VIII e IX) (cf. WOLF, 2010, p. 223-249), constituindo, segundo o Filósofo, um amplo tratado sobre a *amizade* (cf. EF V, p. 196), que se compõe ou se institui na medida em que o homem intenta satisfação no âmbito do útil, do aprazível e do bom. Por conseguinte, há três tipos de *amizade* segundo essas três interações humanas; porém,

> (...) As duas primeiras formas de amizade são as menos válidas; são, sob certo aspecto, formas extrínsecas e ilusórias de amizade, porque, para falar em termos modernos, com elas o homem ama o outro, não *por aquilo que ele é,* mas *pelo que tem*; o amigo, em larga medida, é instrumentalizado às vantagens (riqueza, prazer) que oferece. Só a terceira forma de amizade é autêntica, porque só com ela o homem ama o outro *por aquilo que é*, ou seja, pela sua bondade intrínseca de homem. (REALE, 2007, p. 115)

Há nesse terceiro tipo de *amizade* uma estreita relação com a *virtude*, pois se ela somente pode ser instaurada a partir da *bondade intrínseca do homem*, pressupõe nele a virtuosidade própria daqueles que são bons. Logo, apenas neste patamar é que

será possível a ligação entre *philia* e *justiça* e, logicamente, uma conexão com as *coisas humanas* (cf. EF V, p. 196; EF IV, p. 121) para conduzir à verdadeira *eudaimonia*, pois

> (...) se é verdade que o homem bom tende mais a fazer o bem do que a recebe-lo, é também verdade que, justamente por isso, ele tem necessidade de pessoas a quem fazer o bem. Enfim, o homem, como ser estruturalmente *político*, ou seja, feito para viver em sociedade com outros (...), pela sua própria natureza tem necessidade de outros, justamente para poder gozar dos bens: um homem absolutamente isolado não poderia gozar de nenhum bem. (REALE, 2007, p. 117)

Observe-se que o *bem*, a presença do *outro*, a *philia* e a *justiça* estão inter-relacionados, o que estampa sua importância, permanecendo, segundo o Filósofo, também nas éticas helenísticas até o encontro com a tradição cristã, para integrar ao paradigma do "amor ao próximo" (EF V, p. 196), transfundindo-se como "Ética do *amor*", i.é, "na forma mais alta da gratuidade segundo o modelo da *ágape* paulina, amor no qual se entrelaçam *inteligência* e *vontade* no ato ético supremo que é a *contemplação*" (EF IV, p. 240).

A resposta à questão levantada acima, sobre os termos em que a *amizade* contribui para a efetivação da intersubjetividade na *vida ética*, pode ser elaborada com o seguinte excerto do Filósofo:

> O ensinamento da Ética clássica e sua tradição na história mostram-nos, assim, a *amizade*, condição ou virtude, como a disposição privilegiada para uma realização mais perfeita da *intersubjetividade* ética, podendo absorver mesmo, entre os amigos, a relação de pura *justiça*. (EF V, p. 196)

A *amizade*, na acepção da *philia* clássica, constitui-se em um importante fator de coesão para a comunidade ética, notadamente quando transposta semanticamente como afinidade entre pessoas boas que se relacionam enquanto *virtuosas*, circunstância que, agregada à *ágape paulina*, sublima a *amizade* no sentido de incorporar o profundo significado de *justiça*. No entanto, deve-se ter à frente, também com grande importância, o papel desempenhado pelo influxo causal sobre os influxos condicionantes, especialmente quanto ao operar das virtudes da *temperança*, da *fortaleza* e da *prudência* no sentido de tocar com magnitude ímpar as tópicas *psicológica, social* e *histórica* e, assim, aclarar as vicissitudes da comunidade ética sobre realizar a *justiça* e, como instrumental teórico, obviar a não concretização da *injustiça*.

3.3.3. A *justiça* e a *dignidade humana*

Ao examinar a particularidade da *vida ética* e abalizar por meio do influxo causal a ordenação apropriada a reger os influxos condicionantes não se idealizou a

conformação da comunidade ética na forma de *justiça*, chegando-se a propor que se tratava de um instrumental teórico destinado a prevenir a manifestação da *injustiça*. Destarte, indubitável que o discurso ético-filosófico deve prosseguir para, com isso, imprimir no domínio existencial a idealização daquela estrutura comunitária e, a tanto, será realizado o entrelaçamento das categorias *justiça* e *dignidade humana*.

No que respeita à *justiça*, divisou-se seu conteúdo por meio do par conceitual *virtude* e *lei*, aquela enquanto hábito do sujeito ético e, esta, como normatização da convivência humana, ambas – *virtude* e *lei* – desdobradas como *reconhecimento* e como *consenso* no que respeita à *partilha* do bem comum. Mas, acerca da *dignidade humana* nada se adiantou até o momento, justamente porque o propósito é perquirir sobre a edificação do seu significado ético e respectiva relação com a normatividade da *justiça* para, ao final, diligenciar o esboço da comunidade ética na forma de *justiça*.

Contudo, em que pese a pretensão se encontrar centrada unicamente no ligame dessas duas categorias éticas – *justiça* e *dignidade humana* –, impostergável que sejam tratadas no âmbito da *vida ética*; por conseguinte, o desenvolvimento será realizado em três momentos distintos, o primeiro dedicado à *vida na justiça* para, em seguida, estampar os traços da singularidade humana e, por fim, propor o conceito de *dignidade humana e* a concepção de comunidade ética.

3.3.3.1. A vida na *justiça*

A reflexão acerca da *vida na justiça* tem o desiderato de pontuar alguns elementos que se colocam como condições necessárias para que seja assegurada a convivência como ética no recesso da singularidade. Desse modo, propõe o Filósofo que referida categoria – *justiça* –, ao mesmo tempo em que se erige como universalidade e normatividade a possibilitar a existência da comunidade ética, também estabelece uma contradição, ou seja, tendo a *justiça* em sua essência o atributo da *alteridade* – diz respeito ao *outro* –, sua realização somente será alcançada na medida em que o sujeito ético for, cada vez mais, ele mesmo, i.é, "autêntico" (cf. EF V, p. 198-199).

A bem da verdade se está diante de um aparente paradoxo, pois o *ser* autêntico tem relação direta com a essência do ser humano, enquanto *ser espiritual*, portador de Razão e de Liberdade, que o situa no *horizonte universal do Bem* e, logicamente, assim o *ordena*. Logo, como a *justiça* diz respeito ao *outro* em um plano no qual os membros

da relação se posicionam como iguais, a ideia é que, quanto mais se aprimorar o *eu* como *espírito*, mais se aperfeiçoará a interação entre o *eu* e o *outro*, ou então, o *reconhecimento* do *outro* como *outro Eu* (*alter ego*) (cf. EF V, p. 199).

Observe-se que na raiz do que se pretende erigir como *vida justa*, novamente, emerge o *eu* como *ser espiritual* ou *ser virtuoso*, caracterizado no nível da *liberdade* como adesão cada vez maior ao Bem como Fim e que, por sua vez, impulsiona o aprofundamento da *consciência moral* enquanto reflexão e ação sobre o *agir ético*. Portanto, o que antes se proclamou como um contrassenso – ser mais *autêntico* – procede do recôndito mais íntimo do indivíduo e, de contínuo, compõe o núcleo duro da sua interioridade para formar sua personalidade ética, elevando-se em condição primeira para a *abertura ao outro* (cf. EF V, p. 199; OLIVEIRA, C., 2013, p. 223).

Esse arcabouço, com efeito, é causa do que antes se propôs como *normatividade da justiça* a permitir o vigor da comunidade ética, sendo permitido afirmar que é com ele, também, que o influxo causal da Razão prática encaminha-se do nível da universalidade da *ideia de justiça* para alcançar concretude na singularidade. Noutros termos, as normas da inteligibilidade *metafísica*, que expressam a ordenação da *inteligência* e da *vontade* para o Bem como Fim, regem, mediatizadas pelos influxos condicionantes, o domínio da existência no qual os membros da comunidade ética se *reconhecem* e se *aceitam* (cf. EF V, p. 199).

A *aceitação* e o *reconhecimento* mútuos constituem a base da comunidade ética, os quais, por sua vez, remetem ao progresso na *liberdade* como adesão ao Bem e ao aprofundamento da *consciência moral* como submissão ao mesmo Bem. Isso quer dizer que, intencionado o estabelecimento da *vida justa* e sendo esses seus pressupostos, impostergável admitir sua possibilidade na relação *metafísica* de *ser* para o Bem, pois só assim existirão condições para o *acolhimento* e *reconhecimento* do *outro* na perspectiva da *justiça*. Portanto, a *vida na justiça* será aquela em que o *outro* é *reconhecido* e *aceito* como *outro Eu* no *horizonte universal do Bem* na forma da *justiça* (cf. EF V, p. 199).

No entanto, reconhece o Filósofo que a proposta ora desenvolvida – *situação metafísica* – "parecerá incompreensível e mesmo *meaningless* confrontada com os pressupostos e as conclusões da Ética e da Filosofia políticas dominantes na modernidade" (EF V, p. 199), o que impele à necessidade de estabelecer alguns lineamentos dessa notável característica humana.

3.3.3.2. Os traços da singularidade humana

A assertiva de uma *vida justa* ou *vida na justiça* tendo como pressuposto a situação *metafísica* não é inteligível nas conclusões da Ética e Filosofia políticas dominantes na Modernidade (EF V, p. 199); no entanto, apesar desse veto, assinala o Filósofo que se trata de um dístico inescusável do ser humano, que aos poucos foi aflorando ao longo da história, pois na sua compreensão

> (...) 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* – e a conviver com ele no universo tecido pela multiplicidade de formas dessa relação: o universo da *cultura*. (EF V, p. 200)

A existência puramente natural não condiz com o estatuto humano de ser cultural, capaz de engendrar, por meio da *liberdade*, um modo peculiar de existência no qual pairam símbolos, valores, o sagrado, o profano etc., cuja manifestação é eminentemente social. Assim, deve-se pensar o homem "não como centro estático do mundo (...), mas eixo e flecha da evolução – o que é mais belo" (CHARDIN, 1970, p. 11) e, em razão disso, pode ser dito que ele é "artífice da cultura" com um "estatuto ontológico que convém justamente designar como *meta-físico*" (EF V, p. 200), pois agora ele "não só sabe, mas sabe que sabe" (CHARDIN, 1970, p. 169).[109]

A ideia de flecha da evolução pode ser considerada como uma grandeza inaugural no ser humano, desde tempos imemoriais, que o impulsionou para além da imanência, e, a propósito, lembra o Filósofo que o *Código de Hamurabi* (2000-1960 a.C.), como documento jurídico mais antigo a expressar a organização jurídico-social de uma comunidade, pressupôs "uma concepção sobre a natureza do direito e mesmo uma metafísica da condição de homem" (EF V, p. 200).

Esse código, enquanto conjunto de normas a reger a sociedade daquela época, explicita a ideia de homem como criador de símbolos, sendo o maior deles o *ethos*,

> (...) compreendido como valores e fins, crenças, sabedoria da vida, normas, ordenação social e jurídica, enfim todas as representações simbólicas que

[109] Para Chardin o surgimento da *reflexão* ou *consciência* no homem lhe proporciona "um outro dinamismo e conduz à pergunta pelo sentido de todo o progresso", que é denominado "ponto ômega", pelo qual se questiona "pela força que une os seres humanos e lhes assegura estabilidade", cuja resposta reside no "amor" (DE MORI, 2005, p. 302).

> ensinam e prescrevem ao ser humano um padrão de *bondade* para suas ações e um *sentido* para sua vida. (EF V, p. 200)

O conteúdo do *ethos* atesta de forma inequívoca a condição singular e a situação *metafísica* do ser humano, que não apenas *está* no mundo e na história, mas é, sobretudo, um *ser-para-a-transcendência* no sentido de implicar sua "submissão (...) ao *ser* enquanto ele é ser-para-a-Verdade e ser-para-o-Bem" (AF II, p. 124). Trata-se de um 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*)" (EF V, p. 201).

Inúmeros são os traços que manifestam a concepção do homem como ser simbólico e, portanto, *ser metafísico*, dentre os quais: (a) a ideia de uma *lei* não-escrita na *Antígona* de Sófocles; (b) o conhecimento de si como interioridade; (c) a profundidade insondável da *psyché*; (d) o modelo *ideonômico* em Platão; (e) a concepção de animal possuidor de *lógos* em Aristóteles; (f) a tradição bíblica do homem como criatura, imagem e semelhança de Deus etc. Por último, torna-se um tema elevado no período do Renascimento que irá percorrer de Descartes até Hegel (cf. EF V, p. 202; AF I, p. 59-61).

O ser humano, como se vê, ostenta vários lineamentos que o tornam singular e, consequentemente, impede que haja acerca dele uma mera concepção naturalística, pois enquanto criador de símbolos, insurge da imanência e aparece como *ser metafísico* e/ou como *ser-para-a-transcendência*, propondo *padrões de bondade* para a convivência e *sentido para a vida*. E serão esses vários aspectos que proporcionarão o arcabouço para o conceito de *dignidade humana*, o qual, por sua vez, possibilitará as bases para a edificação da comunidade ética, assunto que será explorado a seguir.

3.3.3.3. A *dignidade humana* e a concepção de comunidade ética

Os traços da singularidade do ser humano, como mencionado, possibilitam a formulação do *conceito de dignidade humana* e, a partir deste, objetiva-se conectá-lo à ideia de *justiça* para, ao final, elaborar a concepção de *comunidade ética*. Logo, dever-se-ia, de imediato, propor a definição da *dignidade humana*, cujas origens são longínquas e é formada como um composto de todos aqueles *traços*; porém, o que o torna eminentemente peculiar é seu aspecto *metafísico*, pois será com ele que se proporcionará a conexão com o ideal de *justiça* para se estatuir a *vida ética* como *vida na justiça*.

Segundo o Filósofo o termo *dignidade* designa "um atributo essencial e inalienável do ser humano" e, na atualidade, faz parte da "linguagem corrente e é repetido em muitos contextos e situações" (EF V, p. 202), sendo que na linguagem jurídica figurou expressamente no art. 1º da Declaração dos Direitos do Homem de 1948, ao dispor que "todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade" (COMPARATO, 1999, p. 217).[110]

O termo *dignidade*, em sua acepção semântica, possui ramificação nas antigas *sociedades de ordens* e, posteriormente, continua com o mesmo teor nas *sociedades de classes*, explicitando uma certa posição social – função, poder ou nobreza – ocupada por determinadas pessoas (cf. EF V, p. 202; ED, p. 361). Neste contexto, manifestava a estratificação social vigente e uma ideia de classe, na qual alguns se encontravam em um nível superior e, outras, inferior, e como aquelas se comportavam de uma maneira diferente, sintomaticamente eram designadas como pertencentes ao *status* social elevado e, por isso, eram *dignas*. Em suma, trata-se de um contexto histórico bem próprio da sociedade europeia na qual a ideia de *dignidade* tinha equivalência com uma condição honrosa devido a uma função e/ou um poder geralmente ligados à *nobreza* e ao *clero* (cf. HILL, 2003, p. 440-441).

Apenas depois de uma duradoura evolução, tanto no aspecto social, jurídico, político e filosófico, é que o termo *dignidade* alcançou a universalidade que se encontrava presente nas concepções da tradição filosófica e religiosa, pela qual o ser humano era concebido como um ser de Razão e de Liberdade, para torná-lo único ou singular, ou seja,

> Manifestando-se na razão e na liberdade, a *dignidade humana* é, no entanto, predicado essencial do *Eu sou* na integralidade das suas expressões: *corpo*, *psiquismo*, *espírito*. Essa observação é dirigida contra a concepção *dualista* segundo a qual a *dignidade* compete propriamente à *alma* e ao *espírito*, e contra as concepções *monistas* que, reduzindo o ser humano ao simples orgânico, retiram toda razão de ser ao atributo da *dignidade*. (EF V, p. 202 – nota n. 48)

Ao se distanciar das limitações sociológicas – posição social – a *dignidade humana*, no sentido de ser humano portador de Razão e de Liberdade, vai integrar

[110] Ademais, consta expressamente da Constituição da República de 1988 ao dispor: "Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: (...) III - a dignidade da pessoa humana; (...)".

definitivamente as ideias diretoras da Modernidade, principalmente depois da formulação de Kant, o qual era herdeiro das tradições *estóica* e *cristã*, bem como da Ilustração e da elaboração rousseniana, ao defender a ideia de que cada ser humano é dotado de *dignidade* (*Würde*), porquanto lhe é próprio o caráter racional. E, como decorrência, *dignidade* passou a equivaler a *autonomia*, a qual supõe a *vontade legisladora moral* ou *consciência*, ganhando forte expressão no imperativo categórico, assim elaborado: "age de tal forma que trates a humanidade tanto em tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim e jamais simplesmente como um meio" (HILL, 2003, p. 441-441).[111]

No entanto, parece oportuna a pergunta: "quando é que se tem *dignidade*?" Pois bem, o imperativo kantiano acentua o dever de o ser humano tratar tanto a humanidade em sua "pessoa" quanto na "pessoa de qualquer *outro*" como um fim e não como um meio, o que só é possível no exercício mesmo da *vida ética* ou na relação de intersubjetividade. Assim é que aquele paradoxo ou contrassenso inicialmente mencionado, no sentido de que quanto mais *autêntico* o ser humano mais aptidão teria para a *vida ética*, agora fenece por completo, pois somente se tem *dignidade* quando ela é *reconhecida* (cf. EF V, p. 203).

E como *reconhecimento* envolve a ideia de correspondência ou mutualidade – *reciprocidade* –, sua concretização ocorrerá no contexto de um *Nós* ou da comunidade ética. Deste modo, *reconhecer* o *outro* como portador da mesma *dignidade* implica em uma relação que desborda por completo a mera formalidade própria do que no jurídico se denomina como *igualdade formal* (mera previsão legal ou igualdade jurídica) (cf. NERY JÚNIOR, 1999, p. 44), dado envolver a igualdade daqueles que assim o são porque, intrinsicamente, são iguais em Razão e Liberdade – ou propriamente de *dignidade*. Portanto, a categoria da *dignidade* é "constitutiva da comunidade ética"

[111] O conteúdo do imperativo categórico kantiano mereceria algum desenvolvimento, mas não é o caso de o fazer neste momento. Entretanto, parece oportuno explicitar ao menos que em seu contexto está expressa a ideia de que cada indivíduo, como portador de racionalidade, possui um "fim em si", o que equivale, logicamente, à *dignidade*. Há aí uma oposição quanto àquilo que possui um *fim relativo*, que sempre terá um preço, e o que é um *fim em si*, ou que não ostenta qualquer preço e, por isso, possui *dignidade* (o ser humano), configurado como detentor de um *valor incondicional*. Cuida-se, então, a *dignidade*, de um valor que não depende de *status* social e se estiver em conflito com qualquer outro não pode ser prejudicado. Aliás, no limite, como expõe Hill, pode-se até perder a *liberdade* corporal devido ao cometimento de algum ilícito, mas nesse caso se está diante de um *status* próprio do cidadão e, nem por isso, a pessoa pode ser privada do *respeito* devido a todo ser humano (cf. 2003, p. 441-443).

porque por ela a relação intersubjetiva é elevada ao "nível da *equidade* e da *igualdade*" para, assim, "torná-la, em suma, uma relação de *justiça*" (EF V, p. 203).

O universal da *justiça*, segundo seu par constitutivo como *virtude* e como *lei*, na perspectiva da categoria da *dignidade*, encadeia e conecta as duas proposições que dão coesão à *vida ética*, a primeira própria da *virtude* como *eu sou para o Bem*, que traduz a *dignidade* no âmbito individual, e, a segunda, da *lei*, como *nós somos para o Bem*, ligada à *dignidade* comunitária. Consequentemente, pode-se asseverar com o Filósofo que "(...) a *dignidade* tem a sua origem e o seu fundamento no estatuto que denominamos *metafísico* do indivíduo e da comunidade e que decorre da sua ordenação transcendental ao Bem". E completa:

> Longe, pois, de ser um fruto da convenção ou do costume de uma determinada sociedade, ela atesta a singular grandeza e a unicidade ontológica do ser humano no seu *ser-para-si* e no seu *ser-para-o-outro*. É, portanto, um predicado do *indivíduo* e uma qualidade essencial do vínculo que une os indivíduos na *comunidade*. (EF V, p. 203)

Essa qualidade essencial de *ser-para-si* e de *ser-para-o-outro* é que caracteriza a *dignidade* em sua dimensão ética, cuja concretude na *vida ética*, experienciada por cada um dos conviventes e reconhecida por todos, revelará a idealidade da comunidade ética. Cuida-se de um ideal porque, reconhecidamente, é uma exigência muito difícil e, como afirma o Filósofo, quase irrealizável, mas impossível considerá-la prescindível, visto figurar como uma necessidade inteligível tanto do conceito de *vida ética* quanto da própria comunidade ética (cf. EF V, p. 203-204). Segue-se, em que pese o caráter de *idealidade*, seu teor reivindicatório pleno a figurar como "ideia reguladora" no sentido kantiano, i.é, como função indispensável na estrutura do conhecimento enquanto ela – a comunidade ética – deva ser pensada em termos de possibilidade (cf. DEKENS, 2008, p. 80-82).

Postular uma *ideia reguladora* é algo de suma importância, principalmente quando se imagina que a sociedade humana é um projeto histórico e, como tal, sempre em construção ou nunca acabado, cujo horizonte de sentido é a comunidade ética. Aliás, a sociedade humana, tal como experienciada até os dias de hoje, tem sido possível devido à existência do ideal de *reconhecimento recíproco*, o qual, por mais debilitado que tem se mostrado em alguns episódios históricos, cuja raiz se apoia indubitavelmente na expressão *metafísica* da existência individual que se irradia para a existência comunitária (cf. EF V, p. 204).

É nesse sentido que o conceito de *dignidade humana*, como plexo de *ser espiritual* e de *ser ético*, fundamenta a inteligibilidade estrutural tanto da vida como da comunidade éticas, refletido a partir do sujeito ético naquelas duas extensões: (a) progresso na *liberdade* como adesão cada vez maior ao Bem; e, (b) aprofundamento mais intenso e exigente da *consciência moral*. Mencionado teor da definição de *dignidade* é que engendrará o florescimento mais e mais crescente do *reconhecimento* do *outro* como possuidor da mesma *dignidade* e, também, *consentir* que ele participe do mesmo universo de valores comunitários. Assim sendo, pode-se considerar que o constructo filosófico é apto a produzir uma *vida ética* que será, sobretudo, uma *vida na justiça*.

Poder-se-ia conjecturar que a *vida na justiça* pressupõe a *igualdade* nas relações entre Estado-indivíduo, na participação dos bens produzidos pelo trabalho, na partilha dos bens materiais etc.; no entanto, impõe-se esclarecer, mais uma vez, que a concepção de *igualdade* ética não se reduz a esses aspectos – contratual ou convencional –, mas sim à base deles, porque se trata da *igualdade* como "reconhecimento recíproco da dignidade dos iguais", que é muito mais que aquelas diversas espécies de igualdades e, consequentemente, "fundamento das diferentes modalidades de igualdades" (EF V, p. 204).

A *igualdade* assim concebida, enquanto promana tanto do conceito de *dignidade humana* como do conceito de *justiça*, é um *continuum* do ser humano em seu processo vital no desiderato de sempre buscar ser mais *livre* e mais *consciente* quanto à prática e à exigência acerca do Bem como Fim, mas que deve, também, ser realizada no "exercício concreto da *justiça*". Neste contexto, levando-se em conta esse arcabouço teórico-filosófico, Lima Vaz assenta:

> 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*. (EF V, p. 205)

Esse conceito de comunidade ética é o ponto mais alto do itinerário da relação de intersubjetividade da *vida ética*, para o qual concorreram os conceitos de *dignidade humana* e de *justiça* que, inter-relacionados, estabeleceram o *locus* para a realização da *vida na justiça*. Todavia, ainda não se defrontou o problema da separação entre a Ética e o Direito, que compõe a questão: "É possível, no contexto da ética lima-vaziana, sobrepujar completamente a separação entre a Ética e o Direito?"

3.4. Ética e Direito jungidos pela categoria *justiça* (*virtude* e *lei*)

O problema levantado como motivo para este percurso pode parecer um não-problema ao se observar que as temáticas *A vida ética e sua estrutura inteligível fundamental* e *A comunidade ética na forma de justiça* entrelaçaram várias categorias, dentre elas a *virtude*, a *justiça* e a *dignidade humana* culminando no conceito de *comunidade ética* como lugar idealizado para a *vida* na forma de *vida justa*. Consequentemente, inexistiria pretexto para qualquer desenvolvimento em termos de *união* entre a Ética e o Direito por meio da categoria *justiça*.

No entanto, ao se refletir tanto sobre a Ética quanto acerca do Direito a partir da relação de intersubjetividade na *vida ética* o ponto de partida foi a "cisão" entre essas duas matrizes e, consequentemente, a necessidade de reconetá-las. Todavia, apesar de todo o esforço até agora apresentado, poder-se-ia objetar que a pretensão lima-vaziana se encontra distante da *pragmática* ou *dogmática* jurídicas, e mais, que o intento *metafísico* está superado, circunstâncias que poderiam esvaziar com um só golpe toda a edificação até o momento produzida.

Note-se que são duas as questões suscitadas contra a temática, a primeira ligada ao fato de que os dois primeiros deslocamentos instituíram a união entre a Ética e o Direito e, a segunda, apesar daquela resposta, devido ao fundamento *metafísico* presente na Ética vaziana ela não *serve* ao desiderato jurídico. Neste sentido, diferentemente do que se poderia imaginar, avulta a necessidade quanto a discorrer sobre a categoria *justiça* (*virtude* e *lei*) como veículo apto a demonstrar a indissociabilidade entre a Ética e o Direito.

Porém, embora referida aspiração tenha como extrato panorâmico as matrizes éticas antes definidas, a direção a ser tomada tem como objetivo explicitar como a elaboração ética lima-vaziana *serve* à *pragmática* ou *dogmática jurídicas*, porque ela se subsume a uma concepção *integral de direito* que, ao mesmo tempo, recusa o *historicismo* e o *positivismo* e, diante dos problemas atuais decorrentes da razão moderna, volve aos clássicos numa releitura primorosa e, com ela, reinstaura o *ordo amoris*. Neste contexto, o agrilhoamento entre a Ética e o Direito pela categoria *justiça* (*virtude* e *lei*) será demonstrado em dois passos, o primeiro visando especificar que o intento ético-filosófico vaziano *serve* à *pragmática* e/ou *dogmática* jurídicas dado, especialmente, seu fundamento *metafísico* e, por isso, explicita a ideia de uma concepção *integral de direito*, sendo esta o derradeiro momento, que se convola *ordo*

amoris como evocação do real sentido da vida humana como *vida justa*, possível apenas por meio de uma *paidéia* ética.

3.4.1. O intento filosófico e sua incidência na *pragmática* ou *dogmática jurídicas*

A inferência de que o arcabouço ético-filosófico lima-vaziano *não serve* ao desiderato jurídico foi calcado em duas razões que se encontram interconectadas, a primeira porque sua base é *metafísica* e, também, devido ao fato de não influir ou contribuir com a *pragmática* ou *dogmática jurídicas*.[112] Aliás, como na questão mesma está embutida na locução "não serve", esclareça-se que ela remete à ideia de *utilidade* no sentido de fornecer elementos para o *decisionismo jurídico*.

Pois bem, importa evidenciar que não se pretende revolver a via *metafísica* do Filósofo, mas apenas, com alguns elementos, demonstrar que é inerente à Razão perquirir acerca de aspectos totalizantes ou universalizantes, sendo-lhe próprio – e a cultura ocidental é uma cultura da Razão – (cf. EF IV, p. 267) indagar sobre o fundamento na certeza de que há uma unidade no "real" e, em virtude disso, mostra-se possível postular sua ordenação (cf. EF III, p. 46-47); e, ao fim, concluir se o raciocínio ético-jurídico lima-vaziano possui ou não serventia para o jurídico.

Cuida-se de um ponto que normalmente é levantado no recesso do jurídico quando se envereda para as lucubrações filosóficas, dado que ainda se encontra forte uma visão *positiva* ou *neopositiva* no Direito e, com isso, alguns termos ou concepções, como escapam das redes da razão moderna ou *cientificista*, são desde logo colocadas ao lado (cf. VILLEY, 2008, p. 52). Aliás, trata-se de uma maneira de pensar que se irradiou bastante, como é o caso de Barroso (2007, p. 4-5) e de Rawls (2000, p. 201-202), o que se confirma com a seguinte assertiva de Conill:

> Para bien o para mal, no parece ser la metafísica *el* tema de nuestro tempo, ni siquiera *uno* de los temas de nuestro tempo. Aquella 'reina de las ciencias', cuya precária situación ya Kant denunciaba, há ido perdendo, a lo largo de sucessivas crisis, no sólo la corona, sino también su carta de ciudadanía en la república de los saberes, e incluso tal vez su vida. Porque no se escriben hoy,

[112] Essa menção à *pragmática* ou *dogmática jurídicas* é feita no sentido eminentemente *prático* ou ao *fazer jurídico*, a partir do instante em que se passa a compreender o Direito de forma mecanicizada ou automatizada para solução da conflituosidade social. Todavia, necessário rememorar que a locução *dogmática jurídica* possui um alcance bem mais amplo, pois diz respeito ao *fazer jurídico* com a admissão de um determinado ponto de partida – *v.g.*: o princípio da legalidade –, mas sem rejeitar a possibilidade de uma análise de fundo *social* e até *valorativa*, respeitados, reitere-se, os postulados do Ordenamento Jurídico. Nesse contexto, há quem sustente a possibilidade de uma espécie de trânsito entre a *dogmática* e a *zetética*, dado inexistir total *prisão do espírito* do jurista, mas somente *vinculação* ao corpo de regras para a decisão do *conflito de interesses* (cf. FERRAZ JÚNIOR, 2003, p. 57-51).

> por lo común, tratados de metafísica, ni está de moda publicar o hablar acerca de los contenidos que son de su competência. La hora del crepúsculo há llegado para ella. A la antigua reina parece habérsele firmado um certificado de defunción. (1988, p. 7)[113]

Esse excerto da obra de Conill convém, tão-só, para ilustrar esse lugar comum do jurídico, pois ele mesmo – o Filósofo – não admite a *metafísica* com esse matiz, tanto que se utiliza de uma metáfora – *crepúsculo da metafísica* – para pontificar, ao contrário do que na maior parte das vezes se pensa, que se vive uma nova aurora no que respeita à busca ou à atitude propriamente filosóficas. Assim, mesmo diante dos resultados prodigiosos da *técnica* – inclusive da *jurídica* –, insiste o Filósofo que surge da "nossa consciência a questão eminentemente metafísica sobre o próprio sentido da vida, sobre as razões de viver, enfim sobre (...) as *ultimidades da existência*" (PTA, 1998, p. 32).

Essas perguntas, verdadeiras inquietações, não são incompatíveis com o jurídico enquanto *prática* ou *dogmática* voltado para as soluções dos conflitos, pois quando ela – a *prática* – é deixada a si mesma ou tratada com um certo automatismo, estratifica-se "em rotina ou fica abandonada às deformações mais ou menos profundas (...) impostas pelo particularismo dos interesses ou pela flutuação das opiniões e das ambições" (EJ, p. 439). Estas sim podem conduzir o *fazer* jurídico a equívocos e até à desordem social, porquanto ignoram os esforços especulativos que intentam o conhecimento da totalidade ordenada, que sempre buscam expor sem ambiguidades a "intrínseca estrutura inteligível do múltiplo que se orienta ao uno e, ao mesmo tempo, como discurso sobre o fundamento, condição de possibilidade do múltiplo" (OLIVEIRA, C., 2014, p. 126).

O Direito, é verdade, consubstancia-se em um conjunto de regras que objetiva a ordem social, mas, como "norma codificada em *lei*" (EF V, p. 76) possui especificidade proeminentemente ética, pois, acha-se imbuído do intuito de "*distribuir* ou *partilhar*" e, nesse aspecto, traz em si o "caráter de equidade (*eunomía*) ou igualdade (*isonomia*)" (EF V, p. 116). Noutros termos, *partilhar* e *distribuir* o "bem comum" – ou *direitos* – em termos de *reconhecimento* e de *consenso* entre os conviventes para que se

[113] Traduzido livremente: "Para melhor ou pior, não parece ser a metafísica *o* tema do nosso tempo, nem sequer *um* dos temas de nosso tempo. Aquela 'rainha entre as ciências', cuja precária situação Kant denunciou, foi perdendo, ao longo de sucessivas crises, não só a coroa, senão também sua carta de cidadania na república dos saberes, e inclusive talvez sua vida. Porque não se escrevem hoje, por comum, tratados de metafísica, nem é moda publicar ou falar acerca dos conteúdos que são de sua competência. A hora do crepúsculo chegou para ela. A antiga rainha parece ter assinado um atestado de óbito".

realize a comunidade dos iguais (cf. EF V, p. 204), o que não se faz por meio de um viés meramente convencionalístico (cf. MAC DOWELL, 2007, p. 244), mas com um Direito tido como um corpo de razões que visa "atender à necessidade de prescrever à *praxis* uma racionalidade teleológica" (EJ, p. 439), i.é, o *existir-em-comum* na forma universal de *justiça* (cf. EF V, p. 180) tendo como pressuposto uma "metafísica do Bem" (PERINE, 2007, p. 119).

Esse descortinamento do real papel do Direito – confrontado com um pensar incrustrado na forma de senso comum enquanto conjunto de regras sociais que apenas serve ao imediatismo da solução de conflitos de interesses – é a verdadeira função do filósofo e mister da Filosofia na forma de duas necessidades, uma protagonizada como *teórica* e, outra, como *histórica*. Aquela porque não se conforma ao múltiplo, mas, a partir dele, direciona para o *uno* como fundamento existencial e, esta, por incidir sobre a existência mesma do ser humano e não, como já se propugnou, como uma "fuga das coisas humanas" (EF III, p. 20). O senso comum do jurídico, mormente hoje, com ele imerso num *fazer* operacional, pretende encontrar suas razões nele mesmo – conjunto de regras (imanentizado) – e, por consequência, repele ou conjura como *atópica* qualquer pretensão de o caracterizar na dimensão do *múltiplo* e o lançar na direção do *uno* – mundo das coisas humanas (*ethos*) –. No entanto, imperativo advertir que nesse referido *fazer* que se limita a *operar* o regramento ofertando respostas para os problemas jurídicos contempla, enormemente tumultuado – perpassado pela *eficácia* e pela *eficiência* –, as "razões de viver, de crer, de pensar e de agir" (EF III, p. 21). Por conseguinte, avulta a preocupação, pois o *fazer* por *fazer* em regra se automatiza e esconjura aquelas *razões* como cerne da *vida ética*; assim, impõe-se como labor filosófico, o que é próprio do filosofar, transcender o *situacional* e "provocar a 'conversão' desse universo à verdade profunda das suas razões e ao Princípio que as unifica e explica" (EF III, p. 21).

Impostergável reconhecer que esse modo de propugnar o jurídico exige uma transformação que se reconhece hercúlea, porquanto aquele modo de o conceber já se encontra arraigado. Aliás, pode-se até concordar que se trata de um afazer totalmente estranho ao Direito – *atópico* – devido, reitere-se, encontrar-se completamente voltado para a *pragmática* – efetividade *técnica* –. Logo, pontificar uma abrangência ou uma teleologia que lhe seria intrínseca realmente não *serve* (termos de *utilidade*); todavia, refletindo-se seriamente acerca dela, indubitável que a *prática* ou *dogmática* jurídicas se

enriquecem, pois seguramente sobrevirá que há uma finalidade (*télos*) no *regramento* para além de, simplesmente, deliberar acerca de conflitos com certa racionalidade padronizada, ou que ele – o Direito – está inserido em algo bem maior que um mero corpo de regras e, portanto, *serve* ou ostenta a *possibilidade* de instaurar uma comunidade justa.

3.4.2. A concepção de *direito integral*

A idealização de uma comunidade justa não se coaduna com o seccionamento da vida social em compartimentos impermeáveis, i.é, como se a Ética estivesse encerrada no recesso íntimo dos indivíduos, o Direito se reduzisse a um complexo de regras sociais e, por derradeiro, a Política não passasse de um espaço no qual digladiam alguns disputando a alternância – ou a definitividade – no exercício do poder, sem um *télos* que os direcione num único horizonte de sentido. A partir desse contexto, ou do que aqui já se explicitou como *cisão* entre a Ética, a Política e o Direito, situação em termos já consagrada na Modernidade, mas pressupondo induvidoso que a *vida ética* não a comporta, a questão que se coloca é: "será possível, segundo Lima Vaz, uma concepção de direito integral?" Há, certamente, uma indagação que antecede a esta, que seria: "o que significa direito integral?"

A locução *direito integral* expressa o intento de progredir para um Direito que, embora se manifeste como um conjunto de regras sociais, não seja limitado a uma mera ciência do direito, i.é, "a uma simples técnica jurídica, à simples interpretação do texto legal" (POZZOLI, 2003, p. 107), mas que se aproxime enormemente do que Alceu Amoroso Lima (1893-1983) defende como *concepção integral do direito* (2001, p. 79-124), na qual a *vida* seja presidida em seus mínimos detalhes pela "supremacia da Lei", esta fundada na "*justiça*" e, o Direito – complexo de regras –, nascido da "moral" (2001, p. 119). Esse jusfilósofo – nessa tese de concurso (publicada em 1933) para a cátedra de Introdução à Ciência do Direito da antiga Faculdade Nacional de Direito – deixa claro seu propósito de *restaurar a fé* no Direito ao explicitar:

> O direito se baseia na Justiça e esta, antes de ser uma formulação *legal*, deve ser uma inclinação e um *habitus* da nossa vivência pessoal e social. Quando não o é, defrontamo-nos com o fenômeno do *legalismo*, em que a letra mata o espírito da lei e provoca, viciosamente, o estímulo renovado ao mesmo ceticismo que substituiu o império da Lei pelo império do Fato. (2001, p. 20)

Essa tese foi uma antecipação dos debates que aflorariam logo depois da Segunda Grande Guerra, devido à forte inclinação do Direito ao *positivismo jurídico* e

aos problemas que dela decorreram, principalmente na Alemanha nazista.[114] Assim, recobrar a *fé no Direito* significa fazer ressurgir na "lei" e no "jurídico" um sentido que não pode ser encontrado neles mesmos – enquanto fatos. E é nesse aspecto que se deve entender a ideia de um *direito integral*, ou seja, um Direito que postule uma fundamentação para além da imanência e que, assim, possibilite ao mesmo tempo sua integração ao todo da vida humana, i.é, restabelecido "em sua integralidade pura, prendendo-o de novo à fonte eterna e imutável de toda justiça" (LIMA, 2001, p. 215).

Observe-se que para esse jusfilósofo é imprescindível a significação ética no Direito, cujo pensamento converge bastante para a reflexão lima-vaziana, para o qual as sociedades "encontram (...) no âmago de sua crise a questão mais decisiva que lhes é lançada, qual seja, a da significação ética do ato político ou da relação entre Ética e Direito" (FERRAZ JÚNIOR, 2003, p. 85). Noutros termos, aquele chama a atenção para uma tensão no jurídico decorrente do *materialismo* e do *ceticismo* que culminaram com o *niilismo* jurídico, conduzindo-o a uma alentada reflexão para que seja restaurada a *fé no direito* (cf. 2001, p. 199-211); e, para o Filósofo, houve uma transformação na sociedade moderna que a converteu em um "sistema de necessidades", com grave inclinação ou prioridade *técnica* fazendo com que o Direito incidisse na perspectiva sofística de *nómos* como convenção, no qual a *liberdade* se encontra a serviço das necessidades – ou libertação dos limites –, impulsionando-o a uma reflexão acerca da comunidade ética na qual a *liberdade* emergisse como "*fim* em si mesma e para si

[114] Gustav Radbruch (1878-1949) retrata, com veemência, os problemas de um *positivismo jurídico* – máxima de que "a lei é a lei" – conduzido ao extremo, em que pese sua aderência à clivagem kantiana entre as esferas do *ser* e do *dever-ser*, ao rememorar que as leis do *estado nacional-socialista* deixaram indefesos os juristas diante das atrocidades cometidas em nome da "lei". Aqueles que ostentavam a *ideologia* "positivista" solucionavam qualquer questão jurídica com a resposta fornecida pela "lei", sem averiguar sua *justiça*. Nesse contexto, após aqueles horrores (punições injustas, confisco de bens de judeus etc.), postulou a equivalência entre *direito* e *justiça* ao proclamar que "direito quer dizer o mesmo que vontade e desejo de justiça", completando que ao se aprovar o "assassínio de adversários políticos" ou de "pessoas de outra raça" significa "a negação do direito e da *justiça*". Por fim, salienta o problema da "validade" do Direito, o qual, com o *positivismo jurídico*, estava circunscrito ao cumprimento da formalidade no que concerne à entrada da *lei* no ordenamento jurídico; porém, tratando-se de leis que negam o atributo da *justiça*, elas não teriam qualquer "validade". Logo, não apenas a "validade" no sentido formal deveria ser considerada, mas a "validade" no aspecto substancial, quer dizer, também quando cumpre o *valor justiça*, o que significa a postulação de um "direito supralegal" (cf. 1997, p. 416). Mencionado jusfilósofo, em outra obra (*Introdução à Filosofia do Direito*), mostra-se ainda mais enfático ao explicitar: "Assim, depois de um século de *positivismo jurídico*, permanece de pé a ideia de um Direito supralegal, graças ao qual as leis positivas podem ser consideradas injustas. (...) O caminho para chegar às respostas encontra-se já no título que a Filosofia do Direito ostentava e que, depois de vários séculos, retorna ao uso: *Direito Natural*." (p.95).

mesma" – ou "*liberdade* ética" – favorecendo a eclosão da sociedade como universalidade "nomotética" (EF II, p. 175-178).

Houve, anteriormente, todo um concerto sobre essas matrizes – sociedade moderna, sistema de necessidades, *liberdade* e *ética* (Capítulo I) – e, por meio desse breve retrospecto, entreviu-se que é possível propor uma ideia de *direito integral* segundo o Filósofo, tendo como eixo a categoria ética da *justiça* (*virtude* e *lei*). Destarte, afigura-se oportuno rememorar que o Direito guarda uma relação íntima com a *lei* e, tratando-se da *vida ética*, pode-se afirmar que ela traduz, como *justiça*, a objetivação dos valores e dos fins da comunidade ética (cf. TOLEDO, 2005, p. 37), quer dizer: "a justiça enquanto (...) *lei* é uma regulação permanente do agir dos indivíduos tendo em vista o bem da comunidade" (EF V, p. 178). Consequentemente, para ser Direito ou *lei* há necessidade dessa vinculação da regra como ordenação social com o bem da comunidade, o que exige, como alhures mencionado, que ostente legitimação objetiva – i.é, ter o Bem como Fim – e que possua vigência pública – i.é, validade para todos – (cf. OLIVETTI, 1984, p. 209).

Atendendo esses atributos o Direito alçará à condição de *direito justo*, porquanto visará a partilha (*eunomia*) dos bens comuns a todos os conviventes (cf. EJ, p. 446). Logo, compatibilizado como *justiça*, tem-se que ele – Direito – se estabelece como "fundamento da extensão intersubjetiva da *vida ética* no plano de uma convivência universal, ou seja, na sociedade política" (EF V, p. 179).[115] Porém, mencionada dimensão é a da sociedade – *justiça* como *lei* –, mas o Filósofo propõe, também, outro viés da *justiça*, que é a *virtude*, ou como "hábito do indivíduo" (EF V, p. 178), o qual "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" (EF V, p. 180).

Noutros termos, o Direito, na concepção lima-vaziana, é um conjunto de regras sociais que propende à ordenação do agir dos indivíduos; todavia, não se trata de um mero agregado de leis. Isso porque, para sê-lo deve assumir a dimensão do bem comum e refletir sua *distribuição* e *partilha* entre todos os conviventes, como objetivação da

[115] O Direito, assim, é o "ponto de chegada de todo o processo e progresso do movimento do *ethos*, de modo a ser a expressão mais bem acabada da vida ética, pois que *universal-concreto objetivo*", configurando-se como a doutrina do *maximum* ético, em contraposição à doutrina do *minimum* ético, como uma *interação* axiológica e não como "círculos concêntricos que simbolizam moral e direito em intersecção" (BROCHADO, 2009, p. 72).

justiça. Além disso, aquele *agir* do indivíduo não contempla simples exterioridade ou cumprimento de uma regra, mas revela um envolvimento do sujeito como ser *virtuoso* e tensionado à realização da *vida-em-comum* ao atuar com vista ao *outro* no sentido de o *reconhecer* e de *consentir* na sua participação em um mesmo e único mundo ético-jurídico objetivado.[116] Cuida-se de um *reconhecimento* e de um *consenso* que abarca e, ao mesmo tempo, transcende os bens exteriores, dado que a *partilha* e a *distribuição* os antecede para as realizar, porquanto tem no *outro* um *outro Eu* como possuidor da mesma *dignidade* – ser de Razão e de Liberdade –, onde a *reciprocidade* emerge como possibilidade de instituir na sociedade moderna uma real sociedade ética (cf. EF V, p. 202-203).

A matriz conceitual *justiça* exerce uma centralidade ímpar nesse processo lógico de confluência do Direito para a Ética – ou de *verdadeira* "junção" –, expressa de maneira iniludível no agir como *virtude* e na *lei* como regramento social; no entanto, em que pese já se ter explicitado a *quaestio* em outros termos, resta discorrer sobre como mencionada arquitetônica rechaça tanto o *historicismo* quanto o *positivismo* ou, segundo o Filósofo, os três grandes paradigmas éticos contemporâneos sintetizados nas vertentes *empirista*, *racionalista* e *historicista*, frutos de uma "cultura material" que avançou vertiginosamente desde o século XIX e que se ramificaram em várias direções (cf. ED, p. 89-90), ou seja:

> É, pois, no entrecruzamento desses grandes paradigmas e de suas diversas versões que irá desenvolver-se o pensamento ético depois de Kant. Cada um deles dará primazia a alguma das fontes que alimentam, na forma e no conteúdo, o agir humano, sobretudo em sua especificidade ética. Assim, o *empirismo* tem como campo privilegiado o *psiquismo* humano, sobretudo em sua estrutura pulsional. O *racionalismo* volta-se para a *natureza* em cujas leis as normas éticas deverão encontrar, de alguma maneira, correspondência ou modelo. O *historicismo* vê na *cultura*, da qual o *ethos* é uma forma fundamental, o campo privilegiado para o exercício da reflexão ética. (ED, p. 92)

São elas que se definiram como *ética pós-kantiana* e, como tais, assumem um traço distintivo comum como lugar teórico, que é o "postulado *imanentista* no sentido

[116] A referência à coercibilidade e à exterioridade está relacionada com o postulado kantiano da separação entre as dimensões do *ético* e do *jurídico*, ou do *moral* e do *legal*, que escoimou este para o âmbito da estrita *legalidade* (Direito positivo) e, àquela, para a estrita *interioridade*; logo, consagrou-se a *autonomia* e a *heteronomia*, respectivamente, na Moral e no Direito (EF IV, p. 348), o que não é o caso da perspectiva lima-vaziana, que contempla o estrito relacionamento do *sujeito ético* com a dimensão *legal* (ou da *lei*) como um mandamento *ético* na medida em que propicia o *reconhecimento* e o *consenso* na esfera dos *direitos*, i.é, a *justiça* em seu desdobramento como *lei* (aspecto social ou objetivo) e como *virtude* (aspecto do *agir ético*) entrelaçados.

estrito de negação da *transcendência* no domínio da Ontologia", ou seja, "em medida mais ou menos explícita e rigorosa, todas as correntes mais representativas do pensamento ético contemporâneo renunciam a uma fundamentação metafísica" (ED, p. 92). Reitere-se, contudo, que a opção de Lima Vaz é pela *metafísica* e, nem por isso, pode ser tida como arcaica ou anacrônica, em contraposição a essas normalmente referidas como pós-metafísicas (cf. OLIVEIRA, 2012, p. 182), mas sim uma séria decisão que "lança suas raízes no solo da vida, porém não em sua superfície, pois nela nada pode enraizar-se firmemente e nem anunciar um florescimento futuro", pois a "raiz busca na terra uma seiva mais profunda, que muitas vezes corre sem ser vista, mas não pode jamais faltar, pois sem ela se implantaria o deserto" (DRAWIN, 2002, p. 161-162).

Uma desertificação que parece grassar paradoxalmente não porque se está diante da escassez, mas sim pela *objetificação* abundante do mundo e respectiva multiplicação de objetos proporcionada pela *tecnociência*, provocando uma espécie de arrebatamento no *ser* do homem levando-o à perda de si como *ser espiritual* – ser de Razão e de Liberdade – ao pôr "o" sentido na imanência e acabar no "sem" sentido. Eis, então, o real significado do *deserto*. Destarte, cresce neste contexto o mister do filósofo, pois só a ele remanesce competência para prescrever a *cura* para o *sem sentido* com a articulação de um "modelo de inteligibilidade do mundo humano a partir da ordem do múltiplo que procede da unidade última" (OLIVEIRA, 2012, p. 175). Neste contexto, no paradigma lima-vaziano não há uma *cura* dentre outras, como nas várias propostas éticas da contemporaneidade, pois, enquanto estas se situam na ordem da *imanência*, configuram-se como o *múltiplo* sem "ordem" – ou *fundamento* – e, com isso, mostram-se incapazes de promover o enraizamento humano e frutificar – doar *sentido* à vida –. Assim, como a verdadeira importância do todo da vida humana – ou das coisas humanas (*tà anthrópina*) – jaz além da realidade material, ao pressupor que a *praxis* humana deve possuir "uma estrutura essencialmente *teleológica*, cuja originalidade reside na *autodeterminação* do sujeito agente em vista de um *fim*" (EF V, p. 8), o qual "é sempre o Bem" (EJ, p. 445), único capaz de unificar as dimensões da vida humana – Ética, Política e Direito – "segundo a mesma razão do melhor, ou seja do que é mais justo para o indivíduo e para a cidade" (EP, p. 7), indiscutível a solidez desse projeto que, devido à sua autenticidade, acha-se "apto a participar do debate das ideias em qualquer fórum da atualidade" (MAC DOWELL, 2007, p. 272).

A ideia de um *direito integral* a partir da ética-filosófica lima-vaziana possui, como ponto alto, justamente sua fundamentação *metafísica*, em que pese a direção oposta do movimento ético contemporâneo – *empirismo, racionalismo* e *positivismo* –, alimentado quase que exclusivamente no solo da imanência; aliás, quanto ao Direito em particular, mesmo com várias tentativas de se estabelecer uma aproximação axiológica – pela via hermenêutica –, o que se tem verificado é a forte presença de uma ideologia *positivista* – sentido de ideário (cf. TROPPER, 2008, p. 25-28). Mencionado *iter* já foi denominado como "desespiritualização" do Direito, cuja origem é a inflexão *antropocêntrica* e *materialista* da Modernidade (cf. LIMA, 2001, p. 12 e 79), o qual seria o grande problema, pois dela decorreu a completa imanentização das coisas humanas (cf. EF III, p. 13; RS, p. 30),[117] com graves consequências, circunstância que reclama um pensar que *reespiritualize* o Direito, ou seja, uma aderência ao Direito Natural segundo Strauss, pois sua rejeição seria "idêntica ao niilismo" (2014, p. 6).[118] No bojo dessa preocupação é que se situa a proposta lima-vaziana (cf. ED, p. 138), principalmente ao celebrizar a categoria da *justiça – vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito* (ou: *Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuendi*) (cf. EF V, p. 180 – nota n. 18) – como o universal da *vida ética* por meio do par conceitual *virtude* – aspecto *subjetivo* – e *lei* – aspecto *objetivo*, aquela traduzindo o hábito do indivíduo e, esta, a regulação do agir individual relacionado com o bem comunitário (cf. EF V, p. 178); noutros termos, revela-se a *justiça* em seu prisma *universal* objetivado como Direito – ou *lei* – quando, na "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" (EF V, p. 180).

[117] A alusão às *coisas humanas* – ou *tà anthrópina* – se refere à Ética, à Política e ao Direito enquanto dimensões da vida humana, cuja *imanentização* decorre da inflexão moderna do homem como *construtor* ou *edificador* do seu próprio mundo. No entanto, ao tratar da religião nos últimos anos (1965-1985), o Filósofo explicita que o evento *secularização* não mais deveria ser observado pelo "fazer-se carne de um Absoluto transhistórico como dogma cristão da Encarnação", deixando claro que há uma radicalização da imanência nos dias atuais, ao asseverar: "mas pela imanentização radical no tempo de todos os significados que exprimem o homem e suas obras" (RS, p. 30).

[118] Alguns jusfilósofos, dentre eles Strauss (1899-1973), são considerados como *restauradores* do Direito Natural em sua concepção *clássica*, ou seja, uma pretensão de que o Direito Positivo – *posto* pela sociedade política – possui uma *fundamentação* que a ele transcende. O percurso intelectual straussiano é interessante no aspecto, pois, semelhantemente ao de Lima Vaz, ele promove uma crítica no que respeita ao *projeto da modernidade*, explicitando que o *historicismo* e o *positivismo*, abarcando todos os pensadores modernos (de Maquiavel a Kant – avatares do *positivismo*), seriam as causas do que denomina como a *crise de nosso tempo* e, em razão disso, deveria haver um retorno às *coisas humanas*. Com isso, há quem relacione sua obra como uma tentativa de restaurar o Direito Natural (doutrinas de Sócrates, Platão, Aristóteles, estóicos e Tomás de Aquino) (cf. STRAUSS, 2014, p. 145; BILLIER e MARYIOLI, 2005, p. 368-374; MARSHALL, 2003, p. 635-640).

Consequentemente, essa dimensão da *lei* (*nómos*) "não é simples convenção nem simples expressão das necessidades da natureza", mas, sim, "no indivíduo e na cidade, a presença normativa do Ser como Bem, na sua transcendência sobre a contingência do acaso (*tyche*) e sobre a necessidade do destino (*moira*)" (EJ, p. 444). Cuida-se de um *phármakon* contra a vaga ocasionada pelo *niilismo*, ou seja, um instrumental teórico-filosófico que reconduz, definitivamente, o Direito ao seu lugar originário, junto das *coisas humanas – tà anthrópina* – (cf. ED, p. 222-226).

Esse concerto visou à *junção* entre a Ética e o Direito, mas falta um último desdobramento, que é a transformação da perspectiva de *direito integral* em *ordo amoris*, o que se constitui na retomada dos temas propostos nos textos *Ética e Direito* (EF II, p. 135-180) e *O problema da comunidade ética* (EF III, p. 137-151). Naquele o Filósofo expôs os problemas relacionados à edificação da sociedade moderna como universalidade *hipotética* e a contrapôs à universalidade *nomotética*, esta como paradigma da sociedade clássica, especificando as diversas alterações naquela com a instauração da Modernidade, tendo como eixo o que se denominou como *motivo antropológico* (nova *imagem de homem*), indicando a necessidade de se encontrar "um novo fundamento universal para a ordem da liberdade" e, a tanto, dever-se-ia retomar a concepção agostiniana do *ordo amoris* (EF II, p. 179); neste, o intento filosófico está centrado na busca da reestruturação ternária – *princípio ordenador, modelo de ordem* e *elementos ordenados* – da comunidade ética, pois, na Modernidade, o *princípio ordenador* restou imanentizado no sujeito, que se tornou o "princípio e fundamento que torna possível a *praxis* como *praxis* ética", o qual, por não permitir "nenhuma origem e razão para a constelação de normas, valores e fins à qual se refere a *praxis* no seu operar ético senão ela mesma" (EF III, p. 144). Noutros termos, nos dois textos o Filósofo retoma a questão da sociedade moderna que se erigiu em um "sistema de interesses" e, devido o apogeu da razão moderna (*técnica*), corre o sério risco de se perder devido à indigência no que respeita à sua "razão ética" (EF III, p. 151).

É nesse arcabouço problemático que emerge a proposta de retomada do *ordo amoris* agostiniano, no intuito de se postular a inversão civilizatória que elevou ao grau máximo o *uso* desenfreado dos bens de consumo para satisfação de desejos e carências ao invés da *fruição* destituída de interesse (cf. EF III, p. 140). Assim, o *ordo amoris* aparece como fecho na ética-filosófica lima-vaziana, justamente no sentido de pôr ordem no *amor* ou, então, "ordenar o amor", o que só é possível com a recolocação da

liberdade como um *fim em si* – e não uma libertação de limites –, quer dizer, para o Bem, com o intuito de *reconhecer* o *outro* e de *consentir* quanto ao que lhe for melhor e mais justo (cf. EF II, p. 180). Assim, será desse enastrar entre o *reconhecimento* e o *consenso*, cuja figura central é o *outro*, que surge a possibilidade de um novo *princípio ordenador* para a sociedade moderna, pois a característica de oposição entre os conviventes – própria da universalidade *hipotética* – desaparece como causa da origem societária; por conseguinte, segundo o Filósofo:

> No roteiro intencional percorrido por esse movimento dialético pode desenhar-se, por sua vez, uma nova figura da Transcendência capaz de restabelecer o equilíbrio conceitual assegurado pela matriz ternária Princípio-ordem-indivíduo, que permitiu à humanidade construir, ao longo dos tempos, a morada do seu *ethos*. (EF III, p. 151)

Essa nova figura da Transcendência, na perspectiva lima-vaziana, pode ser o *Outro* como *outro Eu*, manifestada como o *Outro absoluto*, que não se reduz à imanência e que, ao mesmo tempo, acha-se próximo e presente para concretização de toda e qualquer forma de *reconhecimento* e, "exemplarmente, na reciprocidade oblativa do amor" (EF III, p. 151). Poder-se-ia vetar essa pretensão, ao fundamento de que no desenvolvimento sociocultural na contemporaneidade não seria possível.

As dúvidas quanto a uma tal realização ou transformação da sociedade moderna de universalidade *hipotética* em *nomotética* podem ser de diversos pontos de vista, mas é aqui que o escopo filosófico assume seu lugar eminente, na linha dos projetos platônico e aristotélico, como verdadeiros "programas pedagógicos" que visavam "educar o indivíduo e a comunidade para (...) a vida no bem (*eu zên*) e que é em suma, a vida plenamente humana" (EJ, 1996, p. 450), pois:

> Assim como estão teoricamente articuladas como ciências, a Ética, a Política e o Direito estão, como projetos pedagógicos, em vital interdependência, de sorte a se poder afirmar que sem educação ética não há autêntica participação política, assim como é essa participação que capacita o cidadão a assumir com plena consciência a recíproca relação entre direitos e deveres na qual consiste propriamente a existência na esfera do Direito. (EJ, 1996, p. 450-451)

E em tempos nos quais se reclama com veemência "Ética na política" e, também, "direito de todos e a justiça para todos", o Filósofo deixa clara sua intenção pedagógica – ou *paidéia* ética –, ao proclamar:

> Essa inter-relação entre o ético, o político e o jurídico, que se torna concreta na 'vida no bem': e na pedagogia que a ela conduz, é a premissa para a demonstração rigorosa de que a organização democrática da sociedade e do Estado, ideal histórico dos tempos modernos e ideia reguladora das grandes unidades políticas contemporâneas, só se torna efetivamente viável quando a participação política mobiliza as energias éticas do cidadão apresentando-se a

> ele como um inevitável comprometimento da sua consciência moral. (EJ, 1996, p. 451)

A ideia de um *direito integral* pressupõe claramente uma inter-relação entre a Ética e a Política, que compõem a ambiência do que antes se denominou como "coisas humanas" (*tà anthrópina*), e mais, um fundamento único: o Bem. Apenas referida base será capaz de reconstruir o que aqui se entende por comunidade ética que, correlatamente, será uma comunidade *justa*, na qual todos se *reconhecerão* e se *consentirão* como partícipes de um mundo comum e de um mesmo universo de valores, fins e bens. Poder-se-ia opor asseverando que uma tal comunidade é de *anjos* e não de seres humanos, o que não deixa de ostentar certa realidade, mas é necessário ter à frente que ela é um *horizonte de sentido*, cuja realização depende da "educação ética que é a verdadeira educação para a liberdade" (EJ, p. 451). Aliás, o ser humano é um *ser espiritual* – ser de Razão e de Liberdade – que o possibilita *ser ético* e, nesta condição, transcende o *real* e postula uma nova *realidade* (cf. EF V, p. 15-16) como sendo a melhor, pois o "mundo ético não é uma dádiva da natureza" e, muito menos, está pronto e acabado, amoldando-se muito mais a "uma dura conquista da civilização" (EJ, p. 451).

Uma aquisição civilizatória difícil e árdua, mas que não pode ser amealhada com a violência, nem confundida com igualitarismo, pois as "coisas humanas", como pertença do universo simbólico, deve ser fruto da *liberdade*, pois sem ela terá cessado a humanidade histórica, podendo subsistir apenas "o rebanho humano talvez satisfeito com as gordas pastagens que lhe seriam oferecida", onde a vida seria vivida, "mas não haveria nenhuma *razão* de viver" (EF II, p. 74 – nota n. 154). O alcance deste ambiente é possível, mas, reitere-se, só será viável com o prestígio do ser humano como ser de Razão e de Liberdade instado, permanentemente, por uma *paidéia* ética que o institua como responsável pela edificação desse novo mundo. Todavia, como num círculo virtuoso, a eficácia desse círculo só se entremostrará com a regência do Direito como *direito integral*.

CONCLUSÃO

1. Autorretorno consciencial

O momento derradeiro de um trabalho filosófico costuma ser um dos mais complexos, não porque faltam ideias ou construções para arquitetar o encadeamento dos resultados, mas sobretudo pelo impulso de apresentar um detalhamento tal que pode acabar por reproduzir o próprio trabalho.

Esse risco lembra um conto do poeta e ensaísta argentino Jorge Luís Borges (1899-1986) – conhecido como "Do rigor da ciência" –, no qual ele narra a existência de um certo império e o esmero da arte cartográfica de produzir mapas em escala "um por um" – tamanho real (cf. FRIAS, 1984, p. 847). Pode-se imaginar uma série de dificuldades com os resultados de tal ciência, principalmente o fato de que o mapa, quando pronto, restará do exato tamanho do território que se pretendeu retratar.

A amplitude do mapa, cujo intuito seria o de apenas mostrar o território do império, o prejudica como carta geográfica, pois qualquer um que tiver a pretensão de se guiar ou nortear quanto a algum caminho será impelido não à sua consulta, mas a percorrer todas as cercanias do reinado. Neste sentido, e analogicamente, a conclusão não pode ser o mapa tamanho "um por um" do percurso realizado, pois ela não é o território, e mais, sendo um mapa, não pode representar tudo que há no território, o que leva ao marco de que a idealidade do mapa – aqui conclusão – está ligada a uma autorreflexão.[119]

Noutros termos, cuida-se de regressar ao desenvolvimento como um todo e, a partir de cada aspecto, mesmo tendo consciência de quão denso e amplo é o pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz, e mais, de que tudo que se intentou elaborar a partir da temática não é suficiente para explicitá-la convenientemente, experimentar um autorretorno consciencial. É dizer:

[119] Esta reflexão reproduz, em outras palavras, as sentenças de Korzybski acerca do texto "Do rigor na ciência" de Jorge Luis Borges (cf. URBAN, 2003, p. 28).

> O que se pode fazer é pensar através do texto de Henrique Vaz (...), é tentar assimilar suas lições e, a partir delas, questionar por nossa conta e risco o problema ou os problemas que se colocam para nós e nos dizem algo sobre nossa própria vida espiritual. Não é pois uma pretensão de mestre, mas de um discípulo, baseada no fato de que o texto filosófico autêntico desce ao fundamento de questões que são raízes de tudo, mas que, por sua vez, quando se deixam resolver, suscitam sempre novas questões, que são assim o prolongamento daquelas. (SANTOS, 1991, p. 578-579)[120]

A conclusão não será, dessa forma, um "ponto final" reflexivo acerca dos problemas levantados antes do início da investigação, mas, como se disse alhures, uma espécie de arremate do contentamento do *espírito*, ainda que o próprio diagnóstico esteja grávido de outras perguntas (cf. RIBEIRO, 2012, p. 188). Logo, dois momentos se impõem para conduzir a termo esta aspiração, um dedicado à recordação dos pontos principais da investigação e, o último, configurado como um esforço *noético* sobre o próprio tema da pesquisa.

2. Rememoração e síntese

O intento rememorativo deve principiar pelo objeto do trabalho, qual seja: "A proposta lima-vaziana para superação da dicotomia entre a Ética e o Direito".

Pois bem, o tema é elucidativo quanto ao que se pretendia diligenciar, ou seja, a ênfase estava na "proposta lima-vaziana" para a superação da dicotomia entre a Ética e o Direito. No entanto, somente faz sentido aquela proposta se se demonstrar que houve de fato um afastamento entre a Ética e o Direito; assim, o problema primeiro da investigação foi compreender referida separação, que se estabeleceu e se cristalizou com a Modernidade, finalizada em termos jusfilosóficos com o *positivismo jurídico*.

No bojo dessa análise veio à tona a hipótese de que o engendramento da Modernidade e da própria cisão entre a Ética e o Direito teve como pressuposto o que o Filósofo denominou como "motivo antropológico", quer dizer, uma concepção de homem moderno. Neste contexto, volveu a análise para recuperação dos traços do que seja o homem – ontologia do *ser* humano –, com o intuito de remontar a relação de intersubjetividade ética – ontologia do *agir* ético – para, com as matrizes do

[120] Neste artigo Santos, instado a uma exposição sobre *Ética e Cultura* de Lima Vaz, esclarece, inclusive a partir do conto de Jorge Luis Borges – *Do rigor da ciência* –, as dificuldades que se interpõem na *cartografia do texto filosófico*, principalmente quando "o intérprete se interpõe entre o autor e o leitor", pois como o Pe. Vaz "é capaz de uma 'exposição clara como o sol' (...), nem por isso é um autor fácil, que se possa ler sem preparação suficiente ou sem um sério estudo dos clássicos da filosofia (...), com quem estabelece um diálogo fecundo e muitas vezes esclarecedor (...)". Então, indagar-se-ia: "o que fazer?" O articulista responde: "não nos resta outra alternativa senão deixar que, guiados por mãos de mestre, esta mesma tradição fale em nós, embora nem sempre sejamos conscientes dela" (1991, p. 578).

reconhecimento e do *consenso*, inicialmente *reaproximar* e, num segundo, *jungir*, Ética e Direito.

São, portanto, três passos, sendo que em todos o discurso visou à elucidação do conteúdo temático, quais sejam: 1) Modernidade, Ética e Direito; 2) Ética e Direito pensados a partir da relação de intersubjetividade no *agir ético*; e, 3) Ética e Direito refletidos a partir da intersubjetividade na *vida ética*.

A Modernidade deve ser tida como uma "leitura do tempo", o que ocasiona uma aproximação entre o que seja a Modernidade e a Filosofia, pois esta busca encontrar o núcleo de inteligibilidade daquela enquanto conforma o moderno ou o novo em oposição ao antigo ou arcaico, cujas raízes, segundo o Filósofo, encontra-se no período tardo medieval. Trata-se de uma novidade emergente que, logo em seguida, instala-se definitivamente para se constituir como um verdadeiro *núcleo axiológico civilizatório*.

A novidade do moderno foi delineada por Lima Vaz como a elevação de um novo tipo de prática racional, tipicamente *operacional* – ou razão *técnica* –, que alterou profundamente todas as relações do ser humano, principalmente a de *objetividade* com o mundo natural, a de *intersubjetividade* com a imposição de se libertar da tradição e com a *transcendência*. Neste contexto, o novo estabelece três relevantes rupturas, uma com a predominância do *fazer técnico*, outra com a estrutura axiológica do *ethos* na medida em que organiza, orienta e prescreve o *agir ético*, e, a última, com a base *transcendente* das normas, valores e fins da *praxis* humana, imanentizando o *sentido* e o *fundamento* de tudo.

Nessa tríplice extrusão subjaz um "motivo antropológico" que predica o homem como moderno – conflituoso e egoísta – e que irá embasar seu atuar amplamente no sentido do *fazer* e do *fabricar* e, especificamente acerca da organização social e/ou jurídica, descurando da sua socialidade por natureza (concepção aristotélica), intentará a autofundação do *estado de sociedade*. Logo, o resultado foi a teorização *contratualística* e *jusnaturalística*, com diversos matizes ao longo da história, imprimindo, ainda que implicitamente, contornos de uma racionalidade *poiética* tanto à sociedade quanto ao Direito.[121]

[121] É preciso, uma vez mais, rememorar que o *contratualismo* e o *jusnaturalismo* surgem no bojo de um processo de *antropologização* tanto da sociedade quanto do Direito – a partir do século XVI –, que pode

O resultado disso foi um acentuado distanciamento da perspectiva *nomotética* e ampla adesão à *hipotética*, devendo ser evidenciado que naquela as coisas humanas – Ética, Política e Direito – estão relacionadas e, nesta, constituem ramos ou saberes distintos e dicotomizados. Com isto, sedimentou-se a edificação de um Direito como conjunto de regras ordenador da coexistência altamente *tecnicizado* e caracterizado pela *coercibilidade* e, a Ética, ensimesmada na *interioridade* do indivíduo – vigor da *lei exterior* e da *lei interior* kantianas.

A *razão técnica* ou *saber poiético* ostenta relevante dimensão humana, mas sua apropriação como única *razão de ser* do ser humano, notadamente na edificação das coisas humanas, constituiu-se num *prometeísmo antropocêntrico* sem precedentes (cf. PERINE, 2002, p. 64); porém, verificou-se que um Direito *tecnicizado* e uma sociedade mecanicisticamente estruturada não cumpriu o ideário dos albores da Modernidade, ao contrário, patenteou desigualdades sem precedentes e grave *injustiça social*. A questão que se propôs foi: "como reagir a essa situação?"

A resposta do Filósofo é grandiosa e parte dos traços característicos da Modernidade ou daquelas três rupturas, no sentido de repensar as coisas humanas e propor uma nova ordem para o existir humano, no itinerário do *ordo amoris* agostiniano, com ênfase no *reconhecimento* e no *consenso*, a fim de que o *status socialis* adquira a dimensão de *sociedade justa*. Noutros termos, reconsiderar a estruturação binária da comunidade ética atual – estatuída somente em termos de

---

ser dito, também, como um crescente intento edificador do que aqui se estruturou como Modernidade (capítulo I). Entretanto, será apenas com a eclosão da Revolução Científica, a partir do século XVII, que irá aparecer com certa clareza o processo de racionalização do mundo da vida na forma de concepção físico-mecânica, deitando raízes na ideia de sociedade e, consequentemente, no que seja o Direito. Por outro lado, principalmente em relação aos filósofos contemporâneos – desde meado do século XX –, necessário ressaltar uma envolvente avaliação crítica ao modo *mecanicista* de se estruturar a sociedade, como em Rawls, Gauthier, Scanlon etc., em que pesem suas filiações à tradição *contratualista* (cf. FREEMAN, 2003, p. 341-349), o mesmo ocorrendo com outros acerca do Direito, como Hart, Dworkin, Alexy, Bonavides, Barroso etc., cuja base discursiva não se encontra propriamente (ou inteiramente) num espectro *nomotético*, mas *pós-positivista* ou *neopositivista* com um valioso esforço tendente à aproximação do Direito aos valores (cf. CARVALHO FERNANDES; DOLABELLA BICALHO, 2011, p. 105-131). Além disso, na perspectiva do Filósofo, deve-se lembrar dois importantes movimentos que se fortaleceram a partir da metade do século XX, o *comunitarista* e o da *recuperação da razão prática* (*neoaristotelismo*). Os *comunitaristas*, principalmente MacIntyre e Taylor, trouxeram excelentes contribuições em contraposição ao ideário *contratualista* rawlseniano, no sentido de estabelecer a primazia da comunidade ética e de sua tradição. Os *neoaristotélicos* também se opuseram ao *contratualismo* e *liberalismo*, por meio da recuperação do pensamento aristotélico da *práxis* e negando qualquer subordinação dela à *poíesis*, sendo seus representantes Strauss, Arendt, Hennis, Ritter e Bubner (cf. EF IV, p. 449-456).

modelo de ordem e *elementos ordenados* – e descobrir outro *princípio ordenador* (EF III, p. 145).

Essa nova estruturação manifesta-se no desocultamento do *outro* com a revivificação da relação de intersubjetividade, tendo como sustentáculo primeiro uma ontologia do *ser*, que se une a uma ontologia do *agir*. Naquela o ser humano, em seu nível *noético-pneumático*, abre-se à Transcendência e ao Outro, i.é, por meio da *razão* que se abre à Verdade e por meio da *liberdade* que *consente* ao Bem, aquela como sede de *acolhimento* do Ser e, esta, como *consentimento* ao Ser. Nesta – ontologia do *agir* –, referidas prerrogativas antropológicas – Razão e Liberdade – serão, também, prerrogativas éticas, num entrecruzamento entre o *ser-homem* e o *ser-ético*, possibilitando a Razão prática ou *ciência do ethos*, na qual o *télos* do ato humano será a Verdade da *inteligência* (*razão*) e o Bem da *vontade* (*liberdade*).

O encontro humano, a partir dessa interconexão ou reencontro entre a Metafísica, a Antropologia e a Ética, será dignificado no âmbito da *praxis* e não mais da *poíesis*, na qual a Razão significará o *reconhecimento* do *outro* no horizonte universal do Bem e, a Liberdade, o *consentimento* quanto a encontrá-lo em sua natureza de *outro Eu*, onde todos serão partícipes de um mesmo universo de valores, normas e fins. São duas importantes dimensões antropológicas e éticas, as quais supõem, também, a efetividade de uma *paidéia*, a fim de que possam alçar de um nível *inferior* para um *superior* (*ágape*) de *reconhecimento* e de *consenso* e, a comunidade, materializar-se como comunidade ética.

As *normas* e as *instituições*, no evolver histórico das comunidades éticas, têm sido importantes veículos para sedimentação do *reconhecimento* e do *consenso*, o que não elimina a possibilidade do conflito, mas com uma tal estruturação ele será um dado ulterior na comunidade ética, e mais, como o ser humano é tido como *ser social* por natureza, não haverá o risco do esgarçamento do tecido social.

O dístico relevante desse concerto filosófico vaziano é o fato de o ser humano, como *ser social* por natureza, interagir na perspectiva da ordenação ao *horizonte universal do Bem*, a qual se particularizará nas diversas contingências a que todos estão submetidos. No entanto, admite-se que, no recesso societário, haverá a possibilidade do conflito, mas ele será uma ocorrência posterior da convivência e não ínsito da natureza do humano e nem da sociedade. Ademais, na comunidade que se pretende ética as

normas serão legitimadas objetivamente e com vigência pública, circunstâncias que obviarão sua estabilidade no tempo e na história.

Trata-se de um arcabouço que altera a dinâmica do encontro humano, pelo qual o *reconhecer* e o *consentir* ganham *status* fundantes da comunidade ética enquanto universo de valores, normas e fins. Portanto, como o Direito se insurge deste mesmo universo simbólico, como universalidade abstrata de regras da comunidade ética, aquelas duas matrizes adquirem um novo matiz, i.é, tendo como objeto conceber o *outro* como *outro Eu* e aquiescer na sua participação nesta mesma universalidade abstrata. Logo, possível estatuir uma circularidade entre comunidade ética, Direito e sujeito ético, o que possibilita a reaproximação entre a Ética e o Direito.

Esse concerto se encontra no limite do *agir ético* e, nele, o que se verificou foi uma certa reconciliação entre a Ética e o Direito, mas será na *vida ética*, enquanto existência concreta do indivíduo e da sociedade, que ambos não só se avizinham, mas se *unem* inteiramente. Contudo, necessário considerar que a *vida ética* é a influência mútua entre o ser humano e seu universo simbólico, tendo como pressuposto a situação *metafísica*, onde tanto o sujeito ético como a própria comunidade estão ordenados intencionalmente ao Bem como Fim do agir.

A recuperação da estrutura *ternária* e intercausal do *ethos* é um valioso passo para sua explicitação, o qual não é *dado*, mas construído e reconstruído constantemente pelo ser humano, constituindo-se na sua *morada simbólica*, num movimento dinâmico entre o costume (universo simbólico – causa formal), o ato do indivíduo e o hábito (agir – causa eficiente) e sua respectiva realização (o Bem – causa final). Entretanto, importante acrescer a *virtude* como força que impulsiona o *agir* como agir humano, na dialética "estático-dinâmico" (*enérgeia*), ou seja, como *excelência* (*areté*) e *força* (*virtu*) ou qualidade do sujeito bom e seu mover-se contínuo no crescimento ordenado ao Bem, a fim de edificar a *vida ética* como razoável e sensata.

Trata-se de um *tornar-se o que é* (Píndaro), que deve se concretizar no *estar-no-mundo* e no *estar-com-o-outro* como ser situado. Um *tornar-se* a partir do que *é* – *ser-espiritual* – no que *deve ser* – *ser-ético* –, atualizando-se por meio da *virtude* como hábito e, assim, realizando-se integralmente, o que só ocorre no seio da comunidade ética, pois como se adiantou o ser humano é naturalmente um *ser social*.

A *vida ética* é experienciada como encontro no seio da comunidade ética, cuja expressão é patenteada por meio da categoria *justiça – dar a cada um o que é seu* ou *suum cuique tribuere* – em seus dois aspectos: *virtude* e *lei*. No viés *virtude* (subjetivo) se traduz como hábito pervazado pela Razão prática como orientação ao Bem como Fim e, como *lei* (objetivo), em regramento das condutas individuais com essa mesma orientação, segundo o critério do bem de todos. Logo, o *reconhecer* e o *consentir* obtém um novo objeto, que é a *justiça* ou o proporcionar a cada um o que é seu, tanto *subjetivamente* (indivíduo) quanto *objetivamente* (comunidade).

Nesse contexto, deve-se entender como *vida ética* a *vida na justiça*, na qual todos se *reconhecem* e se *consentem* como portadores da mesma *dignidade*, esta constituída como plexo unificador das dimensões do *ser-espiritual* e do *ser-ético*. Por conseguinte, como *justiça* diz respeito ao *outro* (alteridade), cujo objetivo é instituir a *equidade* (*eunomia*) e a *igualdade* (*isonomia*), indubitável que por ela se avança para além de uma *reaproximação* entre a Ética e o Direito, ou seja, uma verdadeira *junção* entre estas duas matrizes.[122]

3. Diagnose noética

A elaboração de uma síntese rememorativa parece ter esgotado completamente qualquer tipo de *diagnose*, no sentido de descrição do itinerário da pesquisa e do posicionamento do Filósofo quanto à interconexão entre a Ética e o Direito; porém, o que se pretende encaminhar agora não é propriamente tal explicitação, mas sim uma avaliação intelectiva quanto ao vigor e a valência da proposta filosófica lima-vaziana.

---

[122] É necessário esclarecer que os termos *reaproximação* e *junção* foram utilizados no sentido de especificar o ápice da proposta do trabalho enquanto superação da dicotomia entre a Ética e o Direito. Por conseguinte, imprescindível que sejam tomados no contexto do desenvolvimento, e mais, tendo à frente a definição de Direito não apenas como *regramento social* (*lei* no âmbito da *positividade* ou *stricto sensu*), o que inviabilizaria, em certo sentido, qualquer crítica à sua feitura ou aos seus termos. Aliás, essa não foi a senda do Filósofo, dado que para ele o Direito deve ser definido como "a razão imanente ao livre consenso e que se explicita em leis, regras, prescrições e sentenças" e, portanto, "está para a comunidade como a razão reta (*orthòs lógos*) está para o indivíduo" (EF II, p. 136). No nível da razão reta o Direito como razão imanente ao livre consenso mostra, a um tempo, sua dimensão Política – busca da melhor organização social com vistas ao *bem comum*, que é de todos (cf. EP, p. 6-7) –, e, a outro, sua face Ética – como reflexão aberta ao Fim como Bem (cf. EF II, p. 106-107). Trata-se, como se vê, de um desenvolvimento que remonta ao todo do que até aqui foi concertado e, como espécie de conclusão, pode-se assentar que "o Direito, sem sua dimensão Ética, é cego e é surdo", pois o "fundamento ético abre e fecha o entendimento do direito aplicável", propiciando ao aplicador da *regra* (*lei* em sentido estrito) que "não morra num legalismo estático, num positivismo ortodoxo, numa hermenêutica fechada" (GAMBOGI, 2015, p. 79).

Há poucos anos – 1988 – o Brasil se autoproclamou como Estado democrático e, solenemente, isso para permanecer apenas em sede de "preâmbulo", assinalou seu mister, em linhas gerais, com as seguintes diretrizes:

> (...) assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias (...).

Observe-se que esse excerto congrega uma enormidade de termos jurídico-filosóficos que não se elucidam com certa facilidade na *dogmática* ou *pragmática* jurídicas, como, *v.g.*: "direito", "liberdade", "segurança", "bem-estar", "desenvolvimento", "igualdade" e "*justiça*". No entanto, advirta-se que há um largo aprofundamento acerca deles na jusfilosofia, mas com uma veemência imanentizante sem igual, o que parece injustificável quando, ao final do preâmbulo, os constituintes enfatizam a promulgação desse diploma legal "sob a proteção de Deus".

Essa locução contradiz a assertiva imanentista da jusfilosofia ou dos tempos modernos, mas apenas aparentemente, pois há quem corrobore que a importância do preâmbulo constitucional é eminentemente hermenêutica. Assim, ao invocar a "proteção de Deus" o que se estaria pretendendo era expressar uma ideologia ou manifestação axiológica segundo as aspirações sociais (cf. ARAÚJO, 1999, p. 12-13).[123] Contudo, o perfilhamento de Lima Vaz é *metafísico*, o que levanta a questão: "não se trataria de uma filiação saudosista ou anacrônica?"

A resposta a esta pergunta poderia ser um eloquente "sim", mesmo porque nesta quadra histórica há um desprezo profundo, com algumas exceções, com qualquer

[123] A questão da expressão "sob a proteção de Deus" foi objeto de análise no Supremo Tribunal Federal, em deliberação da relatoria do então ministro Carlos Veloso, numa ação direta de inconstitucionalidade por omissão intentada pelo PSL – Partido Social Liberal –, pois os constituintes estaduais do Acre não a reproduziram no preâmbulo da Constituição estadual. Decidiu-se, por unanimidade, mas sem a participação de dois ministros (um impedido e o outro ausente), que o preâmbulo da Constituição da República "não constitui norma central" e, especificamente sobre a "invocação da proteção de Deus", que "não se trata de norma de reprodução obrigatória na Constituição estadual, não tendo força normativa". Segundo o ministro-relator, normas centrais seriam aquelas sobre "os direitos e garantias fundamentais, as normas de repartição de competências, as normas dos Direitos Políticos, as normas de pré-ordenação dos poderes do Estado-membro" etc.; porém, no que respeita ao preâmbulo, após explorar vários posicionamentos doutrinários, especificamente no que diz respeito à mencionada expressão, avaliou que se trata de "um sentimento deísta e religioso, que não se encontra inscrito na Constituição, mesmo porque o Estado brasileiro é laico", findando por concluir que a "Constituição é de todos, não distinguindo entre deístas, agnósticos ou ateístas". Por último, fez uma ressalva interessante, no sentido de que a referência não teria maior significação, pois em "Constituições de Estados cuja população pratica, em sua maioria, o teísmo, não contém essa referência" e, a título de exemplo, recordou as Constituições dos Estados Unidos da América, da França, da Itália, de Portugal e da Espanha.

lucubração que não seja passível de ser alcançada pelas redes da racionalidade científica (cf. VILLEY, 2008, p. 52). Aliás, o termo *metafísica* "causa um certo mal-estar, e (...) nos soa como um arcaísmo", o que se justifica pelo próprio *ser* da filosofia, que "sempre se apresentou como essencialmente 'atópica' e, de certa forma, também como 'anacrônica', suscitando estranheza na vivência mundana" (DRAWIN, 2002, p. 163).

Nesses termos, no profundo sentido do que seja ser *filósofo*, pode-se até admitir o pensamento lima-vaziano como *fora de lugar*, mesmo porque se situasse no *lugar* estaria dentro das malhas da razão moderna e, em razão disso, suas reflexões não constituiriam *filosofia*.

E foi a partir desse *atopismo*, próprio da *metafísica* e da *filosofia*, que nos idos de 1988, em torno do afã da redemocratização do país que o Filósofo lançou luzes sobre o que seria o Estado democrático. Nele deve viger, concretamente, a participação de todos nas discussões e decisões, pois no seu entender a ideia de democracia conflui para o "ápice do edifício conceptual do político no qual convergem as linhas da Ética e da Política", mesmo porque:

> (...) no nível do democrático a ação do indivíduo na comunidade política, sendo política, é especificada pelo *ético*, pois é uma resposta da consciência moral do cidadão ao apelo da sua consciência política, apelo a conferir uma explícita intencionalidade moral ao ato político. (DDH, p. 20)

Essa conexão entre Ética e Política é importantíssima, mesmo porque a legitimidade do ato político está relacionada à sua intencionalidade moral. Mencionada situação avulta na medida em que a Política instaura e organiza o "poder" e, este, na perspectiva *nomotética*, deve estar legitimado pela "justiça na perspectiva de uma teleologia do Bem e fazer assim da *vontade* política uma *vontade* instauradora de *leis justas*" (EP, p. 7).

Observe-se que a *justiça*, expressa no preâmbulo da Constituição da República, aparece luminosamente como *teleologia do Bem* na perspectiva do político ao promulgar *leis justas*, mas não se encerra neste momento. Isso porque, a *lei* não pode ser reduzida à ideia de *regra* com o intuito de atender puramente às necessidades dos conviventes, mas espelhar o Bem e o Justo "na sua transcendência ideal", o que implica que ela "é, no indivíduo e na cidade, a presença normativa do Ser como Bem, na sua transcendência sobre a contingência do acaso (*tyche*) e sobre a necessidade do destino (*moira*)" (EJ, p. 444).

A instrumentalização moderna da *lei* ou Direito não condiz com essa arquitetônica ético-metafísica lima-vaziana e, certamente, há quem possa sustentar com argumentos plausíveis que a razão *técnica* no jurídico é eficiente; ademais, o próprio Filósofo não duvida da eficácia do Direito ou da Política nesta perspectiva quanto à solução consensual dos conflitos em muitas situações. Mas, na esteira dela – razão *técnica* – perpetua-se a universalidade *hipotética* e a tão sonhada e aclamada *sociedade fraterna* não se realiza.

Isso porque, a racionalidade *tecnicizante* propõe soluções analíticas para o todo do social, preocupando-se apenas com a *operação* ou *eficácia* dos instrumentos utilizados, sem conexão com o Bem como Fim. Logo, "direitos", "liberdade", "desenvolvimento", "segurança", "igualdade", "*justiça*" etc., seriam simplesmente termos funcionais no interior de um sistema que se justifica por si mesmo.

E não há dúvida de que essa não é a pretensão humana quanto a uma comunidade ética e é nesse contexto que as reflexões do Filósofo encontram profundo eco e podem, de alguma forma, instigar a semeadura do novo como *ordo amoris*. Este é o *ser de direito* – ou *quid jus* – da sociedade humana, o qual se afigura como *ideal* ou *horizonte de sentido*, onde todos se *reconhecem* e se *consentem* como partícipes de um mesmo universo de valores, normas e fins.

Alguém poderia objetar afirmando que o *ideal* não é o *real*, mas é aí que reside o *vigor* e a *valência* da proposta do Filósofo, i.é, um enorme esforço no sentido de encontrar os traços de inteligibilidade da *vida vivida* na atualidade, bem como suas raízes ou origens, e, a partir deles, demonstrar os núcleos de inteligibilidade do que seja, não *idealmente*, mas, em realidade, a *vida ética*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Bibliografia de Henrique Cláudio de Lima Vaz

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Escritos de Filosofia I: *Problemas de Fronteira*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. Escritos de Filosofia II: *Ética e Cultura*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. Escritos de Filosofia III: *Filosofia e Cultura*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. Escritos de Filosofia IV: *Introdução à Ética Filosófica 1*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. Escritos de Filosofia V: *Introdução à Ética Filosófica 2*: 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. Escritos de Filosofia VI: *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. Escritos de Filosofia VII: *Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Antropologia Filosófica I*. 8.ed. São Paulo: Loyola, 2006.

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

_____. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. *Ética e Direito*. In: TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz (Org. e Int.). São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *Sociedade civil e estado em Hegel.* Síntese, Rio de Janeiro, v. 7, n. 19, p. 21-29, 1980.

_____. *Senhor e escravo*: uma parábola da filosofia ocidental. Síntese, Rio de Janeiro, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981.

_____. *Ética e Política*. Síntese, Belo Horizonte, v. 10, n. 29, p. 5-10, 1983.

_____. *Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985)*. Síntese, Belo Horizonte, n. 42, p. 27-47, 1988.

_____. *Ética e comunidade*. Síntese, Belo Horizonte, v. 18, n. 52, p. 5-11, 1991.

_____. *Religião e Modernidade Filosófica*. Síntese, Belo Horizonte, v. 18, n. 53, p. 147-165, 1991.

_____. *Morte e vida da Filosofia*. Síntese, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 677-691, 1991.

_____. *Mística e Política*: a experiência mística na tradição ocidental. Síntese, Belo Horizonte, v. 19, n. 59, p. 493-541, 1992.

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

_____. *Ética e Razão Moderna*. Síntese, Belo Horizonte, v. 22, n. 68, p. 53-85, 1995.

_____. *Ética e Justiça*: filosofia do agir humano. Síntese, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 437-453, 1996.

_____. *Presença de Tomás de Aquino no horizonte do século XXI*. Síntese, Belo Horizonte, v. 25, n. 80, p. 19-42, 1998.

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

_____. *Humanismo hoje*: tradição e missão. Síntese, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p. 157-168, 2001.

2. Bibliografia sobre Henrique Cláudio de Lima Vaz

CALDAS, Guilherme Goulart. *Os fundamentos éticos do direito em Lima Vaz*. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2015.

CARDOSO, Delmar. *Ética dialética de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. Revista Estudos Filosóficos, São João del-Rey, n. 11, p. 246-253, 2013.

DRAWIN, Carlos Roberto. *Henrique Vaz e a opção metafísica*. Síntese, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, p. 157-169, 2002.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *'Ética e Direito no pensamento de Henrique Vaz'*. *In.* PERINE, Marcelo (Org.). *Diálogos com a Cultura Contemporânea*: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ. São Paulo: Loyola, 2003, p. 71-85.

FERREIRA, Márie dos Santos. *O conceito de pessoa humana no pensamento de Lima Vaz*. 2009. 154f. (Mestrado em Filosofia) – Centro de Humanidades – Universidade Estadual do Ceará. 2009.

HERRERO, Francisco Javier. *Aspectos fundamentais da antropologia filosófica do Padre Vaz*. Revista Veredas do Direito, Belo Horizonte, n. 2, p. 53-61, 2004.

_____. *A Ética Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. Síntese, Belo Horizonte, v. 39, n. 125, p. 393-432, 2012.

MAC DOWELL, João Augusto A. A. *Ética e direito no pensamento de Lima Vaz*. Revista de Direito Constitucional, Belo Horizonte, n. 09, p. 237-273, 2007.

_____. *'História e transcendência no pensamento de Henrique Vaz'*. *In*. PERINE, Marcelo (Org.). *Diálogos com a Cultura Contemporânea*: Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ. São Paulo: Loyola, 2003, p. 11-32.

MONDONI, Danilo. *P. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ*. Síntese, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, p. 149-156, 2002.

NOBRE, Marcos; REGO, José Márcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.

NODARI, Paulo César; BARTELLI, Gerson. *O conceito de liberdade na Antropologia Filosófica de Lima Vaz*. Telecomunicação, Porto Alegre, v. 40, n. 1, p. 65-89, 2010.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e ética*: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. *Metafísica e liberdade no pensamento de H. C. de Lima Vaz*. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 5, n. 10, p. 123-138, 2014.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de.; CARDOSO, Delmar. *Ação ética intersubjetiva na Ética Filosófica de Lima Vaz*. Síntese, Belo Horizonte, v. 35, n. 113, p. 405-422, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A metafísica enquanto instância fontal da filosofia no pensamento de Lima Vaz*. Síntese – Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 39, n. 124, p. 173-194, 2012.

PERINE, Marcelo. *Ética e sociedade.* Razão teórica *versus* razão técnica. Síntese, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p. 49-68, 2002.

_____. *Violência e niilismo.* O segredo e a tarefa da filosofia. Kriterion, Belo Horizonte, n. 106, p. 108-126, 2002.

_____. *Pe. Vaz e o diálogo com a modernidade*. IHU – Revista do Instituto Humanitas da Unisinos, São Leopoldo, Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=429&secao=197. Acesso em: 18/06/2016.

_____. *Ética e sociedade.* Razão teórica *versus* razão técnica. Síntese, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p. 49-68, 2002.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. *A categoria de justiça:* momento fundamental de realização da Comunidade Humana como Comunidade Ética Segundo Lima Vaz. Fortaleza, Revista de Filosofia Argumentos, Universidade Federal do Ceará, ano 3, n. 6, jul/dez.2011, p. 70-78.

SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e Modernidade*: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006.

SANTOS, José Henrique. *Ética e medida*. Síntese, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 577-584, 1991.

SOUSA, Maria Celeste de. *Comunidade ética*: Sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2014.

TOLEDO, Claudia. *Estrutura da relação entre a ética e direito no pensamento de Lima Vaz*. Síntese, Belo Horizonte, v. 32, n. 102. p. 25-38, 2005.

3. Bibliografia – outros autores

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ADVERSE, Helton. *Política e secularização em Carl Schmitt*. Kriterion, Belo Horizonte, n. 118, dez/2008, p. 367-377.

ALEXY, Robert. *Teoria de Los Derechos Fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001.

ALVES, Marcelo. *Uma leitura crítica de Antígona para o Direito* Novos Estudos Jurídicos, Itajaí, v. 10, n. 2, p. 325-376, 2005

AQUINO, Marcelo F. de. *Ética e liberdade em Hegel*. Síntese, Belo Horizonte, v. 24, n. 79, p. 481-496, 1997.

ARAÚJO, Sérgio Luiz Souza. *O Preâmbulo da Constituição brasileira de 1988 e sua ideologia*. Revista de Informação Legislativa, Brasília, DF, a. 36, n. 143, 1999.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3.ed. Brasília: Universidade de Brasília (UnB), 1999.

AUDARD, Catherine. *Justiça*: As teorias da justiça e a filosofia moral. *In.* CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral* – volume 1. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 877-885.

BACON, Francis. *Novum Organum*. Trad. e notas de José Aluysio Reis de Andrade. (versão para eBook – eBooksBrasil.org). Fonte Digital: O Dialético: www.odialetico.hpg.com.br., 2002. (Membros do grupo de discussão Acrópolis – Filosofia). Disponível em: http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/norganum.html. Acesso em: 20/06/2015.

BARROSO, Luís Roberto. *Neoconstitucionalismo e Constitucionalização do Direito*. Revista Eletrônica sobre a reforma do Estado, Salvador, n. 9 – março/abr/mai 2007, p. 1-41. Disponível em: http://ww3.lfg.com.br/material/marcelo_novelino/mpfemagisfed_201207_aula1_novelino.pdf. Acessado em: 8/10/2015.

BASTOS, Luciene Maria. *Subjetividade e Coisificação*: um estudo introdutório. Linhas Críticas (UnB), Brasília, v. 13, n. 25, p. 203-218, 2007.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

BESTER, Gisela Maria. *Direito Constitucional*: volume 1 – Fundamentos Teóricos. São Paulo: Manole, 2005.

BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. *História da Filosofia do Direito*. Barueri: Manole, 2005.

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. 2.ed. São Paulo: Mandarim, 2000.

_____. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____. *O positivismo jurídico*: lições de filosofia do direito. São Paulo: Ícone, 1995.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. (2 volumes). 11.ed. Brasília: Editora UnB, 1998.

BOCK, Ana Mercês Bahia; FURTADO, Odair; TEIXEIRA, Aria de Lourdes Trassi. *Psicologias*: uma introdução ao estudo de psicologia. 13.ed. São Paulo: Saraiva, 2001.

BODENHEIMER, Edgar. *Ciência do Direito*: filosofia e metodologia jurídicas. Rio de Janeiro: Forense, 1966.

BOFF, Leonardo. *Ética e moral*: a busca dos fundamentos. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 8.ed. São Paulo: Malheiros, 1999.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 2014.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Constitucional. Constituição: Preâmbulo. Normas centrais. Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADI – n. 2.076-5/AC. Requerente: Partido Social Liberal (PSL). Requerido: Assembleia Legislativa do Estado do Acre. Relator: Ministro Carlos Veloso. Data do acórdão: 25/8/2002. Diário Oficial da União: 8/8/2003, p. 86 – Ementário de Jurisprudência: v. 2118-01, p. 218. Resultado: unanimidade (impedido o Ministro Gilmar Mendes e ausente o Ministro Moreira Alves). Disponível em: http://www.stf.jus.br/portal/jurisprudencia. Acesso em: 11/9/2016.

BROCHADO, Mariá. *Pedagogia jurídica para o cidadão*: formação da consciência jurídica a partir de uma compreensão ética do direito. Revista da Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, n. 48, p. 160-188, 2006.

_____. *Prolegômenos à Ética Ocidental*. Revista do TCEMG, Belo Horizonte, n. 4, v. 73, p. 61-74, 2009.

CANARIS, Claus Wilhelm. *Pensamento sistemático e conceito de sistema na Ciência do Direito*. 3.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

CAPELLA, Juan Ramón. *Fruto Proibido*: Uma aproximação histórico-teórica ao estudo do direito e do Estado. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

CAPRA, Fritjof. *A teia da vida*: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. 3.ed. São Paulo: Cultrix, 1998.

CARVALHO FERNANDES, Ricardo Vieira de; DOLABELLA BICALHO, Guilherme Pereira. *Do positivismo ao pós-positivismo jurídico*. O atual paradigma jusfilosófico constitucional. Revista de informação legislativa, Brasília, v. 48, n. 189, p. 105-131, 2011.

CASTELO BRANCO, Pedro Hermílio Villas Bôas. *Secularização Inacabada*: Política e Direito em Carl Schmitt. Curitiba: Appris, 2011.

CHAPANI, Daisi Teresinha; CARVALHO, Lizete Maria Orquiza de. *Entre o sistema e o mundo da vida*: possibilidades de ação comunicativa na trajetória formativa de professores de ciências. Praxis Educacional, Vitória da Conquista, v. 6, n. 9, p. 187-208, 2010.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. *O fenômeno humano*. 3.ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1970.

COELHO, Luiz Fernando. *Aulas de Introdução ao Direito*. Barueri: Manole, 2004.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 1999.

_____. *O direito como parte da ética*. In. BIANCA BITTAR, Eduardo Carlos (Coord.). *O que é filosofia do direito?* São Paulo: Manole, 2004.

COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CONILL, Jesús. *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988.

COUTINHO, Jorge. *Trilogias agostinianas.* Tríades e dinâmica ternária em Santo Agostinho. Theologica, Braga, n. 47, 2ª série – Fasc. 2, p. 497-508, 2012.

DANNER, Leno Francisco. *O Fato do Pluralismo em Rawls*: sobre a Fundamentação da Sociedade Política. Revista Estudos Filosóficos, São João del-Rei, n. 5, p. 155-173, 2010.

DE MORI, Geraldo Luiz. *Recordando Teilhard de Chardin por ocasião do cinquentenário de sua morte*. Síntese, Belo Horizonte, v. 32, n. 104, p. 293-308, 2005.

DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de Filosofia do Direito*. 5.ed. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1979.

DEL VECCHIO, Giorgio. *A justiça*. São Paulo: Saraiva, 1960.

DEKENS, Olivier. *Compreender Kant*. São Paulo: Loyola, 2008.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DINIZ, Maria Helena. *Compêndio de introdução à Ciência do Direito*. 17.ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

DOMINGUES, Ivan. *Ética, Ciência e Tecnologia*. Belo Horizonte: Kriterion, n. 109, p. 159-174, 2004.

FASSÓ, Guido. *'Jusnaturalismo'*. *In.* BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 11.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *A Ciência do Direito*. 2.ed. São Paulo: Atlas, 1980.

_____. *Introdução ao estudo do direito*: técnica, decisão, dominação. 4.ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FREEMAN, Samuel. *'Contratualismo'*. *In*. CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral* – volume 1. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 341-349.

FRIAS, Carlos V. *Borges*: obras completas, 1923-1972. 14.ed. Buenos Aires: Emecé editores, 1974.

GAMBOGI, Luís Carlos Balbino. *A tecnologização do direito e seus males*. Amagis Jurídica, Belo Horizonte, ano V, n. 9, p. 173-188, 2013.

_____. *Moral, Direito e Pós-positivismo*. Amagis Jurídica, Belo Horizonte, ano VI, n. 11, p. 71-89, 2015.

GARCIA, Aparecida Turolo. *Edith Stein e a formação da pessoa humana*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1989.

GOYARD-FABRE, Simone. *'Lei Natural Moderna'*. *In.* CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral* – volume 2. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 42-47.

GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Teoria da Ciência Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2001.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* 6.ed. São Paulo: Loyola, 2014.

HERRERO, Francisco Javier. *O "ethos" atual e a ética*. Síntese, Belo Horizonte, v. 31, n. 100, p. 149-161, 2004.

_____. *Racionalidade comunicativa e modernidade*. Síntese, Belo Horizonte, v. 13, n. 37, p. 13-32, 1986.

HILL, Thomas. *Dignidade*: dignidade e respeito de si. *In.* CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral* – volume 1. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 440-444.

HUSSERL, Edmund. *Crise da Humanidade Européia e a filosofia*. Int. trad. Urbano Zilles. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

IANNI, Octavio. *Teorias da globalização*. 5.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

JAEGER, Werner. *Paideia*: A formação do homem grego. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto (Ed. PUC-Rio), 2006.

JORGE FILHO, Edgard José. *A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade Ética, em Kant*. Revista Síntese, Belo Horizonte, v. 26, n. 84, p. 87-105, 1999.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Bauru: Edipro, 2003.

KELSEN, Hans. *A Justiça e o Direito Natural*. 2.ed. Coimbra: Arménio Amado, 1979.

_____. *O que é Justiça?*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Teoria Pura do Direito*. 6.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LACERDA, Bruno Amaro. *A Dignidade Humana em Giovanni Pico Della Mirandola*. Revista *Legis Augustus* (Revista Jurídica), v.3, n.1, pp.16-23, setembro 2010. Disponível em: http://www.unisuam.edu.br/augustus/. Acesso em: 22/7/2015.

LARENZ, Karl. *Metodologia da Ciência do Direito*. 6.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbelkian, 1991.

LATORRE, Angel. *Introdução ao direito*. Coimbra: Livraria Almedina, 2002.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LIBÂNIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Introdução à vida intelectual*. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2014.

LIMA, Alceu Amoroso. *Introdução ao Direito Moderno*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2001.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOTT, Henrique Marques. *O limiar entre religião e democracia na obra de Marcel Gauchet*. Plura – Revista de Estudos da Religião, Juiz de Fora, v. 5, n. 1, p. 19-33, 2014.

MAC DOWELL, João Augusto A. A. *Ética e Política*: urgência e limites. Síntese, Belo Horizonte, v. 17, n. 48, p. 7-34, 1990.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 6.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MARSHALL, Terence. *Strauss, Leo*. *In.* CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral* – volume 2. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 635-640.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MIGLIORI, Maurizio. *Polivalência estrutural da philia em Platão*. Hypnus, São Paulo, n. 23, p. 191-209, 2009.

MONDIN, Batista. *O homem, quem é ele?* Elementos de Antropologia Filosófica. 12.ed. São Paulo: Paulus, 2005.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *O Espírito das Leis*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MONTORO, André Franco. *Introdução à ciência do direito*. 25.ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1999.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *A prudência segundo Santo Tomás de Aquino*. Síntese, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, p. 365-385, 1993.

NERY JÚNIOR, Nelson. *Princípios do processo civil na Constituição Federal*. 5.ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1999.

NOVAIS, Jorge Reis. *Contributo para uma teoria do estado de direito*: do Estado de Direito liberal ao Estado social e democrático de Direito. Coimbra: Separata do volume XXIX do Suplemento ao Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, 1987.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2003.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. *Demiurgia Política*: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Platão e a questão da democracia na República*. Revista de Estudos Filosóficos, São João del-Rey, n. 12, p. 28-47, 2014.

_____. *Pólis e nómos*: O problema da lei no pensamento grego. São Paulo: Loyola, 2013.

OLIVETTI, Marco. *El problema de la comunidad ética*. In: SCANNONE, Juan Carlos (Org.). Sabiduría popular, símbolo y filosofía: diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana. Buenos Aires: Guadalupe, p. 209-222, 1984.

PASCAL, Blaise. *Três discursos sobre a condição dos grandes*. [trad. Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino]. Disponível em: http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V2N4-Tres-discursos-sobre-a-condicao-dos-grandes.pdf. Acessada em: 24/7/2015.

PAULA, João Antônio de. *Rousseau, Marx e a Economia Política*. Revista Soc. Bras. Economia Política, São Paulo, n. 36, p. 5-30, 2013.

PERINE, Marcelo. *Ensaio de iniciação ao filosofar*. São Paulo: Loyola, 2007.

PIMENTA, Luciana Pereira. *Universalidade nomotética no diálogo 'Político' de Platão à luz das doutrinas não escritas*. Síntese, Belo Horizonte, v. 26, n. 84, p. 31-64, 1999.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

POZZOLI, Lafayette. *Cultura dos direitos humanos*. Revista de Informação Legislativa, Brasília, n. 159, p. 105-111, 2003.

RADBRUCH, Gustav. *Filosofia do Direito*. 6.ed. Coimbra: Arménio Amado, 1997.

_____. *Introdução à Filosofia do Direito*. 3.ed. Trad. e int. do Prof. Jacy de Souza Mendonça. Disponível em: < http://www.valorjustica.com.br/introducao.pdf>. Acesso em: 23 mai. 2016.

RAWLS, John. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

REALE, Giovanni. *Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. São Paulo: Loyola, 2011.

REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 20.ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

_____. *Teoria tridimensional do direito*. 5.ed. São Paulo: Saraiva, 1994.

ROANI, Alcione Roberto. *A filosofia do direito de Hegel*: o agir ético e político conforme a Moralität e a Sittlichkeit. Florianópolis, Revista de Ciências Humanas (EDUFSC), n. 38, p. 295-316, 2005

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão*: Veredas. 19.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SÁ, Alexandre Franco de. *O conceito de Teologia Política no Pensamento de Carl Schmitt e o Decisionismo como Ficção Jurídica*. Covilhã: Lusosofia, 2009 (disponível em: www.lusosofia.net).

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SALLES, Sérgio de Souza; OLIVEIRA, Maurício Melo de; SILVA, Jéssica Aline do Nascimento. *Lei natural e regra de ouro em Tomás de Aquino*. Rio de Janeiro, Aquinate, n. 15, p. 90-115, 2011.

SAVIAN FILHO, Juvenal. *O Tomismo e a Ética*: uma ética da consciência e da liberdade. Bioethikos, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 177-184, 2008.

SOARES, Diogo Picchioni; MIOLLA, Jessica Carla de Souza; MAZUROSKI JÚNIOR, Aristeu; THIELEN, Iara Picchioni. *Trânsito coletivo e comportamento individual: Metáfora de Antígona*. Psicologia: Ciência e Profissão, Brasília, v. 33, n. 4, p. 808-823, 2013.

SOARES, Mário Lúcio Quintão. *Teoria do Estado*: introdução. 2.ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. *Modernidade, Secularização e a crise de legitimidade*: uma introdução a Blumenberg. Síntese, Belo Horizonte, v. 22, n. 70, p. 301-319, 1995.

STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

STRIEDER, Inácio. *O homem como ser corporal*. Síntese, Belo Horizonte, v. 19, n. 56, p. 93-112, 1992.

TROPER, Michel. *A filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

URBAN, Antônio Edison. *Ao redor dos sistemas*: Os saberes não-aristotélicos e os limites em sistemas de ensino-aprendizagem. 2003. Dissertação (Mestrado em Informática) – Setor de Ciências Exatas, Universidade Federal do Paraná, 2003.

VALVERDE, Antônio José Romera. *Maquiavel*: a política como técnica. Hypnos, São Paulo, v. 4, p. 37-46, 1998.

_____. *Maquiavel, Política e Gestão Florentina* (Série Ciências Sociais na Administração, Departamento de Fundamentos Sociais e Jurídicos da Administração, FGV-EAESP), São Paulo, 2010.

VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Jean-Jacques Rousseau*: a supremacia da vontade geral, a unidade do corpo moral e coletivo e a sobrecarga ética do cidadão. Prisma Jurídico, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 93-108, 2008.

VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito*: Definições e fins do direito. Os meios do direito. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WINTER, Lairton Moacir. *A concepção de Estado e de poder político em Maquiavel*. Revista Tempo da Ciência, Paraná, p. 117-128, 2006.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2010.