

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL  
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GERSON BARTELLI

**RECONHECIMENTO E CONSENSO  
EM HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ**

Caxias do Sul  
2021

GERSON BARTELLI

RECONHECIMENTO E CONSENSO  
EM HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ

Dissertação apresentada como requisito para  
obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Everaldo Cescon

Caxias do Sul  
2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Universidade de Caxias do Sul

Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

B283r Bartelli, Gerson

Reconhecimento e consenso em Henrique Cláudio de Lima Vaz  
[recurso eletrônico] / Gerson Bartelli. – 2021.

Dados eletrônicos.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

Orientação: Everaldo Cescon. Modo de  
acesso: World Wide Web

Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>

1. Vaz, Henrique Cláudio de Lima, 1921-2002. 2. Reconhecimento  
(Filosofia).3.Niilismo(Filosofia). 4. Ética. I. Cescon, Everaldo, orient. II.

Título.

CDU 2. ed.: 1VAZ



*“RECONHECIMENTO E CONSENSO EM HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ”*

Gerson Bartelli

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética.

Caxias do Sul, 1 de abril de 2021.

Banca Examinadora:

***Participação por videoconferência***  
Prof. Dr. Everaldo Cescon (orientador)  
Universidade de Caxias do Sul

***Participação por videoconferência***  
Prof. Dr. André Brayner de Farias  
Universidade de Caxias do Sul

***Participação por videoconferência***  
Prof. Dr. Paulo César Nodari

## RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo apresentar o par conceitual reconhecimento e consenso na ética filosófica de Lima Vaz, como possível caminho para a superação da crise ética ocidental, despertada a partir do programa da modernidade e do niilismo ético. Ligado a estes termos será visto o seu par correlato, equidade e igualdade. Para a superação do individualismo, a comunidade será apresentada como princípio e não como resultado da aglomeração dos indivíduos. O sujeito, ser-de-relações, na reciprocidade dos atos, na comunidade ética forma o Nós, reconhecendo e consentido a presença da igualdade em dignidade do Outro. A comunidade é apresentada como espaço de expressão da vida ética, sendo fundamental para o desenvolvimento da pessoa moral, tendo a justiça como seu princípio fundamental. A justiça, enquanto virtude e lei, será responsável por responder à cisão entre ética e direito. Esta cisão resultou numa hipertrofia da lei como justiça. A problemática em torno do objetivo deste trabalho é o programa da modernidade e a superação do niilismo ético, sendo necessário estabelecer um sentido para a vida, isto é, oferecer uma orientação ética para ação do sujeito. Diante disso será importante entender como o autor compreende a ideia de *ethos*, enquanto conjunto simbólico de normas e leis. O *ethos* é transportado pela tradição ao longo da história das comunidades, sendo formado pelos costumes. A ideia de Bem é compreendida como fim da ação do sujeito e da comunidade ética. Essa teleologia é elo de unidade entre os membros da comunidade, uma vez que todos devem direcionar suas ações para o Bem, isto é, para o melhor, preservando a unidade do tecido social. Por fim, pelo reconhecimento e consenso tem-se a possibilidade, na relação de reciprocidade, da aceitação do diferente que é igual em dignidade, superando a intolerância, o desrespeito e o ódio diante do Outro-Eu na comunidade ética. Sem dúvida um tema muito atual.

**Palavras-chaves:** reconhecimento, consenso, programa da modernidade, niilismo ético, justiça, comunidade ética.

## RIASSUNTO

Questa tesi si propone a presentare della coppia concettuale riconoscimento e il consenso nell'etica filosofica di Lima Vaz, come una possibile via per superare la crisi etica occidentale, risvegliata dal programma della modernità e del nichilismo etico. Collegato a questi termini, si vedrà la sua coppia correlata, l'equità e l'uguaglianza. Per superare l'individualismo, la comunità sarà presentata come un principio e non come un risultato dell'agglomerazione degli individui. Il soggetto, essere-di-relazione, nella reciprocità degli atti, nella comunità etica forma il Noi, riconoscendo e consentendo la presenza dell'uguaglianza nella dignità dell'Altro. La comunità si presenta come uno spazio per l'espressione della vita etica, essendo fondamentale per lo sviluppo della persona morale, avendo la giustizia come principio fondamentale. La giustizia, in quanto virtù e legge, sarà responsabile della risposta alla scissione tra etica e diritto. Questa divisione ha provocato un'ipertrofia della legge come giustizia. Il problema che circonda l'obiettivo di questo lavoro è il programma della modernità e il superamento del nichilismo etico, essendo necessario stabilire un senso per la vita, cioè offrire un orientamento etico per l'azione del soggetto. Pertanto, sarà importante capire come l'autore intenda l'idea di ethos, come insieme simbolico di norme e leggi. L'ethos è portato dalla tradizione attraverso la storia delle comunità, essendo formata dai costumi. L'idea di Bene è intesa come fine dell'azione del soggetto e della comunità etica. Questa teleologia è un anello di unione tra i membri della comunità, una volta che, tutti dovrebbero orientare le proprie azioni verso il Bene, cioè verso il meglio, preservando l'unità del tessuto sociale. Infine, attraverso il riconoscimento e il consenso c'è la possibilità, nella relazione reciproca, di accettare il diverso che è uguale in dignità, superando l'intolleranza, la mancanza di rispetto e l'odio verso l'Altro-Io nella comunità etica. Indubbiamente un argomento molto attuale.

**PAROLE CHIAVE:** riconoscimento, consenso, programma di modernità, nichilismo etico, giustizia, comunità etica.

## ABSTRACT

This dissertation aims to present the conceptual pair recognition and consensus in the philosophical ethics of Lima Vaz, as a possible way to overcome the Western ethical crisis, awakened from the program of modernity and ethical nihilism. Linked to these terms will be seen their correlated pair, equity and equality. In order to overcome individualism, the community will be presented as a principle and not as a result of the agglomeration of individuals. The subject, being-of-relationships, in the reciprocity of acts, in the ethical community forms the We, recognizing and consenting the presence of equality in the dignity of the Other. The community is presented as a space for the expression of ethical life, being fundamental for the development of the moral person, having justice as its fundamental principle. Justice, as virtue and law, will be responsible for responding to the split between Ethics and Right. This split resulted in a hypertrophy of the law as justice. The problem surrounding the objective of this work is the program of modernity and the overcoming of ethical nihilism, being necessary to establish a meaning for life, that is, to offer an ethical orientation for the subject's action. Therefore, it will be important to understand how the author understands the idea of *ethos*, as a symbolic set of rules and laws. The *ethos* is carried by tradition throughout the history of the communities, being formed by customs. The idea of Good is understood as the end of the action of the subject and the ethical community. This teleology is a link of unity among the members of the community, since everyone must direct their actions towards the Good, that is, towards the best, preserving the unity of the social fabric. Finally, through recognition and consensus there is the possibility, in the reciprocal relationship, of accepting the different that is equal in dignity, overcoming intolerance, disrespect and hatred towards the Other-Self in the ethical community. Undoubtedly a very current topic.

**Keywords:** recognition, consensus, modernity program, ethical nihilism, justice, ethical community.

## LISTA DE ABREVIATURAS

- AFII *Antropologia Filosófica II*. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- EFI *Introdução à Ética Filosófica I*. 6ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- EFII *Introdução à Ética Filosófica II*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- EC *Ética e Cultura*. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- ED *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002.
- RM *Raízes da Modernidade*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- FC *Filosofia e Cultura*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- ECO Ética e comunidade. In: *Síntese*. Belo horizonte, n. 52, p. 5-11, 1991.
- ECI Ética e civilização. In: *Síntese*. Belo horizonte, n. 49, p. 5-14, 1990.
- ERM Ética e razão moderna. In: *Síntese*. Belo horizonte, n. 68, p. 53-85, 1995.
- EJ Ética e justiça: filosofia do agir humano. *Síntese*: Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 437 – 453, 1996.
- HDV O ser humano no universo e a dignidade da vida. *Cadernos de bioética*: Belo Horizonte, n. 2, p. 27 – 41, 1993.
- FFA Filosofia e forma da ação. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. Uma entrevista de Henrique C. de Lima Vaz feita por Fraklin Leopoldo e Silva, 1997. p. 77-102.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>09</b>
<b>1 1 MODERNIDADE: UM PROGRAMA DE CIVILIZAÇÃO .....</b>	<b>12</b>
1.1 UM PANORAMA DA MODERNIDADE .....	16
1.2 O ENIGMA DA MODERNIDADE: NILISMO ÉTICO .....	32
<b>2 RECONHECIMENTO E CONSENSO: EQUIDADE E IGUALDADE .....</b>	<b>45</b>
2.1 AGIR ÉTICO: RECONHECIMENTO E CONSENSO .....	47
2.2 VIDA ÉTICA: EQUIDADE E IGUALDADE .....	68
<b>3 COMUNIDADE ÉTICA: UM ESPAÇO PARA A VIDA ÉTICA .....</b>	<b>78</b>
3.1 JUSTIÇA: VIRTUDE E LEI .....	83
3.2 PESSOA MORAL .....	97
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>104</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>107</b>

## INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é apresentar o par conceitual reconhecimento e consenso e seu par correlato equidade e igualdade a partir da ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz, como possível caminho de superação da crise ética ocidental, a partir do programa da modernidade (projeto moderno) e do niilismo ético. Esta dissertação pretende revisitar algumas questões fundamentais do programa da modernidade e do niilismo ético, buscando demonstrar suas consequências. Além disso, buscar-se-á apresentar a compreensão da comunidade ética, da justiça e da pessoa moral. Ao fim do trabalho, pretende-se ter chegado a uma possível resposta à crise ética ocorrida com o advento da modernidade. A comunidade ética será apresentada como meio para a superação do individualismo. O conceito de justiça fundamentará a unidade entre ética e direito, a qual foi rompida com o programa da modernidade.

A ética filosófica de Lima Vaz parte da conclusão da sua antropologia, isto é, a pessoa é livre para o Bem. A ética torna-se, dessa forma, a expressão da essência da pessoa, ser para o bem. O imperativo “tornar-te o que és” é expressado na categoria de pessoa moral. A pessoa é ser de relações e de expressão, ser de razão e de liberdade, voltada para a Verdade e o Bem. É importante a ideia de pessoa enquanto ser de expressão, pois a equidade e a igualdade expressam o reconhecimento e consenso. Por sua vez, o ser virtuoso é expressado na vida justa na comunidade ética. Assim, este imperativo representa o desafio de expressar, na existência, aquilo que o sujeito é em essência: ser livre para o Bem.

Dois movimentos essenciais caracterizam a ética vaziana: o agir ético e a vida ética. O primeiro diz respeito aos atos subjetivos do sujeito; o segundo, aos atos intersubjetivos. Estes dois movimentos éticos estão situados dentro de um movimento maior, a saber, a comunidade ética. O existir-em-comum dentro da comunidade ética exige do sujeito alguns elementos necessários para que seja possível sua efetivação. Estabelece-se, então, um certo movimento de efetivação dessas necessidades. O primeiro passo é o reconhecimento e, seu prolongamento, o livre consenso. O segundo passo é a equidade e a igualdade. Estes dois primeiros passos são fundamentais para a vida comunitária, no entanto, não são suficientes. Na vida ética, é proposto o conceito de *justiça*, enquanto *lei* e *virtude*. O conceito de justiça é uma espécie de corolário da comunidade ética. A justiça é princípio, sem ela não há comunidade ética. No desenrolar da questão será, também, fundamental o princípio da *dignidade*, sendo esta condição para o reconhecimento. Além destes conceitos, é importante o

conceito de *ethos*, pois é ele quem fornece o conteúdo histórico normativo, carregado pela tradição, ao sujeito e a comunidade ética.

As categorias Verdade e Bem são elementos constitutivos da razão e da liberdade. Entrelaçadas, essas categorias movem o exercício da ação moralmente boa, considerando que a razão prática é movida por um componente afetivo que guia o bem a ser realizado. Assim, o Bem universal, conhecido pela razão, é acolhido livremente pela vontade no exercício da vida cotidiana, como fim que guia a deliberação e a escolha do sujeito. Este Bem objetivado é expresso pelo Direito, cujas normas funcionam como mediadoras entre a abstração do valor Bem e as contingências das situações particulares em que ocorre a ação.

O agir ético é expresso, inicialmente, nas situações particulares da vida do sujeito e, posteriormente, suprassumida na vida ética do existir comunitário. Superando a condição de mero somatório de indivíduos, a vida ética é estabelecida, no existir comum, na relação eu-tu-nós, na complementaridade, onde o Outro faz o Eu se tornar um Nós, numa dialética de igualdade na diferença.

A comunidade ética é o espaço de expressão do Nós, formada na reciprocidade dos atos éticos. O conceito de comunidade ética será apresentado como condição de possibilidade para a vida ética. A vida ética comunitária só é possível como expressão da vida justa, garantindo a equidade e a igualdade nas relações. Na comunidade ética, a justiça é efetivada não somente em termos individuais, mas também, em termos comunitários. A justiça é o princípio para a existência da comunidade ética. No reconhecimento e consentimento da relação de reciprocidade o sujeito fundamenta sua vida na justiça, sendo compreendida em dois momentos fundamentais: virtude e lei.

Tal compreensão fundamenta a unidade entre Ética e Direito, para superar a “cisão entre Ética e Política, entre indivíduo e sociedade ou entre vida no espaço privado e vida no espaço público.” (EF I. p. 12) O programa da modernidade trouxe consigo a cisão entre Ética e Direito, entre o indivíduo e a comunidade e, por consequência, a cisão entre a vida no espaço privado e a vida no espaço público. Com isso, passou-se a separar as motivações que regiam o agir do indivíduo, com suas necessidades e interesses, dos objetivos da sociedade política, que visam o bem comum. O conceito de justiça também se transformou. Separou-se dele o conceito de virtude, podendo resultar num possível relativismo de valores. A justiça passou a ser tratada como cumprimento da lei, sendo somente um organismo de coação, hipertrofiando a sua compreensão como cumprimento da lei e não mais como exercício da virtude. O direito é apresentado como forma de assegurar a coesão dos membros da

comunidade ética, diante dos conflitos de interesse, para a permanência dos seus valores e normas.

O par conceitual reconhecimento e consenso é o pilar para garantir a convivência entre os sujeitos, membros de uma mesma comunidade ética. A relação do encontro com o outro é uma relação recíproca, fundada no reconhecimento e consenso, onde o Eu acolhe o Outro como Outro Eu. Reconhecendo a aparição do Outro no horizonte universal do Bem, o eu consente, livremente, a este Bem, encontrá-lo em sua natureza de Outro Eu. Isto é, o Eu reconhecendo a realidade do Outro, acolhe-o livremente, consentido, bondosamente, sua presença, tornando possível a vida em comunidade. Nesta relação entre iguais, o conceito de dignidade é fundamental para garantir a não objetivação do outro. Assim, o conceito de reconhecimento e consenso são pilares para a existência da comunidade ética. Nela torna-se possível expressar o agir ético na vida ética, livremente buscando o Bem, não de forma isolada, mas de forma comunitária, numa relação de reciprocidade com todos os membros do corpo social, reconhecendo e consentido sua dignidade.

Os três passos desta dissertação serão os seguintes: primeiro, uma apresentação do programa da modernidade e do niilismo ético; segundo, serão discorridos os pares conceituais, reconhecimento e consenso, equidade e igualdade; terceiro, apreciação a respeito dos conceitos que coroam a ética filosófica de Lima Vaz, a saber, comunidade ética, justiça e pessoa moral.

## 1 MODERNIDADE: UM PROGRAMA DE CIVILIZAÇÃO

Ao iniciar esta reflexão é de fundamental importância traçar um breve panorama da modernidade e, mesmo que sucintamente, apresentar a questão do niilismo ético. Lima Vaz, no decorrer de seu pensamento, confronta estas duas questões: a formação da modernidade e o niilismo ético. Estas são questões que o incomodam, pois marcaram definitivamente a forma de viver e pensar do sujeito. Buscando ajuda em alguns autores, além do próprio Lima Vaz, tem-se o objetivo de apresentar os principais elementos da modernidade, enfatizando, principalmente, suas consequências na vida individual e comunitária.

Por modernidade, Lima Vaz compreende não exatamente um período histórico restrito, mas um universo simbólico, formado no Ocidente, que serviu e serve até hoje como referência normativa do pensar e agir. Não é o objetivo deste capítulo realizar uma rememoração histórica de todo o percurso de formação da modernidade, apenas apresentar um panorama dos principais aspectos, sob a ótica do autor principal estudado neste trabalho e outros autores que possam contribuir para a compreensão da temática. Assim apresenta o autor a questão:

Julgamos, no entanto, útil advertir que entendemos aqui por *modernidade* 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. Elas constituem o domínio das referências normativas do pensar e do agir para a imensa maioria dos chamados *intelectuais* do nosso tempo. Entre esses, ocupa um lugar consagrado por uma tradição plurimilenar a *gens philosophica*. Dentro dessa tradição ousamos nos situar. (RM. p. 7)

Entender os principais elementos do programa da modernidade é fundamental para compreender a ética de Lima Vaz, pois, de várias formas, ela influenciou a formação de uma nova forma de pensar a vida humana. É importante entender as ideias que fundamentaram a formação da maneira de pensar a vida, ou seja, os pressupostos que conduziram o sujeito a realizar suas escolhas e a estruturar seu modo de vida. Lima Vaz salienta que pretende designar por modernidade “o terreno da urdidura das ideias que vão, de alguma maneira, anunciando, manifestando ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas da vida vivida.” (RM. p. 12) Interpretar esse programa de civilização não é uma tarefa simples, considerando sua amplitude nas diversas esferas da vida humana, sendo que muitos elementos desse plano ainda não tenham sido plenamente efetivados. Muitos foram os interpretes desse

percurso, cada um ofereceu elementos para compreendê-lo. Sabe-se, no entanto, da histórica discussão, da interpretação iluminista da passagem de uma época à outra, onde o período medieval foi subestimado. Essa interpretação em algumas passagens citadas fica evidenciada de forma implícita. Não obstante, parece ser aceitável que o período Renascentista, como o próprio nome diz, quis apresentar uma novidade, trazer novos ares para vida do sujeito.

De acordo com Habermas foi Hegel que inaugurou o discurso sobre a modernidade, traduzindo na forma de conceito a realidade, aliando a ela dimensão da economia para o debate filosófico. “Hegel inaugurou o discurso da modernidade” (HABERMAS, 2000, p. 76) De acordo com Hegel, o limiar da modernidade é traçado pelo Renascimento e a Reforma. Neste espaço de tempo, começa uma mudança de paradigma entre o período medieval e o moderno. Neste período de transição, é permitido afirmar, que foi sendo desenhado uma camada epocal permeando a outra, sem uma ruptura abrupta, muito embora existam eventos, tal como a Revolução Francesa, que serviu como um marco histórico. A expressão modernidade queria indicar o que ainda estava por vir, um mundo novo, uma nova realidade. (Cf. HABERMAS, 2000, p. 8) Segundo Habermas, a modernidade concebe uma “nova experiência do progresso e da aceleração dos acontecimentos históricos e a compreensão da simultaneidade cronológica de desenvolvimentos historicamente não simultâneos.” (HABERMAS, 2000, p. 10)

Neste capítulo a ideia é apresentar a modernidade como um projeto em construção, isto é, inacabado, desenvolvendo-se, principalmente, no período pós-renascentista. Essa concepção de projeto inacabado é herdada de Habermas. Sua interpretação sobre o projeto moderno é valiosa para este capítulo, pois, mais do que um período histórico, a modernidade é um modo de compreender a vida. Este projeto apresentou uma série de processos históricos, não só no plano intelectual, mas, também, interagiu na vida social, na economia, nas cresças, nas estruturas de poder e nas condutas dos sujeitos. Alguns dos elementos da modernidade contribuíram para o florescer do niilismo ético.<sup>1</sup>

Uma das teses de Lima Vaz, embora ele não elabore mais explicitamente, é afirmar que “o triunfo definitivo do *niilismo* metafísico e ético assinalaria então o fim da modernidade.” (RM. p. 30) O programa da modernidade tem o objetivo de “eliminação de todo o tipo de pergunta radical em torno do sentido da existência e da vida.” (RM. p. 30)

1 Segundo Ribeiro, Lima Vaz, destaca duas vertentes que se articulam em torno desta temática: “a teórica e a prática. Ele classifica a primeira como uma tentativa de ruptura com a ideia de ética como normativa do agir fundada em uma razão prática universal. Já a natureza prática do niilismo ético encontra-se em comportamentos vazios de referências a uma ordem socialmente aceita de normas, valores e fins.” (RIBEIRO, 2012, p. 170)

Deixando, assim, de ser um programa ou projeto de civilização para ser uma forma de existir. A interrogação do autor é: se esta nova forma de vida, fundamentada na tecnociência, conseguirá responder as inquietações humanas pela busca de sentido na vida. Não parece que Lima Vaz seja um crítico anti-modernista, muito antes, opera uma crítica em relação a alguns aspectos que surgiram neste movimento, ou melhor, do projeto moderno que, por sua vez, exerceu uma mudança de paradigma na compreensão da vida humana. Trata-se de como o domínio da tecnociência impactou os critérios de avaliação da vida humana, isto é, o como deve-se viver.<sup>2</sup> Segundo Lima Vaz

A formação histórica da chamada *modernidade* está provavelmente chegando ao seu fim. O que virá depois não será uma qualquer pós-modernidade, mas a passagem da modernidade como *programa* de civilização para a modernidade como *forma* definitiva de uma nova civilização. Essa *forma* já opera e já remodela nosso mundo e nosso ser, sem que talvez sua presença seja experimentada em todos os efeitos de sua ação transformadora. É a forma do *existir* sob a norma da tecnociência regendo todos os campos da nossa atividade: o conhecimento, o agir ético, o agir político, a criação artística, o trabalho. (RM. p. 255)

O projeto moderno apresentou o sujeito como centro da reflexão, dando a ele as condições de possibilidade para ser autônomo, autolegisador, por meio da razão.<sup>3</sup> A reviravolta antropocêntrica fez com que a reflexão sobre o sujeito adquirisse uma nova referência, ou seja, a metafísica clássica do ser passa a ser uma metafísica da subjetividade, centrada na razão, encontrando em Descartes um dos seus pioneiros.

À razão que nasce com Descartes é lançado, pois, o desafio de pensar a *existência*. Nessa razão, porém, a vertente *operacional*, que Descartes lhe reconheceu na 4ª parte do *Discurso do Método*, acaba assumindo a primazia e torna-se instrumento privilegiado da atividade *poiética* do sujeito, tanto na própria construção da *ciência* quanto na produção de *objetos*. A primazia da

---

2 A modernidade impõe uma mudança significativa nas principais esferas da existência humana: “onde a ética tradicional via absolutismo de valores, a ética contemporânea vê relativismo; onde aquela via universalismo, agora se vê particularismo e circunstancialismo; onde havia objetivismo, agora há apenas subjetivismo; onde encontravam-se explicações de tipo incondicional, agora tudo é condicional, convencional e conveniente.” (OLIVEIRA, 2018, p. 219) Ribeiro também assinala esta questão, “Lima Vaz encontra elementos positivos na sociedade contemporânea: a valorização da dignidade humana e dos direitos humanos e a democracia. Mas vê com preocupação o crescente domínio da razão instrumental na vida humana.” (RIBEIRO, 2012, p. 20) Diz ainda, “Óra, minha interpretação do trabalho de Lima Vaz é que ele não pretende fazer uma cronologia histórico-filosófica da *modernidade*. Ele trabalha no nível filosófico das ideias que formam o universo simbólico da sociedade.” (RIBEIRO, 2012, p. 73)

3 Sobre a racionalidade moderna acentua Habermas: “a razão dá a conhecer a sua essência na figura narcisista de um poder que subjuga tudo ao seu redor como objeto, de um poder identitário, universal só em aparência e empenhado na auto-afirmação e na auto-intensificação particular.” (HABERMAS, 2000, p. 425)

razão operacional decorre necessariamente do postulado noético fundamental de que a razão conhece a realidade na *representação* da *ideia objetiva*. (RM. p. 102)

O aperfeiçoamento da técnica, com o advento da ciência moderna, também influenciou, com o passar dos séculos, o modo de conceber o mundo, formando um paradigma, uma nova forma de compreensão da existência, por meio do racionalismo instrumental.<sup>4</sup> Com o aprimoramento do método de observação científica, o sujeito passou a entender a vida de uma forma diferente. A partir do Renascimento, a concepção de mundo adquiriu uma nova compreensão. Copérnico e Galileu apresentam muito mais do que a compreensão heliocêntrica de *cosmos*, desvelam à ciência um universo aberto e infinito.<sup>5</sup>

Esse processo de mudança de paradigma não aconteceu de uma vez só. Uma mudança total de época leva muito tempo para ser completada. É importante notar que o desenvolvimento das ciências e, junto a ela, da técnica, foi dando ao sujeito condições para evoluir em seu conhecimento sobre a realidade, principalmente da natureza. O conhecimento empírico da realidade foi adquirindo cada vez mais importância e, ao mesmo tempo, isso foi relativizando muitas teorias que já não correspondiam à realidade observada. Em consequência disso, aumentou o desejo por novas descobertas, a vontade pelo novo começa a ser alimentada.<sup>6</sup>

Romano Guardini apresenta alguns elementos culturais que ajudam a identificar o fenômeno da modernidade, são eles: o interesse pelas manifestações e constituição do sujeito, a partir da psicologia e antropologia; a filosofia descola-se da teologia, passando a interrogar o sujeito diante dos fenômenos do mundo; o surgimento dos Estados modernos, enquanto autônomos, com sentimento de poder e força; o desenvolvimento da técnica moderna

4 Com a modernidade o método de produzir conhecimento se tornou mais variável. No texto a seguir Guardini exemplifica o método de produção de conhecimento por meio das Sumas: “Todo este conjunto encontra a sua expressão nas Sumas, sínteses do trabalho de investigação da Idade Média, nas quais se encontram teologia, filosofia, sociologia e moral. Estas sumas são construções poderosas, que durante muito tempo dão ao espírito moderno uma impressão de estranheza, até que este tenha compreendido qual a intenção mais profunda: não investigar empiricamente o que o mundo tem de desconhecido ou explicar os factos com um método racional, mas construir o mundo, por um lado, a partir do conteúdo da revelação e, por outro lado, a partir dos princípios e das noções da filosofia antiga. Elas contêm um mundo construído pelo pensamento.” (GUARDINI, 1964, p. 30)

5 A título de curiosidade, Romano Guardini exemplifica a forma como era entendido o cosmos antes da modernidade: “O conjunto do cosmos aparece como um globo. No centro encontra-se a terra, que também tem forma redonda. À volta desta circulam as esferas, onde encontram os astros. São necessárias, porque a Idade Média e a Antiguidade não conhecem a lei da gravitação e por isso não podem pensar num movimento livre dos corpos celestes no espaço. As esferas são nove; a última, [primum mobile], fecha o mundo.” (GUARDINI, 1964, p. 26)

6 Modernidade trouxe consigo um novo modo de olhar as coisas, o ponto de vista sobre o mundo não é o mesmo. “Isso significa que a revolução moderna começou com uma ‘mudança na teoria, na visão de mundo, na perspectiva metafísica, na concepção e no método do conhecimento’ e só depois se desdobrou em mecanismos e processos de alteração da realidade.” (OLIVEIRA, 2018, p. 283)

permitindo ao sujeito um maior domínio sobre a natureza; o surgimento do capitalismo como modelo econômico. (Cf. GUARDINI, 1964, p. 96)

Este capítulo será desenvolvido em duas partes: a primeira, um breve panorama da modernidade, apresentando alguns aspectos fundamentais; a segunda, enigma da modernidade, será analisado a questão do niilismo, principalmente a sua matiz ética. O objetivo deste primeiro capítulo é oferecer um panorama da modernidade com alguns dos principais aspectos, juntamente com a questão do niilismo ético para que nos segundo e terceiro capítulo possa ser compreendido melhor as questões levantadas por Lima Vaz.

### 1.1 PANORAMA DA MODERNIDADE

Perscrutar a temática da modernidade não é uma tarefa simples, tendo em vista sua complexa trama de eventos. A modernidade é mais que um evento gravado na história; é um projeto<sup>7</sup> que entregou ao sujeito a autonomia e a liberdade para pensar o mundo a partir de si mesmo. Dando primazia à racionalidade operacional, o sujeito acreditou no seu empoderamento e no potencial que podia ter ao se utilizar do ferramental desenvolvido pela nascente tecnociência.<sup>8</sup> A modernidade entregou a autoconfiança para o sujeito que se arrogou autônomo, senhor de si. O surgimento de um novo modelo de racionalidade tecnocientífica fez com que o sujeito pudesse sonhar com um projeto moderno, onde seria possível dominar<sup>9</sup> todos os eventos naturais por meio dos instrumentos produzidos pela tecnociência.<sup>10</sup> Diversos

7 Segundo Habermas, o tema da modernidade enquanto projeto inacabado surge no movimento pós-estruturalista francês. Habermas entende a modernidade não como um projeto acabado com a racionalização da cultura ocidental, mas para ele o projeto moderno está aberto, pois não se trata apenas da “objetivação histórica das estruturas racionais.” (HABERMAS, 2000, p. 5) Não há um acabamento da modernidade. Pode-se dizer que o ideal racional do esclarecimento, como pretendido não se concretizou plenamente, mas as suas consequências continuam em curso na vida ocidental, assim, é neste sentido em que se é permitido afirmar a modernidade como projeto inacabado. (Cf. HABERMAS, 2000, p. 6) O espírito de autossuficiência ainda paira pelo ar, operando ainda “com as leis funcionais da economia e do Estado, da técnica e da ciência, as quais se fundem em um sistema pretensamente imune a influências.” (HABERMAS, 2000, p. 6) Assim diz ele: “Não se trata mais de concluir o projeto da modernidade; trata-se de revisá-lo. Assim, não que o esclarecimento tenha ficado inacabado, mas apenas não esclarecido.” (HABERMAS, 2000, p. 422)

8 “Modernidade significa, portanto, primazia daquela forma de razão que Lima Vaz chama de operacional (razão instrumental dos frankfurtianos) e constitui a mediação privilegiada da atividade poética do sujeito no mundo seja na construção do próprio saber, seja na construção de objetos.” (MANFREDO. 2012. p. 178)

9 Sobre o aspecto do domínio Guardini observa: “os tempos modernos gostam de fundamentar as normas da ciência na sua utilidade para o bem estar do homem. Assim se ocultaram as devastações produzidas pela ausência de escrúpulos... O homem sabe que, em última análise, o que está em jogo na técnica nem é a utilidade nem o bem estar, mas o domínio; domínio no sentido mais extremo da palavra que se exprime numa nova forma do mundo.” (GUARDINI, 1964, p. 77)

10 “Trata-se, portanto, de uma substituição dos seres que nos são dados pela natureza pelos objetos produzidos tecnicamente pelo ser humano, o que justifica a caracterização de nossa civilização eminentemente científico-tecnológica.” (OLIVEIRA, 2012, p. 180)

foram os efeitos ocasionados com a modernidade. Lima Vaz ao analisar a modernidade afirma que o problema não está exatamente no desenvolvimento tecnocientífico, mas sim nos impactos por ele provocado, carecendo de parâmetros para avaliar e regular. Analisa Lima Vaz:

A fascinação pelo *objeto técnico* na sua essencial referência *antropocêntrica*, seja, teórica (ciência), seja operacional (técnica), é o fator verdadeiro e mais eficaz do *esquecimento* do Ser e do descrédito da metafísica, bem como das consequências *niilistas* que daí se seguem. Não se trata, evidentemente, de uma condenação da tecnociência, estágio necessário, como viu Teilhard de Chardin entre outros, da própria evolução biológico-cultural do *homo sapiens* e condição essencial da sobrevivência e expansão da vida inteligente no universo. Trata-se do seu impacto sobre os critérios profundos e elementares de avaliação da própria vida com que o ser humano deve obrigatoriamente responder à questão ética fundamental: *como devemos viver?* (RM. p. 282-3)

O projeto moderno, foi um caminho sem volta, focado no presente, instigou o sujeito a viver sem olhar necessariamente para o passado, a tradição não oferece mais um sentido. A questão do tempo privilegiando o presente é característico da modernidade. Lima Vaz observa que essa mudança de relação com o tempo talvez seja um dos elementos mais característicos da modernidade. “É sobre o fundo dessa mudança radical da relação do ser humano com o tempo que os traços mais característicos da nossa modernidade podem ser desenhados.” (RM. p. 14) Entre a regularidade do tempo cronológico e a aceleração do tempo histórico há, segundo o autor, a irrupção do novo no presente. O acento no novo do tempo presente pode ser um dos elementos que caracterizou o niilismo enquanto

[...] perda do domínio do *presente* como instância crítica para a avaliação do tempo histórico. Daqui procede a incompreensão do *passado*, tido como peso inerte da tradição, e a recusa do *futuro*, rejeitado como indecifrável enigma. A consequência facilmente observável é o abandonar-se niilisticamente ao infinito tédio do presente. (RM. p. 14)

Este programa moderno quer apresentar uma proposta nova, baseada em coisas novas. Há um apelo para o novo, o que não é novo pode-se tornar obsoleto. Paradoxalmente, o novo nega o antigo que lhe dá origem. O projeto moderno apresenta uma nova visão de mundo, se antes o paradigma teísta regia o modo de interpretar os eventos na vida, agora são interpretados por meio das ferramentas que a tecnociência apresenta. A partir disso, o sujeito por si mesmo torna-se capaz de fazer suas observações e produzir suas próprias conclusões baseado no que observou.

A ideia do projeto da modernidade não se trata apenas e, simplesmente, de uma profanação do modo de vida marcado pela interpretação teísta dos fenômenos do mundo, mas tem significado muito maior, pois aponta para um desenvolvimento cultural nas sociedades modernas. (Cf. HABERMAS, 2000, p. 4)

Vimos que uma cultura não cristã está a ser produzida desde o princípio dos tempos modernos. Esta negação refere-se apenas, durante muito tempo, ao conteúdo da revelação; não aos valores éticos, quer sejam individuais ou sociais que se desenvolveram sob a sua influência. Ao contrário, a cultura moderna julga apoiar-se nestes valores. Desde ponto de vista, adotado por considerações de ordem histórica, valores como por exemplo, a pessoa, a liberdade, a responsabilidade, a dignidade individuais, a caridade, são possibilidades inatas do homem que os tempos modernos descobriram e desenvolveram. Sem dúvida que a cultura, nos primeiros tempos do cristianismo, favoreceu o seu aparecimento e na Idade Média foram desenvolvidos pela cultura religiosa, pela vida interior e pela caridade. Mas esta autonomia da pessoa tomou consciência de si própria e tornou-se numa conquista independente do cristianismo. É este ponto de vista que, entre outras formas, se encontra expresso na doutrina dos direitos do homem dos tempos da revolução francesa. (GUARDINI, 1964, p. 120-121)

Com a modernidade, o processo de racionalização foi transformando as relações, tanto pessoais como de consumo, a dimensão da utilidade foi tomando espaço nas relações. O modo de efetivação da sociedade transformou-se paulatinamente, Habermas destaca: “a medida que o cotidiano foi tomado por esta racionalização cultural e social, dissolveram-se também as *formas de vida* tradicionais, que no início da modernidade se diferenciaram principalmente em função das corporações de ofício.” (HABERMAS, 2000, p. 4) A racionalização foi tomando forma a partir dos mecanismos de determinação dos fins. A vida de um modo geral torna-se mais reflexiva, isto é, mais racionalizada, perdendo, com isso, uma certa espontaneidade natural nos sujeitos. (Cf. HABERMAS, 2000, p. 4) A vida comunitária vai perdendo espaço para a vida focada nos interesses individuais.

O desenvolvimento do projeto moderno teve como característica o desejo pelo novo, trazendo um novo ar em todos os ambientes. Audaciosamente, propôs diversos elementos distintos do período anterior, acarretando o necessário aumento na demanda de produção. Onde aumenta-se o consumo, simultaneamente, aumenta a produção. Nega-se o velho, desejando algo que seja, de fato, novo. “O homem dos tempos modernos sente o inexplorado como atrativo. Estimula-lhe o desejo de explorar. Começa a descobrir e a conquistar novos continentes. Sente a possibilidade de se aventurar no mundo infinito e de se tornar o seu senhor.” (GUARDINI, 1964, p. 50-51) Assim, as respostas oferecidas anteriormente, com o

advento da modernidade, já não servem mais.<sup>11</sup> O foco está em ousar produzir algo novo. A dimensão temporal ganha ênfase no presente.

Propondo elementos novos ao sujeito que, anteriormente, vivia uma cultura teísta, a partir da concepção metafísica, a modernidade entregou para este novo mundo nascente uma nova compreensão de natureza, por meio do desenvolvimento da tecnociência e do acento à racionalidade humana. Assim, “a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, *ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade.*” (HABERMAS, 2000, p. 12) Isso porque a ideia da modernidade é, justamente, apresentar algo novo. Parece que, se fosse buscar em modelos anteriores seus critérios de orientação, estaria presa num passado que ela mesmo não quer mais pra si. O projeto moderno torna-se auto-referido em seu auge de audácia, afirmando-se e criando suas próprias normas. Para Habermas, Hegel foi o primeiro a se interrogar sobre esta questão, sobre a possibilidade da modernidade se “desligar das sugestões normativas do passado que lhe são estranhas.” (HABERMAS, 2000, p. 24) A sede por novidades e, ao mesmo tempo, o desejo de não tomar as respostas passadas para as questões presentes, de certa forma, ocasionou um sentimento de incerteza, na medida em que as referências passadas já não podiam oferecer mais sentido para este projeto. Essa fissura com o passado fez com que a modernidade não tivesse uma base sólida fixada, gerando uma certa instabilidade.<sup>12</sup>

O processo de instauração do projeto moderno apresentou, além de uma nova visão de mundo, uma nova concepção de sujeito, principalmente com Descartes. Com o despertar da subjetividade, apoiado em sua própria racionalidade, o sujeito deseja construir o novo a partir de suas próprias ideias. É angustiado por querer sempre mais, pois a obsolescência é programada. Não se prende a nada que lhe retire a liberdade, ele quer flexibilidade. Os modelos rígidos já não são mais tão fundamentais. A capacidade de flexibilidade ganha espaço no modo de vida moderno. Romano Guardini faz uma análise interessante sobre os efeitos da modernidade no sujeito:

---

11 Essa sede pelo novo, sem precedentes na história, anulou, de certa forma, os antigos modelos oferecidos pela cultura. Habermas pontualiza essa questão: “uma modernidade sem modelos, aberta ao futuro e ávida por inovações só pode extrair seus critérios de si mesma. Como única fonte do normativo se oferece o princípio da subjetividade, do qual brota a própria consciência de tempo da modernidade.” (HABERMAS, 2000, p. 60)

12 Segundo Lima Vaz a autorreferencia que o projeto moderno requisitou para si, ocasionou uma cisão com o *ethos*, que como será visto nos capítulos seguintes, é fundamental para a formação da comunidade humana. Pois nele é transmitido, por meio da tradição, os elementos éticos-normativos de um determinado povo.

Aparece o homem senhor de si próprio, que atua, arrisca e cria, que é trazido pelo seu ‘ingenium’, conduzido pela ‘fortuna’, recompensado pela ‘fama’ e pela ‘gloria’. Mas com isso perde também o homem o lugar objetivo, que a sua consciência tinha na antiga imagem do mundo, e cria-se o sentimento de abandono e de ameaça. Aparece a angústia do homem moderno, que é diferente da do homem medieval. Este tinha também angústia, porque tê-la faz parte do homem, e por isso haverá sempre angústia, mesmo quando a ciência e a técnica parecem trazer-lhe a paz. Mas os motivos e as características mudam com o tempo. A do homem medieval dependia sem dúvida da finitude do mundo contra a necessidade da expansão da alma que se tranquilizava numa sempre nova e perfeita transcensão. A angústia dos tempos modernos, ao contrário, é devida em grande parte ao sentimento de não ter nem um lugar simbólico, nem um refúgio de que se esteja imediatamente seguro; e também da experiência sempre renovada de não encontrar no mundo nenhum lugar para a existência e que satisfaça a sua necessidade. (GUARDINI, 1964, p. 51-52)

O sujeito moderno torna-se o centro da reflexão. Enquanto autônomo, regra-se a si mesmo, é auto-legislador. As regras não devem ser externas a ele.<sup>13</sup> Dá-se, com isso, um novo paradigma de compreensão da humanidade. O individual passa a se sobrepor ao comunitário. Dessa forma, a filosofia, também, inicia um projeto para repensar o sujeito a partir da razão e dos sentimentos subjetivos e, aos poucos, se distanciando da ontologia e metafísica clássica. A grosso modo, pode-se dizer que, a partir de Descartes, com a clássica expressão ‘penso, logo existo’, dá-se início à primazia da racionalidade e da subjetividade.

A última metade do século XIX viu florescer os resultados do grande empreendimento emancipatório da racionalidade, o maior dos emblemas da modernidade. Mas esse florescimento também resultava de um fenecimento: o produto da razão se revelava perigoso, na medida em que trazia a grande suspeita em relação àquilo que era o seu conteúdo. A razão, ao emancipar o homem dos velhos grilhões, conduziria à crise de seus próprios fundamentos, seja quanto à sua eficácia como instrumento de acesso às verdades do mundo, seja quanto à própria crença na existência de tais verdades. (OLIVEIRA, 2018, p. 38)

Alguns elementos são imprescindíveis para a efetivação do programa da modernidade: razão, liberdade, autonomia, subjetividade e tecnociência. A razão adquire um papel de protagonista no cenário moderno, culminando no desenvolvimento da racionalidade técnico-científica, tendo como fim uma *eficácia instrumental*. A partir da racionalidade é repensada,

---

13 Se por um lado, a conquista da autonomia libertou o sujeito de certas amarras históricas, tornando-se responsável de suas próprias ações, por outro lado, ela também se tornou um fardo sobre seus ombros, a medida que tornou-se indivíduo isolado. A responsabilidade passou a ser do indivíduo, perdendo, de certa forma, a dimensão comunitária. Analisando a questão da revolução copernicana de Kant na ética vê-se essa questão: “A autonomia da vontade não significa senão a capacidade do ser humano de dar a si mesmo a lei moral, como valor universal. Só uma vontade legisladora universal, isto é, uma vontade autônoma, é capaz, ao mesmo tempo, de dar-se a própria lei, e também de compreender-se, e de reconhecer-se como obediente à lei, pois só o ser racional é capaz de autolegislar-se, ou seja, é capaz de ser autônomo.” (NODARI, Paulo C., 2010, p. 62)

também, a ideia de liberdade, fundamental para a emancipação do sujeito. “A noção moderna de liberdade que se desenvolve no século XVII retrata isso como a independência do sujeito, sua determinação de seus próprios propósitos sem interferência do sujeito, sua determinação de seus próprios propósitos sem interferência da autoridade externa.” (TAYLOR, 1997, p. 113) Cada indivíduo constrói sua ideia de liberdade subjetiva, conquistada pela autonomia da razão, a qual, por sua vez, é “desmascarada como subjetividade subjugadora e ao mesmo tempo subjugada, como vontade de dominação instrumental” (HABERMAS, 2000, p. 7) Isto é, ao mesmo tempo em que a racionalidade impõe um certo tipo de domínio, também, lhe é imposta uma dominação instrumental, tornando-se um meio para um fim.

Com o advento da ciência moderna e seu novo paradigma de pesquisa científica, baseado na observação e nos cálculos matemáticos, houve um desprendimento entre ciência e metafísica. A análise técnica suprimiu o paradigma metafísico. Em consequência disso, a natureza passa a ser vista a partir de seus próprios fins, não sendo mais concebida como um resultado de uma possível intervenção divina. Para o desenvolvimento da ciência Deus não é mais necessário. “A técnica é o único valor que restou no horizonte do homem sem Deus.” (OLIVEIRA, 2018, p. 88) O sujeito não recorre mais a Deus para dar respostas aos fenômenos de ordem natural, bastando-lhe os resultados das análises baseadas na observação dos fenômenos naturais.<sup>14</sup>

O projeto moderno despendeu muito esforço para sua construção. O progresso<sup>15</sup> tecnocientífico, ao longo das décadas, foi enorme, contribuindo para o crescimento econômico de muitos países. No entanto, este crescimento ocasionou um esvaecimento da relação meios-fins, pois, parece que, para alcançar determinados fins, os meios não foram avaliados a partir de parâmetros morais. O progresso tecnocientífico adquiriu uma celeridade tamanha que a normatividade não conseguiu acompanhar, ocasionando, de certa forma, uma cisão da relação meio-fim, onde os fins ganharam uma maior ênfase. Para alcançar o

---

14 A respeito da nova visão de mundo, Guardini analisa: “o mundo começa agora a estender-se e a desfazer os seus contornos. Descobre-se que ele se prolonga para todos os lados. O antigo desejo de formas limitadas, determinante do carácter da vida e da criação, desaparece e uma nova era desponta, que sente a extensão unicamente como libertação. A astronomia descobre que a terra gira à volta do sol; por isso deixa de ser o centro do mundo. Giordano Bruno expõe nos seus escritos turbulentos a filosofia dum mundo infinito, até dum número infinito de mundos, e a importância única deste mundo é posta em questão.” (GUARDINI, 1964, p. 49)

15 Atrás da ideia de progresso há uma “crença de que os acontecimentos históricos se desenvolvem no sentido mais desejável, realizando um aperfeiçoamento crescente.” (ABBAGNANO, 2012, p. 936) Por sua vez, a ideia de desenvolvimento também traz consigo a ideia de “movimento para o melhor.” No entanto, seu uso não está ligado diretamente a ideia de progresso científico. A ideia de desenvolvimento está mais ligada a questão de movimento, de caminhar rumo à algum fim. (Cf. ABBAGNANO, 2012, p. 284)

progresso sonhado os meios não importaram muito. Os valores que regiam as atividades de outrora já não correspondem a nova realidade, acarretando, assim, uma relativização dos valores constituídos pela tradição, o que ocasionou um novo sentimento de desamparo e solidão. O sujeito moderno é alguém que sofre sozinho. “De um lado, o homem se encontra sem apoio nos antigos valores; de outro ele se vê obrigado a enfrentar, sozinho, o novo horizonte ou a ausência dele.” (OLIVEIRA, 2018, p. 50) O preço a pagar pelo progresso foi abrir mão da tradição para viver o presente, enquanto indivíduo.<sup>16</sup>

Outra mudança significativa surgida com a modernidade foi o novo modo de vida e seu respectivo modelo econômico. O modelo agrícola de viver começa a perder força, abrindo espaço para as indústrias do mundo urbano. Se antes a produção agrícola de subsistência concedia ao produtor mais tempo para com sua família, com a modernidade o trabalhador da indústria urbana bate ponto, tem horário pré-definido. Ao final do mês conquista seu salário, paga as contas e sobrevive. Uma grande parte da população já não trabalha em casa, sai de berço familiar e se dirige ao chão da fábrica. A cultura moderna lhe ensina a comprar no comércio o que outrora produzia. Aos poucos, surge um novo modo de vida, regido pelo consumo mercadológico.

Oliveira, ao analisar a transformação do trabalho a partir do desenvolvimento da técnica e a partir da revolução industrial, ancorado em Hans Jonas, apresenta cinco pontos cruciais que marcaram, de uma vez por todas, a história do desenvolvimento do trabalho na humanidade, um caminho que não tem retorno, cabe apenas o aperfeiçoamento. Estes são os pontos: 1) mudança no modo de produzir o produto, ao substituir o trabalho artesanal pela máquina; 2) o próprio meio de produção torna-se produto de consumo, ou seja, a máquina também é produto a ser consumido; 3) a matéria-prima dos produtos muda, ao passo que a indústria química desenvolve materiais sintetizados, ganhando espaço nas fábricas; 4) mudam as necessidades, o uso de equipamentos eletrônicos e de tecnologia de ponta torna-se imprescindível; 5) por fim, o desenvolvimento da biotecnologia, apresenta a revolução da possibilidade de manipulação das características humanas. (Cf. OLIVEIRA, 2018, p. 277)

Habermas apresenta alguns fatores que estabeleceram a caracterização do projeto moderno: “a formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político

16 Sobre a questão da centralidade do tempo presente com a modernidade, Lima Vaz afirma que houve uma “perda do domínio do *presente* como instância crítica para a avaliação do tempo histórico. Daqui procede a incompreensão do *passado*, tido como peso inerte da tradição, e a recusa do *futuro*, rejeitado como indecifrável enigma. A consequência facilmente observável é o abandonar-se nihilisticamente ao infinito tédio do *presente*.” (RM. p. 14)

centralizado e à formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc.” (HABERMAS, 2000, p. 5) Vagarosamente, este modo de vida vai transformando a mentalidade do sujeito de produtor a consumidor. Tudo vai se tornando mercadoria de compra, sendo que o mercado é que vai regular o poder de compra do sujeito. A expressão ‘poder de compra’ é bem ilusória, pois concede uma falsa noção de empoderamento ao sujeito.

No decorrer do tempo, no desenvolvimento do novo sistema econômico capitalista<sup>17</sup>, social ou liberal, a ideia de mercado, passa, de certa forma, a influenciar diretamente a vida do sujeito e suas relações sociais e familiares, ditando o que é bom ou ruim, o que é necessário ou não. A economia começa a ditar o que deve ser consumido e o que deve ser deixado de lado, caindo no esquecimento. A ideia de mercado de consumo apresenta como consequência a cultura do descarte e do imediatismo.

Ao falar sobre a influência do capitalismo na busca de sentido na vida, Clodovis Boff elucidada a questão da influência do econômico na vida cultural: “O capitalismo não busca apenas valores úteis. Ele busca, também, se apropriar do sistema cultural de uma sociedade como um todo, a fim de pô-lo a serviço de seus interesses próprios. Apresenta-se, então, não só como sistema econômico, mas também como sistema cultural, moral e mesmo religioso.” (BOFF, 2014, p. 341) O mercado, enfim, passa a influenciar a cultura, por exemplo, jovens partem para o ensino universitário visando a formação profissional que lhe dará mais dinheiro, de acordo com a demanda do mercado e, conseqüentemente, com o trabalho adquirir poder de compra e permanecer na moda. Uma das formas de identificar a efemeridade da modernidade é a moda. Por ser efêmera e exigir sempre a novidade adquire afinidade muito próxima ao projeto moderno.

Conectado à ideia de consumo, por meio de um certo mimetismo<sup>18</sup>, é despertada a ideia de prazer, o hedonismo. Prazer aqui entendido não somente o sexual, mas, também, como sentimento de satisfação derivado de algum meio externo ao sujeito, por exemplo, a

17 Guardini observa esse desenvolvimento do capitalismo na Itália e assim descreve: “É aqui que o processo aparece pela primeira vez, em Itália, já no fim do século XIII. Até então o comércio estava ligado à ideia de condição social e às determinações corporativas, e a proibição canônica do juro tinha tornado impossível o pressuposto de toda a atividade econômica, o crédito; agora o desejo de ganhar liberta-se e encontra em si o seu próprio sentido. Os seus limites estão apenas num Ethos muito elástico e nas determinações de uma ordem jurídica que permite a concorrência econômica. Assim se forma o sistema econômico do capitalismo, que permite a cada um possuir o que for capaz de ganhar, desde que as normas jurídicas em vigor sejam respeitadas.” (GUARDINI, 1964, p. 46)

18 Para aprofundar este tema é ver a obra: *Desejo mimético* de Jo-mo-sung. Nesta obra o autor trabalha a ideia de mimetismo ligado a ideia de ser alguém por meio de alguma coisa que uma outra pessoa também possui. Por exemplo: uma pessoa feliz possui um Mustang, então eu compro um Mustang para ser feliz assim como ela é.

satisfação de comprar um carro novo. O mercado de consumo criou, por meio do *marketing*, na mentalidade do sujeito, a necessidade sem limites de alcançar o gozo a todo o custo por meio do consumo. O meio para ser feliz é consumir. Para ser alguém tem que consumir, ou seja, para ser reconhecido tem que comprar sempre os produtos da moda. O fator que liga o projeto moderno à moda é a constante necessidade do novo, do estar atualizado. Certamente a moda é uma derivação mais atual do projeto moderno, no entanto, não deve ser ignorada, pois a moda cria uma forma de pensar a vida. A pergunta que surge é: quem não consegue adaptar-se a esse sistema de que forma é reconhecido? Esta é uma questão intrigante diante das disparidades sociais. Comprar sempre o produto mais atual é a regra para não se tornar excluído.

Tanto o consumo como o prazer são dois aspectos que, juntos, permearam a cultura moderna e caminham unidos até os tempos atuais, com refinamentos. “A busca de prazer é hoje mais refinada que no passado. Os objetos do desejo são mais estéticos e sofisticados. Graças às técnicas do *design*, a mercadoria torna-se um fetiche mais sedutor. Igualmente, o corpo ganha mais erotismo em virtude dos mais variados meios de estetização” (BOFF, 2014, p. 528) A problemática não está puramente no ato de comprar e sentir satisfação, mas é fazer do ato de comprar um fim em si mesmo de autossatisfação. Junto ao ato de satisfazer-se, encontra-se, no sujeito, uma busca profunda e sincera por felicidade.

O sujeito moderno é um sujeito que aspira autossatisfação e bem-estar, enquanto estado de não sofrimento. Uma cultura que prima pela autossatisfação, por meio do prazer, torna-se intolerante ao sofrimento, buscando a todo custo diminuí-lo ou, até mesmo, anulá-lo. Se por um lado, a busca pelo não sofrimento é positivo, principalmente para garantir uma certa dignidade de pacientes em estado terminal ou com dor excessiva; num outro lado, o sentimento de não sofrimento pode representar um sujeito fraco e incapaz de resistir aos choques da vida.<sup>19</sup> Parece existir, na cultura moderna, uma raiz imediatista do entendimento de bem-estar, a qual busca reduzir até à ausência total do sofrimento.<sup>20</sup> Compreender a vida

---

19 Sobre este tema ver: FRANKL, Viktor. *Em busca de sentido*. Esta obra relata a experiência de um psicólogo diante do sofrimento, num campo de concentração, durante a segunda guerra mundial. Nela Frankl explica o conceito de *resiliência* como a capacidade do sujeito de resistir aos embates da vida.

20 Taylor ao analisar a questão do bem-estar, afirma que a vida cotidiana ganhou um grande enfoque na civilização moderna, passando a fazer parte da reflexão política. “Esse sentido da importância do cotidiano na vida humana, ao lado de seu corolário referente à importância do sofrimento, colore toda a nossa compreensão do que é de fato respeitar a vida e a integridade humanas. Junto com o lugar central atribuído à autonomia, ele define uma versão dessa exigência que é peculiar à nossa civilização, o Ocidente moderno.” (TAYLOR, 1997, p. 28)

sem sofrimento, parece uma concepção reducionista, pois o sofrimento é uma dimensão constitutiva da existência humana.<sup>21</sup>

Dando um passo à frente na reflexão, outro aspecto interessante a ser analisado é a complexa questão do sentido da vida. Em algum momento da existência o sujeito propõe a si mesmo as perguntas: de onde eu vim? Quem sou eu? Para onde vou? Estas são perguntas existenciais que requerem uma resposta. A modernidade apresentou ao sujeito grandes mudanças, as quais podem gerar incertezas, pois o novo desaloja. Diante dessas interrogações, o sujeito vê-se cercado mais de dúvidas do que de certezas.<sup>22</sup> Sobram perguntas, faltam respostas. Essas mudanças ocasionaram um esvaecimento dos fins e uma conseqüente crise de sentido da vida. Parece haver uma correlação entre sentido da vida e finalidade. Quando se fala em sentido da vida, se fala em termos de direção (rumo), de fim (propósito), de valor (bondade da vida - bem) e de significado (razão de ser). Falar de sentido na vida é buscar

21 Para compreender o significado do sofrimento humano, enquanto uma dimensão constitutiva da vida humana, é interessante olhar para a teoria da logoterapia de Viktor Frankl. A seguir alguns apontamentos da sua teoria sobre a busca de sentido da vida, apesar do sofrimento: “Com efeito, a análise existencial demonstra que o sofrimento tem um sentido, prova que o sofrimento faz parte do pleno sentido da vida. O sofrimento, como a necessidade, o destino e a morte, faz parte da vida. Nenhum destes elementos se pode separar da vida sem se lhe destruir o sentido. Privar a vida da necessidade e da morte, do destino e do sofrimento, seria como tirar-lhe a configuração, a forma. É que a vida só adquire forma e figura com as marteladas que o destino lhe dá quando o sofrimento a põe ao rubro.” (FRANKL, 2019, p. 198) E mais, “Morte e sofrimento não são invenções da logoterapia. São fatos inerentes à condição humana. Dessa forma, não se deveria abordá-los como se, em determinado caso, o indivíduo tivesse apenas de lidar com a má sorte. Dor, morte e culpa são inescapáveis. Quanto mais o neurótico tenta negá-las, tanto mais ele se enreda em sofrimento adicional.” (FRANKL, 2020, p. 104) Quanto a questão de negar esta realidade do sofrimento humano: “Apesar da tríade trágica – dor, morte e culpa - ser um fato inegável e inerente à existência humana, ela vem sendo racionalizada por meio do progressismo tecnológico e do cientificismo. Mas até mesmo nos Estados Unidos – onde a sociedade é tão permeada pela crença de que, cedo ou tarde, a ciência irá acabar com o infortúnio humano – há rumores de que o homem é mesmo, afinal de contas, um ser finito e mortal que, inevitavelmente, terá de enfrentar a morte e, antes de que esta ocorra, o sofrimento.” (FRANKL, 2020, p. 104)

22 Berman Marshall na obra intitulada, *Tudo o que é sólido desmancha no ar*, no terceiro capítulo analisa a expressão de Marx: “Tudo o que é sólido desmancha no ar, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente forçados a enfrentar com sentidos mais sóbrios suas reais condições de vida e sua relação com outros homens” (MARSHALL, 1986, p. 87.) A partir dessa colocação do *Capital*, de Marx, o autor faz uma análise a respeito da capacidade de flexibilidade que o projeto moderno impõe ao sujeito. Assim diz Marshall: “O único espectro que realmente amedronta a moderna classe dominante e que realmente põe em perigo o mundo criado por ela à sua imagem é aquilo por que as elites tradicionais (e, por extensão, as massas tradicionais) suspiravam: uma estabilidade sólida e prolongada. Neste mundo, estabilidade significa tão-somente entropia, morte lenta, uma vez que nosso sentido de progresso e crescimento é o único meio de que dispomos para saber, com certeza, que estamos vivos. Dizer que nossa sociedade está caindo aos pedaços é apenas dizer que ela está viva e em forma. Que espécie de pessoas produz essa revolução permanente? Para que as pessoas sobrevivam na sociedade moderna, qualquer que seja a sua classe, suas personalidades necessitam assumir a fluidez e a forma aberta dessa sociedade. Homens e mulheres modernos precisam aprender a aspirar à mudança: não apenas estar aptos a mudanças em sua vida pessoal e social, mas ir efetivamente em busca das mudanças, procurá-las de maneira ativa, levando-as adiante. Precisam aprender a não lamentar com muita nostalgia as ‘relações fixas, imobilizadas’ de um passado real ou de fantasia, mas a se deliciar na mobilidade, a se empenhar na renovação, a olhar sempre na direção de futuros desenvolvimentos em suas condições de vida e em suas relações com outros seres humanos.” (MARSHALL, 1986, p. 93)

razões efetivas para viver.<sup>23</sup> A modernidade obriga o sujeito a buscar novas respostas à vida. Isso porque as referências oferecidas em tempos anteriores já não correspondem mais às necessidades do mundo moderno. Esta nova cultura exige do sujeito uma nova postura diante da vida e da realidade. Um novo modo de organizar a vida surge e, com isso, põe em dúvida muitas seguranças. Por exemplo, se antes o papel do pai de família era sustentar a mesma, com o surgimento do empoderamento e liberdade feminina a mulher, também, passa a sustentar o lar. Dessa forma, essa nova configuração social obriga o sujeito a se reinventar em seu modo de viver.<sup>24</sup>

Outra possibilidade de reflexão, a partir do esvaecimento dos fins, é a falta de perspectiva da vida. Clodovis Boff conecta o estabelecimento dos fins com o sentido da vida: “O homem moderno típico levanta, angustiado, a questão do ‘sentido da vida’ é porque perdeu a visão global e metafísica do mundo.” (BOFF, 2014, p. 61) Uma das possibilidades para falar de sentido da vida é apontá-la à um fim bom.<sup>25</sup> No entanto, nem todos os autores, a partir da modernidade, aceitaram esta ideia finalista da vida. Alguns se recusaram a aceitar essa perspectiva para abraçar uma vida mais focada no presente, abrindo mão da visão de futuro. Parece que essa opção reduziu o olhar esperançoso do sujeito.

Uma das referências clássicas que afirmam uma vida focada no presente é Nietzsche, não aceitando um horizonte teleológico para a existência do sujeito. Não obstante, paira no ar a interrogação: como descobrir expressões significativas, no presente, adequadas diante de uma vida sem perspectiva de futuro? Segundo Taylor, não basta saber onde se pisa, tendo consciência do presente momento, é necessário, também, voltar-se para uma dimensão de futuro, um olhar projetado para além do presente. “Para nós a pergunta tem de ser não só onde estamos como também para onde vamos.” (TAYLOR, 1997, p. 70) O modo de vida moderno

---

23 Partindo do pressuposto de que o ser humano é dotado de uma capacidade de “transformar criativamente os aspectos negativos da vida em algo positivo ou construtivo”, Frankl conclui que esse potencial permite: “1. transformar o sofrimento numa conquista e numa realização humana; 2. extrair da culpa a oportunidade de mudar a si mesmo para melhor; 3. fazer de transitoriedade da vida um incentivo para realizar ações responsáveis.” (FRANKL, 2007, p. 90) O sentido da vida é tarefa a ser construída; não está pronto, precisa ser encontrado. “O sentido da vida é um sentido incondicional, por incluir até o sentido potencial do sofrimento inevitável.” (FRANKL, 2017, p. 102)

24 Vale a pena fazer referência à Viktor Frankl que desenvolve uma teoria a respeito do sentido da vida. Ele estabelece, basicamente, três formas de encontrar sentido na vida. São elas: “1) Criando um trabalho ou praticando um ato; 2) Experimentando algo ou encontrando alguém; 3) Pela atitude que tomamos em relação ao sofrimento inevitável.” (FRANKL, 2017, p. 100)

25 Como por exemplo, Taylor: “A orientação para o bem não é um elemento extra opcional, algo que podemos aceitar ou não à vontade, mas um requisito da nossa condição de self com uma identidade.” (TAYLOR, 1997, p. 96)

está focado em cada vez mais enfatizar a realização do presente, num certo imediatismo e ativismo sem sentido.<sup>26</sup>

O processo de formação da sociedade moderna compreendeu um modo de vida social individualizado. Se, por um lado, pode ser positivo na medida em que acentua a necessidade de um senso de responsabilidade pelas ações individuais, por outro lado, este atomismo moderno pode anular uma certa coesão social, a dimensão da vida comunitária entre os indivíduos. Taylor chama atenção para este fenômeno moderno: “a condição que cada um define seus propósitos em termos individuais e só se relaciona com a sociedade numa perspectiva instrumental – solapa a própria base de coesão de que uma sociedade livre e participativa precisa para se manter.” (TAYLOR, 1997, p. 530) O sujeito que vive neste ambiente preocupa-se tão somente com os seus afazeres, tudo o que faz, o faz pensando na satisfação das suas necessidades individuais. O problema está no foco exacerbado no cumprimento das “metas individuais pois dissolve a comunidade e separa-nos uns dos outros.” (TAYLOR, 1997, p. 639) Assim, decorre uma mudança de paradigma, não apenas na forma de pensar, por meio do conhecimento e da tecnociência, mas, também, no modo de compreender a vida social e comunitária. Descreve Taylor a respeito dessa mudança: “O indivíduo foi retirado de uma rica vida comunitária e agora entra, em vez disso, numa série de associações volúveis, mutáveis, revogáveis, destinadas muitas vezes apenas a finalidades extremamente específicas. Acabamos nos relacionando uns com os outros por meio de uma série de papéis parciais.” (TAYLOR, 1997, p. 641) E mais, Taylor é enfático ao desenvolver sua análise sobre as consequências da atomização da vida social: “O atomismo obscureceu tanto nossa percepção do vínculo entre ato e a consequência na sociedade.” (TAYLOR, 1997, p. 645) Ou seja, o atomismo social conduziu a um acento maior nos direitos individuais subjetivos do que no cumprimento dos deveres sociais e comunitários. O sujeito exige regalias sociais, mas, ao mesmo tempo, não está disposto a pagar por elas.

A ideia moderna de vida social privilegia a vida individualizada, abrindo mão do sentido comunitário. A construção da identidade pessoal do sujeito moderno centra-se em si mesmo e, não mais, no intercâmbio e confronto com o Outro. Sobre essa mudança na compreensão da formação da identidade do sujeito a partir da modernidade Taylor destaca: “não só a tradição científico-filosófica mas também uma forte aspiração moderna à liberdade

---

26 Um dos sentimentos derivados da perda de sentido na vida é uma forma de ascetismo. “O ascetismo é um sintoma do cansaço da vida que não quer morrer, mas que também não consegue encontrar a cura de sua doença, por isso se satisfaz com os expedientes degenerados da mera manutenção da condição doentia.” (OLIVEIRA, 2018, p. 56)

e à individualidade têm conspirado para produzir uma identidade que parece ser uma negação disso.” (TAYLOR, 1997, p. 53) A cultura moderna acabou gerando um individualismo que foca na construção da identidade do sujeito a partir dele próprio, reduzindo-o a si mesmo, independentemente de suas relações ou interlocuções. Fundado numa ideia de liberdade individual o indivíduo se basta por si próprio. Como resultado desse movimento, vê-se o enfraquecimento dos laços comunitários.

A fim de adequar-se a esta nova realidade, a política moderna, também, apresentou novos elementos que garantissem a autonomia individual do sujeito, tal como a formulação do direito subjetivo universal, alterando o eixo da discussão do coletivo para o subjetivo, nascendo o desafio de universalizar vontades subjetivas, tornando-a direito de todos. (Cf. TAYLOR, 1997, p. 396) A economia capitalista passa a ser organizada pelo direito privado, desligando-se da administração do poder. Há uma sobreposição do econômico na esfera política. Isto é, muitas das decisões passam a serem tomadas a partir da economia e não da política. Para Habermas, “o social separou-se do político, a sociedade econômica despolitizada separou-se do Estado burocratizado.” (HABERMAS, 2000, p. 54)<sup>27</sup> Assim, com a modernidade fragmenta-se o sentido unitário que existe entre política e economia.

A ideia de fragmentação é uma marca da modernidade, em todos as dimensões, atingindo, também, o sujeito. A identidade unitária tornou-se tema de reflexão recorrente no desenvolvimento da modernidade. Taylor apresenta esta questão demonstrando que os que criticaram a ideia unitária da identidade do sujeito, o fizeram, em parte, a partir da ideia de domínio opressor sobre o sujeito. Como possível reação a esta opressão é proposto uma identidade fragmentada<sup>28</sup>, como possível libertação das amarras, tornando o sujeito mais autônomo em suas escolhas. Diz Taylor:

[...] a rebelião contra uma ideia dominante da unidade do ego. Ela abre espaço para todas as coisas na experiência do indivíduo que essas totalidades repressivas do significado não podem permitir [...] operando portanto como um poderoso princípio de individuação e promovendo o desenvolvimento da particularidade. (TAYLOR, 1997, p. 612)

27 Esta questão da separação do político com o econômico gerou consequências nos tempos atuais. Valeria a pena aprofundar esta questão em um estudo posterior, atentando para a importância do político. Parece que hoje o econômico está sobreposto ao político, gerando um conflito de interesses econômicos, fazendo com que a pauta política não seja diretamente ligada à dimensão social, propriamente dita, mas sim direcionada há interesses econômicos regidos por detentores de grande poder de capital econômico.

28 O sentido unitário da identidade do sujeito é importante ao passo que ela fornece uma identidade consistente a ele. Em tempos onde tudo é movido, ter uma identidade consistente concebe ao sujeito a segurança necessária para enfrentar mudanças profundas. Seria interessante um estudo mais aprofundado sobre este tema, buscando entender melhor a questão.

Boff ressalta que o projeto moderno de emancipação do sujeito é “centrado na imanência e que resultou em conquistas, prezadas hoje por todas as sociedades, como a tecnociência, a democracia, os direitos humanos e, talvez, ainda o mercado.” (BOFF, 2014, p. 396) Muito embora este projeto apresente seus frutos, parece não ter sido concluído, sua promessa não foi plenamente cumprida, isto é, toda a confiança depositada na racionalidade do sujeito não foi correspondida. Por exemplo: um dos fatos mais constrangedores da humanidade, como as duas grandes guerras, mostra o quanto o sujeito racional é capaz de operar desumanidades. O grande fardo de responsabilidade recaído sobre os ombros do sujeito foi pesado demais para sustentar individualmente. Essa incapacidade resultou numa crise existencial sem precedentes. A aposta na racionalidade, simplesmente, não conseguiu preencher a sede de sentido da vida, os valores imanentes oferecidos não corresponderam o suficiente às questões existenciais do sujeito. (Cf. BOFF, 2014, p. 471)

Habermas destaca que para Hegel o princípio dos novos tempos é a liberdade subjetiva, trazendo consigo a crise de descompasso entre o progresso moderno e o sujeito ainda de espírito alienado. (Cf. HABERMAS, 2000, p. 25) O autor assinala que o sujeito não conseguiu acompanhar a aceleração do progresso tecnocientífico. Talvez o sujeito não estivesse preparado para tantas mudanças que, por sua vez, a partir da descoberta da subjetividade, apresentam quatro aspectos característicos: o individualismo, o direito de crítica, a autonomia da ação e a filosofia idealista. Estas características apresentam seus respectivos elementos históricos que marcam sua identidade: a Reforma Luterana (faz valer a autonomia do sujeito), o Iluminismo e a Revolução Francesa. (Cf. HABERMAS, 2000, p. 25-26) À respeito da Revolução Francesa, Habermas destaca,

[...] os conceitos morais dos tempos modernos são talhados para reconhecer a liberdade subjetiva dos indivíduos. Fundam-se, por um lado, no direito do indivíduo de discernir como válido o que ele deve fazer; por outro, fundam-se na exigência de que cada um persiga os fins do bem-estar particular em consonância com o bem-estar de todos os outros. A vontade subjetiva ganha autonomia sob leis universais. (HABERMAS, 2000, p. 27)

O despertar moderno do subjetivismo, acentuando a liberdade autônoma, ocasionou um deslocamento dos fins, passando a não mais serem propostos externamente ao sujeito, mas sim a partir do sujeito. De certa forma, é a vontade individual do sujeito que determina os fins. Diz Taylor: “o bem identificado com a liberdade, com a descoberta dos motivos das

próprias ações dentro de si mesmo [...] O bem é descoberto em parte através de um voltar-se para dentro, de uma consulta a nossos próprios sentimentos e inclinações.” (TAYLOR, 1997, p. 463) A subjetividade passa a orientar o que é o bem, não mais uma ordem exterior. A ideia da existência de um bem metafísico, enquanto norma para a ação, perde relevância. Em Rousseau, afirma Taylor, encontra-se um marco para a cultura subjetivista moderna,

Rousseau está na origem de grande parte da cultura contemporânea, das filosofias de auto-exploração, assim como dos credos que fazem da liberdade autodeterminante a chave para a virtude. Ele é o ponto de partida de uma transformação da cultura moderna no sentido de uma interioridade mais profunda e de uma autonomia radical. (TAYLOR, 1997, p. 464)

Taylor apresenta uma corrente de pensamento, desenvolvida ao final do século XVIII, chamada, por ele, de ‘expressivismo’, a qual seria um possível fruto do subjetivismo moderno, tendo como base a individuação do sujeito, tornando-o autorreferencial. Assim explica Taylor esse movimento expressivista:

[...] cada indivíduo é diferente e original, e essa originalidade determina como ele deve viver [...] isso realmente faz diferença quanto ao modo de vida que somos chamados a levar. As diferenças não são apenas variações sem importância dentro da mesma natureza humana básica; ou diferenças morais ente indivíduos bons e maus. Implicam, em vez disso, que cada um de nós tem um caminho original que devemos percorrer; colocam para cada um de nós a obrigação de viver de acordo com nossa originalidade. (TAYLOR, 1997, p. 481)

Este movimento é reflexo do enfoque subjetivista produzido na modernidade, em que é endossado a confiança na liberdade individual e a capacidade de autoexpressar-se individualmente. É um movimento que entrega ao sujeito as condições para constituir sua identidade, de forma individual, sem mais a contribuição de um grupo coletivo, de uma comunidade ou sociedade. Cada sujeito torna-se expressão e medida de si mesmo. Taylor aprofunda a questão, “aqui, temos a noção de que o bem viver para você não é o mesmo bem viver para mim; cada um de nós tem sua própria vocação, e não devemos trocá-las. Imitar o outro pode ser uma traição à minha própria vocação, mesmo que esse outro esteja sendo fiel à dele.” (TAYLOR, 1997, p. 482) O próprio sujeito torna-se medida de si mesmo, numa individuação radical. Assim, “o sujeito moderno já não se define apenas pela capacidade de controle racional desprendido, mas também por essa nova capacidade de auto-articulação expressiva.” (TAYLOR, 1997, p. 500) Este modelo passa a impressão de que o único

elemento em comum entre os sujeitos é o desejo de ser diferente um do outro, numa total individuação.

O desenvolvimento tecnocientífico, produziu um fruto chamado racionalismo instrumental, transformando-se num modo de vida, pois os parâmetros da técnica se tornam exigência, podendo, a partir dela, interpretar a vida do ponto de vista da utilidade. Como consequência desse viés utilitário, tem-se a possibilidade do esvaziamento de sentido da vida. A técnica tende a considerar a vida humana um meio para um fim, podendo levar a um desencantamento na vida. Alerta Taylor: “uma sociedade instrumental, em que, digamos, uma perspectiva de valor utilitário esteja incrustada nas instituições de um estilo de vida mercantil, capitalista e, finalmente, burocrático, tende a esvaziar a vida de sua riqueza, profundidade ou significado.” (TAYLOR, 1997, p. 638) Corre-se o risco, a partir deste modo de vida, de tornar o sujeito, também, ele um meio para alcançar um fim e não mais um fim em si mesmo. De tal forma, que a vida humana, também, possa ser manipulada como um instrumento técnico. As relações comunitárias passam a ser vistas a partir da sua utilidade ou interesse, fruto da conveniência e não uma necessidade. Podendo anular o senso de solidariedade. “Pode ser que o modo de vida instrumental, ao dissolver as comunidades tradicionais ou eliminar estilos de vida mais antigos e menos instrumentais em relação à natureza, destruiu as matrizes em que o significado podia anteriormente florescer.” (TAYLOR, 1997, p. 639) A problemática de fundo é a redução da racionalidade à racionalidade das ciências naturais, tornando-a mero instrumento da tecnociência, considerando-se o único saber válido. Neste processo de instrumentalização da natureza, o sujeito se coloca no posto de poder dominá-la por meio da técnica. Esse tipo de racionalidade não leva em conta o “propósito intrinsecamente valioso na vida humana” (TAYLOR, 1997, p. 644) senão no seu lado utilitário. Ainda sobre as consequências da razão instrumental sobre a vida humana, Taylor é enfático ao afirmar que “o estilo de vida que essa perspectiva estimula tende a uma espécie de superficialidade.” (TAYLOR, 1997, p. 647) Que, por sua vez, conduz a “um subjetivismo total e inteiramente consistente tenderia ao vazio.” (TAYLOR, 1997, p. 648) Por fim, os processos desenvolvidos com a modernidade, segundo Guardini, trouxe profundas mudanças no modo de conceber o mundo da vida. Assim, sintetiza as mudanças:

Estuda-se de maneira cada vez mais experimental e racional; concebe-se cada vez mais a política como simples jogo de poderes e interesses; a economia é deduzida a partir da lógica da utilidade e do bem-estar; olha-se a técnica como um grande sistema que serve para qualquer fim;... o homem dos tempos modernos não só perde a fé na revelação cristã como também experimenta o

enfraquecimento das suas disposições religiosas naturais, de modo que considera o mundo cada vez mais como uma realidade profana... Acontecimentos decisivos da vida humana, tornam-se processos biológicos e sociais, estudados por uma ciência e uma técnica cada vez mais segura de si. (Cf. GUARDINI, 1964, nota p. 120-121)

Até o presente momento, de forma breve e simplificada, apresentou-se os principais elementos do projeto moderno e suas principais consequências para o sujeito e a cultura. Neste breve panorama da modernidade pode-se perceber que seu intento não se reduziu num período apenas, mas, sim, se alastrou pelos séculos. A centralidade no sujeito racional autônomo, a tecnociência e o surgimento de um novo modelo econômico marcou uma forma de pensar e agir. A aceleração dos processos, também, deixou suas consequências, pois a normatividade não conseguiu acompanhá-los. Muito embora, também, o progresso tecnocientífico trouxe à humanidade grandes contribuições em termos de facilitadores para a vida humana. Não obstante, este progresso, cada vez mais acelerado, não permitiu o tempo necessário para a regulação ética de todos os seus instrumentos. O esvaecimento dos meios em relação aos fins produziu inúmeras consequências. Parece haver a necessidade de um diálogo maior entre tecnociência e normatividade.

## 1.2 O ENIGMA DA MODERNIDADE: NIILISMO ÉTICO

Para entender o pensamento ético de Lima Vaz é importante considerar a questão do niilismo ético. Não se trata de realizar uma crítica direta ao pensamento de Nietzsche e de seus contemporâneos, mas, sim, fazer uma análise da questão niilista e suas consequências na vida do sujeito e no desenvolvimento de uma possível cultura moderna niilista.<sup>29</sup> Pode-se distinguir três formas básicas de niilismo: cósmico (negação do mundo), antropológico (neutralização da metafísica) e ético (tudo está permitido). (Cf. OLIVEIRA, 2018, p. 167) Aqui o enfoque será dado especialmente ao niilismo ético ao qual Lima Vaz, na sua teoria ética, aponta como um dos elementos principais dentro da cultura moderna.<sup>30</sup> Se na antropologia Lima Vaz aponta para o niilismo antropológico, na ética o niilismo ético torna-se a questão chave para entender a problemática. Segundo Lima Vaz, a crise da modernidade é

29 “Niilismo significa: crise de sentido; desaparecimento das metas; desvalorização dos valores.” (OLIVEIRA, 2018, p. 86) Boff apresenta uma leitura brasileira do niilismo: “Certa dose de superficialidade, inconstância, fundo anárquico-individualista, aversão à disciplina, mania de sincretizar tudo com tudo, gosto de carnavalizar e avacalhar coisas sérias.” (BOFF, 2014, p. 135)

30 Além dos autores aqui apresentados, é interessante, também, a obra de Gianni Vattimo, *O fim da modernidade*. Nesta obra o autor faz uma aproximação do niilismo de Nietzsche e de Heidegger. Além de uma análise a respeito das possibilidades do “pós-moderno” como superação do moderno.

uma crise de sentido provocado por um certo esvaecimento das razões do por que viver e para onde ir. “Não é no terreno da produção dos bens materiais e da satisfação das necessidades vitais que a crise profunda se delinea. É no terreno das razões de viver e dos fins capazes de dar sentido à aventura humana sobre a terra.” (ERM. p. 55)

A referência à expressão *enigma da modernidade* é utilizada por Lima Vaz para descrever o programa da modernidade. Um enigma é algo que precisa ser decifrado, mas, que, ao mesmo tempo, é muito difícil de ser definido, conhecido. O enigma da modernidade quer chamar a atenção à discrepância entre o desenvolvimento tecnocientífico e a ética, isto é, “enigma de uma civilização tão prodigiosamente avançada em sua razão técnica e tão dramaticamente indigente em sua razão ética.” (ECO. p. 11) O avanço tecnocientífico não se traduziu ao mesmo tempo num avanço ético. Não houve a mesma preocupação. A modernidade não caminhou para uma universalização da ética, assim como aconteceu com a tecnociência.

Paradoxo de uma civilização sem ética ou de uma cultura que, em seu impetuoso e, aparentemente, irreversível avanço para a universalização, não se faz acompanhar pela formação de um *ethos* universal, que fosse a expressão simbólica das suas razões de ser e do seu destino. (ECI. p. 10)

Não parece que o niilismo seja um fruto direto do projeto moderno analisado acima, mas, sim, um elemento que surgiu em paralelo ao pensamento moderno. Tal tese necessitaria, talvez, um maior aprofundamento para melhor compreender se o niilismo é fruto do pensamento moderno ou não. Não obstante essa questão, há uma sutil relação entre modernidade e o niilismo, como observa Boff. Afirma que esta relação é verdadeira, mas que não pode-se dizer que as raízes do niilismo estejam todas na modernidade. Para ele, é possível afirmar que a dimensão secularista, derivada do pensamento niilista, caminha junto com a modernidade. Assim diz: “a questão das raízes do niilismo não tem a ver com a modernidade em si mesma, mas, sim, com o imanentismo, que por acaso a acompanha. Se a modernidade é niilista, não é por ser modernidade, mas por ser imanentista ou laicista.” (BOFF, 2014, p. 392) Esta dimensão secularista da modernidade conversa bem com o niilismo, a partir do rompimento com a antiga metafísica e a possibilidade da leitura religiosa dos fenômenos naturais. O desenvolvimento da ciência natural moderna acarretou um desencantamento com a dimensão religiosa, não sendo mais necessária para a compreensão da vida humana. Habermas analisa a modernidade e sua laicidade:

A modernidade virou tema filosófico a partir do séc. XVIII. Para Max Weber ainda era evidente a relação interna, e não a meramente contingente, entre a modernidade e aquilo que designou como racionalismo ocidental. Descreveu como "racional" aquele processo de desencantamento ocorrido na Europa que, ao destruir as imagens religiosas do mundo, criou uma cultura profana. (HABERMAS, 2000, p. 3)

É conveniente assinalar que esta reflexão é feita a partir de um modelo de racionalidade, a ocidental. De certa maneira, muito embora a dimensão globalizada que o mundo oferece atualmente, o processo de formação do pensamento moderno e da questão niilista é interpretada a partir do contexto ocidental. Isso não quer dizer que outras culturas não possam carregar consigo os efeitos da modernidade e do niilismo.

O termo niilismo foi uma expressão cunhada muito antes de Nietzsche, aparecendo, primeiramente, no ambiente político-religioso, em 1793, por Anacharis Cloots, indicando que o niilista era o sujeito que não acreditava em nada. Com o desenvolvimento filosófico, o termo foi adquirindo variações distintas, focando na crítica ao idealismo transcendental kantiano, a partir de F.H. Jacobi com a tentativa de dissolver os processos puramente racionais, contrapondo ‘ou Deus ou o Nada’. Aos poucos, a questão começa a se desenhar em torno do ‘nada’. Na Rússia, por volta do século XIX, o niilismo torna-se tema de debate público ao ser incorporado por jovens anarquistas de um movimento político, numa espécie de ‘materialismo revolucionário destrutivo-radical’. Depois disso, num ambiente cultural muito similar, Nietzsche propõe o niilismo e a ‘morte de Deus’, entendendo que a questão niilista não é uma questão surgida na modernidade, mas, sim, em todo o ocidente, como criação da cultura greco-romana que seria medularmente niilista.<sup>31</sup>

O vocábulo ‘niilismo’ remete à ideia de ‘nada’, isto é, o viver niilista seria um viver em que tudo é ‘nada’. Pode parecer estranho e desafiador esta expressão, pois o que quer dizer viver a partir do nada? Críticos à filosofia niilista interpretam que a vida niilista é uma “vida que perdeu a graça”, uma “vida que não vale à pena”, focando na absurdidade em viver a

---

31 Traçado histórico indicado por Clodovis Boff, na obra *O livro do sentido I*. Trata-se de uma análise histórico-crítica sobre a questão do sentido da vida. Neste primeiro volume, o autor desdobra incansavelmente a questão niilista no que diz respeito às questões que cercam o sentido da vida. E mais, Oliveira, a partir de Heidegger, aponta: “Toda a nossa história é niilismo, e nada mais, na medida em que foi incapaz de pensar a própria essência do niilismo, tanto Platão quanto Nietzsche, e todos os outros, permaneceram amarrados à pergunta aristotélica: ‘o que é o ente?’, sem questionar a própria questão, e toda filosofia ateu-se às respostas que nascem no horizonte delimitado pela própria pergunta. Pensar a essência é, para Heidegger, por isso, pensar fora das demarcações propostas pela própria pergunta. Nesse caso, reconhecer que na questão ‘o que é o ente?’ reside outra pergunta: ‘o que é o ente enquanto tal?’, ou seja, reconhecer que aí reside a pergunta sobre o ser do ente, sobre o ‘aquilo que o ente é’. A metafísica, contudo, nunca pensa o ser, porque pensa apenas, ‘o ente sob o ponto de vista do ser’” (OLIVEIRA, 2018, p. 98)

partir do nada. Em termos simples, pode-se dizer que niilismo é uma visão de mundo onde a vida não tem um sentido próprio dado em si mesmo. (Cf. BOFF, 2014, p. 67-68)<sup>32</sup> A proposta niilista é uma vida desprovida de sentido, o mundo é sem fundamento e sem destino. O niilismo seria o resultado de duas concepções de vida, o imanentismo e o ateísmo. Oliveira destaca alguns aspectos centrais que percorrem a questão do niilismo. São eles: 1) não se pode conhecer nada; 2) não há sentido e nem valores; 3) sensação de obscuridade da vida; 4) maximização do sentimento de liberdade. Pode-se ainda fazer outras observações a partir dessas variantes: a) não há verdade; b) Deus está morto; c) valores não tem fundamentos; d) valores são subjetivos. Ao longo desta reflexão estes temas serão apresentados a fim de melhor compreender a questão.<sup>33</sup>

De certa forma, a modernidade abriu as portas para uma reflexão niilista ao negar a necessidade da tradição, autofundar-se na razão técnica-científica, negando a dimensão metafísica. “O niilismo como mentalidade geral, ou seja, a ideia de que a vida como um todo é finalmente absurda, isso é fato exclusivo da cultura moderna.” (BOFF, 2014, p. 91) O desenraizamento provocado pela modernidade deixou o sujeito sem uma base sólida para se apoiar. “Para Nietzsche, a modernidade é o tempo do niilismo por excelência, porque nela os antigos valores entraram em colapso. A modernidade viu surgir uma ‘profundíssima suspeita’ contra os antigos valores.” (OLIVEIRA, 2018, p. 44) O processo de racionalização da vida como um todo trouxe inúmeras interrogações, dúvidas e suspeitas a respeito de tudo o que era culturalmente herdado.

A passagem para a modernidade é marcada por um sentimento de cansaço em relação ao mundo vigente. Sentia-se a necessidade de mudança, de um novo mundo, uma nova realidade, uma nova forma de pensar e de viver. “O niilismo nasceu, assim, como uma contravenção aos valores do passado, uma negação de sua viabilidade, um cansaço em relação aos sentidos de mundo até então vigentes.” (OLIVEIRA, 2018, p. 37) O pensamento niilista não só propõe uma releitura da história, como, também, entrega ao sujeito uma nova forma de pensar.

O niilismo pode ser entendido tanto como uma crise dos valores quanto como a desvalorização de todos os valores, o que o tornaria o perigo dos perigos (KSA 12, 109), na medida em que ele conduz à ideia de que, a partir dessa crise, tudo seria permitido. O perigo, portanto, não está necessariamente na ausência de

32 “Sustentar, portanto, que ‘nada tem sentido’ é empresa contraditória, pois pelo menos essa afirmação tem sentido. ‘Nada tem sentido’ é, portanto, uma autocontradição performativa, um autoengano.” (BOFF, 2014, p. 73)

33 Estas são teses que o autor ao longo da obra vai apresentando a respeito do niilismo.

valores, mas no fato de que tudo tenha valor, ou seja, que tudo seja admitido [...] Se tudo é permitido, então o que nós fazemos não faz diferença e então nada tem valor [...] Quando não há valores, então essa possibilidade de ordenamento se perde e tudo passa a ser autorizado, devida à falta de critério de julgamento. (OLIVEIRA, 2018, p. 69)

Fica a interrogação: se a vida não oferece mais sentido, então como construir sentido? O que pode oferecer sentido? Afinal, existe algum sentido em viver? A modernidade foi apresentando alternativas para o sujeito niilista, entre elas, a busca pela satisfação individual, num estilo de vida baseado nos prazeres individuais. Boff argumenta que encontrar sentido na vida por meio da satisfação prazerosa não é o suficiente, pois “não passa de uma fuga e, finalmente, de um beco sem saída.” (BOFF, 2014, p. 91) Numa tentativa fútil, busca-se prazer, mas ele mesmo não preenche a sede por sentido, apenas aumenta o vazio interior, o sentimento de incompletude. Uma das formas modernas de produzir prazer se dá no consumo. Boff, apoiando-se em Lipovetsky, cunha o termo ‘neofilia’, “o culto do ‘novo pelo novo’, do que é atual, do que está na moda. Esse seria um traço típico da atual cultura hiperindividualista, segundo a qual cada um cria seu próprio estilo de vida.” (BOFF, 2014, p. 158) A busca de prazer e consumo estão associados. O mercado, se aproveitando dessa associação, instiga o sujeito a consumir e a buscar o prazer, por meio de objetos de compra e de consumo.

Dizer que os valores se desgastaram é dizer também que os esforços a eles dedicados pela civilização até então foram em vão diante da absurdidade do existir e que nenhuma meta futura é ainda possível: o niilismo, por isso, é tanto uma crise de futuro, quanto uma crise de passado, um sentimento de desperdício de forças em relação à história e de falta de perspectiva em relação a ela. (OLIVEIRA, 2018, p. 36)

Assim, o niilismo parece reforçar um sentimento de frustração, ao tornar o sujeito consciente de que tudo foi em vão e que é preciso dispor-se a caminhar e reconstruir a história novamente. A diferença, desta vez, é que se antes havia referências, agora não há. O pensamento niilista propicia a “ausência do para que e do para onde” (OLIVEIRA, 2018, p. 49) De tal maneira, corre-se o risco de tornar a vida um absurdo, numa total crise de ideais. A questão do sentido para a vida, aqui, torna-se radical, pois seria possível encontrar sentido na vida diante da ausência de finalidade imediata e futura? Essa busca por sentido pode conduzir o sujeito moderno a um eterno caminhar para lugar algum, sem finalidade, podendo resultar num cansaço, um sentimento de fracasso. “O niilismo se apresenta, assim, na face mórbida de

um cansaço, de um vazio completo de expectativa, de uma doença degenerativa.” (OLIVEIRA, 2018, p. 62) Ainda sobre o sentimento de vazio que este modo moderno de viver gera, Boff sugere uma interpretação do sujeito pós-moderno inspirada pelo sociólogo Lipovetsky<sup>34</sup>:

O eu pós-moderno é um eu que se quer libertado dos enquadramentos valoriais e aberto às possibilidades da cultura atual. Tratar-se-ia de um eu absolutamente livre para ‘se constituir’ a partir de escolhas autônomas. Seria um ‘eu vazio’, mas ‘vazio’ apenas no sentido de ‘esvaziado’ dos ideais impostos, ficando assim disponível para ser ‘preenchido’ pelos valores escolhidos. Sem a consistência de outrora, os valores que dão hoje sentido seriam líquidos. (BOFF, 2014, p. 145)

O estilo moderno de viver esfacelou os laços comunitários, fazendo com que o sujeito torne-se um indivíduo. Esta nova forma de vida, muito menos comunitária que em outros tempos, fez com que as preocupações não girassem mais em torno da comunidade, mas, sim do próprio indivíduo. De certa forma, os laços comunitários ofereciam uma razoável segurança ao sujeito, pois podiam ser compartilhados entre os membros da comunidade. Com o afrouxamento dos laços comunitários a carga de responsabilidade passa a recair muito mais no sujeito isoladamente. Além disso, surge um sentimento de indiferença diante das questões comunitárias, cada indivíduo passa a ocupar-se com seus problemas individuais. Há uma possível relação que pode ser estabelecida entre individualismo e busca de sentido na vida. Parece que o individualismo corrobora com um possível esvaziamento de sentido na vida, pois a indiferença, em seu ápice, pode fazer com que nada mais faça sentido. Indiferença e vida sem sentido andam juntos. Assim é possível afirmar que, “as raízes da crise atual não são apenas de valores éticos, mas de valores existenciais; em suma, de sentido da vida.” (BOFF, 2014, p. 156) Como falar de sentido da vida diante do individualismo, diante do esvaecimentos dos fins? Parece que estes dois aspectos limitam o sujeito quanto a busca de sentido para a existência.

O ponto que conecta, portanto, a questão do sentido da vida e o niilismo é a questão da orientação da vida a um fim específico. Parece que a concepção niilista não aceita que a vida possa ser direcionada a um fim. Boff explica, a partir da obra *Assim falou Zaratustra*:

---

34 Lipovetsky tornou-se referência nesta questão ao escrever a obra “A era do vazio”, a respeito do individualismo na sociedade contemporânea. É um livro que se tornou um clássico nos anos 90 para interpretar a vida do sujeito na sociedade nos meados dos anos 90. De lá pra cá muitas coisas mudaram, principalmente, devido a revolução tecnológica e, também, devido os atentados terroristas cada vez mais sofisticados.

ter uma finalidade seria uma ‘escravidão’ de que é preciso ‘se libertar’. Para ele, os ‘homens superiores’ devem ‘esquecer o por’, ‘nada façais por, nem devido a, nem por que’. ‘Precisais cerraís os ouvidos a essas palavras falsas’. A vida valeria por si mesma, como o jogo e a dança. Nessa ótica, as coisas não têm sentido, simplesmente porque não precisam ter. Elas são o que são. Seu sentido são elas mesmas. As coisas seriam, portanto, autoreferenciais. (BOFF, 2018, p. 16)

Neste aspecto, também, torna-se possível perceber o quanto o projeto moderno está alinhado a questão niilista. O esvaecimento dos fins é uma das características que a modernidade compartilha com o niilismo. Na pretensão de tornar o sujeito autônomo e, portanto, auto-legislador, o projeto moderno não aceitou a tradição como fonte de fins. O sujeito constrói a partir de si mesmo os próprios fins. Não aceita valores pré-definidos ou instituídos externamente por um agente qualquer. Dessa forma, o niilismo, também, implica em crise de valores e fins.

Oliveira apresenta, basicamente três características de valores: finalidade, unidade e verdade. Estes valores oferecem balizas orientadoras para o sujeito guiar sua vida, escolhas, etc... Tais balizas o sujeito niilista não acolhe. Assim, Oliveira descreve cada um deles: finalidade, “o homem niilista é aquele que se dá conta da ‘insuficiência das hipóteses finalistas’” (OLIVEIRA, 2018, p. 64) e mais, a falta de finalidade “é o mais paralisante dos pensamentos” (OLIVEIRA, 2018, p. 66); unidade, “trata-se de uma crise da ideia de totalidade, de sistematização ou mesmo de organização de todo acontecer” (OLIVEIRA, 2018, p. 64); verdade, “encerra em si a descrença em um mundo metafísico, que se proíbe a crença em um mundo verdadeiro.” (OLIVEIRA, 2018, p. 65) Dessa maneira, o projeto moderno que prometia elevar o sujeito aos patamares mais elevados de realização individual, acabou por lhe deixar sem perspectivas, fragmentado e descrente de qualquer realidade que não possa ser analisada pelos meios tecnocientíficos.<sup>35</sup> Aprofundando melhor a questão, pode-se ainda dizer que o fato de perder o sentido de finalidade dá ao sujeito a possibilidade de pensar que foi tudo em vão, pois para o futuro não há meta clara, não tem um caminho traçado, ele é fragmentado. Várias são as possibilidades que conduzem para qualquer lugar aleatório. Assim, “[...] a finalidade, a unidade e a verdade seriam conceitos vazios. E seu esvaziamento teria levado à desvalorização do próprio valor do mundo.” (OLIVEIRA, 2018, p. 90)

---

35 A incapacidade da tecnociência de julgar seus atos como bons ou maus se dá pela ausência de elementos éticos em si mesma. A relação fins e meios torna-se fragmentada, pois a técnica não garante necessariamente um fim bom. Pode ser que seja utilizado um meio bom, mas o resultado não será necessariamente bom, podendo sair do controle o experimento e resultar num fim mau. (Cf. OLIVEIRA, 2018, p. 247)

Diante disso, o sujeito niilista sente a impossibilidade de encontrar sentido para a vida, não havendo mais um caminho seguro para traçar, desembocando numa crise existencial a partir de um “sentimento de vazio, de ausência, de nulidade de valor.” (OLIVEIRA, 2018, p. 90) Este sujeito, que já não encontra um caminho seguro para ancorar sua vida, é sujeito em crise. Vive questionando-se, mas nada responde a sua angústia. A questão niilista até provoca o sujeito a buscar o sentido da vida, no entanto, torna-o frustrado ao lhe mostrar a impossibilidade. Mostra-lhe um “mundo verdadeiro que é falso, construído apenas a partir de carecimentos psicológicos, ou seja, das fraquezas humanas.” (OLIVEIRA, 2018, p. 91)

Outra problemática gira em torno do relativismo moderno, que traz consigo a concepção de vida onde tudo é precário, finito e, portanto, relativo. Tudo aos poucos torna-se sem sentido. Em forma de metáfora, fala-se em desencantamento do mundo ou, então, que a vida tornou-se insossa, enfadonha, insípida. A questão valorativa da vida adquire um sentido relativo, no sentido em que “os valores nunca são algo em si mesmos, mas sempre perspectivas a partir de onde o olho que olha vê.” (OLIVEIRA, 2018, p. 95) Tornar tudo relativo implica afirmar que o próprio sentido da vida é relativo.

A dinâmica da técnica moderna se desenvolve, também, em termos niilistas, no sentido em que ela estimula o sujeito para o desenvolvimento de algo sempre novo, oferecendo novas configurações variáveis, passíveis de serem superadas. Pois, “o que essa dinâmica desvela é que não há mais nada de decisivo, nada de permanente. Tudo é passageiro porque novas configurações tendem a nascer dos fracassos e dos fragmentos das antigas estruturas de sentido.” (OLIVEIRA, 2018, p. 101) Concebendo, assim, um perfil provisório às coisas e ao modo de vida.

As condições para manter continuamente o processo de atualização são oferecidas por meio das ferramentas da evolução tecnocientífica. “A técnica é esse modo de lidar com o mundo que é próprio do humano e que a torna o seu destino.” (OLIVEIRA, 2018, p. 103) Pela técnica um novo mundo é revelado para o sujeito. O uso da técnica torna possível a objetivação da natureza e racionalização de seus processos. “A técnica, assim, é o modo de ser próprio do homem que vive o tempo da morte de Deus. Sem o apelo aos valores supremos, ele empenha-se agora sobre o mundo – que inclui ele mesmo.” (OLIVEIRA, 2018, p. 106) Um dos limites da revolução tecnocientífica, assim como no pensamento niilista, é a não garantia dos fins. É imprevisível em seus fins, não apresenta com clareza os efeitos produzidos.

Sem nenhuma ideia de fins, a ciência se torna, por isso, uma mera aposta, um arriscado exercício que se desvencilha de qualquer ideia de prevenção de efeitos ou de responsabilidade. O niilismo se revela, por isso, não apenas como ausência de fins para o fazer, mas como negação da própria capacidade de prever os efeitos do que é feito. A tecnologia estaria, então, aliada a uma ciência sem fins e sem valores, irresponsavelmente desprovida de condições para avaliar as suas próprias ações e, no geral, negando mesmo que isso seja possível. (OLIVEIRA, 2018, p. 319)

Há uma relação presente entre a morte de Deus, perda de sentido e moralidade na teoria niilista: “A questão do niilismo é, assim, colocada no âmbito da perda do sentido, como perda da ‘força vinculativa’ que a ideia de Deus exercia sobre a moralidade... A afirmação da morte de Deus é, por isso, a propagação da negação como princípio fundamental da cultura.” (OLIVEIRA, 2018, p. 152) É lapidar a expressão “Se Deus está morto então tudo é permitido.” A crença em Deus oferecia um fim e valores ideais a serem vividos, agora, decretada a sua morte, esvai-se o fundamento metafísico e as garantias de vida oferecidas até então. As explicações e imperativos baseados na crença em Deus já não servem mais como parâmetro regulador do sujeito e da sociedade. A tecnociência assume este lugar, ditando os caminhos, propondo um novo paradigma. A técnica é o novo nome de intermediação entre o sujeito e a natureza. “A ciência moderna realizou um verdadeiro ‘desnudamento espiritual do universo.’” (OLIVEIRA, 2018, p. 240) O que era chamado criação torna-se natureza, o que era sagrado agora torna-se meio para operar instrumentos. A tecnociência moderna traz consigo um caráter dessacralizador. Essa dessacralização do mundo abriu muitas possibilidades para o avanço das pesquisas em todos os âmbitos da tecnociência. Os limites, nesta perspectiva, são técnicos e não mais religiosos. A natureza perde seu valor intrínseco, estando a mercê da técnica e de seus instrumentos de domínio. “O niilismo ético parte de uma neutralização da natureza em seu valor e, em seguida, do próprio homem, destituído de sua imagem, ou seja, ele tem como pressupostos o niilismo cósmico e o niilismo antropológico.” (OLIVEIRA, 2018, p. 246)

O anúncio da morte de Deus possibilitou o fim de uma moral que servia de sustentabilidade e exigência ética para o sujeito. A tecnociência, por sua vez, entregou ao sujeito as condições de possibilidade para tornar-se senhor de si, diante do mundo da vida, sem mais os valores herdados dos períodos anteriores. Assim, descreve Oliveira:

[...] pela libertinagem gnóstica, pelo esvaziamento dos valores e pela orientação melhorista da tecnologia, que parte de uma insatisfação com o mundo tal como ele é. Essas três perspectivas têm em comum o fato de partirem de uma

permissividade absoluta quanto ao agir humano, diante da ausência de normas capazes de orientar a ação. No caso da tecnologia, o perigo é ainda maior, dado que o próprio fazer se torna uma obrigação moral. (OLIVEIRA, 2018, p. 246)

A sede, por algo sempre novo, provoca um sentimento de permanente insatisfação diante da realidade. Tal sentimento impõe ao sujeito a vontade de produzir sem limites, custe o que custar, o importante é inovar. Sem normas de orientação busca-se a inovação, enquanto isso, a normatividade tenta correr atrás dos processos tecnocientíficos, estando muito aquém da agilidade dos mesmos. Nestes termos, é possível falar em crise ética, pois, o progresso tecnocientífico não subverte, necessariamente, um desenvolvimento ético.

A crise ética deriva do esquecimento da ideia de valor tradicional e de finalidade natural, lançando o sujeito para um novo totalmente desconhecido e sem base sólida para fixar suas raízes. Assim, a partir da teoria de Hans Jonas, afirma Oliveira que “as éticas tradicionais não seriam mais suficientes para enfrentar os desafios impostos pela civilização tecnológica, seja porque tratam a natureza como eticamente neutra, seja porque foram estritamente antropocêntricas.” (OLIVEIRA, 2018, p. 246) Antes de criticar o desenvolvimento técnico-científico é importante perceber, humildemente, a limitação do pensamento ético diante do acelerado progresso. Essa mudança de compreensão exigiu do sujeito uma nova releitura da realidade, agora sem suas tradicionais referências, pois não dão conta da realidade nascente. O sentimento que vem à tona é da existência de um ‘vácuo ético’, isto é, um lugar vazio de valores éticos. O vácuo ético seria, então, “uma erosão dos fundamentos sobre os quais se poderiam estabelecer normas e uma destruição da própria ideia de norma como tal.” (OLIVEIRA, 2018, p. 246) De fato, o ferramental ético não conseguiu se desenvolver com a mesma aceleração do progresso tecnocientífico.

A crise ética, oriunda na modernidade, é uma crise de princípios, pois, o aparato tecnocientífico não oferece tais fundamentos éticos, pelo contrário cria um vácuo de critérios e princípios orientadores. Disso resulta um sujeito “responsável por nada a não ser ele mesmo.” (OLIVEIRA, 2018, p. 250)<sup>36</sup> O sujeito percebendo-se só, sem ter onde ancorar suas dúvidas, cria, então, seus próprios princípios. Como consequência, a astúcia do progresso torna-se sem limites, pois não há elementos morais que sirvam como referência ao sujeito. “Falta-lhe, também algo capaz de impedir que suas consequências danosas venham à luz [...]

---

36 Para Lima Vaz, como será visto nos capítulos posteriores a questão da comunidade ética é fundamental, ao passo que ela oferece ao sujeito a possibilidade de sentido para o agir ético individual. A comunidade ética retira o sujeito da condição isolada enquanto indivíduo, oferecendo a ele um direcionamento para seu agir, a partir do *ethos* histórico, enquanto conjunto simbólico de normas.

há apenas o que a ciência pode verificar.” (OLIVEIRA, 2018, p. 250) A escalada da tecnociência conduziu o sujeito a acreditar que não há limites para o progresso. “A escalada utópica da tecnologia moderna encobre seus próprios riscos e, conseqüentemente, dispensa qualquer atitude ética em relação à sua ação.” (OLIVEIRA, 2018, p. 252) Não há uma reflexão sobre os meios para alcançar os fins desejados.

Contudo, se houvesse a garantia que as ações fossem boas em si mesmas, obviamente não haveria problemas. “Se não há riscos na ação, se a ação é boa em si mesma e se isso é dado como previamente evidente, nenhuma atitude ética é necessária, já que a ética, enquanto ciência do agir, nasce da ambigüidade de todas as ações humanas.” (OLIVEIRA, 2018, p. 252) A questão está, justamente, no ponto em que o progresso não garante a bondade das ações. Não há uma normatividade intrínseca a ele. “Tal situação faz da técnica a expressão máxima de um poder desacompanhado de valor, não apenas no sentido de uma falta de valor, mas sobretudo de uma total permissão (ou permissividade) do fazer que se anuncia, ele mesmo, como um valor.” (OLIVEIRA, 2018, p. 255) Talvez, esse seria um desafio a ser enfrentado, desenvolver um paradigma ético-normativo capaz de dialogar, em igualdade, com o paradigma tecnocientífico. O viés normativo poderia oferecer balizas orientadoras para o desenvolvimento tecnocientífico, não no sentido proibitivo, mas orientativo, a fim de superar essa sensação de vácuo ético.<sup>37</sup> Não obstante, esta possível relação parece ser conflitante, pois os objetivos de cada um são diferentes.

Na tentativa de preencher este vácuo, o sujeito busca na tecnociência, o fundamento para esse novo modo de viver. Não obstante, é necessário perguntar em que sentido seria possível essa superação, o que ela supera, para qual direção, qual o objetivo e qual horizonte de perspectiva se abre a partir dela. (Cf. OLIVEIRA, 2018, p. 247) A promessa feita pela tecnociência teria sido cumprida afinal? Poderia ela oferecer uma direção moral ao sujeito órfão de sentido? Para Oliveira “a técnica fica sem direção moral: o bom e o mau estão suspensos numa atividade que reivindica para si uma liberdade plena, típica da permissividade trazida pelo niilismo.” (OLIVEIRA, 2018, p. 247) Oliveira, à luz do pensamento de Jonas, aponta para a necessidade de pensar uma ética que responda ao niilismo, a partir de princípios balizadores que proponham certos limites à sede insaciável da tecnociência, tirando-a do estado de neutralidade ética.

---

<sup>37</sup> A proposta de Lima Vaz para a superação do vácuo ético, é apresentar a ideia de *ethos*, enquanto conjunto simbólico que é carregado ao longo da histórica pela comunidade ética. Essa questão será vista nos capítulos seguintes.

Enfrentar o niilismo através de uma redefinição ética, reconhecendo que, embora a crise dos princípios religiosos tenha afetado o mundo contemporâneo de forma inequívoca, isso não deve eximir a humanidade de pensar regras de conduta capazes de controlar os poderes extremos que hoje possuímos. (OLIVEIRA, 2018, p. 247)

Não se trata de negar a contribuição da tecnociência nem de dar a ela plenos poderes, mas de organizar normas que possam regular e fundamentar a sua utilização. O distanciamento da necessidade de ter um fim moralmente bom fez com que a tecnociência tenha em si uma ambiguidade ética. A crença do progresso não necessariamente carrega consigo a preocupação com o futuro da humanidade. (Cf. OLIVEIRA, 2018, p. 247) Há uma relação entre *ônus* e *bonus* no qual o *ônus* parece ser humanamente alto em prol do progresso tecnocientífico. Tal progresso não é ausente de interesses individuais, os quais não levam em consideração a totalidade.

O movimento moderno de empoderamento do sujeito fez com que ele mesmo se tornasse a regra normativa, afastando de si um elemento normativo externo. Não obstante, a este empoderamento, devido “o esvaziamento metafísico de sua própria imagem, o homem ficou desprotegido diante dos novos poderes, sem nenhum princípio último inviolável, que lhe garanta alguma integridade.” (OLIVEIRA, 2018, p. 257) De certa forma, este movimento entregou a liberdade necessária para os avanços tecnocientíficos e uma vontade ilimitada de poder, uma “compulsão pelo excesso de poderes, processos e produtos.” (OLIVEIRA, 2018, p. 267) A vontade de poder, quando associada a reivindicação de uma liberdade absoluta, situada em meio a uma crise de sentido, dá ao sujeito a pretensão de superpoderes sobre a natureza e a vida humana. Sob a égide de um suposto bem da humanidade, o progresso tecnocientífico é desfocado de sua promessa, sendo utilizado para fazer guerras. Percebe-se claramente que é parcial.

O progresso traz consigo o ideal de estar sempre em movimento, em contínua atualização, produzindo coisas novas. Da mesma forma, isto é exigido do sujeito, um desempenho sempre maior, não havendo possibilidade para a estagnação. “O novo é algo que deve ser conquistado a todo custo e disponibilizado na corrente da cultura o mais rapidamente possível.” (OLIVEIRA, 2018, p. 285) O progresso tecnológico deu ao sujeito a capacidade de criar coisas novas, de explorar os recursos naturais, de diminuir o sofrimento humano, como por exemplo, por meio de descobertas na medicina. Ao mesmo tempo, há o risco de criar um perigoso processo de desumanização, na medida em que essa nova forma de viver, a partir da técnica, isolou o sujeito do mundo da vida, perdendo seu vínculo espontâneo com a natureza e

com laços humanos. Isto é, o sujeito passou a olhar o mundo que lhe cerca do ponto de vista da utilidade. “A indiferença é, assim, a base da atitude técnica, na medida em que abre a natureza pra a exploração desmedida, destemida, permanente, ilimitada.” (OLIVEIRA, 2018, p. 261) A fim de evitar estes efeitos colaterais do progresso tecnocientífico, é necessário propor balizas orientadoras, a partir de princípios éticos, como por exemplo, a formação de comitês de ética para avaliar as pesquisas científicas. Porém, estes comitês necessitam de fomento financeiro para realizar as pesquisas, abrindo uma janela de oportunidades para o interesse de organizações, com grande aporte financeiro, que conseguem sobrepor, por meio do financiamento de pesquisas, às normativas.

Algumas questões despontam deste panorama do programa da modernidade e do niilismo ético. Entre elas, o individualismo, o esvaecimento de elementos normativos diante do avanço tecnocientífico, a não aceitação da tradição ética como orientação tanto da vida individual como comunitária, a dificuldade do sujeito em encontrar sentido para a vida. Os próximos capítulos serão, a partir da ética de Lima Vaz, uma possível resposta a estas questões. Serão apresentados elementos que poderão ajudar na rememoração do valor da tradição, enquanto *ethos*, do sentido da vida comunitária, da necessária compreensão da justiça, enquanto, virtude e lei. Os pares conceituais reconhecimento e consenso, equidade e igualdade, servirão para fundamentar a reciprocidade da relação entre sujeitos iguais em dignidade e regular a vida comunitária, quando a ganancia dos interesses individuais quiserem se sobrepor diante do comunitário.

## 2 RECONHECIMENTO E CONSENSO: EQUIDADE E IGUALDADE

No capítulo anterior observou-se que a modernidade estende-se para além de um período restrito dentro da história, sendo, desse modo, um programa que se alastra até os tempos atuais. A partir da ideia de programa da modernidade, apresentou-se elementos constitutivos do niilismo, enfocando a sua perspectiva ética. Embora não seja, propriamente, uma criação deste projeto, apresenta aspectos conectados a ele. Parece ser claro que o resultado destes dois movimentos é muito mais que uma doutrina, é um fenómeno de comportamento. Mesmo, que de forma básica, buscou-se elementos e consequências que caracterizam esta ideia.

Neste segundo capítulo, o objetivo é apresentar o entendimento de Lima Vaz dos termos éticos reconhecimento e consenso, a partir da obra *Introdução à Ética filosófica II*.<sup>38</sup> Esta temática relaciona duas dimensões, a *Ética* e o *Direito*, em dois movimentos, subjetivo e intersubjetivo.<sup>39</sup> A partir da comunidade ética, eles se desenrolam, respectivamente, nos seguintes termos: *equidade* e *igualdade*, segundo item deste capítulo. Os pares conceituais, reconhecimento e consenso, equidade e igualdade, serão apresentados como fundamentais à possibilidade da *vida-em-comum*. Postos em prática, estabelecem a coesão da vida comunitária. “No reconhecimento, e em seu prolongamento no consenso livre, a oposição entre os indivíduos é supressumida justamente no ato fundador da comunidade ética.” (ED. p. 176) O agir ético do sujeito é vivido no seio de uma comunidade ética, tendo como conteúdo histórico normativo o *ethos* de uma determinada tradição. A ação ética do sujeito é constituída, não apenas de conteúdos subjetivos, como propõe a modernidade, mas, também, de conteúdos acolhidos pela tradição ética e oferecidos pela comunidade.

De acordo com Ricoeur<sup>40</sup>, o percurso do reconhecimento adquiriu alguns caminhos ao longo do tempo. Um foi o entendimento do reconhecimento como ato intelectual de reconhecer alguém por algum meio, seja, sinal, experiência ou por um direito. Outra maneira

38 Lima Vaz compreende a ética como ciência do *ethos*. “*Ethos* foi então considerado não na feição empírica com que se apresenta nas diferentes tradições éticas, mas na sua estrutura conceptual segundo os sucessivos momentos lógicos: *universalidade* (Fim, Bem, Valor); *particularidade* (Condições objetivas, Norma, Lei); *singularidade* (Bem *intuído* como Valor no aqui e agora do *agir*).” (EF II. p. 210)

39 Ribeiro observa que “a reflexão de Lima Vaz acrescenta um elemento de novidade ao construir uma leitura da intersubjetividade ética com base em uma interpretação que, à sua maneira, relacione dialeticamente Aristóteles e Hegel: Aristóteles, a partir de uma leitura acerca do conteúdo das virtudes; Hegel, a partir de uma leitura da forma dialética do reconhecimento. Para mim, esse intento faz parte do esforço filosófico de Lima Vaz de interpretar a ‘tradição na contemporaneidade.’” (2012. p. 18)

40 Uma boa sugestão de leitura sobre a questão do reconhecimento é a obra de Paul Ricoeur *Percurso do reconhecimento*. Nesta obra o autor faz uma minuciosa análise da questão, iniciando pelo próprio vocábulo e traçando um percurso pelos principais autores que desenvolveram a temática.

de entender o reconhecimento é a possibilidade do sujeito ser reconhecido por alguém, seja este, reconhecimento recíproco ou não, podendo o reconhecimento ser um fruto da gratuidade ou uma conquista. (Cf. RICOEUR, 2006, p. 17-25) O pensamento de Hegel se encontra nesta segunda maneira de entender o reconhecimento, tanto na Filosofia do Espírito como na Filosofia do Direito. Embora com variações, nas duas obras o reconhecimento é uma conquista. A luta por reconhecimento torna-se um fator fundamental para o sujeito. Na primeira obra, tem-se a questão na dialética do senhor-escravo, na segunda, por meio das corporações e instituições. Lima Vaz observa a originalidade de Hegel a respeito do tema:

A originalidade de Hegel consiste em pensar o problema do reconhecimento ou do advento histórico de uma sociedade fundada sobre o livre consenso – na qual tenha lugar a efetiva supressão da relação Senhor-Escravo – como um problema cujos termos se articulam e se explicitam ao longo de todo o desenvolvimento histórico da sociedade ocidental... O problema do reconhecimento se delinea, a partir de então, como problema da instituição de formas históricas de consenso racional e, portanto, livre. (ED. p. 201)

O movimento de reconhecimento proposto por Hegel articula na relação Eu-Tu, a passagem do reconhecimento do Eu pelo Tu. O Tu reconhece o Eu. Assim diz Lima Vaz: “o agir de cada um dos sujeitos tem a dupla significação de ser o agir dele mesmo e do outro. As consciências-de-si ‘reconhecem-se a si mesmas enquanto reconhecendo-se mutuamente’”. (ED. p. 196) Na dialética do Senhor-Escravo, a luta pelo reconhecimento passa a ser uma conquista. Só há o Senhor se o Escravo o reconhece como tal, ou seja, o Outro reconhece o Eu. Neste ato de reconhecimento é necessário a livre aceitação do Outro para o Eu ser reconhecido. (Cf. RICOEUR, 2006, p. 29) Neste ato de ser reconhecido está expresso uma “exigência cujo cerne é o ser reconhecido.” (RICOEUR, 2006, p. 260) Lima Vaz afirma que “para Hegel, a luta pelo reconhecimento inaugura o curso histórico das sociedades ocidentais.” (ED. p. 184)

Na dinâmica do reconhecimento há uma passagem de superação da indiferença, onde o desconhecido torna-se conhecido. Além de ser conhecido é, também, consentido ou aceito como Outro em igualdade, não sendo mero meio ou objeto de relação, mas, sim, sujeito portador de identidade própria.

Há pois, agora, uma *desigualdade* entre os dois termos da relação do reconhecimento, e essa desigualdade assinala a distância que separa – histórica e dialeticamente – o indivíduo que é consciência-de-si mas ainda está mergulhado na imediatas da vida e o indivíduo que se universalizará pela forma mais alta do reconhecimento que é o consenso racional na sociedade política. (ED. p. 196)

A luta por reconhecimento torna-se, assim, um desafio diante das circunstâncias da vida. “Sociedades constituídas em torno da luta pelo reconhecimento, oscilando entre os polos da *phýsis* que impele a particularidade do interesse e do desejo, e do *nomos* que rege a universalidade do consenso em torno do bem reconhecido e aceito.” (ED. p. 184) Os interesses e desejos individuais tornam-se um desafio para o reconhecimento e o livre consenso. Diante disso, pode-se afirmar que o pleno reconhecimento nem sempre será possível. O desafio de ser reconhecido é sempre tarefa a ser cumprida na sociedade.<sup>41</sup> Os termos reconhecimento e consenso são expressões da superação dos interesses e dos desejos meramente individuais para uma vida-em-comum.

Neste trabalho, o intuito é apresentar a questão do reconhecimento e consenso como ato de reciprocidade. Se no primeiro momento, o reconhecimento é entendido como um dom gratuito, ele também é, no segundo, gerido pelo Direito em caso de não efetivação. O Direito surge como mediação para garantir o reconhecimento e consenso nos momentos em que os interesses particulares se sobrepõe ao comunitário. “Reconhecer o outro como ele mesmo no seu ser-conhecido e no conhecer ser outro. A reciprocidade constitutiva da relação com o outro mostra a impossibilidade de solipsismo.” (Nodari, 2018, p. 30)

Realizada esta breve introdução ao tema passa-se agora a aprofundar estas questões. Alguns conceitos serão destacados a partir dos pares conceituais - reconhecimento e consenso, equidade e igualdade – serão eles: bem, *ethos* e dignidade. No conceito de bem está presente a ideia de direcionamento ao fim. No conceito de *ethos* destaca-se a ideia de tradição e hábito. No conceito de dignidade carrega consigo a ideia de reconhecimento.

## 2.1 AGIR ÉTICO: RECONHECIMENTO E CONSENSO

Lima Vaz oferece na obra *Ética Filosófica II* a articulação destes dois conceitos dentro de um plano maior que é a comunidade ética, tema a ser abordado mais diretamente no terceiro capítulo deste trabalho. É nela que o sujeito vive e exerce, na prática cotidiana, estes termos. O autor não pensa esses conceitos puramente isolados do mundo da vida. Não são conceitos abstratos, muito pelo contrário, ele os pensa a partir das tramas sociais do existir histórico do sujeito, a partir de comunidades humanas, carregando consigo a preocupação de

---

41 “Ser reconhecido, se isso alguma vez ocorre, seria para cada pessoa receber a garantia plena de sua identidade graças ao reconhecimento por outrem de seu império de capacidades.” (RICOEUR, 2006, p. 262)

fundamentar, em termos filosóficos, os aspectos fundamentais para as condições de possibilidade do existir comunitário. Aliás, o sujeito não é tomado isoladamente, mas é visto a partir da comunidade ética.

O princípio fundamental para que a comunidade seja verdadeiramente ética é o princípio da justiça. Este princípio exige uma base anterior a ele, fundamentos necessários, os quais são, respectivamente, o reconhecimento e consenso e, correlativo a ele, a igualdade e equidade. Estes conceitos, portanto, são requisitos básicos para uma comunidade ética justa. O primeiro passo para entendê-los é analisar o movimento subjetivo do agir ético.

Para entender a ética de Lima Vaz é preciso considerar o pressuposto metafísico por ele apresentado. A dimensão teleológica do Bem é um pressuposto metafísico imprescindível para a compreensão ética do sujeito.<sup>42</sup> Isto porque, por meio do conhecimento do bem, o sujeito, ao consenti-lo, e, portanto, não é pré-determinado, direciona suas escolhas para o melhor, se autodetermina, tendo-o como balizador para a sua existência. Assim, explica Lima Vaz na *Introdução à Ética Filosófica II* sobre o pressuposto metafísico:

[...] enquanto *operação* a *práxis* humana possui uma estrutura essencialmente *teleológica*, ou seja, *autodeterminação* do sujeito agente em vista de um *fim*. Em virtude da abertura da razão e da liberdade ao horizonte universal do Ser e do Bem, o *fim* exige ser pensado aqui em sua amplitude transcendental ou *metafísica*, ou seja, em última instância, em sua homologia com o Ser e o Bem. (EF II, p. 8)<sup>43</sup>

É preciso mergulhar junto com o autor nesta reflexão teleológica-metafísica. Seu sistema ético compreende a dimensão universal de Bem que é, ao mesmo tempo, fim a ser alcançado e princípio norteador do agir ético subjetivo, pois, uma vez conhecido o Bem, deve haver uma adesão da vontade ao mesmo, direcionando a ação do sujeito.

Se considerarmos, por exemplo, a *práxis* na sua estrutura *subjetiva* ou como agir do indivíduo enquanto tal, vemos que a razão primeira de possibilidade, expressa

42 “O ser como bem apresenta-se, portanto, como fim da tendência natural da razão e como norma do agir. O bem é norma, em primeiro lugar, não propriamente no sentido de uma obrigação imposta, mas porque, por uma necessidade intrínseca à natureza da vontade, não pode deixar de ser desejado. Neste sentido, a experiência fundamental no campo da moralidade pode ser formulada, como primeiro princípio da moralidade, nos termos seguintes: o bem deve ser feito e o mal evitado.” (MACDOWELL, 2007, p. 254)

43 Lima Vaz herda da tradição platônica esta dimensão ética teleológica. Sua tese doutoral é intitulada “Contemplação e dialética nos diálogos platônicos”. Muito embora Lima Vaz não se intitulasse um platônico, em seus textos, carrega essa herança platônica em suas reflexões. Assim apresenta a sua herança platônica: “O audaz gesto especulativo de Platão na aurora da Ética aponta a *transcendência* da Idéia do Bem como única resposta racionalmente satisfatória à interrogação sobre o *fim* na reflexão sobre a *praxis*, o que significa a necessária vinculação da Ética com a Metafísica.” (EF I. p. 72) Dessa forma, a raiz de sua ética está fundada sobre uma fundamentação metafísica e teleológica.

no momento de *universalidade* da *práxis* individual, e que manifesta sua inteligibilidade fundamental, é a ordenação intencional, constitutiva da própria natureza da Razão prática (inteligência e vontade), ao Bem como fim do agir. Se não admitirmos essa teleologia imanente à Razão no seu uso *prático* torna-se impossível explicar o aparecimento histórico do *ethos* e a vinculação do agir do indivíduo à sua tradição ética. (EF II. p. 143)

O resgate da dimensão teleológica, esquecida pelo niilismo ético, é importante para o autor, pois, se o sujeito não for assim conduzido para o Bem, sua *práxis* estaria submetida “ao aleatório das convenções sociais ou integrada ao determinismo da natureza.” (EF II. p. 143) Segundo Lima Vaz, qualquer uma das duas alternativas retiram do sujeito a “prerrogativa de receber, interrogar e, eventualmente, criticar a sua tradição ética.” (EF II. p. 143) Essa teleologia confere uma dimensão racional para a ação, possibilitando uma reflexividade à *práxis* e a construção de um *ethos*.

A ética, enquanto ciência do *ethos*, deve ser uma reflexão a partir da situação histórica concreta, sobre o *ethos* histórico, entendido como “realidade histórico-social manifestada na *práxis* social e individual ordenada a fins que são os valores nele presentes. Explicar a racionalidade imanente no *ethos* e na *práxis*, tal o propósito fundamental da Ética como *ciência do ethos*.” (EF II. p. 16) O *ethos* é aqui entendido como um conjunto simbólico de normas e valores produzidos culturalmente e conduzidos, ao longo do tempo, pela tradição de cada local. Compreender a questão do *ethos* é fundamental, pois, como foi visto no primeiro capítulo, o programa da modernidade esqueceu a dimensão do *ethos* tradicional e universalizou a tecnociência. O efeito desse esquecimento foi um ética constituída a partir dos elementos oferecidos pela tecnociência e não mais pela tradição. A recuperação da dimensão do *ethos* torna-se uma proposta para decifrar o *enigma da modernidade*, ou seja, oferecer por meio da rememoração da tradição ética, elementos que possam universalizar uma *práxis* ética, criando um horizonte normativo que consiga superar o niilismo ético.

O problema principal que nos aflige atualmente, do ponto de vista *ético*, é que a civilização ocidental, sendo uma civilização da *razão*, é a única que se tornou universal, mas sem poder dotar o *ethos* tradicional de um dinamismo que o tornasse igualmente universal. O problema está em que a *razão* se expandiu em várias direções, (científica, técnica, organizacional, política), mas no âmbito do *ethos* não consegue criar um novo paradigma de racionalidade ética ou uma *ética universal* para uma civilização universal. (HERRERO, 2012, p. 394)

São, basicamente, dois os espaços para a reflexão ética, o social e o individual. Sendo o sujeito um ser social, não é possível entendê-lo, na sua integralidade, quando isolado do

contexto que o circunda. Dessa forma, o discurso ético reflete o sujeito histórico a partir do intercâmbio do espaço de vivência individual e social. O discurso ético deve compreender o sujeito a partir de sua expressão como ser-no-mundo. “É, inseparavelmente, social e individual. É uma realidade sócio-histórica. Mas só existe, concretamente, na *práxis* dos indivíduos.” (EF I. p. 38) Assim, a ética como ciência do *ethos* “parte do pressuposto de uma racionalidade imanente ao *ethos* e sua tarefa como disciplina filosófica consiste essencialmente em explicar as *razões* do *ethos* ou em elucidar a inteligibilidade da *práxis* ética em suas diversas dimensões e estados.” (EF II. p. 95) Assim, o que Lima Vaz propõe é traçar um discurso ético em que seja possível refletir e fundamentar a ação ética do sujeito, não de forma isolada, mas enquanto ser comunitário. É na vida social, posta em comum, que o sujeito encontrará plenas condições para tornar-se o que é, a saber: pessoa moral.

Dessa forma, a reflexão ética sobre o sujeito deve considerar o *ethos*, isto é, o conjunto de símbolos produzidos, normas e leis, que, de alguma forma, expressam a vivência ética de um determinado povo. A reflexão ética, como ciência do *ethos*, torna-se fundamental para unir a cultura material e a cultura simbólica.

Uma correspondência estrutural entre a cultura material e a cultura simbólica e, nessa, um sistema perfeitamente organizado de normas e interditos a reger os costumes do grupo e a conduta dos indivíduos, e que a nossa tradição linguística greco-latina designou com os nomes de *ethos* ou *mores*. (Lima Vaz, *ética e Justiça*. 1996. p. 442)

O *ethos*, construído culturalmente, é preenchido de elementos simbólicos que são carregados pela tradição ao longo do tempo, perpassando a história, determinando o certo e o errado, o moral e o imoral. Além disso, oferecendo condições para a convivência humana na resolução de conflitos de interesses e desejos. A reflexão ética busca analisar, portanto, este entrelaçamento cultural produzido pelo sujeito histórico e interpretar as possibilidades constituídas pelo sujeito para tornar razoável a convivência em comum.

O agir ético é proposto por Lima Vaz sob a tutela do Bem, conhecido racionalmente e aderido pela vontade, tornando-se norma e fim da ação.<sup>44</sup> O agir ético do sujeito é colocado em vista dos fins, movido por razões, voltando-se para o melhor. A dimensão universal do

---

44 Lima Vaz é influenciado pela teoria do conhecimento de Platão ao trazer para sua ética o paradigma ideonômico, isto é, fundamenta o conhecimento racional dotando-o de universalidade, assim, ideia+nomos (lei). Este paradigma ideonômico “estabelece a norma do discernimento e julgamento das razões do *ethos* na universalidade da *idéia* e não na particularidade dos costumes e das tradições, possibilitando a criação de uma Ética como ciência do *ethos*.” (EF II. 27) Ora, uma vez conhecido o Bem universal ele deve ser aderido pela vontade e tomado como fim.

Bem, ou do melhor, torna-se critério balizador para efetivar a realização enquanto pessoa.<sup>45</sup> Por extensão, esta tendência ao Bem ou para o melhor, também, deve conduzir as ações do sujeito dentro da comunidade ética. No movimento entre razão e vontade, a razão reconhece o bem e o projeta como fim da ação; a vontade, por sua vez, acolhe livremente este fim, tornando-o um querer.

(...) a estrutura objetiva do *agir ético*, o horizonte último da Razão prática apresenta-se sob uma dupla razão formal: do *fim* enquanto *pensado* pela inteligência e do *Bem* enquanto *almejado* pela vontade. Recebido na inteligência e preferido pela vontade o Bem assume a formalidade de *valor* fundamental e torna-se padrão de avaliação racional e aceitação dos bens *particulares* que irão constituir para o indivíduo e para a comunidade o *universo dos valores*. (EF II. p. 216)

A categoria do agir ético situa-se como movimento de mediação entre o sujeito e a comunidade. Ela apresenta os conteúdos éticos subjetivos que possibilitam o sujeito a viver eticamente. O agir do sujeito deve ser um agir ético, afim de expressar sua identidade nos atos subjetivos, os quais serão confrontados e afirmados na relação com o Outro, na comunidade.<sup>46</sup>

O que caracteriza o *agir ético* é a presença de uma forma de *razão* na qual se exprimem as normas e os fins do próprio agir. A razão é, então, essencialmente *prática*, ou seja, ordenada à ação (*práxis*) e não simplesmente ao conhecimento. A Ética, pois, sendo a ciência do *ethos*, é a ciência da *razão prática*. (EF II. p. 25)

O par conceitual *reconhecimento* e *consenso* não é apenas um conceito formal, fruto do conhecimento, mas, também, um conceito prático, fruto da razão prática. Pois a Razão prática é formada pelo *quiasmo do espírito*, isto é, na inter-relação dialética entre verdade-bem e inteligência-vontade. “As duas faces do espírito se entrecruzam na unidade da atividade espiritual, pois o espírito teórico *conhece* o Bem e o espírito prático *realiza* a Verdade.” (EF II. p. 34) Pode-se dizer, então, que a razão tem seu lado prático por meio da vontade e a prática tem seu lado racional por meio da verdade. Esta relação entrega ao sujeito um dever-ser, como norma para a ação. “Deste modo, tanto um como outro, se identificam como

45 Uma vida realizada dá-se na passagem do ser que é para o ser que se torna. “É também no processo da realização em que ocorre a ação humana que começa a se desenrolar a vida ética. É aí que se efetiva a unidade dialética entre ser-em-si (estrutura do indivíduo) e ser-para-o-outro (relações do indivíduo), unificando a experiência do indivíduo em seu operar humano.” (NODARI; MELO, 2020, p. 137)

46 Aqui pode-se perceber a influência do modelo platônico-aristotélico no conceito de Razão Prática: “A razão prática é formalmente *universal* ou como razão *teórica* voltada para o conhecimento do Bem transcendente (Platão) ou como razão *teórico-prática* finalizada estruturalmente pela destinação necessária do agente ético à realização da própria excelência (*eudaimonia*)” (EF II. p. 31)

conhecimento que traz em si uma *norma* do agir, a qual se apresenta ao agente como prescrição do dever-ser da ação.” (EF II. p. 32) O agir ético em Lima Vaz se dá por meio de três movimentos dialéticos, a saber: 1) universalidade: é dita *subjetiva* enquanto predicado do *sujeito ético*. Universal no nível de seus princípios. 2) *particular*: em seu exercício; 3) singular: como consciência moral. (cf. EF II. p. 33) Esses três movimentos tornam-se importante para entender a normatividade da ação no agir ético, pois inicia pela universalidade que entrega ao sujeito a finalidade da ação. O fim conhecido e acolhido deve ser posto em prática. Por exemplo, uma vez que é conhecido que deve-se fazer o bem e evitar o mal, então, esta regra deve ser posta em prática.

Por sua própria natureza, o conhecimento prático é, portanto, o conhecimento de um *dever-ser* imanente à *práxis*. Enquanto imanente à *práxis*, a Razão prática é *normativa* por definição. O fim da *práxis* é a auto-realização do sujeito pela consecução do *bem* que lhe é conveniente. Sendo desta sorte a *práxis* um ‘agir segundo o bem’, a Razão prática é, essencialmente, norma de um agir segundo o ‘melhor’, que, por hipótese, é o agir segundo o *ethos*. (EF II. p. 33)<sup>47</sup>

O Bem conhecido torna-se norma e autodeterminação da ação do sujeito, em vista do fim.<sup>48</sup> Lima Vaz propõe a ética em dois movimentos, primeiramente, na formação da consciência ética do sujeito, estabelecendo as condições do agir ético e, no segundo momento, o sujeito expressa sua vida ética na comunidade. A formação ética do sujeito é fundamental neste primeiro movimento, pois a responsabilidade pelas escolhas é pessoal. “Sendo o agir ético um *ato humano* no qual o indivíduo se empenha a partir das camadas mais profundas de seu ser e no exercício de suas intransferíveis capacidades de pensar e decidir é, por conseguinte, um *ato total*, um ato eminentemente *pessoal*.” (EF II. p. 45) Não obstante, o agir ético não é suficiente, pois, neste movimento, o sujeito encontra-se ainda centrado em sua

47 Sobre o processo de conhecimento que se desenrola na relação entre Razão prática e Razão teórica, Lima Vaz explica: “enquanto razão, situa-se no prolongamento da razão especulativa, dela distinguindo-se em razão dos fins distintos, o simples conhecer na razão teórica, o operar na razão prática. O movimento dialético da Razão prática tem início no conhecimento do bem universal pela Razão teórica.” (EF II. p. 59) E ainda: “Goza de uma prioridade de natureza com relação à Razão prática, pois seu ato próprio se cumpre na imanência da identidade intencional do intelecto e da coisa, na qual consiste formalmente a verdade. Já a razão prática pressupõe o conhecimento do ser verdadeiro como bom e, informada por esse conhecimento, é movida pela tendência da vontade para o bem-em-si, ou seja, para o bem em sua transcendência real ou objetiva em face do sujeito.” (EF II. p. 60)

48 Sobre a capacidade de autodeterminação do sujeito afirma Lima Vaz: “Essa sinergia de inteligência e vontade ou de causa formal e causa eficiente constitui propriamente a *Razão prática*, segundo a qual o agente ético, como racional e livre, é *causa sui*, ou seja, se autodetermina a agir em razão de si mesmo, dando-se a si mesmo as razões de seu ato. A plena efetivação da sinergia entre inteligência e vontade define o agir ético na totalidade de seus momentos ou em sua *singularidade* como concretização da *universalidade* abstrata dos princípios (inteligência) e da inclinação ao Bem (vontade), pela *mediação* na linha das causas da prudência (*phrónesis*) e do livre-arbítrio, e pela *mediação* da *situação* do agente na linha das condições.” (EF II. p. 51)

subjetividade. É necessário sair de si, na relação intersubjetiva, confrontando-se com o outro. Como será visto no decorrer do trabalho, o agir ético se dá na relação Eu-Tu, a qual deve se transformar na relação Eu-Tu-Nós, na constituição da vida comunitária.<sup>49</sup>

Avançando na reflexão deste capítulo, é preciso considerar o desafio ético proposto por Lima Vaz de “tornar-se o que é”, isto é, expressar na vida o que se é essencialmente. A expressão *torna-te o que és* é significativa, pois apresenta o imperativo ético de tornar-se o que é essencialmente na concretude do cotidiano. Sendo assim, a ética é desenvolvida a partir de uma conclusão antropológica: a pessoa é um ser livre para o Bem. Na ética dá-se a passagem da essência à existência.<sup>50</sup> Disso deriva, a questão do reconhecimento como movimento ético, o qual reconhece e acolhe a presença do Outro, naquilo que ele é em sua concretude. Isto é, o sujeito acolhe de forma livre o Outro naquilo que ele é em si mesmo, a partir do horizonte do Bem. Dito de outra forma, o reconhecimento do Outro como outro Eu, isto é, reconhecer o Outro não como um objeto útil, mas como sujeito ético, instaurando uma relação de reciprocidade.

A relação recíproca entre os sujeitos é estabelecida no horizonte teleológico do bem, concebendo uma orientação ética da relação. “O outro, como *outro Eu*, só pode ser reconhecido como tal no horizonte do Bem ao qual nossa Razão prática é necessariamente ordenada.” (EF II. p. 72) Na reciprocidade dos atos, a relação intersubjetiva torna-se uma “dimensão essencialmente ética.” (EF II. p. 72) O Bem é o elo comum entre as diferenças históricas de cada sujeito. Sendo o Bem tomado como fim das ações, os sujeitos conseguem encontrar uma razoável igualdade entre si, para além do puro fato natural. A teleologia do

---

49 Sobre a formação do Nós comunitário: “A expressão da comunidade é essa *unidade na pluralidade* que se configura pela tensão entre o *em-si* objetivo da comunidade e o *para-si* dos sujeitos. Nessa tensão evidencia-se uma dupla negação: a comunidade nega o isolamento monádico dos sujeitos, e o *para-si* dos sujeitos nega o seu exaurir-se no *em-si* da comunidade. Dessa dupla negação *em-si-para-si* resulta no *nós*, ou no *ser-em-comum* desdobrando-se nas diversas formas comunicativas: o gesto, a palavra, o diálogo, o reconhecimento e o consenso.” (SOUZA, 2014, p. 184)

50 “Para Lima Vaz, temos uma “natureza” que nos constitui como seres humanos e nos faz ser diferentes de outros seres. Contudo, essa natureza que nos é dada, ou ainda, essa forma “natural” que nos define como seres humanos precisa ser atualizada para que possamos realizar a nossa humanidade. Isso significa, segundo Lima Vaz, que o sujeito através de atos pessoais deve tornar possível a passagem da forma natural do homem à forma propriamente humana. Os atos pessoais, portanto, devem viabilizar a passagem da forma dada à forma como expressão. Graças a essa passagem, o ser humano pode se afirmar na sua mais autêntica e radical humanidade. Com outras palavras: somos pessoas. Contudo, aquilo que somos em ato primeiro, isto é, ontologicamente, precisamos realizar concretamente no nosso existir cotidiano. Isso significa que, enquanto pessoas, somos continuamente confrontados com o apelo que brota do mais íntimo da nossa constituição ontológica: torna-te aquilo que tu és! Apenas à medida que damos ouvidos a este apelo e que procuramos realizá-lo no existir concreto é que podemos nos realizar humanamente.” (Oliveira, 2016, p. 34)

Bem garante as condições razoáveis para que a relação entre os sujeitos seja uma relação ética.

Esse modelo de relação sabe-se que é apresentado a partir de um plano ideal, o qual pode vir a ser efetivado plenamente ou não. É preciso que se organize formas que garantam a efetivação do horizonte universal do Bem. Pois, o sujeito, em sua concretude histórica, está cercado de uma trama de interesses, vontades e desejos, que, por vezes, podem não considerar o horizonte universal do Bem.<sup>51</sup> Lima Vaz não é ingênuo. É consciente dos limites reais à efetivação do reconhecimento, afirmando que, para que isto se torne possível, é preciso um “penoso trabalho de educação ética, admitindo diversos níveis de realização.” (EF II. p. 73) Dentro deste processo de educação ética, pode-se estabelecer diversos níveis de desenvolvimento da questão do reconhecimento, desde a tentativa de reduzir o outro a objeto, numa relação senhor-escravo, até a um nível superior representado pela gratuidade do amor evangélico ao outro. São possíveis níveis do mais pífio ao mais elevado. (Cf. EF II. p. 73) Para que o reconhecimento seja possível, em sua plenitude, o papel da educação ética, portanto, é fundamental. Nela é possível despertar o sujeito para a consciência moral.<sup>52</sup>

Outro fator indispensável para a efetivação do reconhecimento e consenso é o diálogo. No encontro com o outro o diálogo é fundamental. Afirma Lima Vaz, “o diálogo é fundamentalmente um evento de natureza *ética* e é por ele que a estrutura intersubjetiva do agir ético primeiramente se realiza.” (EF II. p. 74) Pelo diálogo abre-se a possibilidade do encontro ético entre sujeitos, podendo, assim, superar as diferenças. No diálogo confrontam-se histórias, vidas distintas que buscam, de alguma forma, a afirmação da sua própria identidade diante do Outro. No encontro com o Outro, o Eu se identifica e, ao mesmo tempo, se diferencia. Identidade enquanto reconhecimento de igualdades, diferença enquanto história vivida. Nesta diferença, o consenso formado, por meio do diálogo, torna-se fundamental para

---

51 “Ora, o encontro com o outro acontece na existência histórica do ser humano. É a partir deste encontro que o ser humano compreende e transforma o mundo histórico, confere significação aos acontecimentos e faz-se sujeito de seu existir histórico. Mas, mais ainda, é também um constituir-se como nós, como sujeito plural, como grupo, como comunidade. Por isso, por exemplo, é possível dizer que dois amigos se identificam em pensamento e vontade; que uma assembleia delibera e decide; que uma organização, unida em pensamento e vontade, constrói um mesmo entendimento e um mesmo propósito em torno de leis, normas e valores.” (RIBEIRO, 2012, p. 162)

52 “A RP manifesta-se, inicialmente, numa forma de *pré-compreensão* que acontece na experiência do indivíduo da *normatividade* inerente ao *ethos*. Essa pré-compreensão mostra diversas modalidades de *saber ético* transmitido ao indivíduo no processo de sua integração ao *ethos* de sua comunidade na qual é educado. Ele começa a aprender alguns princípios ou normas universais do agir ético, como a ‘regra de ouro’, por exemplo.” (HERRERO, 2012, p. 398)

a formação da comunidade ética.<sup>53</sup> Aliás, o horizonte universal do Bem, no movimento do consenso, é imprescindível para que não exista uma formação consensual para fazer o mal.

O diálogo abre a possibilidade para a constituição da comunidade, abrindo o leque de relações para além do simples Eu-Tu bilateral. O diálogo na comunidade adquire complexidade e multiplicidade para formar a relação Eu-Tu-Nós, formando uma comunidade de interlocutores.

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 tem como condição elementar de possibilidade a interlocução dialogal.” (EF. II. p. 74)

Há níveis de interlocução dialógica: diálogo bilateral Eu-Tu e diálogos comunitários Eu-Nós. Quanto maior for o número de sujeitos, maior é a complexidade para efetivar o diálogo que conduza ao reconhecimento e o livre consenso. Se na relação Eu-Tu o reconhecimento é a palavra-chave, na relação Eu-Nós a palavra-chave é o consenso. Na necessidade de entendimento comunitário o consenso é fundamental.

O *consenso* ou *consentimento* procede da Razão prática em sua atividade volitiva. É um querer bondoso de acolhimento do Outro. Seu movimento é um prolongamento do reconhecimento. “Uma vez reconhecido o *outro* no horizonte do Bem, a inclinação da vontade segue-se necessariamente ao reconhecimento para *consentir* na comunidade entre o Eu e o Outro sob o signo da *bondade*.” (EF II. p. 75) A ferramenta para o consentimento é o diálogo comunitário. A inclinação ao Bem garante a liberdade, pois, a “adesão da vontade ao Bem é, exatamente, a definição da liberdade.” (EF. II. p. 75). Isso, porque a adesão ao Bem não é um dever, mas, sim, um querer. Assim, o ato de consentir é livre e, é dessa maneira, que o consentimento torna-se possível. Idealmente o consentimento assinala uma comunidade onde o consenso, na forma da bondade, seria possível por meio do diálogo. Da mesma forma que o reconhecimento depende da formação ética do sujeito, o consentimento depende do ato generoso da bondade. Quando isso não é possível, então tem-se a norma e a lei para regular as relações comunitárias. Sob o signo da bondade o Nós torna-se possível. A bondade dos

---

53 “Nesse sentido, deve haver uma unidade dialética do subsistir dos sujeitos e do seu referir-se ao outro. E essa unidade só é pensável na reciprocidade da relação, de modo que o ser-em-comum dos homens constitui-se pela identidade dialética (identidade na diferença) entre o ser-em-si dos sujeitos e o seu ser-para-o-outro. Identidade na diferença é exatamente a unidade intersubjetiva do existir-em-comum e vem a ser a expressão dialética do eidos da relação de intersubjetividade. A identidade na diferença se constitui, aqui, portanto, como uma dialética da ipseidade e da alteridade. Ou seja, o eu, na sua reflexividade, nega sua identidade com o outro, que é igualmente um ele mesmo.” (NODARI, 2018, p. 31-32)

sujeitos que vivem em comunidade deve estar acima dos interesses e vontades egoístas, pois, para haver o consenso, deve haver um elemento comum, neste caso, o Bem. O consenso requer um querer comum, isto é, os membros da comunidade devem estar dispostos a consentir livremente. A vontade de querer consentir entrega ao ato um carácter livre.

O *consentimento* ou consenso procede da RP na sua atividade volitiva. Reconhecido o outro no horizonte do Bem, a inclinação da vontade *consente* na comunidade com o outro sob o signo da *bondade*. O consenso é um ato eminentemente livre e é como tal que tem lugar entre *sujeitos* éticos. Por isso, ele não se dirige ao outro na sua individualidade empírica, mas enquanto é participante do mesmo universo ético (como *fim* em si e como portador de valores) e acolhido sob a mesma universalidade do Bem. (HERRERO, 2012, p. 411)

Reconhecimento e consenso, termos do agir ético, são “as iniciativas fundamentais da Razão prática que estão na origem da comunidade ética.” (EF II. p. 75) Juntos formam o primeiro movimento do sujeito à efetivação da vida ética na comunidade, pois possibilitam a superação do subjetivismo, a partir do encontro com o outro na comunidade ética.

Para a efetivação do reconhecimento e consenso é preciso entender as condições que cercam estes termos no ato subjetivo do sujeito. Como apontado anteriormente, a educação ética é fundamental para que estes termos possam sair do plano ideal e serem efetivados na concretude do existir-em-comum. Desse modo, dois movimentos intelectuais ganham destaque no sujeito: o *espontâneo* e o *reflexivo*. A forma espontânea se dá quando “o *saber ético* é suficiente para assegurar a coesão do *ethos* ali reinante e no qual os indivíduos se sentem espontaneamente integrados.” (EF II. p. 75) A forma reflexiva é fruto da “educação ética na qual as razões do *ethos* devem ser explicitadas e demonstradas.” (EF II. p. 76) Ambos os movimentos intelectuais são importantes, considerando que o sujeito, embora inclinado ao bem, é limitado e cercado de interesses individuais, os quais nem sempre são compartilhados com os interesses sociais ou comunitários. Fica uma questão a se pensar neste movimento: seria suficiente para a constituição da consciência moral do sujeito um ambiente ético, ou mesmo diante deste ambiente, seria necessário uma educação ética reflexiva propriamente dita? Ou, o contrário, a educação ética seria suficiente para a formação da consciência moral do sujeito, podendo o sujeito viver num ambiente completamente permissivo e, ainda assim, ser um sujeito ético? Não obstante estas interrogações, a educação ética pode, e muito, auxiliar na formação da consciência ética do sujeito, a fim de que perceba as preocupações éticas comunitárias que estão além de seu egoísmo.

O *reconhecimento*, procedendo da inteligência ordenada ao universal do Bem, particulariza-se mantendo sua natureza de *causa formal* e, como tal, deverá informar as *condições* para assegurar a essência ética do ato. O *consenso*, fruto da vontade inclinada ao universal do Bem, age como causa *eficiente* ao realizar a especificidade ética do encontro na complexidade da *situação*. Segundo a relação de intercausalidade que, como sabemos, vigora entre a inteligência e a vontade no desenrolar dialético do agir, 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*. (EF II. p. 79)

A relação entre reconhecimento e consenso é estabelecida como dois movimentos subjetivos que devem ser entendidos não separados, mas, unidos. Estão imbricados.<sup>54</sup> A ideia ao propor esse cruzamento dos termos é conceber uma ideia unitária aos atos. Dessa forma, reconhecimento e consenso estão para o Bem universal, onde o reconhecimento informa as condições para assegurar a essência ética do ato, por estar ordenado ao Bem. Já o consenso realiza a especificidade ética do encontro, na complexidade da situação, devido a vontade estar inclinada ao Bem universal.

É perceptível que a efetivação do reconhecimento e consenso não é tarefa simples a ser realizada. Considerando os limites dos diferentes contextos sociais e humanos nos quais o sujeito se encontra, é necessário estabelecer uma série de condições que possibilitem a sua efetivação.<sup>55</sup> Por mais que o sujeito conduza suas ações ao bem, isto é, para o melhor, e

54 O autor estabelece em forma de cruzamento ou quiasmo diversos movimentos dentro da sua teoria, além dessa, por exemplo, encontra-se na antropologia filosófica ao abordar o quiasmo do espírito, onde cruzam-se os termos razão e liberdade e verdade e bem: “Desde o ponto de vista da inteligência, o homem, ser espiritual, deve ser definido como ser-para-a-Verdade; desde o ponto de vista da liberdade deve ser definido ser-para-o-Bem. Essas duas intencionalidades do espírito (ou do homem como espírito) enquanto inteligente e livre se cruzam na unidade do movimento espiritual: pois a Verdade é o bem da inteligência, e o Bem é a verdade da liberdade. É esse o quiasmo do espírito finito que, no Espírito infinito, é identidade absoluta da Verdade e do Bem. O espírito é, assim, como estrutura de verdade ou *noética*, ato, unidade, ordem e reflexividade. Vale dizer que o acolhimento do ser no espírito pela *inteligência* se faz segundo o ato ou a perfeição da inteligência e do ser; portanto, segundo a *unidade* e a *ordem* do ato ou da perfeição, e na imanência do espírito a si mesmo (reflexividade). Como *estrutura de bondade (pneumática)*, o espírito é vida, independência, norma e fim.” (AF I, p. 198). E mais: “No espírito finito e, portanto, no homem, a abertura e a inclinação para o Verdadeiro e o Bem são *transcendentais* porque constitutivas de sua essência. Mas a finitude do espírito implica aqui a *transcendência* do Verdadeiro e do Bem. Essa transcendência não é, porém, *exterioridade*, que é a relação do finito com o finito, mas compõe-se com a *imanência* mais profunda (do Infinito no finito), segundo uma dialética da *identidade na diferença*. O Verdadeiro e o Bem deverão, finalmente, ser pensados como Presença do ser infinito (Deus) no espírito finito” (AF I, p. 204). Em síntese, “esse quiasmo, pode ser assim representado: se estabelecermos a relação Inteligência – Verdade e Liberdade – Bem, poderemos cruzar essas relações de modo que seja a Inteligência – Bem (Verdade) e a Liberdade – Verdade (Bem).” (nota 62. AF I. p. 198).

55 “O primeiro aprendizado que penso ser importante é a compreensão da dialética da alteridade como essencial para a formação do indivíduo situado e limitado. É a vida concreta, com situações de conflito e de consenso, de amor e de ódio, de cuidado e de maltrato, de atenção e de desprezo... É lento o processo do reconhecimento recíproco. Trata-se de um processo frágil, porque a qualquer momento a violência pode irromper e impossibilitar a efetivação do reconhecimento.” (RIBEIRO, 2012, p. 165)

direcione sua vontade para tal finalidade, as situações concretas do cotidiano nem sempre são favoráveis. Destaca Lima Vaz: “o encontro com o *outro* pelo reconhecimento e consenso só se realiza efetivamente numa determinada *situação* na qual a Razão prática deve operar dentro de uma complexa malha de *condições* que se apresentam como terreno concreto do encontro.” (EF II. p. 77) As normas e as instituições são importantes, pois são instrumentos que ajudam a assegurar a coesão da comunidade, evitando seu desmantelamento diante de situações contrárias.

A *norma* representa a passagem da convicção subjetiva do indivíduo (*máxima* em Kant) à validade objetiva de uma *lei* (absoluta ou relativamente) universal com relação a um determinado universo ético. Nas comunidades éticas nas quais o *saber ético* foi integrado na ciência do *ethos*, se faz necessária a proposição de *normas* universais, explicitamente racionais, que mostrem ao agente ético a necessidade do *reconhecimento* e do *consenso*. (HERRERO, 2012, p. 411)

Diversas são as variáveis que influenciam o sujeito na sua atividade cotidiana, as sociais, as psicológicas, as culturais, entre outras. Uma cultura multifacetada, cheia de possibilidades e, ao mesmo tempo, com múltiplos fatores condicionantes, dificultam a efetivação do reconhecimento e do consenso. (Cf. EF II. p. 79) Considerando esses fatores, é importante um elemento que seja um invariante, uma referência para o sujeito em meio aos múltiplos condicionantes da vida cotidiana. Assim, apresenta Lima Vaz esse fator invariante: “um invariante permanece inalterado dando sentido à imensa saga dessas comunidades: o *ethos* que as orienta e as torna propriamente comunidades *humanas*.” (EF II. p. 79) Mas, o que o autor entende por *ethos*? Em que sentido ele é um invariante? Como ele pode servir de referência ao sujeito?

A questão do *ethos*, em Lima Vaz, é muito abrangente e complexa. Seria necessário um trabalho específico somente sobre este conceito, o qual é fundamental para toda a sua vasta obra filosófica. Nesta breve análise a questão é a seguinte, por que o *ethos* permanece invariado e oferece orientação para as comunidades humanas? Lima Vaz busca em *Aristóteles* o conceito de *ethos*. Nele é compreendido a ideia de *ethos* como práticas da vida humana que vão, ao longo do tempo, sendo solidificadas e constituindo um certo conjunto de ações comuns, numa comunidade específica. Estas práticas apresentam uma tendência natural para o melhor.<sup>56</sup>

---

56 “Lima Vaz herda de Aristóteles a interpretação do *ethos* como mundo das coisas humanas – mundo onde o ser humano vive racional e livremente suas práticas éticas, que se traduzem em exercícios das virtudes como uma ordenação permanente e progressiva do agir ético ao horizonte universal do bem.” (RIBEIRO, 2012, p. 17)

Basicamente, o conceito de *ethos* apresenta três conotações: 1) *morada* do homem por ele construída ou incessantemente reconstruída. (cf. EC. p. 12-13); 2) *costume*, “comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos [...] denota uma constância no agir que se contrapõe ao impulso do desejo” (EC. p. 14); 3) *hábito*, “como princípio próximo de uma ação posta sob o senhorio do agente e que exprime a sua *autárkeia*, o seu domínio de si mesmo, o seu bem.” (EC. p.14) Em outras palavras, o *ethos* é constituído por três noções básicas: *ação*, *costume* e *hábito*. Lima Vaz afirma que estas noções encontram-se, no conceito de *ethos*, interligadas numa espécie de circularidade<sup>57</sup>, imbricadas mutuamente. Assim explica autor:

[...] há, pois, uma circularidade entre os três momentos: costume (*ethos*), ação (*praxis*) e 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. A *praxis*, por sua vez, é mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e hábito [...] A ação ética procede do *ethos* como do seu princípio objetivo e a ele retorna como a seu fim realizado na forma do existir virtuoso. (EC. p. 15)

O conceito de *ethos* diz respeito aos costumes de um povo, que postos em prática, pela repetição, tornam-se hábitos. Resultante deste movimento, dá-se a necessidade da construção de costumes éticos. Os costumes de uma comunidade vão determinar, dessa forma, as ações da mesma. Como resultado final deste movimento tem-se a formulação do *ethos* comunitário.

A questão que volta é a seguinte: e se os costumes não forem éticos? Então, como será a vida-em-comum? Para tentar responder esta questão, Lima Vaz ancora-se em Hegel, a partir da ideia de circularidade dialética entre os três momentos do *ethos*, pois, para ele, nesta circularidade é possível fundamentar a unidade entre costume (*ethos*) e a lei (*nomos*). Afirma que nesse movimento dá-se o início da questão política do Estado, fundamentado em leis. Assim desenvolve:

Ao expor a circularidade dialética do *ethos*, Hegel indica a diferença entre o costume (*ethos*) e a lei (*nomos*) como dupla posição do universal ético que é o conteúdo próprio da liberdade: ou na forma da vontade subjetiva (o conteúdo da ação ética é, então, virtude), ou na forma da vontade objetiva como poder legiferante válido (o conteúdo da ação ética é, então, lei). 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

57 Para ver saber mais sobre esta ideia de circularidade ver: Vaz, H.C. de. *Ética e cultura*. p. 28-35. Nesta parte da obra o autor aborda a ideia de conflito ético como componente estrutural da historicidade do *ethos*.

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 soberania da lei... A ideia de 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. (EC. p.16)

Dessa forma, a lei e as normas passam a ser um elemento dentro do *ethos*, que assegura a ideia ética ao longo do tempo, transportada por meio das instituições. A lei é o sustentáculo para que o sujeito virtuoso consiga viver em sociedade, assegurando a sua liberdade. Essa ideia de lei será melhor abordada no terceiro capítulo deste trabalho. Para este momento, basta considerar que ela é o elemento que garante a passagem do sujeito virtuoso para a vida social.

O entendimento do *ethos* não se reduz à cultura, pois, por meio das leis e normas instituídas pela comunidade, ao longo do tempo, adquire um sentido ético. O *ethos* é entendido como uma dimensão da cultura que se volta para o dever-ser, isto é, como conteúdo normativo. Há uma noção de complementaridade recíproca entre cultura e *ethos*, “é válido estabelecer a reciprocidade *ontológica* (do ser e do conceito) entre *ethos* e *cultura*: toda *vida ética* é uma expressão cultural e toda *vida cultural* tem uma significação *ética*.” (EF II. p. 226) A ideia de tradição ética ajuda a demonstrar esta reciprocidade existente entre uma e outra. A ideia de tradição entendida não como tempo cronológico simplesmente, mas, sim, como movimento histórico que carrega consigo normas e valores através da história.

É permitido concluir que a estrutura essencial do *ethos* é intrínseca à cultura, ou ainda, que vigora uma homologia entre a lógica do *ethos* e a lógica da *cultura*. Essa homologia se manifesta particularmente nas propriedades que são comuns seja à *cultura* como expressão do ser propriamente humano dos indivíduos e da comunidade, seja ao *ethos* como face da cultura que se volta para o *dever-ser*. Entre essas propriedades convém lembrar a extraordinária capacidade tanto da cultura quanto do *ethos* de perseverar no tempo da longa duração sob a forma da *tradição* como portadora da *identidade* histórica com a qual a cultura e seu *ethos* podem ser reconhecidos. (EF II. p. 221)

O *ethos*, como face da cultura voltada ao dever-ser, para o melhor, garante um conteúdo ético ao sujeito. A tradição é formada pelos costumes consolidados de um povo ou comunidade que perpassam a história e, desse modo, é o elo entre cultura e *ethos*. Por meio da tradição é carregado, ao longo da história, o conjunto de normas e leis consolidadas pelos

costumes. A tradição carrega a identidade cultural e o *ethos* de um determinado povo.<sup>58</sup> Dessa forma, a cultura, entendida a partir da tradição, torna-se portadora de sentido ético. Tem-se, nesse ponto, o resgate do sentido de tradição, esquecido pelo programa da modernidade e pelo niilismo ético.

A íntima e profunda relação entre *ethos* e cultura (não sendo o *ethos* senão a face da cultura que se volta para o horizonte do dever-ser ou do bem) encontra no terreno da tradição ética o lugar privilegiado da sua manifestação. Com efeito, o sentido da obra de cultura (ou espírito objetivo na linguagem hegeliana) não poderia elevar-se sobre a necessidade das leis da natureza nem libertar-se da contingência do evento natural se não transgredisse a pura sucessão do tempo quantitativo para situar-se nessa dimensão do tempo histórico que é, justamente, o tempo de uma *tradição*. A tradição se mostra, assim, ordenadora do tempo segundo um processo de reiteração vivente de normas e valores que constitui a cadência própria da história do *ethos*. Na medida em que se apresenta na forma da tradição em toda a força do sentido original do termo, a cultura é igualmente ‘forma de vida’ e é, como tal, essencialmente ética. (EC. p. 19)

A ideia de tradição carrega consigo um sentido de temporalidade, garantindo que o tempo presente tenha em si o tempo passado. Dessa forma, o tempo presente, por meio da tradição, não rompe com o tempo passado, uma vez que, garante seu desenvolvimento. Ao contrário do que foi afirmado pela modernidade, é possível dizer que, por meio da tradição, o aprendizado ético adquirido ao longo da história não é esquecido. A tradição transporta pela história o *ethos*. “A cultura obedece a um dever-ser fundamental que tem em vista a *verdade* e o *bem* para o ser inteligente e livre que a produz; e o *ethos* oferece à *cultura* um corpo histórico para esse *dever-ser*.” (EF II. p. 224) Assim, o *ethos*, enquanto cultura simbólica normativa, possui em si mesmo elementos éticos-normativos, sendo estendido, ao longo da história, por meio da tradição, presente na cultura.

Na estrutura do tempo histórico do *ethos*, o passado, portanto, se faz presente pela *tradição*, e o presente retorna ao passado pelo reconhecimento da sua

---

58 “O *ethos*, como objeto da Ética, apresenta, já do ponto de vista fenomenológico, uma dupla polaridade estrutural, para a qual Lima Vaz chama desde o início a nossa atenção. Por um lado, o *ethos* identifica-se com os costumes de um grupo social, suas normas, leis e regras de conduta. Sob este aspecto objetivo e social, trata-se daquilo que deve ser observado pelos sujeitos humanos, i.e. do objeto de seu agir enquanto ético, que determina, em última análise, o seu valor e o qualifica como bom ou mau, certo ou errado. Mas o *ethos* refere-se também necessariamente ao comportamento dos indivíduos, a práxis, com tudo o que o caracteriza como modo de ser do sujeito humano, seja em cada uma das suas ações, seja no conjunto de sua vida. Esta breve análise do fenômeno do *ethos* evidencia que os dois pólos que o estruturam são estritamente correlativos, a ponto de não ser possível definir a dimensão objetiva e social da noção sem referir-se ao seu aspecto subjetivo e individual e vice-versa. Trata-se na verdade de duas dimensões, mutuamente condicionadas, da mesma realidade.” (MACDOWELL, 2007, p. 251)

exemplaridade. Mas é evidente que, nesse caso, passado e presente não são segmentos de uma sucessão linear no tempo quantitativo. São componentes estruturais de um tempo qualitativo, que se articulam dialeticamente para construir o tempo histórico propriamente dito, o tempo do *ethos* ou da tradição ética.” (EC. p. 20)

Voltando à interrogação sobre as condições que fazem o *ethos* permanecer invariado, oferecendo uma orientação ética necessária para o sujeito viver em comunidade, outro elemento que ajuda nesta questão é a relação entre *praxis*, *bem* e *virtude*.<sup>59</sup> Assim observa Lima Vaz: “Entre o pólo objetivo do Bem e o pólo subjetivo da virtude, descreve-se a trajetória da *praxis* como ato do sujeito, que une a virtude (*hexis*) ao Bem (*ethos*)” (EC. p. 58) Em outra passagem, o autor destaca que a *práxis* humana se encontra “entre dois pólos de necessidade: a necessidade do ser e a necessidade do operar, a necessidade da essência e a necessidade do fim. O ser é em razão da sua essência, o operar obedece a leis ou a regras que tornam possível a intenção e a consecução do seu fim.” (EC. p. 61) A *praxis* é a ação mediadora entre a virtude e o Bem, nela se expressam esses dois polos. Por meio das ações cotidianas, o sujeito expressa eticamente a necessidade do ser – virtude - e a necessidade do fim - Bem. A partir dessa relação entre ação, virtude e Bem, tem-se a possibilidade de formular a ética como ciência do *ethos*:

A constituição de uma ciência do *ethos* só se tornaria possível como uma crítica radical da noção de destino, com a interiorização da necessidade no sujeito agente através da descoberta de um novo campo de racionalidade que terá dois pólos: de um lado, o *fim* da ação como bem (*agathón*) ou perfeição do agente; de outro, o exercício da ação que une o agente a seu fim e manifesta, deste modo, sua perfeição imanente ou sua virtude (*areté*). Entrelaçando inteligência e liberdade no vínculo do Bem, a virtude torna o homem *eudáimôn*, vem a ser, excelente em humanidade e auto-realizando-se nessa excelência. (EC. p. 52)

A ética como *ciência do ethos*, portanto, tem como princípio estes dois fundamentos, a *ação virtuosa* do sujeito e o fim bom da ação. Diante dessa complexa trama entre ação virtuosa e fim bom, é possível interrogar se não há um determinismo do fim da ação ou destino, já que seu fim deve ser bom. Não obstante, o dinamismo de aceitação, por parte do sujeito, torna a ação livre. Sendo assim, não há determinismo, mas sim, livre consentimento ao mesmo. O sujeito livremente acolhe, aceita, em sua ação, este dever-ser bom. O fim bom, aceito e acolhido como necessidade, enquanto dever-ser, faz com que a ação do sujeito seja

59 “Virtudes como qualidades do sujeito, mas também como movimento do sujeito para um contínuo crescimento na vida humana. Crescimento que persegue a busca de uma adequação entre aquilo que parece ser o melhor para o conjunto da minha vida e as opções preferenciais que regem minhas práticas nas instituições e tradições, nos grupos e comunidades de que faço parte.” (RIBEIRO, 2012, p. 168)

uma prática virtuosa. Este entrelaçamento entre a ação do sujeito e o seu fim bom, direciona-o para que ele mesmo possa se tornar bom, por meio da prática virtuosa, direcionada pelo seu fim bom. Assim, para Lima Vaz

a ciência do *ethos* ou simplesmente Ética, tal como se constituiu na tradição ocidental, repousa, assim, sobre a pressuposição de que à *theoría* é inerente uma virtude educadora segundo a qual, tendo como objeto o Bem, ela torna bom aquele que a exerce, ou ainda, ela realiza a semelhança (*omoiosis*) entre o sujeito da *theoría* e o seu objeto. Se esse objeto é o mais elevado, como o são as realidades divinas, a sua *theoría* deve tornar o homem igualmente divino: eis o ideal que guia a ciência do *ethos*, levando-a a definir-se – a partir de Platão – como metafísica do Bem. (EC. 67-8)

Dessa forma, a bondade do sujeito estaria conectada a capacidade de direcionar sua ação para um fim bom, acolhendo-o como sujeito virtuoso. Portanto, buscando pontuar a questão que fez com que este tema do *ethos* fosse desenvolvido, nesta etapa do trabalho, pode-se dizer que o *ethos* permanece inalterado para que o sujeito tenha uma orientação ética ao decorrer da história, ao passo que o *ethos* segue, através do tempo, por meio da tradição, auxiliando como ponte entre o passado e o presente. Sendo assim, o *ethos* é um elemento fundamental para superar a crise ética ocasionada pelo programa da modernidade e o niilismo ético, pois oferece uma orientação ética ao sujeito e à comunidade ao longo da história. Além disso, a prática do sujeito entrelaça, em sua existência, a virtude e o dever-ser do Bem. A *práxis* atualiza essa tradição na vida concreta da comunidade humana.

O reconhecimento é o momento de acolhida da igualdade. O consenso é o momento de acolhida das diferenças, superando os conflitos humanos. O diálogo surge como necessidade para superar essas diferenças, sejam elas históricas ou de interesses. Este duplo momento, reconhecimento e consenso, traz para dentro da vida social uma chave de resolução dos conflitos. Basicamente, Lima Vaz apresenta três níveis e locais de consenso, onde a experiência do Eu se expande para formar o Nós: “consenso espontâneo (comunidade), do consenso refletido (sociedade) e da convivência cultural (história).” (AF II. p. 210) Na relação de reciprocidade, o sujeito expressa, na sua existência, aquilo que é em essência, afirmando-se como pessoa moral. “O encontro comunitário exerce uma essencial função mediadora, pois é normalmente por meio da experiência da participação comunitária e da forma de consciência moral social nela vivida que o indivíduo se prepara para elevar-se ao nível mais alto do encontro na sociedade.” (EF II. p. 88) O encontro societário, diferente dos demais, não se dá imediatamente, mas “é mediatizado por instâncias reguladoras da existência em comum, seja

*normativas* como códigos ou leis, seja *eficientes* como os poderes reconhecidos e legitimados pelas instâncias normativas.” (EF II. p. 88) Isto é, neste nível, as instituições tem função reguladora das relações para garantir a coesão do tecido social.

As diferenças entre os sujeitos exigem o estabelecimento do consenso, a fim de superar os conflitos e instaurar um nível viável de convivência comunitária entre todos. Diversas formas foram criadas e instituídas nas comunidades humanas para que isso acontecesse. O intuito é superar um certo estado de natureza, onde a competitividade pela sobrevivência e pelo reconhecimento seja superado pela adoção de um aparelho jurídico, suficientemente elaborado, para reger as relações humanas. Lima Vaz aponta, por exemplo, que a concepção hobbesiana “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 II. p. 81) Assim, nesta concepção, o estado de conflito seria algo natural ao sujeito. Sua superação dar-se-ia na formulação do *Contrato Social* para que, por meio da constituição de leis contratuais, fosse possível harmonizar os conflitos de interesses individuais. Corroborando com essa ideia, Lima Vaz afirma que a luta pela satisfação das necessidades básicas é, de fato, primária e necessária para a sobrevivência. “O ser humano é essencialmente um *solitário*, e a primeira manifestação de sua presença na natureza é a *luta* pela sobrevivência que lhe é imposta como fatalidade natural sob o duro império das *necessidades* elementares da vida.” (EF II. p. 81) Nesta perspectiva, o conflito torna-se a primeira forma de relação entre humanos. “A superação do estado de conflito pelo reconhecimento e pelo consenso sobrevém como consequência do *contrato social*.” (EF. II. p. 82) Dessa forma, o contrato social torna-se uma ferramenta fundamenta, a partir da modernidade, pois, por meio dele, institui-se o consenso entre os indivíduos, formando um corpo social. “A eficácia operacional do modelo contratual como base para o consenso na solução dos conflitos é reconhecida e comprovada na prática jurídica e política.” (EF II. p. 83) Não obstante, esse modelo de consenso, operado por meio do pacto social, não parece ser suficiente. “Se nos ativermos à perspectiva hobbesiana na qual o *conflito*, como sabemos, é o dado primigênio e condicionante da iniciativa ulterior do pacto, o fundamento do consenso goza de uma necessidade apenas *hipotética* e é esse tipo de necessidade que assegura a estabilidade do pacto.” (EF II. p. 83) Para o autor, é necessário um nível mais profundo de consenso, estabelecido sem a dependência da vontade subjetiva. Um nível em que seja superada a ideia de consenso como somatório das partes, preso às

circunstâncias, podendo ser quebrado de acordo com os interesses, voltando a uma possível situação originária ou um pré-pacto.

Lima Vaz, então, revisitando a teoria platônica-aristotélica, propõe um nível de consenso anterior ao pacto social. Pois a constituição do sujeito, enquanto ser de relações, é anterior ao estado de conflito.<sup>60</sup> A partir dessa ideia, há possibilidade de consenso anterior aos conflitos, fazendo com que, mesmo ante um esfacelamento de um determinado grupo social, as relações humanas ainda sejam possíveis, embora não de uma maneira plena. A capacidade relacional do sujeito é um invariante, independe de um pacto social para que aconteça. O sujeito é ser-de-relações e, portanto, ser social. Assim afirma:

[...] 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 II. p. 84)

A proposta para fundamentar o consenso é estabelecê-lo a partir da concepção de sujeito como ser de relações. Em consequência disso, o consenso torna-se embrionariamente anterior a necessidade de estabelecer um contrato social. A capacidade relacional do sujeito independe da necessidade do contrato social. Este, embora seja uma forma de consenso estabelecido juridicamente, é um momento posterior à possibilidade de constituir o consenso pela capacidade de relação do sujeito. A ideia de bem é o elemento comum para que o consenso seja possível. Pois, a tendência para o melhor parece ser um elemento comum entre os povos mesmo diante dos mais variados *ethos*.

A inteligibilidade e a razão de ser da *vida ética* nascem e se desenvolvem num processo de crescimento individual e comunitário à luz da *Ideia* do Bem. Essa

---

60 Pe. Vaz, como já vimos, rejeita a primazia do conflito e a ideia do contrato social como origem da comunidade humana. A relação de intersubjetividade enquanto relação ética é intrínseca à própria ordenação do ser humano ao bem. Portanto, o ser humano é essencialmente social, já que é nesta dimensão da socialidade que os indivíduos se auto-realizam concretamente no reconhecimento e no consenso. Uma vez que o ser humano não é pura razão, mas realidade complexa, movida por impulsos diversos e divergentes, o conflito pertence necessariamente à existência histórica das sociedades. Não se trata, porém, de um elemento primário, mas de uma deformação das relações intersubjetivas, que não destrói, contudo, a estrutura básica do reconhecimento e consenso racional. O modelo contratual é válido no nível operacional da prática jurídica e política. Sua eficácia é comprovada como base do consenso na solução dos conflitos, i.e. para operar a composição das partes conflitantes no interior da sociedade. O próprio estado de direito e a autoridade política têm sua origem imediata no livre consenso do corpo social. Entretanto, o fundamento último, ou seja, as condições de possibilidade do pacto social e das diversas formas de contrato que dele derivam não pode ser simplesmente a vontade dos indivíduos movida pela busca de satisfação de seus interesses e necessidades vitais. (MACDOWELL, 2007, p. 259)

luz se refrata nas mil e uma alternativas, nas vicissitudes sem fim que acompanham o itinerário humano da *eudaimonía*, da auto-realização do nosso ser, que só pode ser uma auto-realização no Bem. (EF II. p. 225)

A história dos povos demonstra uma tendência teleológica para o Bem, isto é, para o melhor. Essa inclinação, mesmo diante a multiplicidade de contextos históricos, parece ser anterior a uma constituição contratual entre os sujeitos. A constituição das comunidades humanas demonstra essa realidade que orienta para um bem comum, estando acima das particularidades subjetivas.

Com efeito, a observação dos *ethea* na sua efetividade histórica mostra-os como expressão socialmente instituída e tenazmente preservada da tendência profunda dos seres humanos, agindo como seres racionais e livres, para o *melhor* e o *mais conveniente*, em suma para o *Bem*, como causa final da sua auto-realização como indivíduos e como comunidade. Ora, essa inclinação incoercível para a ‘vida no bem’ não obstante a imensa variedade histórico-cultural das concepções do que é *melhor* ou do *bem* para cada tradição ética, aparece-nos estruturalmente orientada para um Bem que permanece, seja do ponto de vista *gnosiológico* seja do ponto de vista *ontológico*, situado além da relatividade dos bens particulares propostos pelos *ethea* históricos. (EF II. p. 215)

O movimento do reconhecimento e consenso é uma relação de reciprocidade, pois nela dá-se a reflexividade entre sujeitos.<sup>61</sup> Neste sentido, este tema é uma problemática a respeito da capacidade humana de relacionar-se entre si, numa relação Eu-Tu-Nós. Com o acentuado crescimento do individualismo, essa questão cada vez mais adquire complexidade, pois os interesses subjetivos tornam-se prioridade diante do Outro, sobrepondo-se à vida comunitária.

Afirmar a reciprocidade das relações é conceber a relação entre sujeitos como iguais, sem uma objetivação, isto é, não tornando o outro mero objeto ou meio para um determinado fim. Na relação recíproca, o Outro é Outro-Eu, numa relação “equioriginária”, onde, na ordem da compreensão, os sujeitos são iguais. Não obstante, é interessante observar que essa identidade entre os sujeitos torna-se diferença, na medida, em que a concretude histórica de cada um é distinta. Sobre esta relação de identidade na diferença, Lima Vaz aprofunda:

[...] só é possível se dois infinitos de intencionalidade paradoxalmente se reconhecem [...] A alteridade aqui é constituída pela diferença intencionalmente infinita com que a identidade dos sujeitos é posta na relação de

61 Sobre o reconhecimento de si mesmo diante do outro, para a formação da identidade própria na afirmação do Eu-sou: “a consciência deve passar necessariamente para o momento do *reconhecimento-verdade* do desejo - ou seja, deve encontrar em *outra consciência-de-si* a mediação pela qual ela se conhece concretamente no seu ser-outro ou, exatamente, em outra consciência-de-si (*alter ego*), mediação que não é senão o próprio *reconhecimento*.” (AF II. p. 54-55) Assim, os sujeitos da relação “são capazes de exprimir-se a si mesmos na auto-afirmação do *Eu sou*.” (AF II. p. 54)

intersubjetividade, ou que exclui definitivamente, na hermenêutica do *alter ego*, a simples equalização objetiva ou aritmeticamente formulada, dos sujeitos. (AF II. p. 67)

Sobre a objetivação do Outro, pode-se afirmar que “só me é possível afirmar o *outro* ou acolhê-lo no espaço intencional do meu sentir, entender e querer na medida em que for por ele *afirmado*. Do contrário recairíamos na relação de objetividade, ou no caso extremo da coisificação do *outro*.” (AF II. p. 65) A relação intersubjetiva não pode ser submetida, em si mesma, aos procedimentos objetivos da ciência, pois, se assim fosse possível, esse modelo de relação passaria a ser passível de manipulação instrumental. “A relação de intersubjetividade, sendo essencialmente comunhão ou encontro que tem lugar na *reciprocidade* dos *atos espirituais* (reconhecimento e liberdade), ou sendo *presença espiritual*, não pode ser submetida diretamente ao procedimento abstrativo da ciência.” (AF II. p. 62) Pode-se então perguntar: onde torna-se possível o conhecimento científico? Para tal questão, Lima Vaz responde da seguinte maneira: “O conhecimento científico pode operar somente com relação às práticas e às obras que resultam do existir-em-comum dos indivíduos – práticas sociais e culturais – que constituem, de fato, o campo das ‘ciências humanas’.” (AF II. p. 62)

A relação intersubjetiva apresenta espaços de encontro para a efetivação do reconhecimento e aceitação do Outro de forma recíproca. A diversidade das expressões de reconhecimento recíproco, sob o signo da bondade, deve ser orientado para o bem, sendo este um dos elementos comuns. O sujeito encontra-se com o outro (proximidade), os outros (convivência), formando a vida comunitária (permanência). Assim, os termos reconhecimento e consenso são efetivados na reciprocidade dos atos intersubjetivos. No momento em que o outro é reconhecido em sua igualdade, também, deve ser acolhido em sua diferença, no consenso, a partir do diálogo, no existir-em-comum. Com isso, a relação de reciprocidade se desvela, concretamente, nos seguintes espaços de encontro:

[...] a relação recíproca da *proximidade*, que se exerce como relação Eu-Tu no amor, na amizade, na vida em comum; a relação recíproca da *convivência*, que se exerce como relação Eu-Nós no consenso, na obrigação, na fidelidade; 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)

Os termos reconhecimento e consenso tornam-se possíveis de efetivação somente na relação de reciprocidade, no acolhimento da diferença. O reconhecimento do outro é dado no momento em que há o encontro entre iguais, onde nenhum é maior ou melhor. Na vida em

comunidade o pressuposto da relação entre iguais é fundamental para o reconhecimento e consenso. Além disso, a igualdade torna-se ponto de partida para a existência do consenso. Lima Vaz sonha com “a instauração de uma sociedade onde toda forma de dominação ceda lugar ao livre reconhecimento de cada um, no consenso em torno de uma Razão que é de todos.” (ED. p. 202) Na relação de reciprocidade, o reconhecimento torna-se efetivado no encontro entre iguais que, ao mesmo tempo, devido a situação histórica de cada sujeito, são diferentes, necessitando do diálogo para estabelecer o consenso, prolongamento do reconhecimento. A seguir, os termos reconhecimento e consenso serão abordados na sua dimensão da vida ética, nos termos correlatos equidade e igualdade, onde será aprofundado, na existência ética, a essência ética do sujeito. É na vida ética que o sujeito expressa quem é em essência.

## 2.2 VIDA ÉTICA: EQUIDADE E IGUALDADE

A categoria da *vida ética* é o segundo momento do sistema ético proposto por Lima Vaz. Se o *agir ético* tem por característica a formação da *subjetividade* ética, a *vida ética* é caracterizada pela *intersubjetividade*. O sujeito sai de si e se encontra com o outro, isto é, lança-se da subjetividade à intersubjetividade. No caminho da realização, como pessoa moral, o sujeito sai de sua situação meramente individual e parte para o desafio do encontro ético com o Outro. No lançar-se na vida-em-comum o sujeito expressa quem é na sua exterioridade, na relação recíproca de reconhecimento e aceitação do Outro, no horizonte do Bem. O agir ético subjetivo tem seu espaço de expressão e efetivação na vida ética, pois “somente em face do *outro Eu*, reconhecido como *outro* no âmbito da mesma relação com o Bem, a *vida ética* conserva sua identidade ao *exteriorizar-se* nas situações típicas do *encontro* e da *convivência*.” (EF II. p. 174) A vida ética é o movimento do encontro, da instauração da vida comunitária na relação Eu-Nós.

A relação recíproca e homóloga entre Eu-Tu-Nós “implica da parte do Tu ou do Nós a mesma *situação metafísica* do Eu definida pela ordenação transcendental ao Bem.” (EF II. p. 174) A comunidade ética, formada pelo Nós, é orientada pelo Bem, enquanto elo comum entre o Eu e o Tu, elemento de identidade entre os sujeitos. No entanto, esta relação Eu-Tu não é o suficiente para que exista uma relação ética completa. A vida ética é pensada como vida-em-comum, na instituição do Nós. A relação intersubjetiva não pode se encerrar na bilateralidade, ela é comunitária, formada nos moldes Eu-Tu-Nós, indo além do simples encontro, para

formar a complexidade da convivência do Nós. Ao recuperar a centralidade da vida comunitária como espaço da vida ética, é proposto um contraponto à vida individualizada a partir da modernidade. A vida comunitária é princípio para a vida ética e não resultado da união dos indivíduos que compactuam em viver juntos.

O desafio que se apresenta aos nossos olhos parece ser o de uma nova revolução antropológica, que resgate o sujeito ético das garras do indivíduo particular empírico e restaure a comunidade não como simples associação gregária de indivíduos, mas como comunidade ética, entendida como um ‘modo de vida em sociedade no qual as relações intersubjetivas são regradas por leis concebidas como leis públicas’. A efetivação dessa ideia de comunidade ética será, talvez, a mais exigente tarefa que nos possamos propor diante do individualismo, do niilismo ético e da anomia que instauraram no *way of life* das sociedades modernas. (PERINE, 2002, p. 67)

A comunidade ética não é um simples aglomerado de indivíduos, ou seja, “a intuição de que a comunidade humana formada por indivíduos portadores de *logos* e capazes de discutir as condutas, os valores e os fins da vida em comum – em suma, as *virtudes* e os *vícios* – não pode ser satisfatoriamente explicada a partir simplesmente do seu acontecer *empírico*.” (EF II. p. 175) Assim, a formação do *Nós comunitário* possui uma invariante metafísica fundante, que atua como norma e fim. “É a partir da sua *situação metafísica* que os indivíduos podem viver uma relação *intersubjetiva*, e a *comunidade ética*, que constitui o espaço simbólico dessa relação, deve ser analogamente pensada sobre o fundamento estrutural de um invariante de natureza metafísica.” (EF II. p. 175) Portanto, a formação da comunidade não é resultado de um somatório de indivíduos, mas dá-se “numa relação *constitutiva* da própria estrutura inteligível da comunidade ética.” (EF II. p. 176) Esta dimensão ética é fundamental para a superação dos conflitos que uma simples aglomeração de sujeitos ocasionaria.

O ponto de embricamento entre os termos reconhecimento-consenso e equidade-igualdade se dá na compreensão e na aceitação dos termos relacionais equidade e igualdade por parte do reconhecimento e consenso. Assim, a missão do sujeito é, para tornar possível a relação comunitária, formada pelo processo Eu-Tu-Nós, compreender e aceitar as normas e leis, valores e fins apresentados por um determinado *ethos*. Explica Lima Vaz:

No domínio da vida ética vivida na comunidade, o *reconhecimento* e o *consenso* manifestam-se, na sua *universalidade*, como compreensão e aceitação da *equidade* e da *igualdade* que devem reger as relações entre aqueles que participam do mesmo *ethos* e se guiam, portanto, pelas mesmas normas e leis, valores e fins. (EF II. p. 185)

A *comunidade ética* é pensada de forma análoga ao *sujeito ético*. Não é possível pensar a comunidade ética de maneira diversa ao sujeito. Assim, por exemplo, se o sujeito ético deve ser virtuoso, a comunidade, enquanto constituída de sujeitos virtuosos, também deverá ser virtuosa.

Com efeito, se a *virtude* como prática ou hábito do indivíduo implica, na sua estrutura inteligível, a ordenação do *virtuoso* ao horizonte universal do Bem, ou seja, uma *situação* fundamentalmente metafísica, a comunidade que se constitui pela prática em comum das *virtudes* numa relação de reciprocidade entre os indivíduos virtuosos e, prioritariamente, pela prática da *justiça* requer a ordenação estrutural ao Bem como fundamento da sua inteligibilidade.” (EF II. p. 175)

A comunidade ética é o espaço de convivência entre os sujeitos. Nela é possível a expressão plena da subjetividade, isto é, tornar-se quem é na concretude de uma comunidade histórica e é garantido o ambiente propício para o exercício da vida ética. Os atributos que garantem este existir ético comum dentro da comunidade são a *equidade* (*eunomia*) e a *igualdade* (*isonomia*), pois estabelecem, no nível da reciprocidade, condições para que torne-se possível a convivência, isto é, a formação do Nós. A comunidade ética é o espaço fundamental para a convivência do sujeito, onde é possível o reconhecimento e o consenso. Nela expressa-se a reciprocidade das relações entre os sujeitos.

A igualdade das relações não é um produto de uma convenção ou de um contrato social, muito menos cálculos matemáticos distributivos de bens produzidos pelo trabalho. A concepção de igualdade proposta vai além destes fatores, sendo resultado do reconhecimento recíproco entre os sujeitos iguais, na comunidade ética. O atributo essencial desta igualdade é a *dignidade humana*. O reconhecimento e acolhimento da dignidade do Outro é fundamental, os demais modos de igualdade são estabelecidos e desenvolvidos a partir do reconhecimento da igual dignidade. O reconhecimento da dignidade é o elemento comum entre os sujeitos, sendo condição para o livre consenso, em meio as diferenças históricas.

A *igualdade*, fruto do reconhecimento recíproco da *dignidade* dos *iguais* é, sem dúvida, o fundamento das diferentes modalidades de igualdade. Sua natureza, porém, é outra. Ela procede – ou deve proceder – do empenho na tarefa nunca terminada, imposta a cada indivíduo, de ser sempre mais *livre* para a prática do *bem*, e de comprometer-se na obediência sempre mais exigente aos ditames da *consciência moral*. (EF II. p. 204-5)

A igualdade, enquanto reconhecimento recíproco da dignidade dos sujeitos da comunidade, atinge uma amplitude tão profunda que torna-se um princípio básico para a possibilidade do existir-em-comum, pois pré-dispõe todos os sujeitos éticos numa mesma condição, a saber, ser dignos. A liberdade para a prática do bem e a consciência moral são, de alguma maneira, a natureza deste exercício da igualdade fundamental. Outras formas de igualdade são possibilitadas, criadas, a partir desta primeira, como por exemplo, a igualdade de direitos e a equalização das leis, como termo necessário para o exercício da justiça, a fim de reduzir as injustiças ocasionadas pelas desigualdades. A ideia de igualdade apresenta variações, entre elas: descritiva ou prescritiva. Esta distinção ajuda a entender questão: “distinguir com clareza o emprego descritivo desse conceito - ‘os seres humanos são iguais’ - de seu uso prescritivo ou normativo - ‘os seres humanos devem ser tratados como iguais’.” (BOEIRA, 2021, p. 28) A primeira proposição, aponta para o fundamento da vida humana. A segunda proposição, afirma a necessidade de garantir, por meio do direito, a primeira proposição.

O entendimento de saber-se igual em dignidade entre os membros de uma comunidade ética abre a possibilidade para a formação da consciência moral social, momento em que a moral pessoal, é expressa na vida comunitária. “A consciência moral social como *identidade na diferença* expressa a igualdade compartilhada na sociedade como uma igualdade entre iguais.” (SOUZA, 2014, p. 160) A igualdade em dignidade entre os sujeitos faz com que todos os membros de uma comunidade se encontrem em pé de igualdade, no sentido de não haver submissão ou dominação. A fim de garantir a efetivação do reconhecimento da igualdade, na comunidade, o direito surge como regulador das relações, assegurando a equidade e a igualdade.

O tema das garantias para o reconhecimento da dignidade humana é uma questão Ética-Política, garantida pelo Direito. O reconhecimento da dignidade é um desafio contínuo que se dá longo da história da humanidade. Há movimentos históricos que demonstram, nas relações humanas, situações em que o sujeito foi tratado como objeto, por exemplo, a escravatura. Outro desafio é “a prática da justiça como *equidade* que não admite discriminações arbitrárias na participação dos bens da existência comunitária.” (EF II. p. 88) Continuamente acontecem atos degradatórios da vida humana, como, por exemplo, os campos de concentração da grande guerra mundial ou, atualmente, os campos de refugiados e segregação migratória.

A dignidade da vida e, particularmente, da vida humana, embora fundamentada no bem em si que é a vida, é uma conquista histórica de algumas civilizações como a nossa, e não se impõe com a mesma evidência com que se impõe a nós, a outras tradições culturais, nem mesmo à nossa tradição no passado. (HDV. p. 34)

Reconhecer e acolher a dignidade, presente no outro, é reconhecer o bem em si que é a própria vida. Esse é um contínuo desafio, tanto na relação entre sujeitos, como pelo Direito, como portador de dignidade, como fim em si mesmo e não como mero instrumento para fins aleatórios. Esse reconhecimento, quando não efetivado espontaneamente, deve ser conquistado por meio de leis que possam garanti-lo.

A dignidade tem a sua origem e seu fundamento no estatuto *metafísico* do indivíduo e da comunidade decorrente da sua ordenação transcendental ao Bem. Evidentemente, a ideia de *dignidade* humana não pode ser fruto de um costume ou de uma convenção em uma sociedade, mas aponta para a singularidade da vida do ser humano. (SOUZA, 2014, p. 166)

Na busca pelo reconhecimento da dignidade há sinais graduais que marcam, como se fossem balizas, as pequenas conquistas na vida do sujeito, tanto individualmente, como comunitariamente. Os sinais de reconhecimento da dignidade passam, primeiramente, pela satisfação das necessidades mais básicas da vida humana, como o acesso a comida e a água. Em seguida, o reconhecimento dá-se pela igualdade em termos de direito e deveres. Por fim, a manutenção necessária das condições democráticas, possibilitando ao sujeito tornar-se um cidadão, a partir da participação ativa na vida política.

Há uma gradação no nível da dignidade do homem na esfera político-social, começando pelo nível social propriamente dito, em que a dignidade exige a satisfação razoável das necessidades da vida (conceito de nível 'digno' de vida), passando pelo nível político em sentido estrito, em que a dignidade exige a igualdade perante a lei e a reciprocidade entre deveres e direitos (conceito de dignidade cívica), culminando no nível democrático (forma mais elevada da sociedade política), no qual a dignidade exige a participação do cidadão na vida política como compromisso ético (conceito de virtude cívica). (HDV. p. 36.)

Estes três níveis de constatação das garantias das condições necessárias para que seja reconhecida a dignidade do sujeito, demonstram o caminho necessário para que exista o concreto reconhecimento da dignidade. Assim, a satisfação das necessidades básicas, para que o sujeito consiga sobreviver, passando pelas leis até a vida virtuosa, na política, são garantia de assegurar o reconhecimento da dignidade. De certa forma, o reconhecimento da dignidade avança para além do reconhecimento entre iguais na relação Eu-Tu-Nós, para a existência de

condições políticas que ofereçam suporte para o reconhecimento social da dignidade humana. Assim, a comunidade ética deve ser uma comunidade democrática.

A dignidade só é reconhecida se vivida pelos membros da sociedade ética. Isto evidencia a importância da relação de reciprocidade, uma vez que somente o reconhecimento da dignidade de cada membro da comunidade possibilitará a elevação desta 'relação ao nível da *equidade* da *igualdade*: torná-la, em suma, uma relação de justiça'. (SOUZA, 2014, p. 166)

O reconhecimento da dignidade exige, por outro lado, que o próprio sujeito tenha uma vida condizente com tal situação, a saber: ser expressão permanente desta dignidade. Deve haver uma necessária coerência de vida por parte do sujeito que quer ser reconhecido em sua dignidade. Seu agir deve ser um agir moral, sua ação deve expressar o que é. “Não basta viver, é preciso ter razões para viver compatíveis com a ideia que fazemos da dignidade da vida.” (HDV. p. 37) A expressão ‘torna-te o que és’ tem profundo significado neste momento desta reflexão, pois se o sujeito é digno, em essência, então deve expressar na vida esta essencialidade. “O conceito de *dignidade* humana expressa a efetivação da liberdade e da consciência moral com que os indivíduos reconhecem a dignidade do outro como outro eu e consentem em conviver comunitariamente.” (SOUZA, 2014, p. 167)

O reconhecimento da dignidade é pressuposto para a garantir a unidade entre os sujeitos dentro de uma comunidade ética, pois, por meio dela, os sujeitos tornam-se iguais, ou seja, são diferentes nas histórias, mas iguais na dignidade. Para que a vida comunitária torne-se possível é necessário encontrar elementos que sejam comuns entre si. O reconhecimento desta igualdade em dignidade é um grande elo de unidade entre os sujeitos, exigindo, na reciprocidade dos atos, um agir moral dos sujeitos.

Trata-se de uma exigência absoluta, que permanece como ideia reguladora e como critério julgador da efetivação do projeto histórico mais radicalmente *humano*, vem a ser, o projeto de uma *comunidade ética*, seja como comunidade religiosa, seja como comunidade política ou como comunidade cultural. (EF II. p. 204)

A partir do que foi dito, é permitido concluir que não há comunidade ética sem o reconhecimento da igualdade como dignidade, tornando-se um dos fundamentos da vida comunitária, mesmo que nem sempre seja plenamente efetivado. Reconhecer a dignidade dos membros é indispensável para que exista comunidade ética.

Na sociedade ética efetiva-se o reconhecimento da dignidade do outro como outro eu e o consentimento livre em conviver com ele, na busca conjunta pelo bem comum. Não existirá, enfim, comunidade ética sem o reconhecimento recíproco, embora frágil e precário, da necessidade de todos os membros de uma comunidade se portarem como sujeitos dignos. (SOUZA, 2014, p. 167)

Um ponto importante a ser observado, dentro da filosofia política de Lima Vaz, muito embora não tenha uma obra sistematizada sobre o assunto, é que os termos *igualdade* e *equidade* são fundamentais para desenvolver o conceito de *democracia*, “forma mais alta de organização política a que pode aspirar uma sociedade.” (ED. p. 343) Não há uma democracia sem leis que assegurem o reconhecimento da igualdade entre todos e, ao mesmo tempo, sejam equitativas, assegurando o consenso. É uma necessidade essencial do político ser ético, pois “a superioridade da forma democrática da vida política só é pensável a partir da essência ética do político, desde que entendamos o ético como o domínio da auto-realização.” (ED. p. 344) Assim, o político, exercendo em plenitude sua essência ética, na concretude dos seus atos, é

[...] reconhecido explicitamente quando se afirma a igualdade dos cidadãos perante a lei e a equidade da lei em sua regulação da vida do cidadão. *Isonomia* (igualdade da lei para todos) e *eunomia* (equidade de lei) são os predicados que permitem à lei ou ao conjunto fundamental de leis (*politéia*) constituir-se no espaço propriamente político, ou espaço de realização humana dos indivíduos na cidade. (ED. p. 344)

Dessa forma, os termos equidade e igualdade são estabelecidos como princípios da democracia, tornando-se expressão dos atos intersubjetivos do político, que devem garantir a equidade das leis e a igualdade delas para todos, encarregado-o da responsabilidade de preservar e exercer a democracia. Dependendo do seu exercício a superioridade da democracia sob outros regimes políticos. Lima Vaz aprofunda a questão:

a democracia – como ideal e como prática – aprofunda necessariamente a essência ética do político ao definir em termos de liberdade participativa e responsável a resposta do cidadão à regulação da lei, definindo o corpo político em sua expressão simbólica fundamental como *ekklesia dos eleútheroi* – assembleia dos homens livres – que nela têm o direito de participar, de falar e de decidir. (ED. p. 345)

A democracia segue um caminho entre a ideia e a sua efetiva prática. A igualdade, enquanto um dos princípios da democracia, corre o risco de, quando não bem administrada, conduzir a regimes totalitários. Lima Vaz assinala para esta problemática: “Foi justamente a partir do problemático conceito de igualdade que se obscureceu a passagem da ideia à prática

democrática e foi no terreno dessa passagem que o caminho da democracia no mundo moderno desviou-se pelos atalhos sombrios que desembocaram nas trevas do totalitarismo.” (ED. p. 346) Este caminho de efetivação da democracia não decorre automaticamente, ele está sob a influência das situações históricas concretas que vão, de certa forma, possibilitando a formação de um determinado modelo político. Entre os aparelhos normativos legais e a concretude histórica há um grande desafio para efetivação da democracia.

O conceito de igualdade é fundamental para a efetivação da democracia. No entanto, quando não compreendida, pode originar um regime totalitário, pois a ideia de igualar todos numa mesma situação pode anular a condição de representatividade política, desconsiderando um certo distanciamento entre representante e representado. “Basta que essa força se concentre nas mãos de um só e estará presente o modelo perfeito do sistema totalitário: todos são iguais porque todos são escravos.” (ED. p. 347) Assim, “a igualdade é o pressuposto necessário mas não suficiente da ideia de democracia.” (ED. p. 346) Portanto, a igualdade não pode ser reduzida a mera satisfação das necessidades básicas.

A moralidade expressa-se, entre muitos aspectos, na igualdade do atendimento à satisfação das necessidades e na igualdade e equidade das leis, enquanto reconhecimento do direito igual para todos. “Na democracia a liberdade política ou é constitutivamente moral ou não é autêntica liberdade.” (ED. p. 351) E vai além, “a construção do projeto democrático parte dessas igualdades fundamentais mas avança além delas como empenho participativo da liberdade em sua prerrogativa essencial da autonormatividade ou como expressão da consciência moral, nas tarefas do bem comum.” (ED. p. 351) Lima Vaz chama este projeto de utópico, pois não parece ser razoável pensar na plena satisfação das necessidades. Além de ser utópico, é um prato cheio para um governo despótico, pois “um Estado-déspota pode perfeitamente apascentar um rebanho humano plenamente satisfeito, constituído de indivíduos rigorosamente iguais segundo a medida dessa satisfação plena de suas necessidades.” (ED. p. 349)

Outro movimento para a efetivação da igualdade é a igualdade política. Na vida social, o sujeito, saindo de uma vida puramente individualizada, necessita encontrar seu espaço de reconhecimento na dialética da igualdade na diferença, “dialética própria do ser político.” (ED. p. 347) Este movimento dialético “assegura ao homem, ser social, essa forma superior de igualdade que o eleva da particularidade das diferenças individuais à universalidade concreta do ser-reconhecido no universo ético da *politéia*, ou no reino das leis.” (ED. p. 347) A igualdade política é estabelecida por meio da formulação de leis que consigam estabelecer a

igualdade de lei para todos e a equidade da mesma. O pano de fundo da igualdade política é a questão da justiça, pois “permite negar o particularismo arbitrário do poder despótico ao se constituir como regra universal de distribuição equitativa do primeiro e maior bem que é o direito ao reconhecimento.” (ED. p. 347)

A igualdade política resulta da formação do Estado de Direito, visto que, a igualdade e a equidade devem ser garantidas pela lei. “É no terreno do Estado de direito que o nascimento da democracia torna-se possível.” (ED. p. 348) No Estado de direito “a relação de poder perde formalmente suas características de relação de dominação (*týrannia*) e assume as prerrogativas de um poder cujo exercício soberano repousa sobre a soberania da lei (*nómos basileus*).” (ED. p. 348) Não obstante, Lima Vaz observa uma variação importante entre Estado de direito e Estado democrático. Este, o Estado democrático, subentende aquele, o Estado de direito, mas, a recíproca não é verdadeira, pois o “Estado de direito repousa sobre o Estado de necessidade” (ED. p. 349) A democracia, por sua vez, visa garantir que não aconteça uma hipertrofia do poder, indo além de um Estado de necessidade, portanto.

(...) o nível em que a igualdade, assegurada ao nível do político, enfrenta aqui o risco de seu mais decisivo aprofundamento ético, pois deve ser conservada na diferença das liberdades que se fazem presentes no espaço político na singularidade irreduzível de sua autonormatividade, na intransponível carga de sua responsabilidade pessoal. (ED. p. 350)

A igualdade e equidade asseguradas no nível político deve preservar a diferença das liberdades de cada sujeito. São iguais, mas, também, diferentes, diante da singularidade irreduzível de cada sujeito, sendo cada um portador de responsabilidade pessoal, intransferível. A construção de uma comunidade democrática tem como princípio o respeito pela liberdade. Por sua vez, a comunidade política carrega em si a lei justa, que garante a igualdade e equidade entre os sujeitos que dela participam. Assim, “a universalidade da lei fundamenta a relação de igualdade entre os membros da comunidade política, ao passo que a comunidade democrática é articulada a partir da singularidade das liberdades.” (ED. p. 350) A comunidade democrática está acima da comunidade política, “porque se constitui formalmente como essa resposta da consciência moral do cidadão ao apelo de sua consciência política.” (ED. p. 350) A constituição de ambas depende, de certa forma, de fatores humanos. A comunidade política é dependente da formulação de leis justas, já, por sua vez, a comunidade democrática é dependente da virtude, vivida enquanto justiça.

Por fim, neste capítulo foi possível perceber que, além dos termos chaves, reconhecimento e consenso, igualdade e equidade, outros conceitos foram surgindo que preencherem estes termos com valores éticos. São eles, o conceito de dignidade humana, democracia... Estes são conteúdos implícitos aos termos centrais desenvolvidos neste trabalho que oferecem atualidade e extrema relevância ao tema abordado. Não obstante, a importância destes conceitos necessitariam uma maior atenção, sendo que cada um deles resultaria num novo trabalho, aprofundando-os de forma individual, como por exemplo, o conceito de dignidade humana. Coube neste esforço laboral apresentar os termos propostos e seus respectivos conteúdos, os quais se mostram profundos e de longa discussão no decorrer da história.

### 3 COMUNIDADE ÉTICA: UM ESPAÇO PARA A VIDA ÉTICA

Na segunda parte do capítulo anterior foi iniciado o tema da comunidade ética, considerando que os atos intersubjetivos da vida ética se expressam a partir dela. Foi demonstrado que os termos *igualdade* e *equidade* desdobram-se na *dignidade* e na *democracia*, assegurando a igualdade de direitos e deveres entre todos os cidadãos. Neste capítulo, o objetivo é aprofundar mais diretamente a questão da comunidade ética, a partir do seu princípio fundamental constitutivo, a saber, a *justiça*, enquanto expressão dos atos éticos *virtude* e *lei*. Posteriormente, será apresentado a categoria de *Pessoa moral*, que na ética de Lima Vaz, é o ápice do desenvolvimento do seu sistema, momento aglutinador dos movimentos éticos do sujeito, subjetivo e intersubjetivo, a partir da vida situada na comunidade ética.

O olhar do autor aqui estudado sobre a comunidade ética não é um olhar sociológico, mas, sim, um olhar filosófico, buscando apresentar uma reflexão sobre as razões do existir-em-comum. Assim, “trata-se de modelos teóricos que pretendem responder à questão da *essência* ou do *fundamento* inteligível da realidade histórico-social da *vida-em-comum* vivida por seres inteligentes e livres.” (EF II. p. 176) Uma leitura puramente histórica sobre a formação das comunidades seria função das ciências políticas ou da sociologia. Serão refletidas questões que fundamentam a vida-em-comum, suas possibilidades e limites, tendo a justiça como princípio da vida comunitária. “É igualmente na comunidade ética que ele experimenta que não é um indivíduo monadicamente isolado, mas que está envolvido numa rede de relações propriamente inter-humanas, que possibilitam sua auto-afirmação como Eu. Eu que é, portanto um nós.” (HERRERO, 2012, p. 408) No existir-em-comum o sujeito passa a compreender-se como membro de uma comunidade, não mais como um mero indivíduo isolado no mundo.

Diante da complexa trama de vidas distintas dentro de uma comunidade é necessário encontrar elementos comuns que sirvam como elo entre os seus membros para superar o simples aglomerado de indivíduos. Além disso, também, parece ser necessário a instituição de normas reguladoras para garantir a efetivação de alguns princípios essenciais, como por exemplo, a justiça. O Direito, por meio do estabelecimento da norma, surge como regulador da vida comunitária. Considerando que o sujeito é um ser livre para o Bem, talvez, se todos os membros de uma comunidade fossem virtuosos, a regulação do Direito não seria tão necessária. No entanto, não é o que a concretude histórica das comunidades demonstra. O que

se constata é a astúcia do indivíduo que quer se sobrepor ao comum. Os interesses individuais parecem estar acima dos interesses comunitários, fazendo com que exista um acentuado enfoque nos direitos individuais, hipertrofiando a lei. Decorrente a isso, dá-se uma cisão entre interesses individuais e comunitários. Tal cisão exige, cada vez mais, a necessidade de leis reguladoras do convívio humano. “A vida ética comunitária só é possível como *vida justa*.” (EF II. p. 185) A justiça, para o autor, é o princípio unificador das virtudes. Nela as demais virtudes podem “exercer sua função *mediadora e especificadora* da ação virtuosa *singular* que será sempre uma *ação justa*.” (EF II. p. 186)

A justiça deve ser princípio norteador da ação do sujeito. Lima Vaz quer reestabelecer a relação essencial entre Ética e Direito, entre virtude e lei. O vínculo de unidade entre ambos realiza-se pela categoria de justiça.<sup>62</sup> A fim de superar o individualismo é proposto recuperar o ideal da comunidade ética como centro da vida humana e não a vida individual, sendo a justiça a expressão final da vida-em-comum. E, por sua vez, o existir-em-comum torna-se a expressão máxima da pessoa moral, sendo a justiça a forma universal dessa expressão. O sujeito, para realizar-se plenamente como pessoa moral, deve compartilhar sua vida no Nós comunitário.

A vida ética intersubjetiva não resulta da soma da vida ética dos indivíduos mas se constitui originariamente pela própria realidade do *existir-em-comum* na comunidade. Ora, o *existir-em-comum* não é mais do que a efetivação concreta da vida ética individual. Portanto, a justiça é a forma universal do *existir-em-comum*, sendo assim a forma primeira da vida ética da comunidade. (EF II. p. 180)

Vivendo comunitariamente, o sujeito deve recordar que seu existir não é isolado e, muito menos, sua deliberação e suas escolhas são realizadas isoladamente. “Não há situação estritamente individual.” (EF II. p. 188) Neste sentido, o sujeito vive numa trama de relações sócio-comunitárias que o condicionam no tempo e espaço, delimitados pela sua situação no

62 Para Lima Vaz esta relação entre Justiça enquanto virtude e lei é fundamental para a vida ética em comum. Dirige críticas em relação a separação de ambas na modernidade. Assim diz, “torna-se canônica na ciência jurídica contemporânea pelo positivismo jurídico, e a conseqüente absolutização da justiça legal.” (EF II. p. 181) Segundo o autor a questão está no tratamento dado a ideia de justiça neste período, abandonando a dimensão teleológica do bem comum. “A direção teórica fundamental passa a ser seguida na direção do sujeito e útil.” (EF II. p. 181) Ora pensado em termos utilitaristas, ora, nos termos convencionalistas fundados no direito natural ou concepções políticas contratuais. “Em ambos os casos a face da *Justiça* como virtude, ou seja, como perfeição imanente do sujeito manifestada em sua relação com o *outro*, e fundada na referência constitutiva da comunidade ao horizonte do Bem (primazia da comunidade ética sobre os interesses dos indivíduos), praticamente desaparece. Desenvolve-se então uma hipertrofia da *justiça* como *lei*. A ausência de uma saudável correspondência entre *justiça* como *virtude* e *justiça* como *lei* faz surgir a face desfigurada da *justiça legal* sob a forma de um legalismo tantas vezes paradoxalmente injusto.” (EF II. p. 182)

mundo. Dessa forma, enquanto vida vivida na reciprocidade, a partir da comunidade ética, o sujeito tem como desafio e tarefa “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 II. p. 188) A expressão máxima do agir virtuoso é o agir justo na comunidade, na responsabilidade pessoal compartilhada entre os membros. A pessoa moral se forma por meio do exercício da virtude e da lei na comunidade. Nela o agir subjetivo é suprassumido no agir intersubjetivo comunitário. O Eu abre mão de suas necessidades egoísticas para viver o Nós comunitário.

A comunidade ética tem espaços variados de existência. Pode-se citar alguns: a família, a cidade, as confrarias religiosas ou filosóficas e a comunidade do gênero humano. (Cf. AF II. p. 68) Não há um espaço apenas, há múltiplos. Estes são alguns dos espaços de vida comunitária que se encontram inseridos dentro do corpo social mais abrangente, a saber, a sociedade civil, espaço para a vida política, no esforço para a concretização da democracia. São partes de um todo, onde um sujeito se liga a outro por meio de laços afetivos ou efetivos. Entre estes laços, pode-se destacar a amizade. Por ter como ideal o bem e a virtude, a amizade, baseada na razão, toma uma forma elevada quando realizada nos planos ético e político. Nas palavras do autor:

destaca-se o da amizade (*phília*, *amicitia*). São dois os fios que se cruzam nos laços de amizade: o fio da ‘natureza’ que se manifesta na disposição natural, na afinidade, na afetividade; e o fio da ‘razão’ que se manifesta no ideal do bem e da virtude como fim da amizade. (AF II. p. 68)

O viver comunitário é cercado de condicionantes que influenciam o existir dos sujeitos entre si. A vida ética comunitária está condicionada, basicamente, a partir de dois influxos: racional prático e situação-tempo. O racional prático “procede através do hábito racional da *deliberação* e do hábito volitivo da *escolha*. No exercício desses dois hábitos a Razão prática se mostra, como sabemos, razão dos *meios* ordenados a um *fim* que se apresenta como *bem* do agente.” (EF II. p. 187) O condicionante da situação-tempo delimita o “espaço-tempo dentro do qual é possível a *vida ética* realizar-se concretamente na ação.” (EF II. p. 187) Esses dois influxos condicionantes direcionam “a ação ética no *juízo de decisão* e na reflexão da *consciência moral*.” (EF II. p. 187) A ação ética do sujeito, isto é, a capacidade do sujeito em direcionar sua vida para o melhor, a partir do viver-em-comum, está condicionada a estes fatores. A capacidade do sujeito de deliberar e escolher, muito embora seja fruto da razão

prática, está condicionada por fatores externos, situações que lhe são impostas pelo momento histórico e vida comunitária. Assim, a capacidade de formar um juízo de decisão e a reflexão da consciência moral estão sob estes condicionantes.

Aprofundando os condicionantes históricos-temporais, Lima Vaz destaca, basicamente, três fatores: psicológico, social e histórico. O fator *psicológico* diz respeito as paixões, as quais podem influenciar de modo positivo a maneira como o sujeito conduz a própria vida individual e comunitária. “A tópica psicológica ressalta o alcance *comunitário* da regência das paixões pela Razão prática no sentido de integrá-las na unidade efetiva da *vida ética em comum* ou, em concreto, torná-las *condições* positivas para o exercício das virtudes orientadas para o bem da comunidade sob a égide da *justiça*.” (EF II. p. 189) O fator *social* influencia a partir das condições objetivas dentro de uma comunidade ética, por exemplo, os condicionamentos que uma certa instituição ou sociedade oferecem ao sujeito, sejam por meio de rígidos códigos de conduta ou pela falta deles, numa ausência de referências. (cf. EF II. p. 191-2) O fator *histórico* diz respeito à situação no tempo histórico, no qual o sujeito se situa; nele o *ethos* encontra, por meio da tradição, as condições para se alastrar pelo tempo.

Outro desafio para a vida comunitária, além dos elementos condicionantes, é a manutenção das prerrogativas necessárias para o existir-em-comum, na reciprocidade entre os membros, diante da diversidade histórica de cada sujeito e os possíveis conflitos de interesses que podem vir a acontecer. A ambiguidade das situações faz com que exista a necessidade de elementos norteadores que se sobressaiam da situação do momento. Assim observa Lima Vaz esse desafio:

[...] preservar, em meio à ambiguidade das situações de seus membros, o espaço de uma autêntica *reciprocidade* no agir ético de seus membros. Seria arriscado e mesmo ineficaz, como atesta a experiência repetida de cada uma, confiar aos indivíduos, envolvidos na particularidade das situações infinitamente diversas, a preservação do espaço social da *reciprocidade*, ou seja, a permanência no tempo da natureza ética da comunidade.” (EF II. p. 80)

É necessário, diante das diferenças e dos conflitos de interesse que podem vir a surgir, no interior da comunidade ética, o estabelecimento de normas que possam reger a vida comunitária dos membros, com a finalidade de garantir um ambiente suficientemente equilibrado para a existência da vida social. Disso resulta a importância do *ethos*, esquecido pela modernidade. A partir dessa dificuldade, vê-se como fundamental a “invenção historicamente decisiva, da norma e da instituição” (EF II. p. 80), como instrumento regulador

das relações. Os conflitos de interesses, seja de grupos específicos ou individuais, podem ocasionar o desmantelamento de uma comunidade. A história das comunidades mostra que, apenas confiar na virtuosidade dos seus membros, corre-se o risco do desmantelamento dos vínculos, sendo necessário, portanto, um elemento regulador. Parece ser possível observar que, conforme o individualismo se acentua, maior é a necessidade de elementos normativos na vida comunitária. Os conflitos de interesse colocam o indivíduo acima do comunitário, resultando, como consequência dessa situação, a necessária construção do consenso por meio de leis e normas.

O ser humano é essencialmente um ser social, e sua primeira manifestação da sua socialidade, que se dá no reconhecimento e no consenso, tem um caráter constitutivamente ético... O conflito é um estágio ulterior da vida social e um acidente que assinala os obstáculos de toda ordem levantados na rota da sua realização normal pela complexidade das situações. (EF II, p. 81)

Um dos problemas da modernidade foi, justamente, a inversão da prioridade comunitário para o individual. Para superar o exacerbado individualismo é necessário que as questões comunitárias sejam prioridade. O todo deve ser mais importante que o somatório das partes. Os interesses comunitários devem ser anteriores à satisfação das necessidades individuais. As leis e as normas são elementos que fazem com que os membros da comunidade ética consigam assegurar o reconhecimento e o respectivo consenso. A pauta de reflexão que cerca a vida comunitária deve ser gerida, primariamente, por questões de cunho comunitário, ou seja, questões que superem o interesse puramente individual. Segundo Ribeiro, uma possível solução para a superação dos conflitos de interesses está nas

[...] discussões em torno da dignidade humana, da democracia, dos direitos humanos e da justiça social. O desafio de não pautar os 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 conseqüentemente o postulado da autonomia individual. (RIBEIRO, 2012, p. 78)

Estas questões comuns devem pautar a vida comunitária, visando a efetivação do consenso diante das diferenças históricas entre todos os membros, dispondo os interesses comunitários acima dos interesses individuais. Quando a vida individual é colocada como prioridade ante o viver-em-comum da comunidade ocorre uma inversão: “a comunidade passa a ser um *resultado*, não um princípio e fundamento. Ela se apresenta como incapaz de assegurar as razões do reconhecimento e, portanto, de demonstrar-se como comunidade

ética.” (ED. p. 174) Ao tornar a comunidade um resultado e não um princípio, propondo os interesses individuais como normas, decorre um estado de *anomia*, isto é, uma desorganização do corpo comunitário. O princípio é a comunidade e não o aglomerado de indivíduos. Como consequência da primazia do indivíduo sob o comunitário “abre-se a dramática anomia ética que reina nas sociedades modernas.” (ED. p. 174) O princípio deve ser a comunidade e não os interesses individuais. Isso afeta a questão do que significa a justiça e como as leis podem garantir o justo. Sendo a comunidade o princípio, a lei deve visar a equidade e a igualdade de todos e não apenas, casuisticamente, resolver situações individuais. Disso resulta, então, a necessidade do sujeito virtuoso, ser prudente, capaz de deliberar e escolher o melhor.

### 3.1 JUSTIÇA: VIRTUDE E LEI

Lima Vaz a partir da tradição platônica-aristotélica, recupera a compreensão do pleno exercício da justiça por meio da prática do bem e do cumprimento das normas e leis. A prática virtuosa e a vida de acordo com as normas e leis fazem parte de um mesmo escopo. Sua ética busca resgatar esta ideia de unidade entre estes atos para o exercício pleno da justiça. Vida virtuosa e normatividade não se anulam, mas se complementam. O resgate desta união torna-se necessário, pois o programa da modernidade separou a vida virtuosa e a normatividade. Essa cisão ocasionou uma hipertrofia da normatividade. Há uma relação entre o desaparecimento da dimensão teleológica e inflexão conceitual de virtude. Assim diz o autor:

[...] a profunda inflexão conceptual que a noção de *virtude* sofre na Ética moderna decorre do desaparecimento progressivo da teleologia do Bem, consequência inevitável da inversão antropocêntrica que teve lugar nos fundamentos da Metafísica a partir de Descartes e do individualismo ético que se lhe seguiu. (EF II. p. 152)

A ideia da teleologia do Bem é fundamental para que estejam unidos os atos éticos, apresentando-se como unificador dos mesmos. Não há como ser um sujeito justo sem ser virtuoso ou ser virtuoso sem ser justo. Dessa forma, a plena efetivação da justiça é dada por meio da virtude e da lei. Na citação a seguir Lima Vaz apresenta essa ideia de unidade entre o sujeito virtuoso e a normatividade, atos que são conectados pela ideia de Bem.

A descoberta do mundo das ideias, já explícita nos diálogos da maturidade, leva a Platão a fundamentar a virtude socrática na transcendência noética das Idéias do Bem (*agathón*) e do Justo (*dikaion*). Ora, o Bem e o Justo, na sua

transcendência ideal, apresentam-se imediatamente com um caráter deontológico: o Bem conhecido é princípio de obrigação interior e o Justo, ao ser pensado, mostra-se imediatamente como o melhor, sendo portanto fonte de excelência própria da virtude (eudaimonia) que é o fim de toda prática ética. A Lei, portanto, não é simples convenção nem simples expressão das necessidades da natureza. 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)

Para Lima Vaz, a separação moderna entre virtude e norma abriu a possibilidade da cisão entre ser e dever, entre ser virtuoso e o dever normativo. Cisão esta que caracterizou a ética da virtude e a ética normativa como modelos de estudo. Cria-se uma bela interrogação diante dessa cisão: seria possível um sujeito virtuoso injusto diante da lei ou, então, seria possível um sujeito justo pela lei, mas desvirtuoso em seus atos?

A *justiça* é princípio e fundamento para a existência da comunidade ética. A justiça torna viável as condições necessárias para a manutenção da vida ética comunitária, a saber, o reconhecimento e o consenso. “A justiça conduz o indivíduo ao núcleo das relações éticas na comunidade, na sociedade e no mundo histórico.” (RIBEIRO, 2012, p. 176) Sem justiça não há como sustentar uma comunidade ética. A categoria da justiça é a forma *universal* da comunidade ética.

Portanto, se a *justiça* é a forma *universal* do *existir-em-comum*, sendo assim a forma primeira da vida ética em comunidade, é necessário concluir que uma relação essencial *une*, em sua *distinção*, as duas manifestações com que a *justiça* se apresenta, seja como *virtude*, seja como *lei*. Essa conclusão implica igualmente a impossibilidade de uma *separação*, no terreno da ontologia do agir humano, entre Ética e Direito. (EF II. p. 180-181)

A efetivação da justiça dá-se por meio do binômio virtude e lei. Neste binômio está fundamentado a necessária relação entre Ética e Direito, rompida a partir da modernidade.<sup>63</sup> A reflexão sobre a justiça, dessa forma, torna-se uma reflexão sobre dois aspectos fundamentais: o sujeito virtuoso e a formulação de leis, desdobradas nos termos equidade e igualdade, que possibilitam o reconhecimento e consenso entre iguais em dignidade, na comunidade ética. Essa proposta assinala a necessidade de superação da cisão provocada pelo programa da modernidade entre sujeito e comunidade. O reconhecimento e consenso são fundamentais para a superação desta situação. Como visto no primeiro capítulo deste trabalho, ao longo da modernidade, ocorreu, devido ao acento no individual, uma dissociação destes termos,

63 Segundo Ribeiro: “Lima Vaz está preocupado em analisar o par conceitual ‘justiça como virtude’ e ‘justiça como lei’ como necessário para a reflexão sobre as relações entre ética e direito na sociedade contemporânea.” (RIBEIRO, 2012, p. 176)

ocasionando uma hipertrofia da lei<sup>64</sup>, criando um juridicismo legal para a resolução de problemas individuais e, ao mesmo tempo, descaracterizando a necessidade do sujeito virtuoso para a efetivação da justiça, bastando apenas as leis que regulamentem as relações sociais entre os sujeitos, empobrecendo o sentido da justiça como mera aplicação da lei. Tal compreensão reduzida da justiça abriu a possibilidade de uma política como mera satisfação das necessidades individuais. A dimensão do poder político tornou-se hipertrofiado como aquele que satisfaz necessidades, isto é, um Estado meramente provedor de necessidade básicas.

A teoria e a prática da política no mundo moderno mostram que a hipótese inicial dos indivíduos como partículas isoladas, que só o atendimento das carências e necessidades irá unir no vínculo jurídico do pacto de sociedade, tem, como contrapartida, a concepção e a efetivação histórica do Estado como sistema exterior de força cuja hipertrofia torna-se diretamente proporcional à multiplicação e à complexificação das relações sociais que hipoteticamente têm o contrato social como fundamento e o Estado como sistema regulador. (ED. p. 180)

Esta cisão entre virtude e lei marcou, de alguma maneira, também, a cisão entre o ético e o político, pois acentuou o poder do legislador, podendo ele, por exemplo, criar leis que favoreçam a mera satisfação das necessidades básicas da população para poder manipulá-los e manter-se no poder por muito mais tempo, abrindo a possibilidade para a instituição de um poder totalitário. A modernidade entregou ao político ferramentas de exercício de poder que não sendo bem utilizadas, podem instituir regimes totalitários e ditadores, principalmente, quando o uso do poder não está em vista do bem-comum, mas em vista de sua própria manutenção e sustentação do poder, sendo ela mesma o seu próprio fim.

*A vontade de poder* se impõe como constitutiva do político, sem outra finalidade senão ela mesma e sem outras razões legitimadoras senão as que podem ser deduzidas da hipótese inicial da sua força soberana. O mundo da ação política passa a pesar sobre o homem moderno como um destino trágico que encontra a sua primeira figura, de incomparável vigor, no Príncipe de Maquiavel. (ED. p. 179)

A proposta de Lima Vaz sobre a justiça pretende superar a compreensão do poder como fim em si mesmo, superando uma certa expertise técnica utilizada pelo político para

---

64 “Sua argumentação quer ser crítica ao afirmar que uma certa deterioração da relação entre virtude e lei na compreensão da justiça é um dos problemas éticos da sociedade contemporânea. Para ele um desses problemas é o desaparecimento da ideia de justiça como virtude, o que causa uma hipertrofia da justiça como lei.” (RIBEIRO, 2012, p. 176)

justificar o uso do mesmo. A dimensão da justiça dá ao poder um novo modo de exercê-lo. Assim diz o autor: “legitimar o poder pela justiça na perspectiva de uma teleologia do Bem e fazer assim da vontade política uma vontade instauradora de leis justas e não essa *vontade de poder*” (ED. p. 178). A justiça faz com que o político faça um salto qualitativo, ao invés de usar o poder como fim em si mesmo, utiliza-o no exercício da constituição de leis justas, visando a equidade e a igualdade. O exercício político seria gerido em busca do melhor e não do poder de submissão de um povo.<sup>65</sup> “O poder só é político na medida em que for legítimo, isto é, circunscrito e regido por leis.” (ED. p. 179) Estas leis formuladas devem assegurar ao sujeito seus direitos e deveres enquanto cidadão. Por isso, a necessidade de possuírem as propriedades da igualdade e equidade. No Estado democrático, o sujeito torna-se cidadão, participando ativamente da vida política. “A lei que legitima o poder deve ser uma lei justa, isto é, garantidora e reguladora do direito do cidadão. Mas a justiça é uma virtude e, como predicado da lei, que é uma proposição abstrata, deve encontrar seu conteúdo concreto na prática virtuosa do cidadão.” (ED. p. 179) Portanto, a justiça necessita do sujeito virtuoso para sua efetivação. A lei justa puramente é abstrata, sua concretude se dá no exercício do sujeito virtuoso. Assim, a efetivação da lei justa exige uma *práxis* virtuosa do sujeito que, no Estado democrático, torna-se cidadão.

O conceito de justiça abriga o binômio virtude e lei. A justiça deve ser pensada a partir da vida virtuosa e da efetivação da lei. Para a efetivação do reconhecimento e consenso, dentro da comunidade ética, é necessário haver justiça, enquanto virtude e lei, sendo que a lei deve assegurar a equidade e a igualdade das relações. A justiça, assim disposta, teria dois movimentos: o subjetivo, enquanto virtude, e objetivo, enquanto lei ou norma. (Cf. EF II. p. 177) A virtude é exercida pelo hábito virtuoso do sujeito e as leis como norma de coesão da vida comunitária. A justiça é pensada em vista da dimensão comunitária, a fim de regular os interesses individuais, dispondo-os em vista do bem-comum. Dessa forma,

[...] a justiça enquanto *virtude* é o hábito do indivíduo; enquanto *lei* é uma regulação permanente do agir dos indivíduos tendo em vista o bem da comunidade. A justiça como *virtude* tem sempre em vista o *outro*, e é da necessidade de regulação dessa relação com o *outro* segundo o critério do bem

---

65 “A associação do poder com a força é, por sua vez, um fato universal e natural, e a força se exprime primeiramente como violência. A sociedade política se apresenta exatamente como o intento de desvincular a necessidade natural da associação e a utilidade comum dela resultante do exercício do poder como força ou como violência, e assumi-las na esfera legitimadora da lei e do Direito. Esse intento virá a concretizar-se historicamente na invenção da *pólis* como Estado onde o poder é deferido à lei ou à constituição (*politéia*)” (ED. p. 206)

de *todos* que nasce historicamente a justiça como *lei*, ou a justiça *legal*. (EF II. p. 178)

A justiça, posta em termos de virtude e lei, tem por objetivo garantir a unidade da comunidade diante das diferenças e da luta de interesses e vontades entre os sujeitos. No existir-em-comum na comunidade ética, a ação do sujeito deve ser virtuosa e estar de acordo com as normas estabelecidas. A ação virtuosa é aquela regida segundo o dever-ser do Bem. O sujeito virtuoso delibera e escolhe de acordo com o Bem, direcionando sua vida para o melhor, reconhecendo e consentindo a presença do Outro no mesmo horizonte universal do Bem. “A justiça enquanto virtude é um hábito no indivíduo; enquanto lei é uma regulação permanente do agir dos indivíduos tendo em vista o bem da comunidade.” (EF II. p. 178) A ação virtuosa do sujeito dá-se na comunidade por meio da relação de reciprocidade, acolhendo e consentindo a presença do Outro na sua dignidade. A justiça garante estes dois movimentos fundamentais: “*reconhecer o outro* na esfera do *direito* que a ele compete e de *consentir* em respeitar esse direito.” (EF II. p. 180) A justiça, na relação comunitária, confere aos membros a dimensão do cumprimento dos direitos e deveres. O Outro possui os mesmos direitos e deveres que o Eu. Na justiça todos tornam-se iguais, devendo ser respeitado este direito à igualdade de leis. A lei justa é garantia do Direito para regular as diferenças existentes entre todos os membros e assegurar seu cumprimento. A lei deve garantir a efetividade do reconhecimento e do acolhimento livre da dignidade do Outro.

A ação ética do indivíduo com relação ao outro é virtuosa e justa, enquanto, buscando o reconhecimento recíproco, tem como horizonte uma vida de virtude em uma sociedade organizada por leis justas. Por sua vez, as leis justas instituem o direito que busca regular a vida em comum de acordo com a busca racional do bem comum. (RIBEIRO, 2012, p. 178)

Sobre os dois predicados da lei, equidade e igualdade, pode-se dizer que a lei é a expressão da justiça que assegura a equidade das relações entre os sujeitos, por meio de leis que consigam equalizar os direitos e deveres. A lei como igualdade é a expressão da justiça que assegura as condições de possibilidade para a convivência entre os sujeitos, no reconhecimento e consentimento da dignidade, garantindo a igualdade de direitos e deveres para todos. Assim, a lei, sendo acolhida racionalmente pelo sujeito, torna-se uma razão para agir eticamente e politicamente na justiça, sendo objetivada por meio das formulações oferecidas pelo Direito. A justiça, sendo garantida pela lei, possibilita o convívio entre os membros da comunidade ética.

A *justiça* que consiste no acordo com a lei é o fundamento da extensão intersubjetiva da *vida ética* no plano de uma convivência *universal*, ou seja, na sociedade política. A *justiça* que se exprime na igualdade torna possível a relação recíproca dos indivíduos na comunidade ética. (EF II. p. 179)

Lima Vaz ao estabelecer este entendimento de justiça, como virtude e lei, quer propor um fundamento democrático para a vida comunitária. Defensor da democracia, o autor quer apresentar elementos que sirvam de antídoto anti-totalitário.<sup>66</sup> Para isso, o exercício do poder deve ser muito bem regulado para que seja um poder de representação de todos e não um poder totalitarista. O exercício do poder, regulado pela justiça, deve garantir o direito igual a todos, possibilitando, além disso, a vida política a todos, ou seja, o espaço para que o sujeito torne-se cidadão de fato. Ao mesmo tempo, a justiça deve garantir, enquanto lei, os direitos e deveres. Ela é exigência de uma vida virtuosa para o sujeito. A justiça não é só fruto do direito, mas, também, fruto da vida ética individual e comunitária. A dimensão da virtude é fundamental para superar a hipertrofia do legalismo, pois o sujeito não se torna bom por causa da lei, mas, sim, pela adesão pessoal ao bem, isto é, é o querer agir virtuoso que o faz ser bom. A lei tem a função de regular as relações. A lei por si só é letra morta, depende da prática do sujeito. Dessa forma, a efetivação da lei depende do agir virtuoso de quem exerce o poder, seja na sociedade civil, no Estado ou numa pequena comunidade. A efetivação da justiça dá-se na relação plena entre Ética e Direito. Boas leis precisam de bons cidadãos.

O exercício do poder em si, evidentemente, não é um problema. O problema está quando ele se torna fim em si mesmo. A questão está no modo como ele é utilizado. O poder como exercício violento, viola a democracia, por não respeitar a relação de equidade e igualdade. Assim, “o poder que, como causa eficiente, é necessário para a constituição do ser da sociedade política e para a garantia de seu permanecer deve encontrar na ordenação da razão que é a lei sua causa formal e sua legitimação.” (ED. p. 207) Lima Vaz propõe a

---

66 Lima Vaz escreve sobre a democracia num contexto pós-ditadura. Os germes de um regime democrático estavam surgindo. Em uma entrevista concedida isso fica claro ao analisar a democracia brasileira: “[...] Trata-se de uma sociedade ainda mergulhada, de maneira muito acentuada, na solução do problema do primeiro nível de constituição da sociedade, que é o nível do *social*, ou do atendimento das necessidades. De modo que uma sociedade em que há uma desigualdade social tão grande, em que há um tão grande teor de miséria absoluta entre seus membros, não tem condições de ser uma sociedade plenamente democrática. [...] Temos uma democracia *formal* consignada na ‘constituição cidadã’ de Ulisses Guimarães. Constituição generosa para com os cidadãos e avançada segundo dizem, mas que desde sua promulgação reclama reformas e revisões ... Longe estamos de uma democracia *real* e uma das causas profundas disso é, na minha opinião, do ponto de vista da filosofia política, a crise de *identidade* dos poderes, as dificuldades de seu *reconhecimento* recíproco e, conseqüentemente, a quase impossibilidade para o cidadão ou a cidadã de comprometer-se *eticamente* com o Estado que temos: vem a ser, de comportar-se *democraticamente* em face do Estado.” (FFA. p. 102)

legitimação da lei como “um poder no qual o exercício da força é regido pela justiça e no qual a *hybris* da violência cede e se retira diante da equidade da *dike* (justiça).” (ED. p. 207) Os predicados da lei, equidade e igualdade, equalizam os direitos e os deveres entre os membros da comunidade ética, possibilitando uma relação justa entre todos. Assim sendo, a relação justa entre as partes possibilita as condições para o reconhecimento e o consenso.

Seguindo Tomás de Aquino, o autor afirma que a justiça, “tem por objeto o direito a ser atribuído permanentemente a quem é devido.” (ED. p. 207) Na comunidade ética, o sujeito é portador de direitos, é livre. No plano de fundo desta questão está o intuito de superar o poder violento de conquista dos direitos individuais, para organizá-lo a partir de um regulamento legítimo para a conquista dos direitos, por meio de leis justas e não pelo uso da violência. A justiça, como lei e virtude, assegura as condições do reconhecimento e consenso, não havendo necessidade do uso da força para tal fim. Uma das funções do cidadão, no regime democrático, é contribuir para a formulação das leis que sejam equitativas e igualitárias.

É, pois, em torno do homem como sujeito de direitos que a sociedade política se organiza e que se legitimam as forças que a regem e mantêm. O homem portanto, não em seu simples ser natural, mas nessa ‘segunda natureza’ pela qual é sujeito de direitos ou sujeito de liberdade realizada, é que deve exercer a mediação entre a simples força que é violência e o poder político que deve ser justo. O indivíduo político é, por definição, o indivíduo livre ou capaz de liberdade. (ED. p. 207)

O Estado de direito confere as condições necessárias para que o sujeito consiga viver livremente. A efetivação do Direito é um desafio constante, em meio a tantos conflitos de interesses individuais, a lei deve auxiliar na preservação da liberdade. Infelizmente, o que se constata é que muitas vezes os mecanismos de ação do poder político estão muito mais preocupados com a expertise do exercício do poder, a fim de preservar a manutenção do cargo político, do que o correto exercício do melhor, isto é, do justo. Entre o ideal político e o real há um importante caminho a ser percorrido. O exercício democrático precisa ser assimilado por uma nação, sendo um processo de maturação política, de formação da consciência cidadã no povo. “Entre a proclamação formal dos direitos e o real estatuto político dos indivíduos e dos grupos aos quais eles são atribuídos, estende-se um vasto espaço, ocupado por formas antigas e novas de violência.” (ED. p. 209) A justiça, como virtude e lei, perpassa a esfera jurídica e avança para o mundo da política. O político deve ser sujeito virtuoso, para que não faça leis para si mesmo, mas, sim, vise a vida justa para todos. Há um longo caminho a

percorrer para a conscientização política, tanto por parte dos governantes, como por parte da sociedade civil. Muitas barreiras de interesses particulares necessitam ser superados para a instauração das condições da vida democrática.

Vale dizer que os mecanismos de poder em ação nas sociedades políticas contemporâneas não alcançam aquela legitimação que seria propiciada pela real efetivação dos direitos do homem ou pelo reconhecimento do cidadão como portador efetivo dos direitos cujo respeito confere ao poder seu predicado essencial como poder político, ou seja, poder justo. (ED. p. 209)

Para a efetivação concreta dos direitos e deveres é necessário “institucionalizar os mecanismos de poder em termos de lei e de direito, vem a ser, em termos de justiça” (ED. p. 209), superando a dimensão do poder como ato violento. Uma constituição, que almeja ser democrática, deve visar o melhor para seu povo. A melhor Constituição deve institucionalizar a melhor lei, a lei justa, onde o mais justo estaria de acordo com a instituição de leis iguais e equitativas a todos. “Nesse sentido, esse Direito pode ser dito um Direito humano ou, mais exatamente, *humanizante*, já que a universalização pelo Direito não é, por definição, uma propriedade ‘natural’ do indivíduo particular, mas uma tarefa a ser cumprida historicamente pela sociedade política.” (ED. p. 214) A democracia vai além da simples manutenção do Estado de direito. Uma civilização que universalizou a tecnociência, tem o dever de universalizar as condições necessárias para que o sujeito seja reconhecido em sua dignidade e consiga efetivar o consenso na comunidade ética.

O político deve ser virtuoso e, ao mesmo tempo, ter a capacidade de formular leis que visam o melhor, a saber, o bem da comunidade e não apenas o bem individual ou de um grupo específico. “A medida em que se constitui como ser *ético*, o homem se torna apto para elevar-se à esfera do ser *político*.” (ED. p. 211) O político caracteriza-se, inicialmente, pela capacidade de distinguir o bem e mal, o justo e o injusto e, segundo estas capacidades torna-se possível, de forma embrionária, a vida-em-comum. É função dos organismos políticos conseguir articular, em meio à contingência da vida, o que é pensado e formulado racionalmente com as necessidades particulares de cada indivíduo. Em última análise, cabe ao político conciliar a esfera pública (bem-comum) e a privada (interesses particulares).

Um dos elementos constitutivos da justiça é a igualdade, garantida pela lei. Esta, por meio da constituição dos direitos e deveres, assegura na forma jurídica, a igualdade entre os membros da comunidade, na forma do direito. A igualdade é fundamental para haver a reciprocidade entre os sujeitos da comunidade ética. O reconhecimento da igualdade como

dignidade é o primeiro passo para ser possível a vida comunitária. A lei deve garantir a equidade de direitos para que as relações sejam equitativas, favorecendo o consenso. Se todos são iguais em dignidade, então, todos devem ter direitos iguais entre si. O direito deve assegurar condições iguais a todos, desde a satisfação das necessidades básicas até as disposições necessárias para a vida democrática, possibilitando o acesso à vida política a todos.

A justiça enquanto igualdade é o princípio geral segundo o qual todos são iguais diante da lei. Igualdade dos direitos juridicamente estabelecidos ou moralmente exigidos. Igualdade que questiona grandes diferenças entre ricos e pobres, entre os que possuem possibilidades sociais de educação, saúde e lazer e os que são condenados a viver sem nada, muitas vezes passando fome. Assim, em um primeiro momento, a justiça é uma condição de igualdade à qual nossas relações interpessoais, jurídicas, econômicas, sociais, políticas devem se submeter. (RIBEIRO, 2012, p. 177-8)

A justiça é, também, equidade como garantia do justo equilíbrio das relações, procurando reduzir as possibilidades de desigualdade. O ímpeto do progresso econômico pode conduzir o sujeito a ignorar a dimensão de equidade dentro da comunidade ética. A equidade não pode ser perdida de vista na vida-em-comum. A lei equitativa encontra sua função na medida em que regula as relações entre os sujeitos para que a avidez de um não venha a suprimir a existência do Outro na comunidade, isto é, para que não aconteça a desigualdade. As injustiças nascem das desigualdades provocadas pela ganância, pela iniquidade das relações. Assim, para a manutenção da justiça dentro da comunidade, a lei deve garantir a equidade entre direitos e deveres, possibilitando o pleno acesso de todos aos mesmos direitos. Na perspectiva da equidade, a lei adquire uma tarefa de equilibrar as relações. Visa particularizar, nas situações concretas, a universalidade da lei.

Por outro lado, a justiça é equidade e, enquanto tal, reside no acordo com a lei. É uma forma de respeitar a igualdade de direito de cada um. Será a lei a regular as relações entre os indivíduos em uma sociedade [...] É um aprofundamento da lei positiva em direção a um julgamento justo que busca o equilíbrio da igualdade diante das desigualdades constitutivas. Muitas vezes a equidade é uma correção da legalidade, na medida em que tenta adaptar a generalidade da lei à complexidade, sempre em mutação, das circunstâncias concretas. É a justiça aplicada, vivida como virtude pelo indivíduo e colocada como lei pela comunidade. (RIBEIRO, 2012, p. 178)

Avançando no tema, o segundo termo do conceito de justiça é a *virtude*. Esta, por sua vez, assegura que a ação do sujeito seja segundo a lei. A justiça, como virtude, garante a

retidão da ação justa. A vida ética é uma vida justa. (cf. EF II. p. 183) A lei por si só não garante sua aplicação, precisa ser acolhida e vivida pelo sujeito virtuoso. A virtude, como prática da justiça, é posta a prova no existir-em-comum da vida em comunidade. É nesse espaço de vida, onde se encontram as diferenças e os conflitos de interesses, que o sujeito põe a prova a sua capacidade de agir virtuosamente, sabendo agir com excelência diante da diferença do outro. A vida comunitária impõe ao sujeito diariamente desafios, confrontando histórias, experiências, enfim, vidas vividas, onde o Outro está em pé de igualdade, mesmo que, diferente. O existir em comum na comunidade ética evidencia os conflitos e interesses. É um desafio ao sujeito virtuoso efetivar o reconhecimento e o consenso diante dos conflitos comunitários. É necessário que o sujeito seja virtuoso para saber discernir, segundo o bem, a ação a ser tomada. A justiça é a expressão intersubjetiva do ser virtuoso.

Se o conceito da *virtude* em geral é a categoria que exprime a *universalidade* da vida ética em sua vivência subjetiva, o conceito de *justiça* exprime a mesma *universalidade* em sua extensão *intersubjetiva* vivida comunitariamente, a vida ética como vida virtuosa é, primeiramente, uma vida na *justiça*. (EF II. p. 179)

Lima Vaz entende a *virtude* como uma categoria de universalidade da Razão prática, operada, na vida ética, na sua expressão comunitária, enquanto justiça. A virtude, como categoria universal, torna-se uma categoria englobante na vida subjetiva, e a justiça, da mesma forma, na comunidade. A justiça é expressão do sujeito virtuoso. Esse entendimento exprime uma unidade entre Ética e Direito, entre essência e existência. A categoria de virtude

[...] pretende justamente exprimir essa dialética fundamental da *vida ética* na qual o Bem é possuído como forma permanente da vida ou forma da *identidade* do vivente ético e é, ao mesmo tempo, horizonte *universal* para o qual se orienta e em direção ao qual continuamente ele deve avançar no seu agir segundo a virtude. (EF II. p. 147-8)

A virtude como categoria universal adquire dois momentos fundamentais, é fim e, ao mesmo tempo, está presente desde o início do desenvolvimento do sujeito, isto é, “a virtude como *qualidade* do sujeito bom [...] e como *movimento* do sujeito bom para um crescimento contínuo ao Bem.” (EF II. p. 148). Respectivamente o primeiro pode-se dizer que é o já possuído e o segundo o ainda não alcançado. Assim, a virtude está desde o início presente na vida do sujeito, enquanto ser para o Bem, expressando-se na sua vida subjetiva e, ao mesmo tempo, sendo meta a ser alcançada na sua totalidade, enquanto pessoa moral. A virtude como movimento requer uma educação ética, disso deriva a importância do *ethos*, transportado pela

tradição, apresentando valores, normas e padrões de comportamento de uma determinada cultura. O programa da modernidade, ao negar a tradição, afeta a possibilidade da educação ética, como transmissão do *ethos* e referência de norma e valores. O exercício da virtude torna-se um hábito consolidado.

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 II. p. 151)

A justiça como expressão da virtude é expressão da *sabedoria prática*, arte de discernir para o melhor.<sup>67</sup> O sujeito virtuoso é prudente, sabe discernir os meios para atingir um fim bom, acolhendo-o e ordenando seu agir para este fim. Assim, a justiça está na ordem da sabedoria prática. O justo é portador da sabedoria prática. Assim diz, “a *justiça*, a mais elevada entre as virtudes *éticas* na classificação de Aristóteles, é a única que reivindica um estatuto *absoluto*, sendo a própria manifestação da *ordem* da sabedoria na vida ética do indivíduo e da comunidade.” (EF II. p. 151) A justiça é a categoria universal totalizante dos atos intersubjetivos do sujeito. O sujeito virtuoso torna-se, em sua expressividade, também, justo. Neste sentido, ser ético é viver de acordo com o Direito. A justiça garante a convivência entre os sujeitos, na forma de justiça social. (Cf. EF II. p. 151)

Há uma divisão proposta por Aristóteles, a qual Lima Vaz utiliza para elaborar a categoria de virtude: a) *virtudes éticas* “recebidas e alimentadas no indivíduo pela tradição do *ethos* e que modelam o ‘caráter’ (*ethos* como hábito) do indivíduo [...] submetem à regra da ‘vida no bem’ a parte ‘alógica’ (a afetividade) da *psyché*.” (EF II. p. 154) ; b) *virtudes dianoéticas* (de *diánoia*, razão raciocinante), adquiridas pelo exercício da reflexão [...] assegurando a *unidade* permanente da vida ética na *pluralidade* das virtudes.” (EF II. p. 154) A unidade entre estas duas distinções de virtude é garantida por meio da atividade da prudência e da sabedoria, isto é, no discernimento dos meios e do conhecimento e referência do fim.

---

67 “Ao apontar no homem sábio (*phrónimos*) a norma existencial e concreta da *phrónesis*, Aristóteles torna patente, na realidade viva das ‘coisas humanas’, a dialética que se estabelece entre o implícito vivido do *ethos* e o explícito pensado da Ética ou da ciência prática [...] A ética como ciência se propõe justamente instaurar um tipo de reflexão que permita a ruptura deste círculo entre abstrato e o concreto, estabelecendo um fundamento racional e uma medida para o agir.” (EC. p. 106-7)

A virtude enquanto hábito adquirido, apresenta uma ideia de aperfeiçoamento do sujeito ético. Assim, por meio do exercício virtuoso, o sujeito vai consolidando sua virtuosidade, sendo fundamental o papel da educação ética. O *ethos*, enquanto tradição, perpassa a história oferecendo elementos orientadores ao sujeito, os quais, também, influenciam a deliberação e as escolhas do sujeito. O *ethos* acolhido pelo sujeito torna-se hábito quando posto em prática. Além disso, o *ethos* oferece uma normatividade ao sujeito que, por sua vez, também ajudará na forja do ser virtuoso do sujeito. O *ethos* direciona o sujeito para o melhor em sua vida, sendo fundamental para tornar-se virtuoso. O sujeito, enquanto, ser inacabado e, portanto, em construção, vai tornando-se, pelo exercício ético, aquilo que é em essência, a saber, ser ético, pessoa moral.

O discurso sobre a *virtude* como *universal* da vida ética mostrou-nos que esse vir-a-ser não procede linearmente mas cumulativamente. Sendo *vida*, a vida ética é um crescimento; e sendo *vida no bem* é um crescimento no qual se cumpre a ordenação ontológica do ser humano, racional e livre, para o Fim que é o Bem. (EF II. p. 167)

Assim, o sujeito, muito embora tenha em si as condições necessárias para ser um sujeito ético, está em constante desenvolvimento, aberto a possibilidades, aprendendo a ser ético. Sua deliberação e suas escolhas estão cercadas pelas situações históricas. Em consequência disso, nem sempre fará tudo pelo melhor. O sujeito é um ser em construção. Esse desenvolvimento depende das condições concretas onde o sujeito está situado. Assim, a vivência da virtude é um contínuo aprendizado que, no esforço diário, torna-se um hábito. Quando o sujeito não for suficientemente virtuoso, a justiça como lei atua regulando a ação do sujeito.

Enquanto diz da vida concreta de cada indivíduo, a justiça apresenta uma face de virtude em que o indivíduo a vive como um hábito ético que faz das suas ações éticas ações que buscam o melhor. Por outro lado, enquanto apresenta a face da lei, a justiça é a regulação do agir dos indivíduos em uma determinada comunidade, tendo como fim o melhor para a comunidade e para os indivíduos que nela vivem. (RIBEIRO, 2012, p. 177)

A justiça, dessa forma, é formada por dois pilares: um subjetivo, no sentido que cabe ao sujeito, no exercício da virtude, viver a justiça; outro pilar é o intersubjetivo, expressado pelo direito, na formulação de leis justas, que consigam garantir a igualdade e equidade nas relações dentro da comunidade ética. O primeiro é aprendido por meio da formação ética do sujeito, aderindo ao conteúdo do *ethos*. O segundo é a adesão da lei como norma para a ação

reta. A justiça, assim apreendida, é capaz de fornecer uma adequada resposta ao problema da ruptura entre Ética e Direito.

Ainda é necessário aprofundar a questão do discernimento, condição necessária para o sujeito virtuoso deliberar e escolher o melhor. O sujeito ético, a partir das múltiplas questões que são postas no cotidiano da vida, necessita do discernimento para julgar qual a melhor ação a realizar. A partir da noção da *phronésis* aristotélica, Lima Vaz assim descreve: “A *phronésis*, como virtude da razão reta ou da razão que irá estabelecer a média razoável entre os extremos para as virtudes éticas, é a primeira das virtudes dianoéticas e assinala justamente a presença do *logos* regulador e ordenador no fluxo contingente das ações singulares.” (EC. p. 106) A capacidade de discernimento é elemento fundamental para a ação ética do sujeito. O discernimento é o momento mediador entre a ação concreta do sujeito e sua reflexividade racional, tornando a razão uma razão prática e, não, uma mera reflexão abstrata, ao mesmo tempo, a ação prática torna-se racional, na medida em que não é apenas fruto de impulsos, mas fruto de uma reflexão racional. Dessa forma, é possível que uma ação seja direcionada racionalmente para o melhor, deliberando e escolhendo os melhores meios para alcançar o melhor fim.

Daí a necessidade de discernir a maneira concreta de realizar o melhor. Este momento é o mediador entre o desejo de fazer o melhor e a adesão a um bem particular possível de ser realizado. Aristóteles chamou de *phronésis* esta capacidade de discernir e definir os meios necessários à ação mais adequada no momento histórico [...] É a virtude de agir bem em circunstâncias históricas. (RIBEIRO, 2012, p. 174)

O *ethos* histórico serve como baliza para o discernimento, oferecendo elementos normativos para direcionar a melhor deliberação e escolha do sujeito ético. Por isso, a importância de não negar a tradição, sendo ela fundamental para o discernimento. Parece que a virtude do discernimento ou *phronésis* necessita ser preenchida de conteúdo histórico, oferecido pela tradição, na qual o sujeito se encontra, pois realiza o discernimento a partir de uma realidade histórica. A contribuição da comunidade ética para a formação do sujeito virtuoso é oferecer, por meio da tradição, os elementos do *ethos* histórico. O programa da modernidade falha ao negar a tradição normativa. O sujeito não delibera tão somente a partir de sua vontade ou desejo, a realiza a partir do *ethos* comunitário.

A lição de Aristóteles interpretada por Lima Vaz é a de que, se a *phronésis* é necessária, ela apenas não é suficiente para o conhecimento e a escolha do

melhor segundo a razão. Ela deve ser aperfeiçoada pelas virtudes morais. Estas são virtudes que, recebidas e sustentadas pela tradição de um *ethos* determinado, modelam o caráter do indivíduo. (RIBEIRO, 2012, p. 175)

Diante do fim, enquanto bem, ou seja, o melhor, cabe ao sujeito ético, o exercício de discernimento dos meios para a ação ética. Tal exercício, por meio da repetição dos atos, vai sendo consolidado pelo sujeito, tornando-se hábito, formando uma identidade ética, ou então, uma consciência moral. Dentro da vida comunitária este exercício vai moldando as ações do sujeito, fazendo com que suas ações estejam de acordo com as condições necessárias para a existência do viver-em-comum.

As virtudes morais são na verdade hábitos adquiridos que buscam proporcionar a integração dos afetos no dinamismo ético da razão prática. Assim, para Lima Vaz a pessoa virtuosa orienta os afetos para a busca do melhor segundo a razão. À medida que adquire tais virtudes, por exemplo, sendo justa, generosa, responsável, adquire uma naturalidade que espontaneamente faz agir de forma justa, responsável, generosa. A virtude se torna assim como que uma segunda natureza, resultado do desenvolvimento do indivíduo como racional e livre. (RIBEIRO, 2012, p. 176)

Além de tudo o que foi dito até aqui sobre o sujeito ético que, na sua expressão máxima, torna-se pessoa moral, isto é, sujeito capaz de expressar em sua existência a justiça, a partir da vida comunitária, ainda assim, resta uma palavra a respeito do seu contrário, a saber, a injustiça. Na realidade concreta há a possibilidade de não ser efetivada a justiça, dando origem as injustiças, desmantelando a vida comunitária.

A *injustiça* caracteriza justamente uma ação ou um hábito que negam as propriedades essenciais da *justiça*: se a considerarmos como negação da *justiça* como predicada da *lei*, é *iníqua* como negação da *equidade* e é fonte de *desordem* como negação da *igualdade*; se a considerarmos como negação da *justiça* como *virtude*, é *viciosa*. (EF II. p. 183)

A injustiça revela-se, na vida comunitária, como iniquidade, desigualdade e viciosa. Onde há estes fatores é preciso restaurar a justiça. O agir injusto e a vida na injustiça, afirma o autor, “atingem na sua própria raiz a possibilidade de um *existir-em-comum* de natureza ética.” (EF II. p. 183) Quando não há as condições necessárias para instaurar a justiça ou, então, vive-se numa comunidade formada por uma rede de injustiças que se reproduzem de forma iníqua, na vida dos sujeitos, onde reina a desigualdade, é necessário restaurar as condições de equidade e igualdade para refundar a justiça nas relações comunitárias. “A prática da *injustiça* é, portanto, o fator mais eficaz de desintegração da comunidade ética e,

em virtude da relação intrínseca entre o ético e o político, de dissolução da comunidade política.” (EF II. p. 183) A injustiça dismantela a vida comunitária e a vida política. A injustiça pode ser dada como lei injusta, “sendo uma negação da ordenação essencial da lei ao bem comum.” (EF II. p. 183) Outro aspecto da injustiça está direcionado a negação da virtude, como ação viciosa, pesando o “uso do livre-arbítrio por parte do indivíduo que comete a injustiça.” (EF II. p. 184) De certa forma, portanto, as injustiças podem decorrer do afastamento do Direito enquanto garantidor da equidade e da igualdade como predicados da justiça. O sujeito pode, no seu agir, negar-se a ser ético ou, ainda, no existir-em-comum, negar-se a ser justo nas relações éticas da vida cotidiana. Por fim, Lima Vaz afirma, “a negação da justiça pelo seu contrário, a injustiça, atinge o próprio princípio da vida ética e anula a especificidade ética de todos os seus atos: nenhum ato bom subsiste ante a negação devastadora da injustiça.” (EF II. p. 185) As injustiças se caracterizam, portanto, como negação parcial ou total da Ética ou do Direito.

Para evitar as situações de injustiça, portanto, não basta a existência de leis. É necessário, também, a existência de um sujeito virtuoso, capaz de discernir os melhores meios para alcançar um fim bom. O sujeito virtuoso vive na comunidade ética de acordo as normas e leis. A justiça assim, se dá na união entre o sujeito virtuoso e as leis e normas oferecidas pela comunidade ou ,ainda, na junção entre Ética e Direito.

### 3.2 PESSOA MORAL

Chegando ao último passo deste trabalho, é momento da pergunta fundamental: por que o sujeito decide viver, eticamente, numa comunidade, praticando a justiça e acolhendo, interiormente, normas que tornam possível a vida social? Esta pergunta torna-se fundamental na medida em que a Pessoa moral, vive a justiça na *liberdade moral* e sob a norma interior da *consciência moral*, não se encontra isolado, mas, sim, na expressão daquilo que ele é, na comunidade ética. Tanto a liberdade moral como a consciência moral são condições primeiras da abertura ao Outro, pois a qualidade ética da relação também é uma condição de possibilidade para a comunidade ética. O existir ético é um existir-em-comum, superando as barreiras do egoísmo subjetivista para viver o Nós.

Para que a relação recíproca Eu-Tu forme um Nós, dentro da comunidade ética, é necessário que os sujeitos tenham, de alguma maneira, em comum os seus atos de deliberação e escolha, os fins, os valores e as normas do *ethos* comunitário (Cf. EF II. p. 198),

construindo, assim, uma razoável condição de igualdade. O *ethos* comunitário está acima das individualidades, despertando um apelo comunitário para as relações. Além de ser necessário um razoável senso de igualdade entre os sujeitos éticos, é de fundamental importância que os atos dos sujeitos passem pelo crivo da justiça, entendida pelas dimensões da virtude e da lei. Os atos do sujeito dentro da comunidade devem ser justos. Sem justiça não há comunidade ética, pois “a presença normativa da *justiça* como razão de possibilidade da vida na comunidade ética.” (EF II. p. 198) Para viver na comunidade é, também, necessária uma certa “qualidade ética da sua relação intersubjetiva” (EF II. p. 199), isto é, o sujeito deve predispor-se à vida ética, ou seja, deve acolher em sua vida este propósito de viver eticamente, sendo, assim, virtuoso.

Ainda na busca das razões, pelas quais, o sujeito decide viver eticamente numa comunidade, é preciso retornar à ideia apresentada no segundo capítulo, onde foi afirmado que o *ethos*, enquanto invariante conceptual na história, oferece uma orientação ética, indicando o fim bom, garantindo a identidade ética do sujeito. Pois “não podendo o *outro* ser reconhecido e aceito como sujeito ético senão no horizonte do Bem, é voltada para esse horizonte que a vida ética pode ser vivida como vida na *comunidade ética*.” (EF II. p. 199) Pensando no processo evolutivo biológico, a relação de reconhecimento e consenso é algo totalmente novo, pois são as bases iniciais para o viver comunitário do sujeito pré-pacto social, que juntos formam uma teia de relações que, com o passar do tempo, como resultado dessa trama, vai surgindo o *ethos* histórico, “compreendendo valores e fins, crenças, sabedoria de vida, normas, ordenação social e jurídica, enfim todas as representações simbólicas que ensinam e prescrevem ao ser humano um padrão de *bondade* para suas ações e um *sentido* para a vida.” (EF II. p. 200) A criação do *ethos* escapa da pura dimensão natural de vida, abre para uma dimensão do viver-em-comum, ao mesmo tempo em que aponta o sujeito para o Bem universal. O fundamento do existir comunitário não está no interesse individual, mas na capacidade relacional.

O ser humano é, propriamente, um ser *para-a-transcendência*. É esse estatuto ontológico que fundamenta a vida ética como *vida-para-o-Bem* tanto na sua dimensão subjetiva (vida na virtude) quanto na dimensão intersubjetiva (vida da *justiça*). (EF II. p. 201)

Realizada esta breve reflexão que buscou responder sobre o fundamento do viver-em-comum dos sujeitos, concluindo que seu fundamento é metafísico no viver-para-o-Bem, tendo

como conteúdo transmitido pela tradição do *ethos* histórico, é preciso dar um passo a frente para fundamentar a Pessoa moral, ápice da reflexão ética de Lima Vaz.

A categoria de totalidade, dentro de seu sistema ético, não é comunidade ética, mas sim a *pessoa moral*, isto porque a comunidade ética não é uma entidade auto-subsistente. Ela é formada por Pessoas que, dentro dela, expressam, em seu existir, sua essência. A pessoa moral e a comunidade ética estão imbricadas, uma não se torna possível sem a outra. Não obstante, a pessoa moral é a categoria unificadora e, ao mesmo tempo, singular em termos de originalidade diante da imensa variedade seres vivos. A comunidade ética é pensada em analogia à pessoa moral.

A categoria de *pessoa* em sua dimensão ética será a categoria totalizante de todos os momentos do discurso da Ética filosófica. Nela o *sistema* da Ética se mostrará definitivamente como sistema *aberto*, exprimindo uma síntese dinâmica de *essência* (o agir ético em si) e de *existência* (a vida ética no mundo e na história). Aqui, porém, consideramos a *pessoa moral* no movimento da sua realização existencial na vida do indivíduo, isto é, na formação da sua *personalidade moral*. Do ponto de vista *antropológico* o ser humano é essencialmente *pessoa*. Como pessoa é constitutivamente um ser ético. Mas o que ele é por *essência* deve tornar-se na *existência*, cumprindo-se mais uma vez na vida da *pessoa* a injunção ‘torna-te o que és’. (EF II. 170-1)

A categoria de pessoa moral é o ato totalizante da ética filosófica de Lima Vaz. Ela é a expressão final do que o sujeito é, isto é, ser para o Bem. Esta é a resposta para a pergunta sobre o sentido da vida, não sendo outra coisa senão a orientação para o Bem. A resposta para a questão do niilismo ético é compreender o sujeito como pessoa moral, a qual direciona sua vida para o bem, vivendo na comunidade ética. Este é o ordenamento, livremente acolhido, de autorrealizar-se como pessoal moral, num caminho de formação de sua personalidade moral. “A expressão *pessoa moral* é, sob certo aspecto, redundante, pois a pessoa humana é, por essência, um ser *moral* enquanto princípio dos atos que são propriamente *atos humanos*.” (EF II. p. 237) É, portanto, enquanto ser moral que a integralidade do sujeito é expressa. O sentido da vida está no desenvolvimento de tornar-se na vida o que é em essência. “Desde o primeiro momento de sua concepção, o ser humano é, essencialmente, *pessoa moral*.” (EF II. p. 238) A pessoa moral se desenvolve livremente acolhendo para si o fim que é o Bem, direcionando as ações para o melhor.

Sendo por essência um ser ético ou uma *pessoa moral*, o indivíduo humano deverá desenvolver em sua *existência* esse núcleo dinâmico que o constitui como tal em sua *ipseidade*, verificando-se também e sobretudo no domínio ético o

apelo do ‘torna-te o que és’, que aponta o *sentido* mais profundo da vida humana. (EF II. p. 238)

Outro aspecto fundamental da categoria pessoa moral é a singularidade revelada no conceito de *dignidade*, enquanto “atributo essencial e inalienável do ser humano.” (EF II. p. 202) A dignidade é um atributo essencial enquanto é próprio do sujeito, é inalienável no sentido de não ter preço, não pode ser vendido ou trocada, não é, desse modo, um objeto. O conceito de dignidade apresenta a “ideia do ser humano como ser dotado de uma natureza e de uma grandeza singulares manifestadas na razão e na liberdade e que o tornam *único* na história da vida.” (EF II. p. 202) Enquanto atributo, a dignidade humana apresenta uma significação ética capaz de unificar as diferenças entre os sujeitos, tornando possível a vida-em-comum, numa relação entre iguais em dignidade, necessitando para tanto o reconhecimento e consentimento. Esta implicação ética, na concretude da vida, necessita ser, portanto, reconhecida e acolhida na relação EU-Tu-Nós. Diz Lima Vaz: “somente o reconhecimento *recíproco* da *dignidade* entre os parceiros da relação do *Nós* como constitutiva da comunidade ética pode elevar essa relação ao nível da *equidade* e da *dignidade*: torná-la, em suma, uma relação de *justiça*.” (EF II. p. 203) O reconhecimento da igualdade dos sujeitos, por meio da dignidade, e o estabelecimento da equidade, por meio da relação direitos e deveres, possibilitam uma relação justa na comunidade. E mais, “apenas a *dignidade* reconhecida entre seus membros pode realizar na vida ética concreta da comunidade o *universal* da *justiça* como *virtude* e *lei*.” (EF II. p. 203) A questão do reconhecimento e consentimento da dignidade é ponto chave para abrir as demais exigências éticas. A vida tem sentido por ser digna, não sendo permitido torná-la um mero objeto.

Neste ponto toda a reflexão adquire sentido. O conceito de dignidade vai costurando, unindo a trama de conceitos que Lima Vaz vai propondo em seu sistema ético. A categoria de pessoa moral adquire uma profundidade de significação a partir do atributo de dignidade essencial e inalienável. Relendo o sistema dialético proposto pelo autor, percebe-se que este predicado, de alguma maneira, já se faz presente desde o início como um *universal* que vai sendo efetivado. Dessa forma,

[...] apresenta-se um encadeamento necessário entre as duas proposições: *Eu sou* para o Bem (sujeito ético = dignidade individual) → *Nós somos* para o Bem (comunidade ética = dignidade comunitária). Em outras palavras, 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. (EF II. p. 203)

Por meio da analogia entre sujeito e comunidade os atributos do sujeito tornam-se, por extensão, também, comunitários. A dignidade “é, portanto, indissolivelmente, um predicado do *indivíduo* e uma qualidade essencial do vínculo que une os indivíduos na *comunidade*.” (EF II. p. 203) A relação de reciprocidade, concebida na dialética da igualdade na diferença, tem como pressuposto a relação entre iguais, por meio do reconhecimento da dignidade. Na ética de Lima Vaz, a questão da dignidade tem profunda implicação ética na vida do sujeito e da comunidade. A dignidade não é um simples conceito abstrato, mas, sim, um predicado a ser reconhecido e vivido, concretamente, por meio das relações de reconhecimento Eu-Tu e, sobretudo, no movimento para formar o Nós, visto que é elo de unidade. Assim, “o exercício concreto da *vida ética* comunitária é o exercício da *dignidade* vivida na vida de cada um e reconhecida na vida de todos.” (EF II. p. 203) Reconhecer e acolher a dignidade do sujeito é exigência fundamental para a vida ética e para a comunidade, não podendo, portanto, ser esquecido. “Não há, com efeito, comunidade ética sem o reconhecimento por parte dos indivíduos, por frágil e precário que se manifeste, da necessidade de se portar como indivíduos *dignos* na partilha comum dos valores do *ethos*.” (EF II. p. 204) O reconhecimento e o consentimento da dignidade é elo de unidade entre os sujeitos.

A personalidade moral ou a identidade da pessoa moral expressa a consciência moral do sujeito, a qual é formada por meio dos mecanismos que cada *ethos* oferece, a fim de conhecer o bem a fazer e o mal a evitar. A consciência moral é momento terminal, enquanto ato singular do sujeito, expressando quem ele é verdadeiramente. Encontra-se aqui uma distinção entre ato moral e consciência moral. O ato moral é a identidade do sujeito expressa na ação. A consciência moral é o processo reflexivo de julgar a melhor decisão a tomar. Sendo assim, o ato moral é o resultado da consciência moral.<sup>68</sup> A formação da consciência moral é um processo constante, articulado entre a livre adesão ao bem, como fim da ação, e a capacidade do sujeito de autojulgar, a partir do seu *ethos*, se seus atos são éticos ou não.

O *existir ético* é um aprofundamento progressivo da simples *identidade* ética que se manifesta no ato da *consciência moral*. Esse aprofundamento exprime a

---

68 “A compreensão da consciência moral supõe a *unidade* de Razão teórica e Razão prática como usos distintos de uma mesma faculdade especificada pelo duplo conhecimento das coisas em sua *verdade* (razão teórica) e em sua *bondade* (razão prática) [...] A identidade da consciência moral e do ato moral permite, por sua vez, uma melhor compreensão das propriedades do ato moral como ato da consciência moral, a de ser *norma subjetiva última da moralidade* e a de ter caráter de *obrigação*. Afirmar a primeira significa que qualquer ato realizado *contra* a consciência moral, mesmo que se trate de uma consciência errônea, é *imoral*.” (HERRERO. 2012. p. 406)

conquista, pelo sujeito, da sua *ipseidade* como ser ético ou, em outras palavras, da sua *personalidade moral*. *Liberdade moral e personalidade moral*: dois conceitos que se articulam para formar o núcleo inteligível do *existir ético* ou da vida ética na sua *singularidade*. (EF II. p. 168)

Assim, a construção da personalidade moral, a partir da formação da identidade ética, a qual dá-se pela expressão da consciência moral, é uma tarefa, pois o sujeito em sua vida é confrontado diariamente com questões que lhe exigem uma resposta livre. Diante da decisão ética, o sujeito racional tem como meio o juízo de decisão e a reflexão sob a forma da consciência moral. (cf. EF II. p. 197) A realização da pessoa moral é dada por meio da formação da sua *personalidade*, a partir das condições dadas pela sua situação no mundo, a saber: a tradição, a educação ética e outros fatores como os psicológicos, os sociais, os culturais, os religiosos e éticos.

A formação da *personalidade moral* foi então descrita à luz dos dois movimentos essenciais que orientam seu desenvolvimento e seu fortalecimento: a passagem sempre recomeçada do *livre-arbítrio* à *liberdade* (adesão ao Bem) e o aprofundamento constante da *consciência moral* (autojulgamento do teor moral do próprio ato). (EF II. p. 238)

A personalidade moral é a *forma* que assegura e orienta a continuidade dos atos que a constituem, portanto, é a *forma* de vida virtuosa e justa, marcando todas as dimensões da vida humana. (Cf. EF II. p. 171) A identidade da pessoa moral é afirmada pelo “Eu sou para o Bem”. Nela dá-se a unificação dos atos éticos, do simples livre-arbítrio à liberdade, ao amadurecimento da consciência moral. (Cf. EF II. p. 197)

A comunidade ética é resultado de uma série de movimentos necessários, tendo como resultado a justiça. Ao “voltar-se para o outro, nele *reconhecendo* a mesma *dignidade* e com ele *consentindo* na tarefa de uma *vida ética* em comum. Entendida como inter-relação dos sujeitos pela aceitação *recíproca* da dignidade de cada um, a *vida ética* é uma vida na *justiça*.” (EF II. p. 204) Isso por que não parece ser racional conceber uma comunidade injusta onde seja ferida a dignidade dos sujeitos. As injustiças ferem a dignidade do sujeito que, por consequência, rompe com os laços comunitários. Atos injustos desmantelam a relação entre iguais, pois geram desigualdades. Dessa maneira, há uma relação muito estreita entre o reconhecimento da dignidade e efetivação da justiça.

O movimento da *singularidade* na dimensão intersubjetiva da *vida ética* tem seu conteúdo inteligível no exercício concreto da *justiça* fundado no reconhecimento comum da *dignidade* inerente a cada membro da comunidade enquanto *ser*

*humano, ou seja, capaz de exprimir-se na unidade do seu Eu sou como ser-para-o-bem. (EF II. p. 205)*

A vida justa passa pelo exercício do reconhecimento e do consentimento da dignidade dos membros da comunidade ética. Nela o sujeito adquire o espaço para expressar seu existir como ser-para-o-bem. É condição de possibilidade para a efetivação da comunidade ética, no existir-em-comum. A comunidade, por sua vez, oferece ao sujeito o *ethos* como elemento normativo.

Por fim, Lima Vaz coroa este estudo:

*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 II. p. 205)*

A comunidade ética é o espaço fundamental para a vida ética, onde o sujeito virtuoso e justo expressa, em seu existir-em-comum o que é em essência, a saber, pessoa moral. Fazendo uma rememoração do paradigma platônico-aristotélico, Lima Vaz retoma a compreensão da justiça como lei e virtude. Esta rememoração tem o intuito de superar a cisão ocorrida modernamente entre Ética e Direito. Tal cisão acarretou uma hipertrofia da justiça, enquanto lei, enfraquecendo a compreensão do sujeito virtuoso, pois, aquele que segue a lei deve ser, também, virtuoso. Portanto, não há justiça plena sem o binômio lei e justiça.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao findar esta dissertação, que teve por objetivo apresentar o par conceitual reconhecimento e consenso e seu par correlato equidade e igualdade, a partir da ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz, buscou-se apresentar a questão do sentido na vida como uma possível superação ao niilismo ético. Para tanto, foi revisitando algumas questões fundamentais do programa da modernidade e do niilismo ético. Além disso, apresentou-se a compreensão da comunidade ética, da justiça e da pessoa moral. A comunidade ética foi apresentada como meio para a superação do individualismo. E, no conceito de justiça, foi possível fundamentar a unidade entre Ética e Direito, por meio do sentido unitário entre virtude e lei, a fim de superar a hipertrofia da lei.

Ao resgatar o sentido do *ethos*, foi possível observar a importância da tradição ética transportada pela comunidade no decorrer da história, oferecendo um sentido ético para a ação do sujeito. Assim sendo, ao recuperar a questão do *ethos*, pareceu ser possível abrir um caminho para a superação da crise ética na civilização ocidental (enigma da modernidade).

Ao propor uma teleologia do bem, sua ética aponta um fim à ação do sujeito. Com isso, ganha-se a possibilidade de superação do niilismo ético, ao afirmar que na vida há sentido e este sentido é viver segundo o bem, isto é, direcionar a ação para o melhor. O reconhecimento e consentimento da igualdade como dignidade humana desperta a ideia de respeito ao Outro como Outro Eu. Reconhecendo e consentido a presença do Outro na igualdade e equidade de direitos e deveres, supera-se toda e qualquer possibilidade de objetivação do outro.

A dimensão comunitária é fundamental para a compreensão da vida ética, pois é nela que o sujeito consegue expressar quem ele é, a saber, pessoa moral. A comunidade ética é condição de possibilidade para a vida ética. A vida ética comunitária só é possível como expressão da vida justa, garantindo a equidade e a igualdade nas relações. Na comunidade ética a justiça é efetivada não somente em termos individuais, mas, também, em termos comunitários. Não obstante, diante da realidade histórica de cada sujeito e de cada comunidade ética, há diversos tipos de condicionamentos psico-sócio-culturais, além dos conflitos de interesses. Para regular estes condicionamentos tem-se o *ethos* como conjunto simbólico de normas e leis que visam um fim bom, sendo carregado pela tradição ao longo da história, dentro da comunidade ética. Como o sujeito é um ser de relações, a comunidade torna-se princípio e, por isso, anterior ao interesse comum pelo pacto firmado

contratualmente. Nela o sujeito passa a formar o Nós-comunitário, superando uma condição de vida social como somatório de indivíduos que compactuam de acordo com interesses subjetivos.

A compreensão da justiça como virtude e lei foi fundamental para superar a cisão entre Ética e Direito, entre ser virtuoso e seguir a lei. Esta cisão ocasionou uma hipertrofia da justiça como lei, esquecendo a dimensão do agir virtuoso. O Direito foi apresentado como forma de assegurar a estabilidade da comunidade ética, na permanência dos seus valores e normas.

O tema central da dissertação, o par conceitual reconhecimento e consenso é o pilar para garantir a convivência entre os sujeitos, membros de uma mesma comunidade ética. A relação de encontro com o Outro é uma relação recíproca, fundada no reconhecimento e consenso, onde o Eu acolhe o Outro como Outro Eu, reconhecendo-o no horizonte universal do Bem e consentindo a sua presença. Isto é, o Eu reconhecendo a realidade do Outro, acolhe-o livremente, consentido bondosamente sua presença, possibilitando a vida em comunidade. Nesta relação entre iguais o conceito de dignidade é fundamental para garantir a não objetivação do outro. Assim, reconhecer o Outro significa acolher a sua dignidade.

No primeiro capítulo, foi apresentado que o programa da modernidade trouxe consigo a cisão entre Ética e Direito, entre o indivíduo e a comunidade e, por consequência, a cisão entre a vida no espaço privado e a vida no espaço público. Com isso, passou-se a separar as motivações do agir individual, com suas necessidades e interesses, dos objetivos da sociedade política, que visam o bem comum. Algumas questões despontaram deste panorama, entre elas: o individualismo, o esvaecimento de elementos normativos diante do avanço tecnocientífico, a hipertrofia da lei, a não aceitação da tradição ética como orientação, tanto da vida individual, como comunitária e a dificuldade do sujeito em encontrar sentido para a vida.

No segundo capítulo, percebeu-se que, além dos termos centrais desta dissertação, reconhecimento e consenso, igualdade e equidade, surgiram outros conceitos muito importantes que preencheram estes termos com conteúdo ético. São eles: o conceito de dignidade humana, democracia, *ethos*. Estes são conteúdos implícitos aos termos centrais desenvolvidos neste trabalho que ofereceram atualidade e extrema relevância ao tema abordado. Não obstante, a importância destes conceitos necessitariam um maior aprofundamento, sendo que cada um deles resultaria num novo trabalho, aprofundando-os de forma individual, como, por exemplo, o conceito de dignidade humana. Cabe neste esforço laboral, apresentar os termos propostos e seus respectivos conteúdos.

No terceiro capítulo, foi possível perceber a importância do resgate da dimensão comunitária na vida. A comunidade ética é o espaço fundamental para a vida ética, onde o sujeito virtuoso e justo expressa, em seu existir-em-comum, o que ele é em essência, a saber, pessoa moral. Fazendo uma rememoração do paradigma platônico-aristotélico, Lima Vaz retoma a compreensão da justiça como lei e virtude. Esta rememoração tem o intuito de superar a cisão ocorrida modernamente entre Ética e Direito, isto é, separou-se da justiça o conceito de virtude. A justiça passou a ser tratada como cumprimento da lei, sendo somente um organismo de coação, hipertrofiando a sua compreensão como lei e não mais como exercício da virtude. Fundamentou-se aqui que, aquele que segue a lei, deve ser, também, virtuoso. Portanto, não há justiça plena sem o binômio virtude e lei. Ser justo é seguir a lei e ser virtuoso.

A contribuição de Lima Vaz para a ética filosófica se dá em diversas questões: o resgate da ética como ciência do *ethos*; a centralidade da comunidade ética como ambiente da vida-em-comum, como princípio da vida individual e não resultado do somatório dos indivíduos aglomerados; a preocupação com a dimensão do exercício do poder como representação democrática e não como mecanismo autoritário; o respeito à dignidade humana na dialética da igualdade na diferença; o resgate da compreensão da justiça enquanto virtude e lei e, não apenas, como efetivação da lei, sendo a justiça expressão do sujeito virtuoso; o entendimento da lei como garantia da convivência dos sujeitos na comunidade, na efetivação da igualdade e da equidade; a expressão da pessoa moral como ser para o Bem; e, por fim, o reconhecimento e consenso, como ponto inicial para o existir ético, possibilitando o viver-em-comum. No horizonte universal do bem, o Eu reconhece o Outro em sua igual dignidade e consente a sua presença para formar o Nós-comunitário. Quando isso não acontece, espontaneamente, devido os conflitos de interesse, então, o Direito torna-se regulador, por meio de normas e leis, garantindo a igualdade e a equidade, a fim de que a avidez de um não se sobreponha à vida do outro.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 6ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. A aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BOEIRA, Nelson. Verbete Igualdade II. p. 25-30. In: NODARI, Paulo C.; SÍVERES, Luiz. (org.) *Dicionário de cultura e paz*. v.2. Curitiba: editora CRV, 2021, p. 610. ISBN Digital 978-65-5868-945-4
- BOFF, Clodovis. *O livro do sentido*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2014.
- \_\_\_\_\_. *O livro do sentido*. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 2018.
- FRANKL, Viktor. *Em busca de sentido*. 42ª ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Psicoterapia e existencialismo*. Textos selecionados em logoterapia. São Paulo: É Realizações, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Psicoterapia e sentido da vida*. Fundamentos da logoterapia e análise existencial. 7ª ed. São Paulo: Quadrante, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Presença ignorada de Deus*. 10ª ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.
- GUARDINI, Romano. *O fim dos tempos modernos*. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1964.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HERRERO, F. Javier. A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. In: *Síntese*. v. 39, n. 125, 2012, p. 393-432.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. *Antropologia Filosófica II*. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à Ética Filosófica I*. 6ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à Ética Filosófica II*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Ética e Cultura*. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Ética e Direito*. Org. Claudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Loyola, 2002.

- \_\_\_\_\_. *Raízes da Modernidade*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia e Cultura*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Ética e Razão moderna*. In: *Síntese*. v. 22, n. 68, 1995, p. 53-85.
- \_\_\_\_\_. *Ética e Comunidade*. In: *Síntese*. n. 52, 1991, p. 5-11.
- \_\_\_\_\_. *Ética e Civilização*. In: *Síntese*. n. 49, 1990, p. 5-14.
- \_\_\_\_\_. *Ética e justiça: filosofia do agir humano*. *Síntese*: Belo Horizonte, v. 23, n. 75, 1996, p. 437 – 453.
- \_\_\_\_\_. *O ser humano no universo e a dignidade da vida*. *Cadernos de bioética*: Belo Horizonte, n. 2, p. 27 – 41, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia e forma da ação*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. Uma entrevista de Henrique Cláudio de Lima Vaz feita por Franklin Leopoldo e Silva, 1997. p. 77-102.
- MACDOWELL, João Augusto. *Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz*. *Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC n. 09 – jan./jun. 2007*. pp. 237-273.
- NODARI, Paulo C. *Sobre ética*. Aristóteles, Kant, Levinás. Caxias do Sul: Educs, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Reconhecimento e consenso em Lima Vaz*. In: *Revista Direito Ambiental e sociedade*, v. 8, n. 1. 2018. p. 24-41.
- NODARI, Paulo C.; MELO, Manuel. *Intersubjetividade em Lima Vaz como consenso e reconhecimento fundamentam a ação ética?* In: *O que torna uma vida realizada: homenagem aos 100 anos de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. e-book. Cláudia Maria Rocha de Oliveira; Marcelo Antônio Rocha (Orgs.). Porto Alegre: Editora Fi, 2020. pp. 123-142.
- OLIVEIRA, Claudia Maria Rocha de. *Metafísica e ética*. A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo. São Paulo: Loyola, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Mergulho na natureza humana pelo reconhecimento do outro*. Entrevista por Márcia Junges. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, n. 488, ano 16, 04/07/2016. ISSN 1981-8793. pp. 33-36.
- OLIVEIRA, Joelson. *Negação e poder*. O desafio do niilismo ao perigo da tecnologia. Caxias do Sul: Educs, 2018.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A metafísica enquanto instância fontal da filosofia no pensamento de Lima Vaz*. In: *Síntese*. v. 39, n. 124, 2012, p. 173-194.

PERINE, Marcelo. Ética e sociedade. Razão teórica versus Razão prática. In: *Síntese*. v. 29, n. 93, 2002, p. 49-68.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

SOUZA, Maria Celeste de. *A comunidade ética*. Sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2014.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. A construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002.