

Parte I

Temas Fundamentais da Arquitetônica do Pensamento Ético-Filosófico de Lima Vaz

Nesta primeira parte de nosso trabalho, nos propomos a reconstruir e refletir, em grandes linhas, os temas fundamentais da arquitetura ética de Lima Vaz. A intenção aqui é a de dar a conhecer as questões que irão servir de solo para a construção de uma ética filosófica assim como a concebe nosso autor. Os pontos principais por nós abordados aqui serão, a saber, a problemática do *ethos*, da cultura e da razão prática. Nesta primeira parte, tentaremos seguir o caminho inicial apresentado por Lima Vaz nos seus '*Escritos de Filosofia*' (EF), apresentando os temas mencionados e buscando elucidar os aspectos que julgamos serem mais importantes para o nosso intento.

Capítulo I - O *Ethos*

Nosso objetivo neste tópico não pode ser, evidentemente, o de uma análise minuciosa da estrutura do *ethos*, mas, sim, o de uma reflexão filosófica sobre o *ethos* como ponto de partida para a construção da arquitetura do pensamento ético-filosófico de Lima Vaz. Ressaltaremos em grandes linhas os tópicos principais de uma fenomenologia do *ethos*, da construção de uma ciência do *ethos* e da estruturação do campo ético, assim como concebe, em seus escritos, Lima Vaz. As questões aqui apresentadas, serão de primeiríssima importância para a compreensão do universo ético-filosófico no qual Lima Vaz constrói seu pensamento, bem como, para a elucidação dos tópicos que desenvolveremos posteriormente. Antes de iniciarmos, propriamente, o nosso estudo, devemos fazer algumas considerações que nos ajudarão a perceber a importância desta primeira abordagem do *ethos*.

Qualquer espectador de nossa sociedade, por mais desatento que for, facilmente perceberá que atualmente fala-se muito sobre ética. Discute-se ética na política, ética

na economia, a bioética, a ética nas ciências, na pesquisa e investigação científica, a ética médica, a ética nas práticas psicológicas e na psicanálise, a ética no direito, a ética nas organizações, a ética na educação, a ética nas relações interpessoais e amorosas, etc. A palavra ‘ética’, sem dúvida, penetrou de tal modo o vocabulário corrente a partir de meados dos anos 80, que o termo ‘ética¹’ tornou-se emblema simbólico de uma nova época e de uma nova sensibilidade que levará Lima Vaz a caracterizar a nossa época como a “Idade da Ética”².

Por outro lado, uma das manifestações mais características da cultura de nossa época, segundo Lima Vaz², é uma aparentemente incontrolável deterioração semântica a que estão, cada vez mais, submetidos alguns dos termos mais representativos da nossa linguagem tradicional. Lançados no confuso jargão dos meios de comunicação, e sem que a maioria de seus usuários tenha a menor possibilidade de defini-los com um mínimo de rigor, alguns termos acabam, propriamente, por não significar coisa alguma, servindo tão somente para dar uma certa aparência de respeitabilidade a certos discursos.

Para Lima Vaz, um caso exemplar desse esvaziamento semântico acontece com o termo ‘ética’. Sem dúvida alguma, o termo ‘ética’ é um dos mais difundidos e utilizados na nossa linguagem contemporânea. Mas, paira sobre nós sérias e instigantes dúvidas, a respeito da significação dada, pelos mais diversos usuários, ao termo ética. Portanto, para iniciarmos nossa reflexão, devemos articular a questão fundamental do nascimento da ética.

¹ É comum atualmente encontrarmos autores que dão significados diferentes aos termos ética e moral tentando exprimir aspectos diferentes da conduta humana. Assim, o aspecto individual estaria ligado a moral e o aspecto social estaria ligado a ética. Mas, etimologicamente, os termos ética e moral são sinônimos. Ora, se o termo ética procede do substantivo *ethos* que significa costumes, hábito, o termo moral tem sua raiz no substantivo *mos* (*mores*) que corresponde ao grego *ethos*.

² MF, p.9.

1. Fenomenologia do *ethos*

1.1 Origem e definição semântica do termo *ethos*

Para iniciarmos nosso estudo, será de grande valia buscarmos a etimologia da palavra ‘ética’. Fazemos isso, por que ao buscarmos a etimologia, vamos ao encontro da palavra na sua plenitude original, ou seja, somos colocados frente à força elementar das palavras originárias. Desta forma, o termo ‘ética’, do ponto de vista etimológico, nos remete ao vocábulo grego *ethos*. Segundo Lima Vaz, em grego o vocábulo ‘*ethos*’ possui duas acepções originais. Escreve-se *ethos* com eta inicial, ou *ethos* com épsilon inicial.

(1) *Ethos*³ (com eta inicial), designa o “abrigo do animal em geral” e a “morada do homem”. Ou seja, o termo designa primeiramente o lugar onde os animais viviam e, depois, passou também, a designar a casa do homem. Assim, “o *ethos* é a casa do homem⁴”. Como casa do homem o *ethos* quer significar um lugar de estada permanente e habitual, isto é, um abrigo protetor onde o homem pode descansar, estar sossegado, estar no seu lugar. Esta metáfora da morada e do abrigo seguro é que vai indicar, propriamente, a partir do *ethos*, o espaço do mundo habitável pelo homem. Este espaço, espaço do *ethos*, não é dado ao homem, mas é por ele constantemente construído. Portanto, esta raiz semântica é que dará origem à significação do *ethos* como costume.

Aqui temos um elemento importante para a construção da arquitetura ética assim como Lima Vaz a concebe, a saber, o *ethos* como costume é abrigo protetor, ou seja, lugar de estada permanente e habitual do homem. Desta forma, o espaço da *physis* (da natureza, do reino das necessidades) é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e interditos, os valores e as ações. Como descreveu Heráclito: “o *ethos* é o gênio protetor do

³ EF II, p.12.

⁴ EF II, p.12.

homem”⁵. Desta maneira, “o *ethos* é a morada do animal e passa a ser a ‘casa’ (*oikos*) do ser humano, não já a casa material que lhe proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a ‘casa simbólica’ que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente humana, entretecida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da cultura”⁶.

(2) Por outro lado, *ethos* (com épsilon inicial) diz respeito ao comportamento humano que é resultado de um constante repetir os mesmos atos formando, assim, o que chamamos de hábito. Desta maneira, esse *ethos*-hábito é aquilo que ocorre frequentemente ou quase sempre, mas não sempre e nem em virtude de uma necessidade natural. Então, *ethos* (com épsilon inicial) significa uma constância no agir que se contrapõe ao simples impulso do desejo. Essa maneira de agir do indivíduo, que será para Lima Vaz a sua personalidade ética, deverá traduzir a “articulação entre o *ethos* como caráter e o *ethos* como hábito”⁷. Portanto, o *ethos*-hábito é o “processo genético do hábito ou da disposição habitual para agir de certa maneira”⁸.

Finalmente, “o *ethos* se desdobra como espaço de realização do homem, ou ainda como lugar privilegiado de inscrição da sua práxis”⁹.

1.2 O *ethos* enquanto versão humana da *physis*, a evidência do *ethos*

Após as descrições anteriores sobre a etimologia do termo *ethos*, vale fazer aqui uma distinção, a título de evitar maiores confusões, entre os termos *ethos* e *physis*. Lima Vaz, vai buscar em Aristóteles a origem da evidência do *ethos* e sua distinção da

⁵ [D.-K., 22.B,119]. Segundo Lima Vaz, na concepção heraclítica, o *ethos* é regido pelo *logos* e é nessa obediência ao *logos* que se dão os primeiros passos em direção à ética como saber racional do *ethos* como foi entendida pela tradição filosófica do ocidente. (EF II, p.13)

⁶ EF IV, p.39.

⁷ EF II, p.14.

⁸ EF II, p.14.

⁹ EF II, p.15.

physis. Assim, para Aristóteles¹⁰ seria insensato e mesmo ridículo querer demonstrar a evidência do *ethos*, assim como é ridículo querer demonstrar a existência da *physis*. Isto porque, “*physis* e *ethos* são duas formas primeiras de manifestação do ser, ou da sua presença, não sendo o *ethos* senão a transcrição da *physis* na peculiaridade da práxis ou da ação humana e das estruturas histórico-sociais que dela resultam¹¹”. Portanto, transposta para o mundo da práxis humana, a *physis* é *ethos*.

1.3 A circularidade dialética do *ethos*¹²

¹⁰ Ver: Fis. II, 1.193 a 1-10. Sendo a *physis* um princípio (*arqué*) de demonstração, querer provar a existência da *physis* seria uma ignorância dos procedimentos analíticos.

¹¹ EF II, p.11.

¹² Nesta nossa investigação acerca da formação do *ethos*, acolhemos o desenvolvimento proposto por Lima Vaz por perceber nele a mais articulada e coerente explicação sobre a ‘fenomenologia do *ethos*’. Mas, para dar uma noção da dramaticidade do *ethos*, faremos algumas considerações sobre outros autores que tocam, diretamente ou indiretamente, nesta questão. Primeiro, temos a filosofia de A. Schopenhauer (*O Mundo como vontade e como representação*). Para Schopenhauer, o homem é vítima de um determinismo absoluto, ou seja, ele é prisioneiro de uma vontade que é sempre idêntica em todas as coisas e contra a qual a aparente liberdade nada pode. O homem então é sempre a mais alta expressão da vontade de existência. Em Schopenhauer, tudo se reduz numa radical busca de si, de auto-afirmação, de sobrevivência, de dominação, diante de um universo hostil. O único caminho para uma possível libertação seria aberto pela dimensão estética da existência. No caso de Schopenhauer, seu niilismo rompe o círculo dialético do *ethos*, conduzindo o homem a uma espiritualidade do desapego absoluto. As dimensões objetiva e intersubjetiva do *ethos* são assim demolidas. Sem entrar na discussão propriamente dita da filosofia de Schopenhauer, acreditamos que a moral de Schopenhauer é muito contestável. Seu pensamento parece-nos que nos conduziria, finalmente, ao desespero, ao cinismo, à ironia e, indo além, ao domínio tirânico, ao totalitarismo esmagador, bem como à opressão das forças do mercado. Friedrich Nietzsche irá descrever a educação para o *ethos* como a evocação da história terrível das crueldades que a sociedade humana impôs a seus membros para educar o homem como a um animal. Com efeito, Nietzsche pretende um niilismo ainda mais radical do que o de Schopenhauer. Ele também põe em suspeita o *ethos* e propõe uma criação de novas tábuas de valores. Mas, entendemos que este procedimento parece não contar com a ambiguidade humana e com a possibilidade de uma destruição total do tecido ético, substituído pela violência e a ausência do sentido. Finalmente, a explicação de Nietzsche sobre a origem do *ethos* deixa sem resposta a questão decisiva sobre as razões que impelem os seres humanos a trilhar o caminho da moralidade. (EF IV, p.:58 e 412-416) A suspeita sobre a fenomenologia do *ethos* lançada por autores da chamada ‘desconstrução’ vai no sentido da objeção: nunca estamos (ou podemos estar) verdadeiramente em casa no mundo. Estamos sendo continuamente ameaçados pela estranheza do que é familiar, estamos sempre em exílio mesmo de nós mesmos. A crítica é dirigida à noção de *ethos* como morada do homem, morada a ser constantemente edificada. Por outro lado, temos alguns autores que vão na direção proposta por Lima Vaz, evidentemente, com elucidações um pouco diferentes. Citamos primeiro Maurice Blondel. Blondel critica o niilismo a partir de uma fenomenologia da vontade. Para Blondel o que ocorre de fato (tratamento fenomenológico da vontade) é que não se quer o nada, mas alguma coisa e que as críticas aos valores (nós diríamos ao *ethos*) supõem uma experiência impossível, a saber, a da totalidade do real como ausência de sentido. Trata-se, acreditamos, de interditar a via do nada, mas especulativamente, porque muitos emprestam-na como

Toda análise anteriormente construída a respeito do *ethos* vai desembocar numa perfeita relação de circularidade dialética, onde se descreve, propriamente, a maneira pela qual se faz presente em nossas vidas toda a significação do *ethos*. Inspirado em Hegel, Lima Vaz vai descrever da seguinte forma esta circularidade do *ethos*:

(1) O *ethos* como costume, ou na sua realização histórico-social, é princípio e norma dos atos que irão plasmar o *ethos* como hábito. Desta forma, existe uma circularidade: o costume é fonte das ações tidas como éticas e a repetição destas ações acaba por plasmar os hábitos.

(2) A práxis é mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e hábito. Assim, há um ir e vir que descreve um círculo dialético.

Portanto, a práxis ou ação ética procede do *ethos* como seu princípio objetivo, ou seja, como os costumes de determinado grupo humano. Depois, esta mesma práxis retorna como a seu fim na forma de hábitos ou de um existir virtuoso. Ou melhor, “a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da práxis como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude¹³”. Desta circularidade do *ethos* nas suas duas acepções de costumes e hábitos, facilmente podemos conceber uma estrutura dual do termo *ethos*, a saber, individual e social. Ora, a falta de atenção a

caminho de suas buscas. Todo empenho especulativo de Blondel será o de traçar um caminho de abertura do homem, em sua busca de sentido, à transcendência. (EF IV, p.: 458-462)

J. Maritain, por sua vez, possui um conceito de lei natural que se aproxima do esquematismo dialético da fenomenologia do *ethos*. A reflexão de Lima Vaz acerca-se a de Maritain na atenção que ambos dão ao homem concreto e na negação de uma auto-suficiência absoluta do homem. (EF IV, p.:465-470)

Por fim, temos J. Pieper. Pieper vai recuperar a importância das virtudes e criticar o tecnicismo de nossa sociedade em prol de uma atitude mais contemplativa, uma atitude de acolhida. Pieper vai ver uma das raízes da crise de nosso tempo no predomínio da atividade *poiética* na cultura e na filosofia modernas. (EF IV, p.: 463-465)

Portanto, parece-nos que a idéia de uma prioridade dialética do *ethos* sobre o indivíduo empírico (ou do conteúdo intrínseco do valor sobre a satisfação do indivíduo), como defende Lima Vaz, oferece-nos uma resposta à dramaticidade do *ethos* infinitamente mais aceitável para a interrogação acerca da presença constitutiva do *ethos* na estrutura da sociabilidade humana, ou seja, na estrutura da intersubjetividade ética. Acreditamos que ao redesenhar o círculo dialético do *ethos*, abrindo-o à ação humana, Lima Vaz apresenta-nos uma explicação filosófica extremamente fecunda para compreendermos a problemática do *ethos* em toda a sua extensão e dramaticidade.

¹³ EF II, p.15.

uma destas duas acepções (individual e social) será, segundo entendemos, fonte de desavenças e desentendimentos entre os indivíduos participantes de um mesmo *ethos*, com suas trágicas conseqüências, tanto para os indivíduos quanto para a comunidade.

1.4 *Ethos* e Tradição¹⁴

Como nos ensina Lima Vaz, o *ethos* de determinada comunidade humana, poderíamos dizer, é constitutivamente tradicional. A bem da verdade, o ser humano não conseguiria refazer continuamente essa sua morada espiritual. Desta forma, o *ethos* é o legado mais precioso que as gerações se transmitem ao longo dos anos. Por isso, Lima Vaz vai nos dizer que: “como a casa material deve ser construída sobre pétreos fundamentos para permanecer de pé e durar, assim o *ethos* dos diversos grupos humanos manifesta uma extraordinária capacidade de resistir à usura do tempo e às mudanças advindas de tradições estranhas¹⁵”. Portanto, a forma de existência histórica do *ethos* é a tradição ética. Ou seja, a tradição¹⁶ é que sustenta e garante a permanência desta necessidade instituída do *ethos*.

Para Lima Vaz, ‘tradição e razão’ serão os dois pólos em que oscilará o destino do *ethos* na história das sociedades ocidentais, tendo como ato paradigmático à querela entre Sócrates e os Sofistas¹⁷ a respeito do ensinamento das virtudes e que, de resto,

¹⁴ A relação entre *ethos* e tradição e sua importância para a compreensão da ética em Lima Vaz, encontra eco, segundo nossa avaliação, no pensamento ético de Alasdair MacIntyre. Com efeito, para MacIntyre a tradição também não é algo como que repassado estaticamente através das gerações, que se manifesta imutavelmente na vida social e cultural das comunidades. A tradição é como que portadora de uma dinâmica interna, na qual o conflito ético e de interesses tem um lugar necessário na sua constituição. Dirá MacIntyre: “desenvolvida ao longo do tempo, na qual certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflitos: os conflitos com críticos e inimigos externos à tradição que rejeitam todos ou pelo menos partes essenciais dos acordos fundamentais, e os debates internos, interpretativos, através dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e por cujos progressos uma tradição é constituída”. [Alasdair MacIntyre, *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (Trad. Marcelo P. Marques), São Paulo: Loyola (1991), p.23].

¹⁵ EF IV, p.40.

¹⁶ A significação literal de tradição, é a de “entrega ou transmissão de uma riqueza simbólica que as gerações passam uma à outra” (EF IV, p.17). Na nossa opinião, é nesta significação que Lima Vaz vai busca a importância da tradição na composição do *ethos*.

¹⁷ EF IV, p.93-109.

será resolvido por Aristóteles¹⁸ com a distinção entre virtudes éticas e virtudes dianoéticas.

Pela importância da tradição na estruturação do *ethos*, não tem sentido falar de um *ethos* estritamente individual. Bem da verdade, a tradicionalidade ou o poder-ser transmitido é um constitutivo da essência do *ethos*, como vimos anteriormente, ao analisarmos a relação dialética que se estabelece entre o *ethos* como costume e o *ethos* como hábito singularizado na prática ética do indivíduo. Ou, como nos ensina Lima Vaz, “a perenidade do *ethos*, efetivada e atestada na tradição, tem em mira exatamente resgatar a existência efêmera e contingente do indivíduo empírico (tornando-o singular concreto) através de sua suprassunção na universalidade do *ethos* ou na continuidade da tradição ética¹⁹”. Entendida nessa sua essencialidade com relação ao *ethos*, a tradição é a relação intersubjetiva primeira na esfera ética, ou seja, é a relação que se estabelece entre a comunidade educadora e o indivíduo que é educado justamente para se elevar ao nível das exigências do universal ou do *ethos* da comunidade.

Por fim, precisamos esclarecer duas coisas. A primeira é que o tempo da tradição não pode ser um tempo puramente linear. Ele, necessariamente, participa da dialética do *ethos*, ou seja, enquanto o passado se faz presente pela tradição, o presente retorna ao passado pelo reconhecimento da sua exemplaridade. Em segundo lugar, a tradicionalidade do *ethos* não deve ser pensada em oposição à liberdade e autonomia do agente ético, não obstante o fato de que tal oposição se tenha constituído num dos traços mais salientes, na análise de Lima Vaz, do individualismo moderno.

1.4.1 Crise da relação *ethos* – tradição na sociedade moderna

Comprovada a essencialidade da relação entre *ethos* e tradição e, por outro lado, sabendo da estrutura dialética circular do tempo da tradição ética, facilmente

¹⁸ EF IV, p.109-127. Também, um excelente estudo de Lima Vaz sobre a ‘Concepção Aristotélica da *phrónesis*’, encontra-se em EF II, p.103-117.

¹⁹ EF II, p.19.

podemos detectar uma das causas da crise do *ethos* na moderna sociedade contemporânea que está na dissolução das tradições éticas, e que tem como efeito primeiro e inevitável o niilismo ético generalizado que põe em risco o próprio futuro da civilização²⁰.

1.5 *Ethos* e Educação

Como vimos anteriormente, o *ethos* se apresenta para nós como costumes e hábitos. Ora, sabendo que o *ethos* como costume será assegurado pela tradição, o *ethos* como hábito deverá, então, ser assegurado, no indivíduo, pela educação. Ou seja, “do ponto de vista de sua efetiva realização social, o costume como tradição é universal abstrato que se particulariza continuamente nas infinitas situações através das quais transcorre a vida dos indivíduos, e que encontra sua singularidade efetiva na práxis concreta na qual determinado indivíduo realiza ou recusa os valores do costume recebidos pela educação²¹”.

Assim, podemos concluir que, se é verdade que a educação ética visa uma profunda e importante transformação interior do indivíduo ético, no cerne de sua consciência individual, dos interesses particulares e contingentes em interesses racionais. Então, uma ética tende a tornar-se empobrecida e fragmentada na exata proporção em que é negligenciado o fato fundamental, a saber, que o domínio dos valores éticos não se esgotam na importância estratégica ou na relevância utilitária de um determinado somatório de normas exteriores. Desta forma, uma ética será, podemos dizer, uma totalidade estruturada que compreenderá princípios, valores e fins para a existência do ser humano e que será apreendida, primeiramente pela tradição e pelos indivíduos que a fazem viver, e posteriormente pela educação ética que se apresentará na forma de uma racionalidade filosófica, ou seja, na forma de um “discurso racionalmente

²⁰ Lima Vaz, H. C. – *Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da Metafísica*, Síntese, n.88 (2000), p.149-150.

²¹ EF IV, p.42.

ordenado das razões normativas, axiológicas e teleológicas presentes no mundo da vida²²”.

1.6 *Ethos* e Indivíduo

Como colocamos anteriormente, não existe um *ethos* individual, mas todo *ethos* possui uma estrutura dual que compreende uma dimensão social e individual. Ao tratarmos da tradição ética e da educação ética, acentuamos mais o aspecto da sociabilidade do *ethos*, vale ressaltar agora seu aspecto individual.

Sabendo que o *ethos* se faz presente na vida do indivíduo na forma de costumes, ou seja, de universalidade e normatividade, é preciso esclarecer, a título de evitar confusões, que para Lima Vaz²³, o *ethos* não se apresenta em face do indivíduo segundo a razão de uma anterioridade cronológica, ou seja, vindo depois de constituído o *ethos*, o indivíduo seria por ele precedido e, portanto, determinado. Nem segundo a razão de uma, digamos, exterioridade social, na qual o indivíduo, vindo à existência no seio do *ethos* já socialmente instituído (costumes) seria por ele envolvido e extrinsecamente condicionado. Também, não atenderia a relação entre *ethos* e indivíduo pensá-la segundo uma anterioridade logicamente linear da causalidade eficiente, na qual o indivíduo seria produzido pelo *ethos* como o efeito pela causa.

Do que colocamos acima, podemos perceber que a relação entre *ethos* e indivíduo só pode ser uma relação, propriamente, dialética. Relação esta onde “a universalidade abstrata do *ethos* como costume é negada pelo evento da liberdade na práxis individual e encontra aí o caminho da sua concreta realização histórica no *ethos* como hábito ou como virtude²⁴”. Assim, “a liberdade não é exterior ao *ethos* e o *ethos* não é exterior ao indivíduo²⁵”.

²² Lima Vaz, H. C. – *Ética e Razão Moderna* – Síntese, n.68 (1995), p.70.

²³ EF II, p.28.

²⁴ EF II, p.29.

²⁵ EF II, p.29.

1.7 *Ethos* e Conflito ético

No item anterior, terminamos dizendo, com as palavras de Lima Vaz, que a liberdade não pode ser exterior ao *ethos* e nem o próprio *ethos* ser exterior ao indivíduo. Desta forma, não estando o indivíduo submetido a formas de determinismos, podemos concluir que o movimento imanente ao *ethos*, através do qual ele passa da universalidade do costume à singularidade da ação eticamente boa, traz, conseqüentemente, inscrita na sua própria natureza, além da possibilidade da ação eticamente má, a virtualidade de uma situação que pode ser caracterizada como ‘conflito ético’.

Aqui é importante esclarecer que, segundo Lima Vaz²⁶, o conflito ético²⁷:

- (1) Não é o niilismo ético, ou seja, a negação do *ethos*.
- (2) Não é uma ação eticamente má, ou seja, uma recusa da normatividade do *ethos*.
- (3) Não é uma falta ética que seria uma ruptura no processo de interiorização do *ethos* como costume no *ethos* como hábito.

O conflito ético é, propriamente, um “fenômeno constitutivo do *ethos* que abriga em si a indeterminação característica da liberdade²⁸”. Assim, o conflito ético não é uma, poderíamos pensar, eventualidade acidental, mas, é um componente estrutural da historicidade do *ethos* em permanente e renovada interação com novas situações e novos desafios que se apresentam ao longo do caminho da sociedade humana. Desta forma, é o próprio indivíduo ético que pode, ao longo de sua vida, se fazer intérprete, em alguns momentos, de novas e mais profundas exigências do *ethos*.

²⁶ EF II, p.29.

²⁷ Nobre, Marcos e Rego, José Marcio – *Conversa com filósofos brasileiros*, São Paulo: Editora 34 (2000), p.40.

²⁸ EF II, p.30.

Do que foi dito acima, ocorre que somente uma personalidade ética excepcional é capaz de viver o conflito ético nas suas implicações mais radicais e tornar-se anunciadora de novos e mais profundos paradigmas éticos, como nos atestam as vidas de, por exemplo, Sócrates, Buda e Jesus. Assim, aproximar o conflito ético da atitude sistematicamente contestatória ou de revolta contra os valores seria uma forma muito superficial e errônea de entender o conflito ético. O conflito ético é, fundamentalmente, um conflito de valores e não uma simples revolta do indivíduo contra a lei.

Por tudo o que foi dito acima é que Lima Vaz considera como a mais profunda revolução moral da história, onde acontece um verdadeiro conflito ético, a ética evangélica do amor. É na ética evangélica que, a partir dos limites reconhecidos e aceitos de uma liberdade situada, “o conflito ético coloca o indivíduo em face do apelo que surge de exigências mais profundas e aparentemente paradoxais do *ethos*: o apelo a sacrificar o calmo dos limites e a segurança protetora das formas tradicionais desse mesmo *ethos*, e a lançar-se no risco de um novo e mais radical caminho de liberdade²⁹”.

2. Do *Ethos* à Ética

Depois de analisarmos como se apresenta, nos seus diversos aspectos, o *ethos*, vamos agora dar um passo adiante e buscarmos compreender como o *ethos* se estrutura na forma de um saber racional. Desta forma, estaremos buscando os invariantes conceptuais que possibilitaram a construção da ‘ciência do *ethos*’, designada desde seus princípios por ‘Ética’. Assim, todo *ethos* se manifesta racionalmente na forma de um saber ético.

²⁹ EF II, p.34.

2.1 O Saber

Para Lima Vaz, uma das características mais originais da práxis humana³⁰ é, sem dúvida, o fato de que o homem não opera senão a partir do prévio conhecimento do objeto do seu operar. Esse “conhecimento não é uma simples representação como pode ocorrer na fantasia animal, mas é um processo de assimilação ativa do real que torna possível uma atitude crítica ou judicativa do cognoscente em face do objeto conhecido³¹”. Assim, o conhecimento humano, acumulado qualitativamente e organizado numa rede de relações abstratas e em séries classificatórias assume a forma de um saber. Saber este que, desde as origens do fenômeno humano sobre a face da terra, foi efetivando-se das mais diferentes formas, como na linguagem, na pintura, na fabricação de objetos, etc. É este mesmo saber que irá se constituir numa das características fundamentais do ser humano, a ponto de Aristóteles dizer que: “Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer³²”.

2.2 O Saber Ético

O tópico que estamos buscando nesse trabalho, a saber, as categorias fundamentais de uma ciência do *ethos*, quer dizer, da ética; apresentou-se desde suas origens na forma de um saber ético. Isto é, dentre as formas de saber, o saber ético apresentou-se com características inconfundíveis. Assim, quando nos referimos ao saber ético, queremos nos referir a uma propriedade fundamental do *ethos* que é universal e já está presente desde as primeiras aparições históricas dos grupos humanos³³. Desta forma, será tarefa fundamental dos filósofos, especialmente daqueles que primeiro tiveram o *ethos* como objeto de sua reflexão, encontrar “uma nova forma lógica, uma nova

³⁰ Lima Vaz, H.C. – verbete “práxis”; in: *Verbo – Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, v.15, p.951, Editorial Verbo, Lisboa – Portugal:1937.

³¹ EF IV, p.45.

³² Aristóteles, *Metafísica* I (alpha), 1, 980 a 20. Col. ‘Os Pensadores’, v.IV – São Paulo: Abril, 1973.

³³ Desta forma, para Lima Vaz, não é possível assinalar uma origem empírica definida do nascimento do saber ético, pois o saber ético é um constitutivo empírico do *ethos*, devendo ser compreendido nas diversas hipóteses antropológicas sobre a origem dos costumes na formação das primeiras sociedades humanas.

estrutura gnosiológica e novos fundamentos racionais para o saber ético já codificado no *ethos* pela tradição³⁴”.

Será, então, tarefa dos filósofos, investigar a natureza do saber ético e enumerar suas formas principais. Nesta tarefa, levando em consideração a “configuração elementar do campo ético proposta na Fenomenologia do *ethos*, veremos que também o saber ético se organiza entre os pólos de objetividade do *ethos* e da subjetividade da práxis, tendo como mediação o saber conservado e transmitido pela comunidade ou o saber que circula entre os indivíduos mediante as relações intersubjetivas³⁵”.

Ora, sendo o saber humano reflexivo, este saber deve, necessariamente, voltar-se para o sujeito, ou melhor, a reflexão deverá ser dirigida intencionalmente para o conhecimento do recesso interior do ser humano, que é singular e intransferível, e que se estabelece numa forma de relação de responsabilidade para com a realização do *ethos*. Em outras palavras, a reflexão ou o voltar-se do saber para o sujeito, traduz-se na convocação: “*conhece-te a ti mesmo*”.

Assim, a reflexividade é um dos aspectos do saber ético. “O segundo aspecto é como a outra face do primeiro e diz respeito à característica do conhecimento ético que decorre da natureza de seu objeto como bem, ou seja, o que convém e é o melhor, assegurado como tal pela milenar experiência humana depositada na racionalidade imanente do *ethos* e prescrito autoritariamente por sua legitimidade social. É esse aspecto que marca, talvez, mais profundamente a experiência ética dos indivíduos, traduzindo-se na interrogação sempre renascente sobre a necessidade do dever, sobre a natureza da obrigação moral, enfim sobre a força inata e misteriosa do juízo de obrigação que nasce no mais íntimo do sujeito ético: Eu devo. A relação de consequência moralmente necessária entre o bem e o dever constitui justamente uma das estruturas fundamentais do saber ético e irá inspirar os dois grandes sistemas que

³⁴ EF IV, p.46.

³⁵ EF IV, p.47.

dominam a história da ética: a ética do Bem de Aristóteles e a ética do Dever de Kant³⁶”.

Para encerrar, vale lembrar aqui que, para Lima Vaz, as tentativas recentes de ‘desconstrução’ radical do saber ético tradicional recebido pela ética e nela elevado ao estatuto de ciência do *ethos* apresentam-se como fenômeno cultural e espiritual da modernidade, anunciador do reino do niilismo ético.

2.3 Formas do Saber ético

Para Lima Vaz, o “*ethos* é coextensivo à cultura e sendo a cultura essencialmente expressão da vida como vida propriamente humana, é lícito concluir que a vida humana é igualmente, por essência, uma vida ética³⁷”. Assim, podemos concluir que o *ethos* se difunde em todas as formas de cultura. Mas, antes de se especializar em determinadas tradições e especialmente numa forma canônica de saber cientificamente organizado que se denominará ética, o saber ético encontrará formas culturais de expressão e transmissão que serão as fontes primeiras da ética.

2.3.1 *Ethos* e Religião

Uma das formas principais do saber ético, é a religião. Ela é a mais antiga das fontes de transmissão de um saber ético e, certamente, permanece até hoje como portadora importante de mensagens éticas. Vale lembrar que Lima Vaz entende, aqui, a religião como um “fenômeno cultural mais amplo, compreendendo as crenças, os ritos, as prescrições rituais, os interditos e as práticas regidas por normas próprias de conduta³⁸”. Entretanto, as relações entre *ethos* como fenômeno cultural específico e a expressão religiosa não são simples e comportam mesmo formas opostas que se manifestam na nossa tradição ocidental. Podemos classificar estas relações de duas formas:

³⁶ EF IV, p.48.

³⁷ EF IV, p.49.

³⁸ EF IV, p.49-50.

(1) Forma Positiva: é quando determinada maneira de agir ético mostra-se como uma consequência ou como resultado de uma determinada experiência religiosa, ou, também, de uma crença. Temos, assim, um saber ético de explícita motivação religiosa, expressão de um *ethos* e de uma moral inspirados na religião, como é o caso, por exemplo, da moral bíblica no Antigo Testamento e no Novo Testamento.

(2) Forma Negativa: é uma crítica do saber ético para com a religião, como aparece de alguma forma nos filósofos pré-socráticos como Xenófanes³⁹ e Anaxágoras⁴⁰, ou na crítica sofística da religião tradicional. Mas, segundo Lima Vaz, é no clima filosófico da modernidade que a separação entre a ética e a religião é explicitamente proposta como: autonomia da moral em face da religião (Kant⁴¹), como distinção e independência dos domínios do sagrado e do ético (Schleiermacher), como distinção entre o estágio ético e o estágio religioso na existência (Kierkegaard) e como autonomia do valor ético face ao religioso (Max Scheler e N. Hartmann).

Por outro lado, para Lima Vaz, a prática religiosa mostra-se indiscutivelmente como criadora de formas éticas de vida “que apresentam fenomenologicamente feições contrastantes em sua relação com o mundo, ora criando um *ethos* da vontade de estruturação do mundo como no Cristianismo e no Islamismo, ora desenvolvendo um *ethos* de fuga e desprezo do mundo como em algumas seitas cristãs e em religiões hindus⁴²”.

³⁹ Reale, Giovanni – *História da Filosofia Antiga: das origens a Sócrates*, v.I – trad. Marcelo Perine, São Paulo: Loyola, 1993, p.97-106.

⁴⁰ Reale, Giovanni – *Idem*, p.143-151.

⁴¹ EF IV, p.313-325.

2.3.2 *Ethos* e Sabedoria da vida

A outra forma privilegiada de expressão do saber ético é designada, por Lima Vaz, como “sabedoria da vida”. A importância da sabedoria da vida como forma de saber ético para a futura constituição da ética vem do fato de que nela está condensada de forma magnífica a racionalidade imanente, depurada ao longo dos tempos pela experiência humana, que “sobretudo nas culturas mais avançadas, tem o poder de conferir à conduta humana o predicado único de ‘animal possuidor do *logos*’, que é ao mesmo tempo razão e linguagem⁴³”. Assim, a sabedoria da vida será transmitida nestas duas formas: razão e linguagem.

(1) A Razão é aqui entendida como racionalidade prática ou razoabilidade e encontra uma expressão concreta na figura do sábio, exemplo por excelência de figura ética que aparece nos mais variados perfis em praticamente todas as tradições culturais. Este é um dos mais poderosos arquétipos do inconsciente coletivo e veículo provavelmente insubstituível da transmissão do *ethos*. Porém, na modernidade, a figura do sábio foi colocada em segundo plano. Usurpado de sua alta função de conselheiro “das coisas humanas”, para usar uma expressão de Aristóteles, podemos ver sua imagem perseverando, de forma degenerada, na idolatria dos stars do espetáculo e dos esportes, por exemplo. E ainda, tragicamente, nas figuras sinistras de ditadores totalitários que marcaram e marcam a história da humanidade.⁴⁴

(2) A Linguagem é a expressão privilegiada da sabedoria da vida para a transmissão e conservação do *ethos*. A linguagem é como que a memória ética das culturas. Mas, “aqui também a perda da força nativa da linguagem em meio à multiplicação das linguagens artificiais de nosso tempo, e de sua instrumentalização ideológica sob o conceito ambíguo de ‘cultura popular’, denota inequivocadamente

⁴² EF IV, p.51.

⁴³ EF IV, p.52.

⁴⁴ EF IV, p.52.

um progressivo apagar-se da memória ética de nossa civilização, com as conseqüências que começam a ser dramaticamente sentidas⁴⁵”.

Convém ainda observar que é como uma, por assim dizer, expressão universal da sabedoria da vida, que será formulada a chamada regra de ouro, cuja fórmula positiva foi consagrada no Evangelho como: “Tudo o que quiserdes que os homens vos façam, fazei-o também a eles⁴⁶”.

Portanto, é na sabedoria da vida que a ética nascerá. E, as duas expressões universais, religião e sabedoria da vida, mostram-se como manifestações explícitas e diretas do saber ético e destinadas à sua difusão social e transmissão no tempo.

2.3.3 *Ethos* e Arte

Mas também, segundo Lima Vaz, todas as grandes criações culturais são expressões do saber e do ideal ético de uma sociedade. Em particular, como analisou Hegel⁴⁷, existe uma profunda relação entre *ethos* e arte. A arte, muitas vezes, se apresenta como expressão do saber ético de uma determinada sociedade. Por exemplo, a arte literária, a literatura, é notoriamente, um dos espelhos mais fiéis da vida ética de uma sociedade. Por isso, analisa Lima Vaz⁴⁸, a separação e mesmo o conflito contemporâneo entre a arte e a moral revelam justamente a crise e fragmentação dos paradigmas éticos tradicionais na cultura moderna.

2.4 Do Saber ético à Ética

Após caminharmos pelas veredas do pensamento de Lima Vaz, vamos tendo esclarecida a questão do que chamamos de formação do pensamento ético na cultura ocidental, ou seja, a questão, propriamente, do nascimento da ética, a saber, a ética se origina do saber ético. Saber ético de uma determinada tradição cultural que “numa

⁴⁵ EF IV, p.54.

⁴⁶ [Mt. 7,12 e Lc. 6,31].- Bíblia de Jerusalém, São Paulo: Ed. Paulus – 1984.

⁴⁷ EF IV, p.55.

⁴⁸ EF IV, p.55.

conjuntura específica de crise do *ethos*, recebe uma nova expressão tida como capaz de conferir-lhe uma nova e mais eficaz força de persuasão, no momento em que suas expressões tradicionais, a religião e a sabedoria de vida, perdiam pouco a pouco a credibilidade⁴⁹. Essa nova expressão, no contexto específico do nascimento da ética na Atenas do século V aC, adotará, então, uma nova forma de linguagem, a saber, a linguagem do *logos* demonstrativo ou da ciência, que se impunha como novo e triunfante referencial simbólico em função da qual pouco a pouco se reorganizava o próprio mundo da cultura. Desta forma, “se considerarmos que o *logos* demonstrativo, em sua expressão formal, virá a constituir o que se chama propriamente lógica, podemos dizer que a ética terá como estrutura fundamental à lógica explicitada e formalizada da linguagem do saber ético⁵⁰”.

Importante aqui é a conclusão a que chega Lima Vaz ao buscar compreender a natureza da ética. Ele nos esclarece que a ética, por sua própria finalidade de saber normativo e prescritivo do agir humano, é um saber antes vivido do que pensado nas inúmeras vicissitudes da vida humana. Desta maneira, este saber ético não pode de forma alguma se submeter àquele sonho cartesiano de um novo e radical começo, ou melhor, a humanidade não pode recomeçar sua história a cada manhã e nem refazer continuamente os seus critérios de discernimento do bem e do mal, do certo e do errado, do justo e do injusto. Neste sentido, Lima Vaz vai nos dizer que a “experiência da modernidade, onde circulam espectros de novas éticas que nunca conseguiram ter vida, é eloqüentemente conclusiva⁵¹” desta impossibilidade de um novo e inédito começo. Portanto, para Lima Vaz, a transcrição do saber ético presente no *ethos* grego tradicional para os códigos do novo saber demonstrativo ou da nascente ciência, dá lugar a uma das mais fascinantes e importantes experiências intelectuais da história.

2.5 A questão do nascimento da ciência

⁴⁹ EF IV, p.57.

⁵⁰ EF IV, p.57.

⁵¹ EF IV, p.58.

Do que analisamos acima, faz-se necessário um esclarecimento acerca da constituição da ciência do *ethos* a partir deste novo saber demonstrativo. Para isso, é importante que esclareçamos rapidamente a questão do próprio nascimento da ciência.

A ciência nasceu na Jônia do século VI aC, como ciência da natureza (*physis*), e foi a partir da natureza, observada na regularidade do seu vir-a-ser, que se foram formulando as primeiras regras de um discurso científico, bem como as regras da necessidade lógica, ligando o antecedente e o conseqüente, em homologia com a necessidade causal ligando a sucessão dos fenômenos. É aqui que vemos surgir o primeiro esboço de leis da natureza (ciência) em correspondência com as leis do discurso (lógica). Desta forma, a entrada no domínio da razão demonstrativa representa, para a interpretação humana dos fenômenos naturais, uma revolução radical, a saber, o que era explicado pela particularidade dos mitos, passa a ser explicado segundo as exigências da universalidade da razão. Assim, a “razão se mostra, por sua natureza, essencialmente universal, e seu uso só se torna possível se a particularidade do fenômeno for assumida na universalidade de uma categoria, de uma lei ou de um princípio, do qual parte o discurso demonstrativo⁵²”.

2.6 A constituição da Ética

Como vimos anteriormente, a ciência, que fará uso da razão para dar suas explicações, é o domínio do universal, conseqüentemente, do necessário. Desta forma, todas as tentativas de transcrição da linguagem do saber ético na linguagem do *logos* demonstrativo da ciência, passam a constituir a experiência intelectual na qual surgirá a ética como, propriamente, ciência do *ethos*. Assim, essa experiência terá diante de si o grande desafio teórico de pensar o *ethos* segundo o método e a linguagem da ciência, e sua principal questão será, segundo Lima Vaz, a de “como pensar o *ethos*, que é analogicamente a *physis* do mundo humano, segundo os padrões de universalidade e necessidade da *physis* do mundo dos fenômenos?⁵³” Do desafio desta questão a ética encontrará dois grandes obstáculos. Primeiro, o *ethos* é, por

⁵² EF IV, p.58.

⁵³ EF IV, p.59.

definição, particular, ou seja, é o *ethos* de determinada cultura histórica. Em segundo lugar, o *ethos* é a forma da práxis concreta, que embora adquirindo pelo hábito certa constância e regularidade, procede da indeterminação prévia da livre escolha, que é irreduzível a qualquer determinismo lógico e natural. Então, “conciliar o universal e o particular, o necessário e o livre, tal é o primeiro desafio teórico que se oferece no caminho da criação de uma ciência do *ethos* ⁵⁴”.

Disto segue que o grande problema será o da possibilidade de uma ciência do *ethos* que, a partir da descoberta do paradigma racional, possa explicar, em termos universais, o *ethos* e a práxis ética. Ou seja, que possa ir além, transcender a particularidade histórica das culturas e, ao mesmo tempo, admitir uma forma de necessidade racional compatível com a própria indeterminação básica da práxis⁵⁵.

Portanto, se pensarmos que o domínio da universalidade é o domínio onde se formulam e vigoram, ao menos na concepção clássica, as leis da razão, às quais compete o predicado da necessidade, veremos, então, que começam já a emergir os dois pólos em torno dos quais se desenrolará toda a história posterior da ética, a saber, lei e liberdade. Por isso, o nascimento da ética se dará no clímax da história intelectual grega (séculos V e VI aC), onde serão propostos paradigmas que buscarão conciliar o universal (necessidade) e o particular (contingência), ou seja, a lei e a liberdade, paradigmas que, para Lima Vaz, sob as mais diversas formas permanecem até hoje.

3. Da Estruturação do Campo Ético

O desafio inicial enfrentado pela ética, ou seja, pela nascente ciência do *ethos*, foi o de ter que definir, propriamente, a natureza de um saber racional do *ethos*. O problema que estamos tratando é o de que, uma ciência do *ethos*, ou seja, “uma

⁵⁴ EF IV, p.60.

⁵⁵ EF IV, p.60.

explicação e justificação racional dos costumes que formulem igualmente as leis ou normas a que deve obedecer ao agir razoável e sensato segundo o *ethos*, parece incompatível com os dois procedimentos fundamentais do conhecimento científico, uma vez que nem a observação dos costumes mostra a regularidade causal dos fenômenos da natureza, nem, portanto, a lógica que traduz discursivamente essa regularidade pode ser aplicada à ordem dos costumes⁵⁶”.

Desta forma, a ética deverá, propriamente, definir sua natureza como um saber distinto, ou seja, deverá elevar ao nível do *logos* da ciência, que é, como vimos, por natureza metódico e demonstrativo, a racionalidade implícita do *ethos*. De fato, como nos apresenta Lima Vaz, a história mostra que no cumprimento desta tarefa inicial de uma ciência do *ethos*, a ética foi atraída por dois modelos: ora propondo-se como ética científica, ora como simples técnica do agir segundo convenções sociais. Mas, ainda segundo Lima Vaz, o caminho próprio de uma ciência do *ethos*, e que foi seguido por Sócrates, Platão e Aristóteles, pressupõe que a ética proceda como um saber de natureza filosófica, e que defina como seu objeto formal a práxis ética, com suas características originais e irreduzíveis a qualquer outro tipo de fenômeno da natureza. Como todo o caminho que até aqui percorremos é todo ele, propriamente filosófico, ou seja, é trilhado pela busca dos invariantes conceptuais presentes no *ethos* e nas suas manifestações, trata-se agora de definir o objeto da ética, a saber, a práxis ética.

3.1 O objeto da ética

Lima Vaz, para definir o objeto da ética, parte da definição de Tomás de Aquino ao comentar Aristóteles onde ele define que: “O sujeito (= objeto) da filosofia moral é a operação humana ordenada a um fim⁵⁷ ou então o homem enquanto age voluntariamente em vista de um fim⁵⁸”. Desta forma, temos o objeto da ética

⁵⁶ EF IV, p.67.

⁵⁷ Evidentemente aqui não falamos de um fim qualquer, mas de um fim próprio ao sujeito moral, a saber, “uma vida boa”. A respeito desta problemática (da questão do fim) esclareceremos mais adiante.

⁵⁸ EF IV, p.68.

identificado por dois pontos: a operação (práxis) humana e sua ordenação a um fim, ou seja, a livre ordenação desse ato a um fim por parte do agente caracteriza-o como ato moral ou como prática ética.

Desta definição do objeto da ética apresentada aqui por Lima Vaz surgem duas questões: (1) qual a natureza da práxis que a distingue de outras formas da atividade humana e (2) qual a natureza da relação constitutiva entre práxis e fim, que torna a práxis uma práxis ética ou um agir moral? As respostas para estas duas questões nos levarão a ter elementos consistentes para abordarmos a pergunta socrática que está na raiz mesma do saber ético, a saber, “como devemos viver de acordo com nossa natureza de seres racionais e livres⁵⁹?”

Parece-nos importante lembrar que, para construir a estrutura do campo ético, Lima Vaz parte de um pressuposto antropológico⁶⁰ no qual fica estabelecida a noção de um operar humano como operar de um ser inteligente e livre, bem como, a necessidade de recorrer a uma conceptualidade de natureza metafísica⁶¹ para lidar com a noção de fim.

3.1.1 A natureza da práxis – Resposta à questão (1)

Lima Vaz vai conduzir sua reflexão sobre a natureza da práxis, inicialmente, de acordo com a analogia que existe entre práxis e *techne*⁶². Isto porque, ambas são modos de operar humano, dirigidos intencionalmente para a produção de uma obra (*ergo*) e obedecendo a regras ou normas, seja da ação no caso da práxis, seja da fabricação no caso da *techne*. Também, ambas regem-se por modelos de racionalidade teleológica. Mas, logo de início, esta analogia demonstrou-se deficiente em razão de diferenças essenciais.

⁵⁹ EF IV, p.68.

⁶⁰ EF II, p.21 e EF IV, p.26-28.

⁶¹ EF IV, p.25-28.

⁶² Foi recorrendo a esta analogia que Sócrates, segundo o testemunho dos primeiros diálogos platônicos, tentou refutar o relativismo sofístico. EF IV, p.69.

A questão é que o “finalismo da práxis é voltado para a perfeição do sujeito operante⁶³”, enquanto, o “finalismo da *techne* para a perfeição da obra a ser produzida⁶⁴”. A bem da verdade, os dois finalismos estão entrelaçados na unidade complexa do operar humano que envolve sempre o homem todo, ou seja, uma intenção moral deve também estar presente no trabalho do artesão, bem como, a intenção do agente moral deve levar em conta as condições objetivas da realidade na qual sua ação irá exercer-se. A nossa questão, propriamente, é que na “práxis a perfeição ou a realização do melhor, que é o fim do agente moral, é, em primeiro lugar, a perfeição do próprio agente⁶⁵”. Ou seja, sua ação tem um fim em si mesma. É um movimento que se completa na ‘imanência⁶⁶’ do sujeito que a causa. Já na *techne*, “a perfeição é a perfeição da obra produzida⁶⁷”, ou seja, o ato de produzir é um movimento que se completa na exterioridade do produto, é um movimento ‘transiente⁶⁸’. Conseqüentemente, temos dois modos distintos de operar humano: o ético e o técnico. E, para Lima Vaz, na cultura contemporânea, “o enfraquecimento ou mesmo o desaparecimento dessa distinção (...) significa, finalmente, a perda da especificidade ética de nossas ações e a tirania do produzir nas relações humanas⁶⁹”.

3.1.2 Relação entre práxis e fim – Resposta à questão (2)

Segundo Lima Vaz, a descoberta da noção de fim (*telos*) representou um passo decisivo para a constituição inicial de uma ciência do *ethos*. Este passo decisivo para a construção do pensamento teleológico encontramos no ‘*Fédon*’ de Platão⁷⁰. Neste diálogo, Platão apresenta a “natureza teleológica do agir humano conseqüente ao

⁶³ EF IV, p.69.

⁶⁴ EF IV, p.69.

⁶⁵ EF IV, p.70.

⁶⁶ in-manere: permanecer em...

⁶⁷ EF IV, p.70.

⁶⁸ trans-ire: passar além...

⁶⁹ EF IV, p.70.

⁷⁰ Platão, *Fédon* (96 a 5 – 102 a 9) – Col. Os Pensadores, Trad. Jorge Paleikat, São Paulo: Abril, 1972 – “(...) Pareceu-me que havia, sob certo aspecto, vantagem em considerar o espírito como causa universal. Se assim é, pensei eu, a inteligência ou o espírito deve ter ordenado tudo e tudo feito da melhor forma. Desse modo, se alguém desejar encontrar a causa de cada coisa, segundo a qual nasce, perece ou existe, seja de sofrer ou produzir qualquer ação. E pareceu-me ainda que a única coisa que o homem deve procurar é aquilo que é melhor e mais perfeito(...)”, p.110.

estabelecimento da relação constitutiva da Alma (*psyche*) com as idéias (*eide*)⁷¹”. Desta forma, admitindo as análises de Platão, a alma, movida teleologicamente por sua congenialidade com as idéias, só pode ter como fim verdadeiro o melhor, ou seja, o Bem. Todo problema posterior de desenvolvimento do pensamento ético em sua face objetiva terá como problema fundamental estabelecer qual é, propriamente, o fim último, isto é, o Bem supremo do ser humano. Estabelecido este bem supremo, estabelecer a partir dele, uma hierarquia de bens que irá guiar o ser humano no caminho de seu autoconhecimento, seu viver bem, sua felicidade.

Importante aqui é fazer o esclarecimento de que, aos olhos da razão, o Bem, sendo o melhor, necessariamente obriga o indivíduo que age racionalmente. Assim, essa necessidade moral é uma lei interior que não se opõe à liberdade, mas, é na relação constitutiva com o Bem que a liberdade se realiza na sua verdade como liberdade moral.

Para Lima Vaz, “um terceiro aspecto fundamental que se manifesta na teleologia da práxis ética é o desdobramento da noção de fim em suas duas dimensões de imanência e transcendência⁷²”. Com isso Lima Vaz quer ressaltar que, se o agir ético é um ato que tem em si mesmo sua razão de ser, ele é necessariamente a si mesmo seu próprio fim, pelo qual se realiza progressivamente, pela repetição dos atos nos hábitos, a perfeição do sujeito. Desta forma, o fim imanente do ato refere-se, necessariamente, à norma de um fim transcendente segundo o qual mede a perfeição imanente do ato⁷³.

3.2 O objeto formal da ética

Das análises apresentadas até agora, podemos concluir que o objeto formal da ética deve necessariamente apresentar dois aspectos fundamentais que Lima Vaz chama de

⁷¹ EF IV, p.72.

⁷² EF IV, p.73.

⁷³ Sobre a questão da medida ética no pensamento de Lima Vaz: Santos, J.H. – *Ética e Medida*, Síntese, n.55, (1991), pp.577-584.

aspecto estrutural e aspecto teleológico-normativo. Esclarecendo estes aspectos temos:

(1) Aspecto estrutural: sabemos que a ética tem por objeto a estrutura da práxis ou do agir humano, como foi esclarecido anteriormente, em sua especificidade de agir em consonância com o *ethos*. Desta forma, as relações entre *ethos* e práxis prolongam-se na constância e na continuidade da práxis, dando origem no indivíduo à forma do hábito ou da virtude, “permitindo a convivência dos indivíduos na esfera da moralidade e tornando assim possível a formação da comunidade ética⁷⁴”.

(2) Aspecto teleológico-normativo: ainda como analisado anteriormente, a práxis como objeto da ética mostra-se, necessariamente, ordenada a um sistema de fins e submetida a um sistema de normas que constituem o conteúdo objetivo do *ethos*, ao qual o indivíduo e a comunidade se referem.

Portanto, a ciência do *ethos* será, propriamente, uma reflexão explícita e sistemática do sujeito ético e uma ciência da ação. E, também, a “lógica interna da exposição de uma ciência do *ethos* deverá obedecer à ordem natural do discurso, a saber, o ponto de partida é sempre o universal, que através da mediação ou determinação do particular, assume finalmente o singular na esfera de sua inteligibilidade⁷⁵”.

3.3 A Estrutura da Ciência do *Ethos*

Nesta altura da exposição, já fica mais claro a questão da estrutura da ciência do *ethos*. Essa ciência deverá repousar, portanto, sobre a estrutura da lógica fundamental que expõe a relação entre *ethos* e práxis como movimento dialético de autodeterminação do universal, ou como passagem logicamente articulada do *ethos* como costume à ação ética pela mediação do *ethos* como hábito. Ou, como esclarece Lima Vaz, “o universal abstrato do *ethos* se autodetermina como universal concreto

⁷⁴ EF IV, p.74.

⁷⁵ EF IV, p.74.

da práxis nesse movimento circular característico da realização da liberdade que a descrição fenomenológica identificou no conteúdo semântico da linguagem do *ethos*⁷⁶. Desta forma, a estrutura da ciência do *ethos* é a estrutura do espaço lógico no qual as dimensões do sujeito ético, da comunidade ética e do mundo ético objetivo determinam a singularidade da ação ética. Assim, desenvolvendo nas suas grandes linhas, a estrutura da ciência do *ethos*, teremos⁷⁷:

(1) O sujeito ético é o universal que se autodetermina em ordem da práxis, e se manifesta como conhecimento e liberdade na sua inter-relação dialética. Ele se particulariza como deliberação e escolha e se singulariza, ou se determina, como universal concreto na consciência moral.

(2) Na comunidade ética, o universal se constitui como reconhecimento e consenso. Particulariza-se no *ethos* histórico ou na tradição ética como espaço de participação e de comunicação (educação ética). E, se singulariza na consciência moral social que é universal concreto da existência da comunidade ética.

(3) Finalmente, no mundo ético objetivo ou no universo simbólico do *ethos*, que para Lima Vaz existe efetivamente no *medium* da linguagem como estrutura ou sistema, o universal se manifesta na inter-relação dialética do fim (conhecimento) e do bem (liberdade), constituindo o princípio universal do agir ético. Ele se particulariza no *ethos* histórico ou na tradição ética como universo simbólico de representações e valores (cultura ética). Singulariza-se como expressão normativa (normas, leis, direito): é esse o universal concreto do mundo ético que existe efetivamente, segundo Lima Vaz, no mundo político.

Esquemáticamente temos⁷⁸:

	Universal Abstrato	
--	---------------------------	--

⁷⁶ EF II, p.75.

⁷⁷ EF II, p.74-78. O desenvolvimento dessa estrutura será o programa ético que Lima Vaz executa, principalmente, em 'Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2'.

⁷⁸ EF II, p.77.

Sujeito Conhecimento - Liberdade	Comunidade Reconhecimento - Consenso	Mundo Ético Fim - Bem
--	--	---------------------------------

	Particular	
Sujeito Deliberação - Escolha	Comunidade Educação ética - Participação	Mundo Ético Tradição – Cultura ética

	Singular Universal Concreto	
Sujeito Consciência moral	Comunidade Consciência moral social	Mundo Ético Normas, Leis, Direito

Existência Ética Organismo das virtudes		
--	--	--

3.4 Concluindo: A idéia de Liberdade

Para Lima Vaz, a estrutura conceptual básica da ciência do *ethos*, como foi explicitada até aqui, é a própria explicitação da idéia de liberdade assim como ela se manifesta historicamente. Desta forma, a idéia de liberdade é o núcleo inteligível do *ethos*. Embora a idéia de liberdade tenha a sua figura histórica na liberdade de um ser que é finito, ela não pode ser pensável senão no movimento infinito da sua autodeterminação, ou seja, como universal que se autodetermina. Portanto, é “esse o fundamento conceptual último de uma ciência do *ethos*. A descoberta desse fundamento constitui um evento histórico-especulativo ‘principal’ (no sentido de *arqué* ou princípio explicativo de uma civilização) na história do ocidente. Ele designa, em suma, a transcrição teórica da experiência grega da liberdade no momento em que conflitos sociais, políticos e culturais rompem a bela unidade do *ethos* e põem à mostra o seu núcleo: quando a individualidade livre emerge da ruptura da eticidade substancial, o *ethos* vê esvair-se sua força unificadora e ordenadora: nasce a Ética⁷⁹”.

⁷⁹ EF II, p.78.

Capítulo II - A Cultura

“Que fins teriam levado o homem a abandonar o seguro porto da natureza e aventurar-se no mar incerto da cultura? ⁸⁰”. Esta pergunta colocada por Lima Vaz nos faz pensar. Entender a invenção da cultura será de suma importância para entendermos a própria presença do ser humano no mundo, sua existência, seus desejos, seus interesses, suas normas, interditos e leis, em resumo, entender a vida mesma, assim como nós a vivemos. Para Lima Vaz, a invenção da cultura é o único caminho capaz de assegurar o lugar do homem na natureza, ou seja, “a cultura é, para o homem, seu lugar natural na imensa vastidão do universo, e é a partir dela que o homem pode estender sobre todas as coisas seu olhar inteligente e a operosidade do seu fazer⁸¹”. Portanto, a cultura é, propriamente, o lugar do nascimento dos hábitos e costumes que dão ao agir humano constância, direção e significação, e cuja organização histórica e social constitui a dimensão ética, ou seja, o *ethos*, essa versão humana da natureza.

1. Fenomenologia da Cultura

1.1 O conceito de cultura em geral

O ponto de partida para uma definição de cultura é a distinção entre cultura e natureza. Para Lima Vaz, a relação cultura-natureza é uma relação dialética, ou seja, relação de oposição e síntese ou suprassunção (elevação e integração de um termo no outro). Desta forma, a cultura é, propriamente, a natureza refletida e,

⁸⁰ Lima Vaz, H. C.- *A Cultura e seus fins*, Síntese, n.57 (1992), p.149.

⁸¹ Lima Vaz, H. C.- *Idem*, p.149.

conseqüentemente, humanizada. Podemos dizer que se dá, assim, a humanização da natureza como satisfação das necessidades humanas. Temos, então, o que poderíamos chamar de uma definição fundamental de cultura, a saber, “o cultural é o natural suprasumido na esfera das necessidades e fins do ser humano⁸²”. Portanto, o homem não é, evidentemente, criador das suas obras a partir do nada, mas produz a partir do que lhe é dado, a saber, da natureza. Assim, podemos dizer que o ser humano é a natureza refletindo sobre si mesma, autotransformando-se intencionalmente, recriando-se na forma de cultura.

1.2 Características da cultura

A cultura apresenta uma estrutura dual básica, presente em todas as suas formas, que denominamos como cultura material e cultura simbólica. Na cultura material prevalece o corpo da cultura. Na cultura simbólica prevalece a alma, ou melhor, a significação da obra cultural, na qual exerce mais livremente a faculdade criadora do ser humano. Bem da verdade, ao observarmos as mais diversas culturas, percebemos uma pluralidade de culturas que podem ser entendidas como unidades históricas, geográficas, etnológicas, axiológicas, etc. Mas, nesta pluralidade, segundo Lima Vaz, “a religião, o *ethos*-costume, a sabedoria de vida se apresentam como formas superiores da cultura simbólica onde se dão às satisfações das necessidades do ser humano como ser de desejo, racional e livre⁸³”, demonstrando, assim, a primazia da cultura simbólica na relação cultura-natureza.

1.3 A cultura como modo específico do ser humano no mundo

Ao analisarmos a presença do ser humano no mundo, percebemos que ela vem circunscrita por aspectos físicos, biológicos e culturais. Uma rápida distinção entre estes aspectos nos ajudará a percebermos a especificidade do aspecto cultural na vida humana. Primeiramente a presença do ser humano no mundo é circunscrita pelo

⁸² Lima Vaz, H. C.- *Cultura e Cristianismo*, mimeo, Centro Loyola BH – Fé e Cultura: 1998, p.1.

⁸³ Lima Vaz, H. C.- *Idem*, p.1.

espaço físico, ou seja, limitado pela curvatura da terra. Também, o ser humano está vinculado inexoravelmente pelo espaço biológico que condiciona a vida orgânica do indivíduo e das comunidades à estrutura de um ecossistema favorável à sua sobrevivência e, conseqüentemente, ao seu desenvolvimento. Por fim, e é o que aqui nos interessa, o modo de presença específico do ser humano no mundo é circunscrito pelo seu espaço cultural. Este espaço é criado pela iniciativa do próprio ser humano, na sua dupla dimensão material e simbólica. Conseqüentemente, o espaço cultural acaba arrastando no seu dinamismo o espaço físico e o espaço biológico.

Do que vimos acima, podemos concluir que o espaço físico e o espaço biológico circunscrevem o estar-no-mundo do ser humano como ser natural, isto é, “o ser que em nós é natureza como nossa matriz originária, e que nos condiciona irremediavelmente⁸⁴”. De outra maneira, o espaço cultural circunscreve o ser-no-mundo do ser humano, “como natureza refletida e em processo de transformação intencional⁸⁵”. Desta forma, o espaço cultural vai apresentar uma estrutura⁸⁶:

(1) Axiológica: porque é no espaço cultural que se situam os valores que dão, afinal, o sentido à vida que é vivida mesmo na sua dimensão física e biológica.

(2) Teleológica: sendo o espaço cultural um espaço necessariamente orientado na direção da auto-realização do ser humano.

(3) O espaço cultural está constantemente em contínua expansão, pois a cultura é para a espécie humana seu próprio processo de crescimento vital, enquanto espécie inteligente.

Do que analisamos anteriormente, podemos encontrar, que “o desafio supremo que a natureza coloca diante de nós: dar à nossa vida um conteúdo de valor e orientá-la num sentido que seja em nós a busca da realização do que a mesma natureza deposita em

⁸⁴ Lima Vaz, H. C.- Idem, p.2.

⁸⁵ Lima Vaz, H. C.- Idem, p.2.

⁸⁶ Lima Vaz, H. C.- Idem, p.2.

nós como promessa e como tarefa nunca acabada⁸⁷”. A resposta do ser humano a este desafio, resposta múltipla, sempre e constantemente recomeçada, penosamente desenvolvida é o que justamente chamamos de cultura. Assim, a cultura implica necessariamente⁸⁸:

(1) Uma consciência da realidade circundante: saberes, técnicas e ações.

(2) Uma autoconsciência da nossa situação de seres-no-mundo confrontados ao desafio axiológico e teleológico que a natureza continuamente nos impõe.

(3) Uma componente essencialmente histórico-social, pois se o espaço físico e o espaço biológico nos são, pelo menos originariamente, dados pela natureza, o espaço cultural é construído por nós mesmos e tal construção é uma tarefa eminentemente histórica, desempenhada pelos grupos humanos e não pelo indivíduo isolado. Desta forma, a história, nas suas componentes material e simbólica, não é senão o corpo em crescimento da cultura.

Portanto, “a categoria de cultura é uma categoria englobante da nossa concepção do ser humano⁸⁹”. Quando dizemos que ela é englobante, queremos dizer que ela abrange todos os aspectos do ser humano, a saber, estrutural, relacional, histórico e existencial.

1.4 O Pluriverso cultural

Sabemos que o mundo da cultura é um mundo que se transforma prodigiosamente. Desta forma, Lima Vaz irá trabalhar com o conceito de ‘pluriverso cultural’. A questão do pluriverso cultural se manifestará em sociedades que atingiram uma certa escala de grandeza e complexidade na sua estrutura política, nas suas organizações sociais e, conseqüentemente, nas suas manifestações culturais.

⁸⁷ Lima Vaz, H. C.- Idem, p.2.

⁸⁸ Lima Vaz, H. C.- Idem, p.2.

⁸⁹ Lima Vaz, H. C.- Idem, p.2.

Como o próprio nome indica, pluriverso se opõe a universo. Enquanto o universo goza de uma unidade decorrente de um princípio organizador, pluriverso significa a coexistência de vários universos, cada um com sua identidade relativa própria. Desta forma, “uma sociedade constituindo-se apenas num universo cultural é uma sociedade relativamente simples em termos culturais. Já uma sociedade que abriga um pluriverso cultural é uma sociedade que atingiu um grau elevado de complexidade seja no plano político-organizacional, seja no plano cultural⁹⁰”.

1.4.1 Características fundamentais

Do ponto de vista de uma prática cultural, o relevo é dado ao aspecto histórico social, ou seja, à sua feição ideológica. Para Lima Vaz, a unidade ideológica será segundo os interesses sociais que movem determinadas práticas. Por exemplo, a “unidade ideológica do universo cultural da profissão não é dada por critérios imanentes à prática profissional, mas por interesses que se manifestam no exercício social da profissão⁹¹”.

Do ponto de vista da teoria que está presente de modo implícito ou explícito, o relevo é dado à sua feição formal, isto é, à estrutura interna de representações (ou ao aparato instrumental material ou lógico) de tal universo cultural.

Desta forma, “não há prática cultural e, portanto, universo cultural, que não apresente dois tipos de unidade, a unidade externa ideológica (na sua relação com a sociedade global) e a unidade interna formal⁹²”. Assim, a unidade ideológica não depende de opções subjetivas do indivíduo, mas da sua inserção objetiva nos campos de interesses em que a sociedade se divide. Ao passo que a unidade formal obedece às exigências objetivas da prática cultural enquanto ordenadas à produção de um determinado objeto da cultura. Nas palavras de Lima Vaz: “Não há, pois, universo cultural que não apresente, de um lado, uma forma de racionalização ideológica,

⁹⁰ Lima Vaz, H. C.- Idem, p.6.

⁹¹ Lima Vaz, H. C. – *A Universidade na Cultura Contemporânea*, Síntese, n.4, (1975), p.5.

⁹² Lima Vaz, H. C.- Idem, p.5.

obedecendo a uma lógica dialética de oposição de interesses na sociedade global, e, de outro, uma forma de racionalização formal ou estrutural, obedecendo a uma lógica analítica de ordenação de elementos, subconjuntos e conjuntos de representação e conceitos pertencentes a tal universo cultural. A racionalização formal oferece à prática cultural o conjunto de regras ou métodos que lhe permite circunscrever os limites do seu objeto e definir a relação cultural específica que a liga ao mesmo objeto⁹³.

1.4.2 Os Universos Culturais

Lima Vaz, nos seus escritos, tenta encontrar uma proposta de enumeração dos universos culturais que formariam a nossa cultura contemporânea. Evidentemente sua enumeração não pretende ser exaustiva. O próprio Lima Vaz admite que para isso seria preciso introduzir sub-universos que pudessem explicar mais exaustivamente os universos culturais presentes na cultura contemporânea. Desta forma, a enumeração de Lima Vaz é a seguinte⁹⁴:

- (1) O universo cultural da comunicação,
- (2) O universo cultural da pesquisa,
- (3) O universo cultural da profissão,
- (4) O universo cultural da organização (economia, política e sociedade),
- (5) O universo cultural do lazer,
- (6) O universo cultural tradicional (religião, moral tradicional, tradição e costumes populares).

Para Lima Vaz, a relação entre os diversos universos culturais acontece segundo as necessidades e as tendências que venham a se manifestarem na sociedade global. Sendo assim, de acordo com as necessidades e tendências é possível definir níveis de interação com certa predominância de um ou outro dos universos culturais. Num

⁹³ Lima Vaz, H. C.- Idem, p.6.

⁹⁴ Lima Vaz, H. C.- Idem, p.7.

primeiro momento podemos fazer três distinções a respeito destes universos culturais. Primeiramente, temos o nível que poderíamos chamar de interação imediata. Neste nível predominam os universos culturais da comunicação, do lazer e da tradição. Em segundo lugar, temos o nível de interação global onde predominam os universos culturais da profissão e da organização. Por fim, temos o nível de interação profunda, onde predomina o universo cultural da pesquisa.

1.4.2.1 As diversas interações dos universos culturais

Buscaremos fazer algumas distinções que nos ajudem a esclarecer as diversas interações a que estão submetidos os universos culturais na sociedade contemporânea.

O universo cultural da comunicação apresenta-se como campo de total interação, ou seja, ele, por suas próprias características, se relaciona com todos os outros universos culturais. Já o universo cultural da profissão e o da organização, apresenta-se marcadamente pelo sentido da eficácia e tem em vista os objetivos da sociedade global, adequando para isso as capacidades dos indivíduos da mesma sociedade. Oposto à última interação temos o universo cultural do lazer e o tradicional que é marcado, como não poderia deixar de ser, pelo sentido de espontaneidade e pela busca de atender as aspirações subjetivas dos indivíduos. Por fim, o universo cultural da pesquisa apresenta-se, para Lima Vaz, como “campo fundamental e determinante de interação, segundo a tendência profunda da cultura contemporânea que denominada por (J. Habermas) ‘processo de cientifização’, segundo o qual o universo cultural da pesquisa transforma em objetos todos os outros universos culturais⁹⁵”.

No nível de racionalidade formal, temos predominantemente o universo cultural da pesquisa que transforma todo objeto de cultura em objeto de pesquisa, segundo, evidentemente, as normas da metodologia científica. Por outro lado, no nível da racionalidade ideológica, temos os universos culturais da profissão e da organização. Ele trabalha no “sentido de fazer corresponder aos interesses dominantes na

⁹⁵ Lima Vaz, H. C.- Idem, p.7.

sociedade global um sistema de cultura (segundo as mediações fundamentais do trabalho e da organização) capaz de legitimar e justificar esses interesses⁹⁶”.

Por fim, não há um campo de interação dominado totalmente pela racionalidade ideológica ou pela racionalidade formal. “A racionalidade formal tende a assumir uma feição ideológica como crítica dos universos culturais existentes, na relação do universo cultural da pesquisa com os outros universos. E a racionalidade ideológica tende a assumir uma feição formal, na relação dos universos culturais da profissão e organização com os outros universos, na forma de um sistema de conceitos e representações adequados aos interesses dominantes na sociedade global⁹⁷”.

1.5 Concluindo

Seguindo as intuições de Lima Vaz, ao analisarmos esta pluralidade de universos culturais com os quais estamos em permanente inter-relação e que constituem o mundo da cultura contemporânea e, junto dessa realidade, a impossibilidade de reduzi-los a uma unidade, ideológica ou formal, que nos permitiria falar de um universo de universos, somos obrigados a admitir que a cultura contemporânea apresenta um aspecto pluriversal na forma de constelações mais ou menos arbitrárias de universos culturais.

2. Ontologia da Cultura

2.1 A perspectiva filosófica

As análises anteriores a respeito da cultura, nos levaram a percebermos uma multiplicidade de universos culturais que compõe a nossa sociedade contemporânea. Uma leitura alicerçada nas ciências culturais (antropológica cultural, sociologia

⁹⁶ Lima Vaz, H. C.- Idem, p.8.

⁹⁷ Lima Vaz, H. C.- Idem, p.8.

cultural, psicologia cultural, etc...) certamente nos levaria, também, a uma pluralidade de culturas, sem, entretanto, explicar a base comum de todas elas, que está na unidade do ser humano como alguém que produz cultura. Aqui, propriamente, faz-se importante uma explicação de ordem filosófica para o fenômeno da cultura. Como dissemos acima, como ser-no-mundo, o ser humano só se realiza por meio do mundo, e ao se realizar humaniza o mundo, isto é, suprassume o natural na esfera das necessidades e dos seus fins, isto é, produz cultura. Desta forma, construir uma ontologia da cultura será, primeiramente, tematizar as relações entre cultura e filosofia.

2.2 As relações entre Filosofia e Cultura na Tradição ocidental

Segundo Lima Vaz, a cultura é “a morada que o homem refaz constantemente para tornar possível a sua sobrevivência na terra⁹⁸”. Dentre os resultados desse trabalho de construção desta ‘morada do homem’, vemos produzir o seu resultado mais excelente, a saber, a filosofia. Mas, esse resultado, a filosofia, ao ser produzido, apresenta uma singularidade no seu modo de pensar. Sua singularidade apresenta-se como uma busca incessante em penetrar os mais diversos domínios da cultura, operando “uma inversão na sua intencionalidade espontânea⁹⁹” e impondo-lhe a “a tarefa de uma autofundamentação reflexiva, a qual, por sua vez, só a própria filosofia pode levar a cabo¹⁰⁰”. Desta forma, fica fácil percebermos que uma cultura na qual a filosofia se faz presente é, necessariamente, uma cultura obrigada a dar razão de si mesma, isto é, a justificar-se filosoficamente. Assim, dirigindo um olhar atento ao nosso tempo, vemos a pergunta filosófica dirigida a todos os domínios fundamentais de nossa cultura: religião, ética, história, ciências da natureza, ciências humanas, política, artes, etc. Enfim, todos os domínios são como que investigados, num incessante exercício reflexivo de colocar em questão e de dar razão, o que constitui, propriamente, a tarefa primordial do modo de pensar que a nossa tradição denominou filosofia.

⁹⁸ EF III, p.4.

⁹⁹ EF III, p.3.

¹⁰⁰ EF III, p.3.

Para Lima Vaz, a inquietante e questionadora presença da filosofia em nossa cultura apresenta-se com uma dupla característica, a saber, de necessidade e paradoxo. A necessidade é latente, isto é, “é necessidade de uma busca inquietante pelo ser e pelo sentido¹⁰¹”. Enquanto o paradoxo é patente, ou seja, o “interrogar-se sobre o ser e o sentido significa justamente colocar em questão os fundamentos da cultura, ou seja, os fundamentos dessa morada que o homem penosamente constrói e que deveria ser para ele a extensão do seguro abrigo da natureza¹⁰²”. Desta forma, o paradoxo e a necessidade da filosofia repousam sobre um pressuposto: a filosofia é filha de uma civilização que fez da razão a matriz principal da sua produção simbólica, isto é, de uma civilização que deve ser reconhecida como, propriamente, logocêntrica.

2.3 Tarefa da Filosofia

Como nos ensina Lima Vaz, a aparição da filosofia representa como que uma ruptura na unidade e na harmonia do universo cultural. Por isso, uma das tarefas da filosofia será, primeiramente, a de justificar a sua própria existência e de dar razão do modo de vida daqueles que se consagram à teoria. Assim, para Lima Vaz, a filosofia “surge como uma intenção de conhecimento racional ou demonstrativo (*logos apodeiktikos*) voltada para a totalidade do ser, seja no seu princípio (*arqué*), seja na sua grandeza e ordem (*kósmos*); é um saber desinteressado (*theoría*), mas que se declara expressão de um anelo enraizado no âmago da natureza humana; é uma indagação que avança até as últimas fronteiras do campo oferecido à inquisição da razão: indagação em torno do ser (*perí tes ousías*) e, portanto, em torno da verdade (*perí tes aletheías*), como teoria do ser e da verdade a filosofia se propõe, enfim, como fonte da mais elevada felicidade (*eudaimonía*) para o homem¹⁰³”. Portanto, a filosofia será a instância crítica da cultura ocidental e sua tarefa será a de levar a cabo uma crítica e uma negação das pretensas evidências da opinião e a “recuperação do sentido da realidade natural e da vida à luz da verdade¹⁰⁴”.

¹⁰¹ EF III, p.4.

¹⁰² EF III, p.4.

¹⁰³ EF III, p.9.

¹⁰⁴ EF III, p.9.

Por fim, a relação da filosofia com a cultura apresenta uma estrutura dialética. Está estrutura tem um movimento que se exerce em três níveis: num nível crítico, onde ocorre a negação da dimensão empírica da cultura; num nível metafísico, onde ocorre a suprassunção em termos de idéia; e num nível ético, onde ocorre a suprassunção em termos de norma. Desta forma, a filosofia será uma “metafísica da cultura, ou seja, uma busca de um modelo ideal que permite reconduzir o disperso mundo dos homens à sua unidade e ao seu verdadeiro¹⁰⁵”, mas, será também, uma “ética da cultura, enquanto enuncia normas de inteligibilidade do agir e das obras do homem no seu mundo¹⁰⁶”.

2.4 Estrutura geral da relação entre Cultura e Filosofia

Como analisamos anteriormente, a relação entre cultura e filosofia é como a relação de uma criatura que, em determinado momento, resolve ser maior que seu criador e passa então a criticar e a julgar as regras. Em outras palavras, a filosofia “que é uma obra da cultura na forma de um saber racional, traz em si a intenção de compreender e explicar o todo da realidade e, por conseguinte, a própria cultura da qual procede¹⁰⁷”. Portanto, a filosofia assume a paradoxal tarefa de dar razão da própria cultura e, conseqüentemente, de si mesma, buscando, como ensina Hegel, ‘captar seu tempo no conceito’.

Desta forma, segundo Lima Vaz, pensar a cultura significa para a filosofia:

(1) Examinar na sua solidez as pedras angulares do edifício da cultura, os conceitos ontológicos primeiros que tornam possível toda a atividade espiritual, isto é, cultural, do ser humano: o ser e a essência, a verdade, o bem, o belo, os valores, os fins.

¹⁰⁵ EF III, p.15.

¹⁰⁶ EF III, p.15.

¹⁰⁷ EF III, p.83.

(2) Definir segundo o seu estatuto ontológico, as condições de exercício dos artífices dessa construção, a razão e a liberdade.

Portanto, a estrutura geral da relação entre cultura e filosofia apresenta-se numa forma nitidamente dialética, pois nela cultura e filosofia invertem, no movimento do conceito, o papel do termo fundante da relação.

2.5 Para uma Ontologia da cultura

Do que foi exposto acima acerca da relação entre filosofia e cultura, podemos facilmente concluir que a primeira e fundamental tarefa da filosofia é uma tarefa crítica. A filosofia busca a justificação e legitimação, ou seja, busca dar razões acerca do seu objeto de reflexão, aqui propriamente a cultura. Mas, como nos ensina Lima Vaz, no caso específico da cultura podemos perceber claramente uma tensão dialética, a saber, “a filosofia é o resultado da cultura que deve refletir criticamente sobre a própria cultura¹⁰⁸”. Desta forma, a pretensão da filosofia não poderia ser outra a não ser a de julgar o próprio ‘ser da cultura’. Pretensão, de resto, criticada por algumas ciências empíricas da cultura, por legitimamente, concluírem que “cada paradigma cultural apresenta sempre uma estrutura em processo incessante de autodiferenciação¹⁰⁹”. Por isso, segundo algumas ciências empíricas da cultura, esses paradigmas não podem ser elevados a um conceito unificador dado a relatividade de paradigmas culturais na pluralidade das culturas históricas.

Para nós, que buscamos trilhar os caminhos indicados por Lima Vaz, o problema de uma reflexão filosófica sobre a cultura, toca num dos problemas mais antigos da filosofia que é o ‘problema do uno e do múltiplo’. Assim, a pergunta que aqui deveríamos fazer, para termos elementos com os quais construiremos uma filosofia da cultura é, propriamente, a de “qual a categoria principal que permite pensar a unidade da cultura na multiplicidade de suas formas?¹¹⁰” Foram dadas, ao longo da

¹⁰⁸ EF III, p.88.

¹⁰⁹ EF III, p.89.

¹¹⁰ EF III, p.89.

história da filosofia, muitas respostas a esta questão. Lima Vaz vai nos acenar que, fundamentalmente, a “unidade da cultura está no seu criador¹¹¹”, isto é, no próprio ser humano. Ora, assim, podemos concluir, que toda ‘ontologia da cultura’ é um desdobramento da ‘ontologia do homem’, isto é, da antropologia filosófica. Ou seja, é no humano, como elo de ligação entre todas as culturas, que vamos encontrar o ponto de ligação que nos permitirá falar da cultura enquanto elemento da criação humana, no mundo, com os outros. E é na reflexão, propriamente filosófica, acerca do humano que cria constantemente sua cultura, que vamos encontrar elementos para uma reflexão crítica, de justificação, julgamento e legitimação das culturas e suas obras culturais.

Neste nosso intento de compreendermos a ‘cultura’, a partir do viés filosófico, a pergunta que nos convoca a reflexão, neste momento, não poderia deixar de ser outra, senão, a sobre “qual a natureza da unidade da cultura pensada numa conceptualidade filosófica e que afirmamos subjacente à multiplicidade empírica das culturas?”¹¹² Ora, segundo Lima Vaz, esta unidade não poderia ser outra, senão, uma ‘unidade analógica’. Ou seja, “a unidade é uma unidade na diferença (por isso mesmo analógica) que permite ao homem realizar-se¹¹³ na pluralidade das culturas históricas¹¹⁴”. Desta forma, fazendo a ligação entre ‘ontologia da cultura’ e ‘ontologia do humano’, como acenamos acima, a unidade da cultura é conceitualmente assegurada pelas categorias de estrutura¹¹⁵ e relação¹¹⁶ estabelecidas pela antropologia filosófica e, articuladas discursivamente pelo movimento dialético de

¹¹¹ EF III, p.89.

¹¹² EF III, p.90.

¹¹³ Ver: AF II, p.141-187, sobre a categoria antropológica de realização.

¹¹⁴ EF III, p.91.

¹¹⁵ Segundo Lima Vaz, na sua Antropologia Filosófica, as ‘estruturas fundamentais do ser humano’, ou seja, as categorias de estrutura são, propriamente três: (1) ‘Categoria de Corpo próprio’ enquanto dimensão constitutiva do ser do homem e que não pode ser entendida apenas como uma entidade físico - biológica; (2) ‘Categoria de Psiquismo’ que aparece situada como uma posição mediadora entre o corporal e o espiritual ; (3) ‘Categoria de Espírito’, onde atingimos a ápice do ser humano, onde o ser-do-homem se abre necessariamente para a transcendência, numa abertura propriamente transcendental, isto é, numa abertura para o Outro absoluto. Ver: AF I, p.173-238.

¹¹⁶ Aqui, temos as ‘relações fundamentais do ser humano’, ou seja, as categorias de relação. Estas categorias são: (1) ‘Categoria de Objetividade’, utilizada para designar o primeiro tipo de relação do homem com a realidade que lhe é exterior; (2) ‘Categoria de Intersubjetividade’, designa as relações

auto-expressão do sujeito. Portanto, será justamente o caráter analógico da unidade da cultura que dará origem ao problema das esferas da cultura, ou seja, dos universos culturais.

Para tentarmos esclarecer mais nosso discurso, é importante fazer a seguinte distinção, a saber, de que a unidade analógica da cultura, na qual acenamos acima, deve ser pensada segundo a ‘analogia de atribuição’¹¹⁷, ou seja, ordenada para um foco primeiro de inteligibilidade. Para Lima Vaz, o problema será então o da determinação deste foco de inteligibilidade, que nos remete, novamente, ao “problema da primazia da teoria ou da práxis”¹¹⁸. Problema que, na cultura clássica encontrará a sua solução dando primazia à teoria. E na modernidade, na vida prática e poética, onde facilmente percebemos como pólos unificadores da modernidade a sociedade e economia, ou a política e trabalho.

Por fim, ao buscarmos entender a cultura, a partir do viés filosófico, percebemos como elemento de unidade das várias manifestações culturais o próprio ser humano. Desta forma, uma ‘ontologia da cultura’ terá necessariamente que partir de uma ‘ontologia do homem’. E, para Lima Vaz, ao colocarmos em “evidência no ser da cultura a dimensão da auto-expressão e realização do homem, a filosofia descobre o caráter normativo que lhe é inerente. A ontologia prolonga-se necessariamente numa ética da cultura”¹¹⁹.

3. Ética da Cultura

que os seres humanos têm entre si; (3) ‘Categoria de Transcendência’, que tematiza a relação de ‘abertura radical’ do ser humano para a Transcendência. Ver: AF II, p.7-138.

¹¹⁷ Como bem sabemos, com ‘analogia’ queremos designar uma proporção entre duas ou mais realidades, por exemplo, coisa ou conceitos, em virtude da qual aplicamos a elas os mesmos conceitos. Já, por ‘analogia de atribuição’, entendemos quando um conceito se diz de um ser por referência a um outro do qual depende (analogado principal → analogado secundário).

¹¹⁸ EF III, p.92.

¹¹⁹ EF III, p.93.

Ao buscarmos refletir acerca dos elementos ontológicos da cultura, foi-nos tornado cada vez mais claro que as definições, por assim dizer, puramente descritivas da cultura são insuficientes para traduzir, na sua complexidade a “originalidade da visão de mundo e da idéia de homem subjacentes à diversidade histórica de culturas¹²⁰”. Por isso, foi necessário partirmos em busca de uma ontologia da cultura. Ao refletirmos ontologicamente sobre a cultura, percebemos que a “normatividade da cultura é tão evidente quanto a sua própria existência, pois é claro que o homem cria o mundo da cultura tendo em vista o seu próprio bem¹²¹”, ou seja, o melhor. Desta forma, segundo Lima Vaz, só podemos concluir que a cultura é inseparável do *ethos*, ou seja, a cultura – toda cultura¹²² – é constitutivamente ética. Portanto, ética e cultura são dois conceitos co-extensivos, pois todas as obras da cultura encontram seu lugar, ou melhor, seu espaço, no próprio espaço do *ethos*, que é, propriamente, o espaço da morada do homem. Assim, ao afirmar que o *ethos* é co-extensivo à cultura, Lima Vaz quer afirmar a natureza essencialmente axiogênica da ação humana, seja como agir propriamente dito, isto é, práxis, seja como fazer, isto é, *poíesis*.

3.1 Cultura e *Ethos*

A cultura nos ensina Lima Vaz, apresenta-se constituída estruturalmente de duas faces, uma objetiva e outra subjetiva. Apresenta-se como face objetiva enquanto obra do ser humano, e como face subjetiva enquanto ação humana. Desta forma, na sua face subjetiva a cultura é essencialmente axiogênica, ou seja, “geratriz de valor como qualidade inerente à ação humana¹²³”. Por outro lado, na sua face objetiva ela é

¹²⁰ EF II, p.40.

¹²¹ EF III, p.93.

¹²² Aqui poderíamos nos perguntar: toda e qualquer cultura é constitutivamente ética? Entendemos que este pressuposto colocado por Lima Vaz de que existe uma identidade ou coextensão entre *ethos* e cultura se coloca da seguinte maneira: sendo o *ethos* o modo especificamente humano, inseparavelmente individual e social, de existir no mundo. Sendo que a cultura não é mais que a criação de um mundo propriamente humano, tanto pela produção material de bens que garantam a sobrevivência dos grupos humanos, como pela produção de obras que atestam o empenho dos grupos humanos na luta pelo sentido a ser dado à sua existência. Então, o pressuposto se verifica, porque as formas mais elementares do que veio a ser a ética como ciência do *ethos*, não são mais do que transcrições racionais, sob a forma de código de conduta, do *ethos* vivido pelas comunidades ao longo de suas histórias.

¹²³ EF III, p.127.

essencialmente axiológica, “pois a obra humana é sempre portadora e significativa de algum valor¹²⁴”. Assim, o ser humano, ao construir sua morada, ou seja, seu mundo da cultura como um mundo propriamente humano, exerce a sua prática e constrói as suas obras, empenhando-se, na luta pelo sentido a ser, continuamente, dado à sua existência, no mundo, com os outros. De maneira que, “pela cultura, o homem assegura a subsistência, permanência e expansão do seu ser no âmbito da natureza, sendo essas as tarefas da cultura material, por ela e nela cria as representações e estabelece normas e fins que exprimem a compreensão do mundo e de si mesmo e apontam a direção do seu dever-ser no movimento da história, desdobrando-se no espaço infinitamente mais vasto da cultura simbólica¹²⁵”. E é aqui, nesta dimensão simbólica, ou seja, de luta pelo sentido, que o *ethos* se revela, propriamente como a “alma de uma cultura viva¹²⁶”.

3.2 Caminho para uma Ética da cultura

Pela reflexão que conduzimos até aqui, a respeito da cultura, nos é possível concluir que a tematização de uma ética da cultura, só poderá ser executada por uma civilização que inventou a filosofia, ou seja, que buscou e busca a sua auto-explicação e autojustificação. Desta forma, desde o momento em que determinada cultura coloca no centro de seu campo simbólico a razão, com sua exigência de universalidade, os limites do *ethos* tradicional tornam-se estreitos, e a única saída será a instauração, levada a cabo pela filosofia, de um *ethos* demonstrativo racional. Este *ethos* demonstrativo racional irá, então, abranger todas as formas de cultura, donde teremos, assim, o nascimento da ética. Daí a intrínseca unidade entre ontologia da cultura e ética da cultura que terá seu fundamento numa antropologia filosófica, e terá como núcleo conceitual comum à categoria antropológica de pessoa¹²⁷. Assim, podemos

¹²⁴ EF III, p.127.

¹²⁵ EF III, p.127.

¹²⁶ EF III, p.127.

¹²⁷ Para Lima Vaz, a ‘categoria antropológica de pessoa’ é o princípio e fim do discurso filosófico sobre o homem. Esta categoria exprime primeiramente o *em-si* do ser humano como singularidade absoluta e como subsistência e independência com relação a qualquer outra realidade. Nesse sentido, a pessoa pode ser dita um fim em si mesma na ordem dos fins que se apresentam no círculo da finitude, não podendo ser ordenada essencialmente a nenhum deles, como Kant nos lembrou numa das

concluir que “a ética da cultura propõe-se como uma ética da pessoa modelada culturalmente¹²⁸”. Ou seja, uma ética da cultura deverá, segundo Lima Vaz, aprofundar de forma sistemática a reflexão sobre o dever-ser inerente à atividade do ser humano como ser produtor de cultura.

Para Lima Vaz, todo o esforço reflexivo de uma ética da cultura será, então, o de ocupar-se com o agir humano na forma da Razão Prática. Neste intento, caberá ao filósofo buscar reconhecer os invariantes ônticos que constituem a práxis humana e organizá-los em um discurso logicamente ordenado, expressão da ontologia de nosso ser ético, tarefa da ética filosófica. Aqui, propriamente, não é o lugar de desenvolvermos todo o intento de Lima Vaz na construção deste edifício intelectual que é sua ética filosófica. Isto fugiria ao nosso propósito neste trabalho. Vale lembrar que Lima Vaz desenvolve esta temática em vários de seus livros e artigos, mas especialmente em: (1) *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, (2) *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1* e (3) *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*.

3.3 Concluindo: Crise moderna do *ethos*

Para Lima Vaz, a nossa civilização é impelida pelo mais gigantesco dinamismo de progresso material jamais visto pela humanidade. Mas, no seu designo e no seu operar universalizantes, permanece, ainda, uma civilização sem ética, tornando-se mais clara e mais dramaticamente vivida a certeza que lhe falta uma ‘alma ética’ para este imenso ‘corpo’. Como expressão disto, vemos cada dia mais crescer o uso ilimitado “da liberdade sem conhecer os fins da liberdade: tal a prática social que se

fórmulas do imperativo categórico. Em segundo lugar, a categoria de pessoa exprime a natureza constitutiva do ser humano como automanifestação, ou seja, criador de todas as formas da sua manifestação, ou seja, constitui a pessoa com possuidora do *logos*. Desta forma, ao fim do discurso antropológico, a categoria de pessoa, que já estava presente no princípio, exprime a essência do ser humano, integrando as categorias (Estruturais: corpo próprio, psiquismo, espírito; Relacionais: objetividade, intersubjetividade, transcendência; Unificadoras: de realização e pessoa), ordenadamente no ato de existir e deve ser pensada como a síntese da essência e da existência. Ver: AF II, pp.189-236.

¹²⁸ EF III, p.94.

difunde universalmente como sucedâneo aético do que deveria ser o *ethos* da primeira civilização universal¹²⁹”.

Mas, também, a cultura pós-moderna renúncia a qualquer paradigma teleológico e busca incessantemente a desconstrução de todas as grandes construções intelectuais do passado que se apresentam como portadoras de um discurso universal de sentido, seja ético, religioso ou filosófico. Desta forma, os pensadores pós-modernos, nas suas inesgotáveis sutilezas e esoterismos, procuram dar ao niilismo ético, como ‘espírito do tempo’, uma forma aceitável de legitimação intelectual.

Para Lima Vaz, a tradução prática desse projeto pós-moderno é uma ética hedonista. Uma ética na qual os fins e meios se confundem, isto porque, o prazer buscado como meio para um prazer maior é também ele um fim. “Afim, essa é a ética que corresponde melhor à gigantesca acumulação de objetos postos à disposição do homem da cultura moderna pela tecnociência, e que parece pôr igualmente a seu alcance a fruição de todos os prazeres¹³⁰”.

¹²⁹ EF III, p.135.

¹³⁰ EF III, p.115.

Capítulo III- A Racionalidade do Ethos

Neste nosso intento de refletirmos sobre os temas fundamentais da arquitetura ético-filosófica de Lima Vaz, demos destaque especial para os temas fundacionais que acompanham mais diretamente a construção de uma ciência do *ethos*, ou seja, da ética. Esta ciência tem como objeto, como anteriormente ressaltamos, a realidade histórico-social do *ethos*, isto é, os costumes reconhecidos e obedecidos pelo grupo social e pelos quais se ordenam as condutas dos indivíduos, tanto como ação ética quanto como hábito. Desta forma, essa ciência do *ethos* deverá partir necessariamente, do pressuposto de uma racionalidade imanente ao *ethos* e toda a sua tarefa será a de explicitar as razões do *ethos*, ou seja, elucidar a inteligibilidade da práxis ética em suas diversas dimensões.

A tarefa da ciência do *ethos* deverá levar em conta, segundo Lima Vaz, que a práxis humana na forma da razão prática, isto é, a práxis ética, é regida por invariantes ônticos que a constituem como tal, independentemente das particularidades históricas, culturais, conjunturais e individuais que venham a condicionar o seu exercício. Assim, temos que a tarefa da ética, como acenamos acima, mas em outros termos, será a de “reconhecer esses invariantes e organizá-los em discurso logicamente ordenado¹³¹”, expressando assim, a ontologia de nosso agir ético.

O discurso logicamente ordenado da ética, nos mostra a práxis ética ordenada estruturalmente como: (1) uma ação do indivíduo ou sujeito ético – dimensão subjetiva; (2) cumprida dentro de uma comunidade – dimensão intersubjetiva; (3) tendo como norma o conteúdo histórico de determinado *ethos* – dimensão objetiva.

¹³¹ EF V, p.7.

Assim, afirmamos novamente que a razão prática no indivíduo é a sua forma própria de participação no *ethos*, ou seja, na tradição ética na qual ele está necessariamente inserido.

Por fim, vale ressaltar duas coisas. Primeiro, do que expomos até aqui uma ética de um indivíduo solitário seria totalmente insensata. Segundo, a ética filosófica não se confunde com a antropologia da cultura, ou com a etnologia, por exemplo. A ética filosófica não pode ser a descrição das formas da razão prática que comparecem na pluralidade das culturas históricas e nem oferecer uma explicação empírica do agir ético das diferentes tradições. Repetimos, a “ética filosófica tem em vista investigar, definir e ordenar os invariantes conceptuais (também designados como categorias) que integram a inteligibilidade da práxis ética e da existência por ela determinada como ‘forma de vida’, independentemente das modalidades distintas que essa vida ética possa assumir na multiplicidade histórica dos *ethea*¹³²”.

1. A Razão Prática

1.1 A Razão

O ser humano como animal possuidor de razão, ou como gosta de definir Lima Vaz, *zoon lógon échôn*, desde o início de sua caminhada no *lógos*, viu a razão diferenciarse, em razões do fazer e razões do agir. As razões do fazer permitiram a invenção e fabricação de instrumentos, dando ao animal racional a possibilidade, ainda que frágil e pequena de início, de dominar parte da natureza, melhorando suas possibilidades de sobrevivência sobre a face da terra. Por outro lado, as razões do agir, tornaram possível a criação dos primeiros sistemas simbólicos, com seus mitos, crenças e costumes, na inquietante e angustiante tentativa de dar resposta ao desconcertante desejo, que nasce da posse da própria razão¹³³, de dar sentido a vida. Em ambos os

¹³² EF V, p.142.

¹³³ Com efeito, sendo a razão, no sentido amplo, um fenômeno antropológico, isto é, um fenômeno próprio do ser humano, ao tomar posse dela o ser humano, este animal possuidor da razão, colocará tudo sob sua jurisdição. Neste sentido, tudo que é especificamente humano enquanto tal é racional, isto

casos, “o uso da razão constituiu essencialmente na invenção de regras e normas que permitissem ao fazer e ao agir proceder segundo aquelas que, nas condições por vezes profundamente diferentes dos vários grupos humanos, eram vividas, ainda que inconscientemente, como diretrizes da razão e como tais obedecidas¹³⁴”. Para Lima Vaz, foi mais tarde que a razão, indo além do seu uso prático e poiético, tornou-se razão teórica, voltada para a atividade de conhecer e que um dia irá se constituir numa de suas formas como racionalidade ética formalmente explicitada, ou seja, como ciência do *ethos*, ou seja, como ética.

1.2 A Razão Prática

A Razão prática, propriamente, será a idéia diretriz da ética filosófica. O que vai caracterizar o agir ético, que é o objeto da ética, será a presença de uma forma de razão (razão prática) na qual se exprimem as normas e os fins do próprio agir ético. Aqui vale lembrar uma distinção que fizemos alhures, a saber, que o êxito ou o resultado do agir é avaliado segundo a menor ou maior perfeição que dele resulta para o sujeito que age. Ora, os critérios dessa avaliação devem, necessariamente, situar-se para além da apreciação subjetiva do sujeito. Para isso, a ação ética deverá buscar na conformidade com a razão imanente ao próprio agir, que a tradição aristotélica denominou razão prática, que não é obra do caos, do acaso, do instinto, do destino, “a possibilidade de agir de acordo com o *ethos* e de avaliar o êxito da ação¹³⁵”.

2. Níveis de Conhecimento da Razão Prática

2.1 Pré-compreensão

é, é afetado pela racionalidade, mesmo que seja sob a forma de sua privação. Desta forma, a razão não restringirá seu inquirir a nenhum campo particular, mas, se estenderá à totalidade, ou seja, a tudo que de algum modo pode ser pensado. Conseqüentemente, ela deverá ir em busca do princípio e da razão última de tudo. Neste intento grandioso, a razão não poderia esquecer-se de uma de suas mais importantes tarefas, senão a mais importante: dar razões, isto é, dar sentido à própria vida.

¹³⁴ EF V, p.144.

Como apresentamos anteriormente, enquanto ‘animal racional’, o ser humano, no plano ético, irá exprimir-se como dotado de razão prática. Num primeiro nível de conhecimento, o da pré-compreensão¹³⁶, a razão prática se manifestará na forma de um ‘saber ético’. Neste saber ético encontraremos alguns dos princípios que norteiam o agir ético dos indivíduos. Como exemplo deste saber ético temos a ‘regra de ouro’ e as opiniões comuns que são transmitidas pelo senso moral das gerações. Assim, este saber ético, que será aplicado às situações concretas nas quais os indivíduos se encontram, será celebrado exemplarmente na figura do sábio¹³⁷, e será transmitido ao indivíduo pelo seu natural processo de integração no *ethos* de sua comunidade e na educação ética que dela receber.

Para Lima Vaz, atualmente a tradição do saber ético e os processos pedagógicos de integração do indivíduo nos valores e normas do *ethos* de sua comunidade encontram grandes dificuldades para sua realização. Isto porque, a nossa civilização está cada vez mais sendo, como que, colonizada pela tecnociência e por “uma multidão enorme de *slogans* publicitários dirigidos a excitar o desejo e a exaltar a utilidade de um sem-número de produtos¹³⁸”. Como consequência visível deste movimento, o hedonismo e o utilitarismo tornam-se os geradores de códigos axiológicos da sociedade, neutralizando assim aquela experiência ética fundamental produzida pelo exercício da razão prática. Desta forma, a perda da eficácia do saber ético “deve ser apontada, sem dúvida, como uma das causas da anomia ética hoje reinante, sobretudo entre as jovens gerações que crescem desvinculadas dos laços que deveriam prendê-las à tradição ética¹³⁹”.

¹³⁵ EF V, p.26.

¹³⁶ Neste primeiro nível, o da pré-compreensão, a reflexão se volta para a compreensão da manifestação da experiência da normatividade inerente ao *ethos* assim como nós podemos, num primeiro momento, vivê-la.

¹³⁷ Na figura do sábio, como analisamos anteriormente, se manifestará de maneira privilegiada a ‘sabedoria da vida’, a qual a formação do *ethos* está intrinsecamente ligada. Vale lembrar aqui que essa figura, historicamente, migrará para a figura do ‘santo’ e depois, como a modernidade, para a figura do ‘útil ou eficiente’. Podemos hoje, facilmente, notar a degeneração da figura do sábio na figura dos ‘ídolos ou stars’ dos meios de comunicação.

¹³⁸ EF V, p.43.

¹³⁹ EF V, p.43.

2.2 Compreensão explicativa

Na compreensão explicativa a razão prática é abordada pelas ciências humanas. Evidentemente, esta abordagem tem seus procedimentos epistemológicos e metodológicos próprios, limitando-se ao âmbito de um fenômeno ou grupos de fenômenos cuja investigação constitui seu objeto específico. Sem desmerecer as importantes e iluminadoras contribuições das ciências humanas para a elucidação de certos aspectos do agir ético, este tipo de abordagem se vê constantemente ameaçado de reducionismo. Reduccionismo que ocorre por um natural desejo de interpretar a ação ética e a natureza ética a partir de um único ângulo considerado privilegiado. Este reducionismo parece-nos indicar, de forma latente, uma intenção filosófica, ou seja, uma intenção de ultrapassar os limites metodológicos da ciência em questão. Desta forma, “se é verdade que a compreensão explicativa proporcionada pelas ciências humanas pode identificar suas circunstâncias, descrever suas condições observáveis e apontar os eventuais fatores extrínsecos ou intrínsecos que influem em sua gênese e em seu exercício, ela não alcança, em razão de seus limites metodológicos, penetrar sua natureza e a lógica interna que conduz seu desenrolar¹⁴⁰”. Esta tarefa só poderá ser levada a cabo por uma investigação, propriamente, filosófica. Tal a tarefa da compreensão filosófica.

2.3 Compreensão filosófica

Articular um discurso, propriamente, filosófico sobre a razão prática é ir além das várias abordagens proporcionadas pelas ciências e situar-nos num nível que chamamos ‘transcendental’. Assim, a compreensão filosófica não será a soma das compreensões explicativas sobre as possíveis racionalidades imanentes às ações éticas, nem uma compreensão entre as outras compreensões postuladas pelas ciências

¹⁴⁰ EF V, p.45.

humanas. A compreensão filosófica será transcendental. Para Lima Vaz, transcendental será usado em dois sentidos. Primeiramente no sentido clássico¹⁴¹, ou seja, “o sentido que pervade todos os aspectos do objeto ou, em outras palavras, considera o objeto enquanto *ser*”¹⁴². O segundo sentido será o sentido moderno, ou seja, aquele para o qual a compreensão filosófica aparece como condição de possibilidade de todas as outras formas de compreensão, ou abordagem da razão prática¹⁴³.

Como bem sabemos, de Aristóteles a Kant, chegando até às discussões contemporâneas, a razão prática é assunto de primeiríssima importância na reflexão ética do ocidente. Desta forma, a reflexão filosófica sobre a razão prática terá, para Lima Vaz, inicialmente dois momentos aporéticos¹⁴⁴, a saber, uma aporética histórica¹⁴⁵ e uma aporética crítica¹⁴⁶.

2.3.1 Aporética Histórica

Historicamente, a razão prática recebeu três grandes interpretações diferentes, correspondendo a três grandes modelos de sistema ético que inspiraram e inspiram a

¹⁴¹ Não elucidaremos aqui toda a problemática em torno do sentido do termo ‘transcendental’. Essa problemática é trabalhada por Lima Vaz em vários textos, em especial, quando da análise da categoria antropológica de transcendência e da estrutura objetiva do agir ético. Para isto, remetemos as profundas e esclarecedoras análises de Lima Vaz em: “Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura” - pp. 193-201; “Antropologia Filosófica II, cap. III (especialmente pp. 93-98; 102-112; 116-124); e “Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2 (especialmente 95-127; 207-226).

¹⁴² AF I, p.159. Ver também: Mac Dowell, João. *A Experiência de Deus à luz da experiência transcendental do Espírito humano*, Síntese, n.93 (2002), pp.5-34.

¹⁴³ Aqui, segundo a nossa compreensão, encontramos uma faceta marcante do pensamento de Lima Vaz, a saber, a de que ele encontra convergência, ou melhor, momento dialéticos, onde outros só vêem oposições contraditórias. Desta forma, parece-nos que Lima Vaz encontra na teoria do *esse* (recebida de E. Gilson: *L'être et L'essence* – Paris, Vrin:1948) e no dinamismo intelectual (de J. Marechal: *Le point de départ de la Métaphysique* – Bruxelles: L'Édition Universelle, 5 vols, 1944-1949), aspectos que se compenetraram e se complementaram para dar uma visão abrangente da metafísica. Podemos então dizer que o que temos são dois momentos dialéticos que se encontram suprasumidos no itinerário do espírito rumo ao ser.

¹⁴⁴ De ‘aporia’, isto é, dificuldade, embaraço, perplexidade. Também, dificuldade de ordem racional que parece decorrer de um raciocínio.

¹⁴⁵ A ‘aporética histórica’ buscará recuperar tematicamente o problema em questão, acompanhando assim, em grande linhas, sua evolução ao longo da história da filosofia. Para Lima Vaz, essa rememoração pertence necessariamente à estrutura da conceitualização filosófica.

maior parte dos outros modelos de sistemas éticos existentes. Estes três modelos são: (1) Interpretação aristotélica: Ética do Bem¹⁴⁷; (2) Interpretação empirista: Ética do útil¹⁴⁸; (3) Interpretação Kantiana: Ética do Dever¹⁴⁹.

Nas análises de Lima Vaz, a “aporia em questão exprimiu-se na Ética moderna na forma de um dilema tendo como objeto à fundamentação do predicado de universalidade, ou de fato, ou de direito, que é reconhecido à razão prática¹⁵⁰”. Desta forma, a pergunta pela fundamentação é: fundamentação *a posteriori* ou fundamentação *a priori* ?

A fundamentação *a posteriori* é afirmada pelo empirismo ético e se restringe à universalidade de fato. Para isto invoca-se “o instinto universal de autoconservação inerente ao ser vivo, mas que se apóia numa necessidade físico-biológica, puramente fenomenal¹⁵¹”. Por outro lado, a fundamentação *a priori* é afirmada por Kant e dá primazia à universalidade de direito. Desta forma, para Kant a “universalidade da razão prática é fundamentada numa necessidade inteligível, presente nas condições transcendentais do uso prático da razão¹⁵²”.

Aqui, na aporética histórica, segundo Lima Vaz, a solução aristotélica seguirá uma via mediana. Isto se dará ao propor uma síntese entre a “objetividade transempírica do Bem – conhecido *a posteriori* – e a subjetividade dos primeiros princípios inatos da razão na ordem prática – presentes *a priori* -, ambas participando igualmente de uma necessidade inteligível¹⁵³”. Estas serão, propriamente, as dificuldades históricas que deverão ser levadas em consideração na abordagem filosófica da Razão prática.

¹⁴⁶ Na ‘aporética crítica’ a pergunta é referida ao contexto problemático do objeto de estudo tal como é apresentado, na atualidade histórica, pela pré-compreensão e pela compreensão explicativa.

¹⁴⁷ Sobre a Ética aristotélica: EF IV, p.109-126.

¹⁴⁸ Sobre os modelos empiristas: EF IV, p.357-364.

¹⁴⁹ Sobre a Ética de Kant: EF IV, p.313-348.

¹⁵⁰ EF V, p.30.

¹⁵¹ EF V, p.30.

¹⁵² EF V, p.30.

2.3.2 Aporética crítica

Do que vimos acima, a razão prática “apresenta-se no nível da compreensão filosófica como um conceito problemático¹⁵⁴”. Como tentamos apresentar na aporética histórica, esse problema encontrou ao longo do tempo, diversas soluções que tentaram resolver o problema da natureza universal da razão prática. Neste intento de elucidar esta questão, Lima Vaz vai dar destaque ao modelo platônico – aristotélico onde “a razão prática é formalmente universal ou como razão teórica voltada para o conhecimento de Bem transcendente (Platão) ou como razão teórico-prática finalizada estruturalmente pela destinação necessária do agente ético à realização da própria excelência¹⁵⁵”, bem como, ao modelo kantiano onde, propriamente, a universalidade formal da razão prática reside em sua estrutura *a priori* como legisladora da ordem moral. Assim, o problema filosófico da razão prática irá formular-se no campo epistemológico onde estes dois modelos irão tentar responder às questões acerca da fundamentação do predicado de universalidade da razão prática. A esses dois modelos ou paradigmas¹⁵⁶, para Lima Vaz, se reduzem todos os outros subparadigmas que possamos encontrar na história da ética, incluindo a ética contemporânea¹⁵⁷.

2.3.3 O Paradigma aristotélico¹⁵⁸

¹⁵³ EF V, p.30.

¹⁵⁴ EF V, p.31.

¹⁵⁵ EF V, p.31.

¹⁵⁶ O modelo empirista é aqui deixado de lado por que permanece no nível do universal de fato.

¹⁵⁷ Por exemplo, podemos aqui lembrar da proposta de Paul Ricoeur. Para Ricoeur, também, os dois grandes paradigmas são a Ética de Aristóteles e a Ética de Kant. A partir desta constatação, Ricoeur irá construir sua “pequena ética”, movimentando-se neste universo. Mas, ele fará isto sem a necessidade de ser fiel à ortodoxia aristotélica ou kantiana. O que Ricoeur fará é inspirar-se nos textos fundadores dessas duas tradições, a saber, a Ética a Nicômaco, a Fundamentação da Metafísica dos costumes e a Crítica da Razão Prática. Ver: Ricoeur, Paul – *Ética e Moral*, in: “Em torno do político – Leituras 1” – Trad. Marcelo Perine, São Paulo: Loyola, 1995, p.161-173. Ricoeur, Paul – *The teleological and Deontological structures of Action: Aristotle and/or Kant?*, in: *Archivio di Filosofia* 55, p.99-107.

¹⁵⁸ Percebemos atualmente uma forte retomada da ética aristotélica como remédio filosófico para os males da teoria e da prática contemporânea. Muitos pensadores enfrentam os problemas atuais a partir de uma re-apropriação de ferramentas conceituais da antiguidade clássica, mas moldada por exigências

Na construção da arquitetura de uma ética sistemática, Lima Vaz, vai obedecer, fundamentalmente ao paradigma aristotélico¹⁵⁹. Seguindo o movimento das categorias explicativas que fomos expondo até aqui, no intuito de tornar transparente as principais linhas, ou melhor, os temas fundamentais do pensamento de Lima Vaz, podemos concluir que já caminhávamos dentro das perspectivas traçadas pela ética clássica¹⁶⁰. Mas, Lima Vaz, pretende ir além “dos limites do aristotelismo na medida em que o dinamismo intencional *Eu sou* orientará decididamente para a transcendência do Bem a resposta sistematicamente articulada à questão socrática inicial *como devemos viver?*, postulando assim a abertura do sistema¹⁶¹”. Portanto, toda a estratégia intelectual que Lima Vaz adotará para desenvolver o seu sistema ético, e que de resto foi brilhantemente exposta nos seus escritos, especialmente em ‘Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura’; ‘Escritos de Filosofia IV e V: Introdução à Ética Filosófica 1 e 2’, seguirá este movimento imposto logicamente e dialeticamente pela opção do paradigma ético como acima mencionamos.

3. O movimento dialético da Razão prática

teóricas contemporâneas. Neste sentido, entendemos que as análises de Lima Vaz se aproximam de alguns filósofos contemporâneos como Charles Taylor e Alasdair MacIntyre, no que diz respeito à retomada do paradigma aristotélico. Também sobre a ética aristotélica na atualidade: Cremaschi, Sergio – *Tendências Neo aristotélicas na Ética atual*, in: Oliveira, Manfredo (org), *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*, Petrópolis: Vozes (2001), pp.09-30.

¹⁵⁹ Ao dar relevo ao paradigma aristotélico na construção de sua ética filosófica, entendemos que Lima Vaz, também é fortemente influenciado pelo pensamento tomista. Bem da verdade, Tomás de Aquino trabalha dentro das categorias aristotélicas dando-lhes uma interpretação cristã. Desta forma, poderíamos postular que o pensamento de Lima Vaz recebe uma forte influência, no que diz respeito, principalmente, aos seus escritos de ética, aristotélico-tomista. Mas, também, ao desenvolver a dinâmica do seu discurso, fica claro a influência hegeliana no que diz respeito à dialética do discurso mesmo no seu movimento: universal-particular-singular.

¹⁶⁰ Sobre essa opção de Lima Vaz, remetemos ao seu artigo ‘Ética e Razão Moderna’ (Síntese, v.22, n.68 (1995): 53-85). Neste artigo, Lima Vaz busca situar a problemática ética dentro das perspectivas inauguradas pela Razão moderna, onde o predomínio do lógico e do operacional, ou seja, a articulação do teórico e do técnico sem a mediação do prático, bem como, “a imanentização do sentido e do fundamento do valor na razão finita e na liberdade situada – vale dizer, a ocultação do pólo metafísico da Razão – arrastam as racionalidades éticas por caminhos que não podem levar senão ao deserto do não-sentido e do niilismo dos valores” (p.78). Desta forma, como solução aos problemas éticos que afligem nosso tempo, por exemplo, o problema da constituição da comunidade ética, necessitam, segundo Lima Vaz, de um retorno aos princípios da Ética clássica para serem satisfatoriamente enfrentados. Ou, como postula Lima Vaz, “o itinerário de uma ética viável nas terras da razão moderna deve recuar aquém das suas fronteiras e reencontrar a trilha platônico aristotélica, para tentar prolongá-la na floresta de racionalidades que cobre a cultura desse fim de milênio” (p.78).

Para Lima Vaz, a ética tem uma estrutura sistemática. Propriamente, Lima Vaz organiza seu sistema ético a partir da noção de ‘sistemas abertos’, ou seja, o sistema ético é um sistema que mantém simultaneamente sua estabilidade e coerência internas e, ao mesmo tempo, uma interação permanente com o mundo que o circunda. O melhor exemplo deste tipo de sistema são os organismos vivos. Os sistemas abertos, como os organismos vivos são, conseqüentemente, sistemas evolutivos. Desta forma, uma ética sistemática, como a proposta por Lima Vaz, deverá organizar as categorias do agir ético de acordo com o movimento dialético que as unifica na ação ética do indivíduo.

O movimento dialético obedece ao princípio geral da *suprassunção* que assume na unidade do discurso a particularidade das categorias. Desta forma, inspirado em Hegel, Lima Vaz estruturará o movimento dialético da razão prática segundo os momentos de universalidade, particularidade e singularidade. Este movimento será desenvolvido dentro da “tríplice dimensão do operar e do existir humanos ou sua auto-expressão na tríplice forma subjetiva, intersubjetiva e objetiva¹⁶², cuja integração existencial numa unidade dinâmica permite ao indivíduo viver plenamente a sua natureza de ser moral¹⁶³”.

A lógica desse movimento se ordena, então, no sentido de proceder do abstrato ao concreto, resultando finalmente no singular como concreto inteligível que contém em si mesmo os momentos do universal e do particular, constituindo-se, desta forma, como universal determinado pela mediação do particular na singularidade da ação ética.

A universalidade da razão prática é, em sua estrutura formal, uma universalidade de princípios, ou seja, uma universalidade abstrata. O momento da particularidade será o momento dialético em que intervêm fatores contingentes e para-rationais, mas que ao mesmo tempo tornam possíveis as ações éticas na realidade histórico-social de cada indivíduo. Na singularidade temos, propriamente, a suprassunção dos momentos

¹⁶¹ EF V, p.31.

¹⁶² Como mostramos ao tratar da estruturação da ciência do *ethos*.

¹⁶³ EF V, p.22.

anteriores, ou seja, temos o universal concreto da ação ética. Portanto, o universal abstrato é o primeiro momento na estrutura dialética de cada uma das dimensões (subjativa – intersubjetiva – objetiva) do agir da pessoa como agente ético. Ela se particulariza na situação do agente e se singulariza na sua decisão no aqui e agora da ação, de acordo com o esquema *universal – particular – singular*.

3.1 Concluindo: a universalidade da Razão Prática

Para Lima Vaz, enquanto ponto de partida do discurso da ética, à razão prática deve ser atribuído o predicado de universalidade, de duas formas:

(1) Primeiramente, “a razão prática é um predicado empiricamente verificável do agente ético enquanto tal, na medida em que seus atos e hábitos são regulados pelas normas e valores do *ethos*¹⁶⁴”. Assim, a forma como o *ethos* se manifesta¹⁶⁵ implica uma forma de razão prática a regular as ações dos indivíduos que vai, necessariamente, desembocar naquilo que chamamos de ‘circularidade dialética’ entre a universalidade do *ethos* e a universalidade da razão prática e que se manifestará sob a forma de um ‘saber ético’.

(2) E, em segundo lugar, “no processo histórico-cultural de constituição da ética como ciência do *ethos*, a razão prática ultrapassa o estágio do saber ético para constitui-se como ciência de acordo com os códigos da razão demonstrativa¹⁶⁶”. Desta forma, a ética será a racionalização do saber ético, ou seja, “expressão cientificamente codificada da razão prática¹⁶⁷”.

Assim, ao constituir-se como ciência, nos códigos da razão demonstrativa, a razão prática eleva-se a “instância explicativa e judicativa do *ethos* em seus invariantes universais, acima da particularidade dos *ethea* históricos circunscritos a essa ou

¹⁶⁴ EF V, p.26.

¹⁶⁵ Ver a questão sobre a ‘Fenomenologia do *ethos*’: supra I, 1.

¹⁶⁶ EF V, p.27.

¹⁶⁷ EF V, p.27.

aquela tradição cultural¹⁶⁸, e, conseqüentemente, eleva o indivíduo empírico particular a indivíduo ético universal, capaz de demonstrar a retidão de seu agir por sua conformidade com as categorias universais da razão prática.

Conclusão da Primeira Parte

Nesta primeira parte, buscamos apresentar e refletir, em suas grandes linhas, os temas fundamentais da arquitetura do pensamento ético-filosófico de Lima Vaz. Este desenvolvimento do pensamento de Lima Vaz que apresentamos até aqui não é nenhum tipo de arqueologia filosófica, nem uma simples exposição comentada do pensamento ético-filosófico de Lima Vaz. Para nós, com essa parte iniciamos um processo dialético de ‘rememoração filosófica’, etapa necessária a toda construção em filosofia, segundo a compreensão do nosso autor. Desta forma, ao rememorarmos os principais temas da construção ética de Lima Vaz, nos situamos dentro da nossa pesquisa no que denominamos ‘momento da universalidade’, isto é, do universal abstrato. Quer dizer, buscamos captar os alicerces do pensamento de Lima Vaz, alicerces estes que servirão de sustento ao discurso sobre a intersubjetividade que, apesar de já aparecer indiretamente aqui, será desenvolvida mais profundamente na próxima parte, isto é, no momento da particularidade da nossa pesquisa, onde iremos refletir, propriamente, sobre a construção da comunidade ética e sua plena realização na justiça.

Desta nossa rememoração, num primeiro momento, buscamos desenvolver toda a problemática inicial do *ethos*. Este *ethos* que aparece para nós como costumes e hábitos, e que vai, propriamente, ser o espaço de realização do ser humano, ou seja, o lugar privilegiado de inscrição de sua práxis ética. Esta práxis ética dar-se-á dentro de determinada comunidade humana, que se expressa por meio de uma tradição e que tem na educação do ser humano o momento propício de vinculação do indivíduo com sua tradição ética, ou seja, seus costumes, hábitos, normas e fins. Mas, é aqui

¹⁶⁸ EF V, p.27.

também, que se inscreve a possibilidade de um conflito ético como forma de aprofundamento e não de recusa das normas, do *ethos* presente em determinada sociedade. Este *ethos* é presente, nas sociedades, sob a forma de um ‘saber ético’ que, num primeiro momento, se apresentará como ‘sabedoria da vida’, mas também estará presente na religião e na arte. Da crise deste saber ético, junto com o desenvolvimento das ciências (*epistheme*), é que nascerá uma ciência do *ethos*, ou seja, uma ética que deverá conciliar o universal e necessário da razão, com o particular e livre do *ethos*. Conciliar ‘lei’ e ‘liberdade’, eis o gigantesco intento da ciência do *ethos*. Esta sistematização da ética, Lima Vaz, apresentará em seus trabalhos, e nós buscamos mostrá-la, sinteticamente, ao desenvolvermos a estrutura conceptual da ética.

Num segundo momento apresentamos a reflexão de Lima Vaz sobre a cultura. A cultura, único caminho capaz de assegurar ao ser humano um lugar na natureza apresenta-se, como buscamos mostrar, intrinsecamente ligada ao *ethos*. Partindo da distinção entre cultura e natureza, Lima Vaz, vai construindo suas interpretações sobre a cultura como modo específico de presença do ser humano no mundo. Assim, este ‘espaço cultural’ terá, estruturalmente, uma dimensão axiológica, ou seja, de valores que dão sentido à vida, uma dimensão teleológica, ou seja, orientará o ser humano na direção de sua auto-realização e, por fim, terá uma dimensão dinâmica, ou seja, estará em constante crescimento. Desta forma, o grande desafio posto ao ser humano será o de dar à sua vida um conteúdo de valor e orientá-la num sentido de realização. Para isso, na pluralidade de universos culturais nos quais os seres humanos se encontram, faz-se necessário à busca de uma base comum das culturas que, segundo Lima Vaz, será encontrado na unidade mesma do ser humano. Ora, esse trabalhoso esforço será desenvolvido pela mais importante construção da cultura, a saber, a filosofia. Na filosofia, com sua busca inquietante pelas razões, dá-se o exame das bases da cultura, suas razões e justificativas. Então, pensar, na diversidade das culturas existentes, uma unidade calcada na própria presença, em todas as culturas, do ser humano, eis a tarefa de uma ontologia da cultura, que depois, necessariamente, se

encaminhará para a reflexão sobre uma ética da cultura, assim como Lima Vaz a concebe nos seus escritos.

Abordamos também, sinteticamente, a problemática da razão prática. Primeiro mostramos que a práxis ética é uma ação do ser humano (dimensão subjetiva), cumprida dentro de uma comunidade (dimensão intersubjetiva), tendo como norma o conteúdo histórico de determinado *ethos* (dimensão objetiva). Ora, a práxis ética será guiada por determinados invariantes conceituais que serão compreendidos a partir da racionalidade própria que guia a práxis. Ou seja, o trabalho da ética como ciência do *ethos* será o de explicitar a racionalidade, isto é, as razões do *ethos*. E o desenvolvimento desta racionalidade será elucidado a partir do seu movimento dialético que vai da pré-compreensão (saber ético), passando pela compreensão explicativa (ciências empíricas), e é suprasumido pela compreensão filosófica que será, propriamente, transcendental.

Portanto, do que expusemos anteriormente, para Lima Vaz, há uma identidade ou uma coextensão entre *ethos* e cultura. Isto porque o *ethos* é o modo especificamente humano, individual e social, de existir no mundo. Sendo que o dar razões deste *ethos*, na forma de uma racionalidade prática será, propriamente, tarefa de uma ciência do *ethos*, isto é, de uma Ética. E a cultura é, por sua vez, a criação de um mundo humano, tanto pela produção material de bens que garante a sobrevivência dos grupos humanos como pela produção de obras na incansável luta pelo sentido a ser dado à sua existência. Conseqüentemente, da identidade ou coextensão entre *ethos* e cultura, segue-se necessariamente a afirmação de que toda cultura é constitutivamente ética.

Finalmente, a nossa intenção nesta primeira parte foi a de articularmos uma propedêutica ao pensamento ético de Lima Vaz, ou seja, a de preparar o caminho para o desenvolvimento da questão da intersubjetividade ética, alvo de nosso trabalho e que desejamos desenvolver a partir do viés filosófico proposto por Lima Vaz.