

Parte II

A Arquitetônica da Categoria de Intersubjetividade como lugar de realização ética do ser humano

Ao alcançarmos a segunda parte do nosso trabalho, chegamos ao momento de analisarmos e refletirmos sobre a sistematização e articulação da categoria de intersubjetividade no pensamento ético-filosófico de Lima Vaz. Estamos aqui, propriamente, no momento da particularidade. Quer dizer, seguindo a dialética do discurso filosófico, após recuperarmos as grandes temáticas (ética, cultura e razão) que constituem o discurso de Lima Vaz – momento da universalidade -, partimos para a organização e sistematização, bem como reflexão e análise, do corpo de fundamentos que guiam nossas práticas éticas com os outros, no mundo. Temos, então, a questão da intersubjetividade. Essa questão, evidentemente, brota das análises anteriores como fruto mais necessário, para a elucidação, em termos filosóficos, da nossa práxis ética.

No início dessa nossa empreita, faz-se necessário esclarecermos algumas questões relativas a nossa proposta de trabalho. O nosso intuito aqui não é o de analisarmos exaustivamente a problemática da intersubjetividade nos seus momentos constitutivos. Ou seja, não iremos desenvolver um longo e profundo discurso sobre a comunidade ética (como espaço de reconhecimento e consenso), e sua plena realização na justiça. Aqui, buscaremos recompor os tópicos fundacionais da categoria de intersubjetividade na sistematização ética de nosso autor, apontando suas intuições e discutindo seus aportes. Isto é, a partir dos *‘Escritos de Filosofia’* de Lima Vaz, partiremos em busca dos invariantes conceituais que orientam ou devem orientar, nossas relações éticas com os outros no mundo, bem como, da articulação desses mesmos invariantes na arquitetura da categoria ética de intersubjetividade.

Entendemos que toda a tarefa especulativa de Lima Vaz, no que diz respeito à questão ética tem um caráter propedêutico e metodológico. Ao refletir sobre

questões de ética filosófica, Lima Vaz quer entender as partes no todo, isto é, perceber a profunda e insubstituível relação das categorias éticas com a vivência ética dos seres humanos. Ora, será a partir dessa arquitetônica ética, e este talvez seja seu maior fruto, que outros pensadores poderão encontrar elementos filosóficos para abordarem seus diversos campos de atuação e tentar compreendê-los num horizonte maior do que o permitido pelas suas ciências, isto é, num horizonte, propriamente, filosófico. Este também é o motivo principal que nos guiou neste nosso trabalho, isto é, o de compreendermos a articulação dos invariantes conceituais que compõem as nossas relações éticas com os outros no mundo.

Portanto, como já mencionamos, não se encontrará aqui nenhum tratado específico sobre assuntos relativos às questões de intersubjetividade ética. Nosso intento é o de buscar a articulação das principais categorias que compõe a problemática da intersubjetividade ética no pensamento de Lima Vaz. Sendo que, elucidando estas categorias, teremos elementos para criticarmos e julgarmos nossas ações, bem como para projetarmos nossas ações futuras tendo em vista, por exemplo, a construção de uma comunidade humana mais ética, isto é, mais justa.

Capítulo IV – Prolegômenos à problemática da intersubjetividade ética

Ao iniciarmos esta segunda parte com alguns ‘prolegômenos à problemática da intersubjetividade ética’, temos a intenção de situar o leitor no âmbito da problemática antropológica subjacente à questão em estudo. Faremos tal desenvolvimento apoiando-nos na brilhante obra antropológica de Lima Vaz, a saber, sua *‘Antropologia Filosófica I e II’*. Evidentemente não faremos aqui um estudo minucioso e abrangente de tal obra. Pretendemos apenas expor alguns aspectos que julgamos serem importantes para a compreensão do que se segue.

1. A Filosofia

Lima Vaz, sob a influência de Hegel, vai nos avisar que a filosofia não deve se pronunciar, por consciente precaução metodológica, sobre o que deve ser. Com efeito, o filósofo não possui bola de cristal para tal empreita. Mas a filosofia deve se contentar em, com um olhar crítico, discorrer sobre o que é e o que foi, no sempre penoso esforço do conceito, como nos ensina Hegel. Desta forma, o filósofo poderá tentar encontrar os núcleos de inteligibilidade que se ocultam sob as aparências e, se possível, ordená-los num discurso coerente. Esta deve ser a humilde, lenta e dificultosa tarefa do filósofo¹. E, talvez, essa seja a primeira e necessária condição para aceitarmos os desafios do futuro².

Fazendo uso desse discurso coerente que mencionamos, a provavelmente única missão que a filosofia poderá assumir será a de oferecer para a nossa prática diária, critérios fundados na razão e tendo em vista fins também racionais para que, obedecendo-os, ela possa exercer assim, uma prática sensata. Aqui vale novamente, para Lima Vaz, o ensinamento de Hegel, de que não se deve esperar da filosofia o discurso da edificação, nem a eloquência da persuasão. Portanto, a tarefa da filosofia será a de elucidar as condições teóricas a que as comunidades históricas devem submeter-se para alcançarem seu estatuto de comunidade de seres racionais, conseqüentemente, comunidade ética de seres éticos.

¹ Aqui percebemos que Lima Vaz situa o trabalho da filosofia, ou melhor, do filósofo de maneira diferente de muitos filósofos modernos. Lima Vaz busca ‘construir’, em seus trabalhos, um sistema filosófico. Busca ‘construir’ uma filosofia abrangente e universal que dê respostas às primeiras questões que afligem constantemente o ser humano, a saber, à questão do sentido do mundo e de nossas vidas. Questão esta que, transposta para o ético, encontra sua formulação original em Sócrates ao indagar sobre ‘como devemos viver?’. Ainda, Lima Vaz vai atrelar a este trabalho filosófico a tradição, numa paciente e brilhante leitura dos clássicos da filosofia. Tradição ligada sempre a busca de uma Razão una e única. Mas, nestes nossos tempos parece arcaico falar que o novo nasce da tradição. Então, qual o lugar da Tradição hoje? E como defender, frente a diversidade de racionalidades presentes na modernidade uma Razão una e única? Esta mesma Razão que sofreu duros golpes de martelo da Nietzsche. Como falar de sistematização da filosofia face à multiplicidade de jogos de linguagem de Wittgenstein? Ou face aos múltiplos horizontes de Heidegger? Como falar de ‘construção’ frente a onda de ‘desconstrução’ da filosofia pós-moderna? Não é aqui o lugar de responder a tais questões. De resto, elas só serão respondidas no acompanhar o lento e paciente desenvolvimento filosófico que Lima Vaz desenvolveu em seus trabalhos, trabalhos de toda uma vida.

² Lima Vaz, H. C. – *Antropologia e Direitos Humanos*, Revista Eclesiástica Brasileira, vol.37. fasc.145, 1997, p.13.

Assim, a filosofia, muitas vezes acusada, injustamente, de um amontoado de abstrações inócuas, é na verdade “a mediação teórica oferecida à prática para que essa se exerça tendo por objeto a realidade verdadeiramente concreta³”, isto é, racional e sensata. Conseqüentemente, faz-se necessário reconhecer a evidência de que essas ditas abstrações são na verdade expressões do sentido mais profundo que guia nossas ações concretas. E a ambição propriamente do filósofo será a de, pela sua reflexão, descer até às razões últimas e profundas e enunciar a verdade das coisas.

1.1 Conceitos fundacionais da filosofia de Lima Vaz

Não cabe aqui fazermos uma abordagem detalhada da problemática implícita aos conceitos fundacionais utilizados por Lima Vaz, mesmo porque, essa questão ocuparia todo o nosso trabalho que deverá caminhar numa direção mais específica, como já mencionamos, a da intersubjetividade. Mas, vale lembrar que Lima Vaz, não acredita numa filosofia de cunho empirista, isto é, que seja uma elucidação sofisticada de uma realidade constantemente em mudança. Lima Vaz liga-se a uma tradição onde a filosofia, como mencionamos anteriormente, eleva-se, como que por um movimento inerente à sua própria natureza, do transitório, passageiro, efêmero, à busca de princípios que são também fundamentos, isto é, a filosofia é entendida como fundacionista. Desta forma, os conceitos representativos da posição filosófica de Lima Vaz são⁴:

(1) O conceito de ‘ato de existir’ (*esse*) recebido de Tomás de Aquino e de alguns dos seus comentadores recentes como E. Gilson, que Lima Vaz considera a pedra angular da Metafísica⁵. Neste mesmo itinerário temos o conceito de

³ Lima Vaz, H. C.- *Ética e Justiça: Filosofia do Agir Humano*, Síntese, v.23, n.75 (1996): p.439.

⁴ Nobre, Marcos e Rego, J. Márcio – *Conversa com filósofos brasileiros*, Ed. 34, São Paulo: 2000, p.36-37.

⁵ Sobre a metafísica de Tomás de Aquino, Lima Vaz dedicou grande atenção nos seus últimos escritos. Lembramos aqui: “*Tomás de Aquino: do Ser ao Absoluto*”; EF III, p.283-341; “*Metafísica e Fé cristã: uma leitura da Fides et Ratio*”- Síntese, n.86 (1999), p.293-305; “*A Metafísica da Idéia em Tomás de Aquino*”- Síntese, n.90 (2001), p.5-16; “*Tomás de Aquino: pensar a Metafísica na aurora de um novo século*”, Síntese, n.73 (1996): 159-207; “*A Metafísica em questão*”- EF VII, p.95-104; “*Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI*”- EF VII, p.239-268. Ver também: Meneses, Paulo – “*Vaz e Tomás de Aquino*”, in: Mac Dowell, João (org.) : “*Saber filosófico, História e Transcendência*”- São Paulo: Loyola, 2002, p. 65-70.

fundamental importância na Antropologia Filosófica de Lima Vaz, a saber, o conceito de ‘ato de existir’ do ser humano capaz de significar-se a si mesmo ou do ser humano enquanto expressividade.

(2) A Metafísica e a Antropologia Filosófica conduziram Lima Vaz até a Ética, objeto de nosso estudo. O conceito fundacional na Ética, recebido de Platão e de Aristóteles, é o conceito de Bem. O conceito de Bem se apresenta como um conceito metafísico, isto é, como um conceito transcendental coextensivo com o ser. Mas também, como conceito antropológico, definindo como Fim a estrutura teleológica do ser humano como ser que se autodetermina para o Bem. Portanto, são esses os conceitos de “Eu como expressividade e de Bem” que guiaram Lima Vaz na construção dos seus escritos filosóficos, especialmente de sua Antropologia Filosófica e de sua Ética.

1.2 Pressupostos Filosóficos

Como elucidamos nos capítulos anteriores, ao tratar da problemática da arquitetônica da ciência do *ethos*, Lima Vaz busca estruturar sua arquitetônica ética como exposição sistemática de princípios e categorias fundamentais. Esta será também a forma que adotaremos ao analisarmos a problemática da intersubjetividade no pensamento do nosso autor.

A ciência do *ethos*, isto é, a Ética, assim como Lima Vaz a estrutura, segue um princípio unificador que dá unidade a todo o discurso ético. Este princípio unificador será a “própria práxis humana na forma da razão prática e regida por invariantes ônticos que a constituem como tal, independentemente das particularidades históricas, culturais, conjunturais ou individuais que condicionam seu exercício⁶”. Desta forma, a tarefa da Ética será a de reconhecer e organizar em forma discursiva esses invariantes que são, propriamente, expressão da ontologia do nosso ser ético.

⁶ EF V, p.7.

No início de sua construção ética, Lima Vaz, utiliza-se de pressupostos que guiam e organizam todo o desenvolvimento de uma ciência do *ethos*, assim como ele a entende. Não é lugar aqui de desenvolvê-los. Alguns serão elucidados na medida mesma em que forem aparecendo no desenvolvimento do nosso texto, cabe aqui, apenas, lembrar resumidamente de cada um deles.

(1) Pressuposto antropológico⁷: A práxis humana recebe sua especificidade ética enquanto ato inteligente e livre, ou seja, enquanto ato da Razão prática.

(2) Pressuposto Metafísico: “Enquanto operação, a práxis humana possui uma estrutura essencialmente teleológica, cuja originalidade reside na autodeterminação do sujeito agente em vista de um fim. Em virtude da abertura da razão e da liberdade ao horizonte universal do Ser e do Bem, o fim exige ser pensado aqui em sua amplitude transcendental ou metafísica, ou seja, em última instância, em sua homologia com o Ser e o Bem⁸”.

(3) Pressuposto Epistemológico: “A inteligibilidade da práxis como objeto da ciência do *ethos* pressupõe a normatividade imanente do fim, tal como se apresenta na experiência do *ethos*⁹”.

2. Aspectos da problemática antropológica da intersubjetividade

A problemática de uma Ontologia da pessoa humana, ou seja, da Antropologia Filosófica foi tratada por Lima Vaz em vários dos seus textos¹⁰. Para o nosso autor, uma antropologia que se quer filosófica deverá, propriamente, refletir e discorrer sobre o ser humano do ponto de vista de sua inteligibilidade radical, isto é, da inteligibilidade que fundamenta a sua afirmação como ser. Todo o trabalho da antropologia filosófica será, então, desenvolver a oposição fundamental finito-infinito. Quer dizer, desenvolver a oposição onde o ser em nós, sendo por essência finito, está implicado numa presença do infinito que se manifesta em diferentes formas.

⁷ EF V, p.7.

⁸ EF V, p.8.

⁹ EF V, p.8.

O caminho dialético por onde se desenvolverá essa questão antropológica será o de percorrer os momentos estruturais e relacionais através dos quais o *Eu sou* se constitui na sucessão dialeticamente articulada das formas, ou melhor, das expressões que manifestam seu ser subsistente finito (pessoa) enquanto incondicionalmente aberto ao ser infinito.

Este caminho dialético percorrido pelo pensamento de Lima Vaz ao construir a arquitetura da antropológica filosófica é, propriamente, a organização conceitual da experiência fundamental do homem-sujeito enquanto sujeito¹¹. Este caminho terá como primeiro momento a tematização da subjetividade como momento essencial do movimento de mediação (o homem dizendo-se a si mesmo enquanto estrutura), o que se realiza na região de estrutura, composta pela estrutura somática (categoria de corpo), estrutura psíquica (categoria de psiquismo) e estrutura noético-pneumática (categoria de espírito).

Após o momento estrutural do ser do homem, Lima Vaz coloca a questão de como nesse dizer-se a si mesmo, o homem diz igualmente o mundo, o outro e o absoluto, seja nas dimensões objetivas das coisas, seja nas dimensões intersubjetivas dos sujeitos¹². Desta forma, mundo, história e absoluto são os termos das relações constitutivas da abertura do homem à realidade na qual, o corpo, o psiquismo e o espírito são, respectivamente, as condições de possibilidade da presença humana à realidade na forma de abertura constitutiva àqueles termos¹³.

2.1 Lugar e significação da problemática da intersubjetividade na antropologia filosófica

Percorrendo este caminho dialético elucidado por Lima Vaz, após passarmos pelas categorias de estrutura, o discurso filosófico avança para o momento das

¹⁰ Especialmente aqui, faremos uso da sua brilhante obra “*Antropologia Filosófica*”.

¹¹ AF II, p.9.

¹² AF II, p.11.

¹³ Com efeito, podemos perceber uma correspondência entre as categorias estruturais e as categorias relacionais do ser humano, a saber: (1) Categoria de Corpo próprio – Categoria de Objetividade – Poíesis; (2) categoria de Psiquismo – Categoria de Intersubjetividade – Práxis; (3) Categoria de Espírito – Categoria de transcendência – teoria.

categorias de relação. Num primeiro momento temos a relação de objetividade que se refere o ser humano ao mundo, e que caracteriza pela sua não-reciprocidade¹⁴. Depois, o passo dado será o de apresentar a categoria de intersubjetividade, categoria está que constitui o ponto principal de nossa investigação na sua dimensão ética.

Lima Vaz vai buscar elaborar a categoria de intersubjetividade tentando superar a absolutização da práxis. Absolutização essa que, baseada apenas na razão instrumental, se traduz em critérios do útil, do eficaz, do produtivo, do consumo, bem como, na tentativa de superação do solipsismo¹⁵. Para esta grandiosa tarefa, Lima Vaz vai buscar elementos fundacionais na filosofia hegeliana do espírito e na dialética do reconhecimento na ‘Fenomenologia do Espírito’ de Hegel. Por outro lado, Lima Vaz vai fundamentar a sua reflexão no campo semântico da categoria de transcendência. Para tal tarefa, será preciso colocar-se numa posição que esteja livre do conjunto epistemológico que a tecnociência lança sobre o universo intersubjetivo, é claro, sem tornar-se um tecnoclasta. E, depois, tentar alcançar uma saída mediadora entre as posições extremas da heterologia de Lévinas e da egologia de Husserl. Assim, a tarefa será então de buscar uma solução diversa, uma via média¹⁶ que supere a precariedade do reconhecimento próprio da nossa sociedade individualista de consumo.

Inicialmente, ao expor a categoria de intersubjetividade, o nosso autor apresenta o paradoxo do relacionamento dialético entre duas infinitudes intencionais. Bem da verdade, o próprio Hegel já recorrera ao conceito de infinitude no momento em que a autoconsciência, após a duplicação com a outra de si mesma, passa a lutar pelo seu pleno e efetivo reconhecimento¹⁷. Para Lima Vaz, a dialética da infinitude acontece no plano intencional e se manifesta primeiramente na “infinitude da linguagem como portadora do universo infinito da significação¹⁸”. Assim, a linguagem será compreendida como “estrutura significante que se diferencia em múltiplas formas, desde a postura corporal e o gesto até a prolação

¹⁴ EF III, p.195.

¹⁵ AF II, p.55.

¹⁶ AF II, p.66.

¹⁷ Brunelli, M. – “*Ética e sua crise*”, Síntese, n.55 (1991), p.591.

¹⁸ AF II, p.50.

da palavra e a articulação do discurso, em particular do discurso da interlocução¹⁹”. Desta forma, o aparecimento do outro no horizonte da intencionalidade do eu tem lugar no *medium* da linguagem, sendo, propriamente, a linguagem definida como *medium* da interlocução ou como terreno no qual se desdobra a relação recíproca entre os sujeitos. Relação de reciprocidade essa que será o lugar origem da relação dual eu-tu e da relação plural do nós. Portanto, a infinitude intencional e a reciprocidade fazem parte do núcleo semântico do conceito de intersubjetividade proposta por Lima Vaz²⁰.

2.2 Lugar e significação da categoria de transcendência na antropologia filosófica

Acompanhando em suas grandes linhas a construção antropológica da categoria de intersubjetividade, somos levados agora a fazermos uma pequena colocação sobre a problemática da transcendência neste contexto. Até aqui, acompanhamos o ser humano que se abre ao mundo, num primeiro nível relacional que é expresso pela categoria de objetividade. Num segundo nível relacional, o ser humano pode abrir-se ao outro e à história. Isto será expresso pela categoria de intersubjetividade. Finalmente, o ser humano pode abrir-se ao absoluto, num terceiro e mais elevado nível relacional, que se exprime na categoria de transcendência. Mas, da mesma forma com que o ser humano é um sujeito de uma relação propriamente humana, porque nele o espírito suprassume o corpo próprio e o psiquismo²¹, assim o seu mundo só se constitui como tal porque a relação de transcendência suprassume as relações de objetividade e intersubjetividade. Desta forma, o ser humano só se abre à realidade objetiva na forma de um mundo humano porque movido intencionalmente pela sua ordenação profunda ao absoluto, seja ao absoluto formal, como universalidade do Ser, seja como absoluto real, Deus²².

¹⁹ AF II, p.50.

²⁰ AF II, p.142.

²¹ AF II, p.224-225.

²² AF II, p.95.

Pelo que expusemos acima, podemos perceber que para Lima Vaz²³, a figura do absoluto, multiforme e única, habita o universo intencional do ser humano e acompanha como uma sombra todas as suas formas de auto-expressão e a sua autopoção como sujeito, pela qual ele se faz presente entre os seres²⁴. Desta forma, no seu manifestar-se a si mesmo ou na sua reflexão sobre si mesmo, o ser humano desvela a sua ordenação essencial ao absoluto. Isto é, “essa ordenação constitui, em suma, o dinamismo ontológico fundamental do espírito. Esse dinamismo exprime a ordenação do ser humano, como ser inteligente, para a Verdade, e, como ser livre, para o Bem, dando ao espírito uma estrutura noético-pneumática²⁵”.

2.3 O dinamismo fundamental da categoria de espírito: Razão e Liberdade

Ao responder à pergunta “o que é o homem?”, nosso autor foi, num primeiro momento construindo as categorias estruturais do ser humano. Corpo próprio, psiquismo e espírito são elas. Ora, o espírito é a suprassunção das outras duas categorias, sendo que pensar o homem como espírito é pensar a estrutura ontológica do homem, intrinsecamente ligado à sua contingência e finitude (somático, psíquico) e a sua amplitude transcendental (noético-pneumático). Desta forma, para Lima Vaz, “na sua estrutura espiritual ou noético-pneumática, o homem se abre, enquanto inteligência, à amplitude da verdade, e enquanto liberdade, à amplitude transcendental do bem²⁶”. Não vamos aqui desenvolver toda a categoria de espírito²⁷. Basta-nos ressaltar que esta categoria nos leva a

²³ EF VII, “Transcendência e Transcendental”, p.111-116.

²⁴ AF I, p. 163-164 e 170, nota 11.

²⁵ MF, p.24.

²⁶ AF I, p.202.

²⁷ Vale lembrar aqui que é pelo espírito que o homem participa do infinito ou tem indelevelmente gravada no seu ser a marca do infinito. Essa noção de espírito articulada filosoficamente por Lima Vaz tem sua formação na tradição histórica das idéias, a partir de quatro temas fundamentais que devemos recordar a título de elucidação dos fundamentos da mesma categoria. Desta forma, o espírito foi articulado historicamente como:

- (1) O espírito como *pneûma*, ou seja, como princípio interno de vida ou como forma superior de vida.
- (2) O espírito como *noûs*, ou seja, como uma atividade de contemplação, marcando a forma mais alta do conhecimento.
- (3) O espírito como *lógos*, ou seja, como idéia de uma razão universal ou ordem universal.
- (4) O espírito como *synesis*, ou seja, como idéia do espírito como consciência-de-si.

Portanto, o espírito será vida, inteligência, ordem da razão e consciência-de-si.

conclusão de que o homem, num primeiro movimento, é abertura para a universalidade do ser (razão) e élan para a transcendência (vida, inteligência), mas é igualmente, num segundo movimento, retorno e reflexão sobre si mesmo (consciência de si)²⁸. Portanto, esses dois movimentos manifestam a estrutura interna dos atos propriamente espirituais do homem, os atos da inteligência e liberdade. Racionalidade e liberdade (inteligência e vontade) são dois atributos fundamentais do espírito. Desta forma, a primeira experiência que temos do nosso agir como ato humano, se apresenta com duas características essenciais, a saber, como ato razoável e como ato livre. Assim, a práxis, enquanto guiada pela razão prática contém em si mesma sua lógica e sua teleologia. E, é esta estrutura da práxis que Lima Vaz irá desenvolver em seus textos sobre ética, especialmente nos seus *‘Escritos de Filosofia IV e V: Introdução à Ética Filosófica’*.

²⁸ AF II, p.203.

Capítulo V – A Comunidade de Reconhecimento e Consenso como lugar de realização da Intersubjetividade Ética

Nossa proposta neste capítulo é a de investigar, refletir e construir a estrutura intersubjetiva do nosso agir ético. Assim, refletiremos sobre as condições de possibilidade do encontro ético com o outro segundo as formas universais de reconhecimento e consenso. Formas estas que devem operar numa complexa malha de condições que se apresentam como terreno concreto do encontro intersubjetivo. E, por fim, de sua concretização numa determinada comunidade ética em seus vários níveis (de encontro pessoal, comunitário e societário) e suas várias esferas (de necessidade, de afetividade, comunitária e de obrigação cívica). Será a partir das conclusões que daqui saírem que se poderá buscar compreender e mesmo criticar as comunidades humanas históricas em suas incessantes lutas para se fazerem, ou não, comunidades éticas.

1. Reconhecimento e Consenso (Universalidade)

1.1 O Encontro com o outro

A categoria de intersubjetividade do agir ético se insere dentro de uma sistemática ética onde, segundo a lógica do discurso, a categoria de intersubjetividade é situada entre a categoria de subjetividade e a de objetividade.

Aqui neste nosso estudo nos deteremos na problemática da intersubjetividade, ou seja, de nosso ser-com-os-outros. Ora, como nos adverte Lima Vaz, o ser humano concebido monadicamente isolado é uma abstração. Bem da verdade, em sua gênese e desenvolvimento o ser humano já está sempre envolvido numa complexa rede de relações elementares com a natureza e com os outros. Desta forma, o ser humano é “um Eu que é, portanto, indissolúvelmente um nós²⁹”.

²⁹ EF V, p.67.

Seguindo o ensinamento de Hegel, para Lima Vaz o primeiro passo para a efetivação concreta da auto-afirmação do sujeito como Eu é seu encontro com o outro³⁰, que é a realização do movimento dialético do indivíduo abstrato (em-si) ao indivíduo ético concreto (ipseidade). Será na categoria antropológica de espírito³¹, enquanto origem de uma relação que poderíamos chamar de inter-humana que o encontro terá o seu lugar sempre segundo uma forma determinada de razão. Assim, Lima Vaz vai contra todo tipo de explicação da gênese deste encontro nas chamadas relações sociais, que é visivelmente dominada pela dialética dos interesses e é estruturada a partir de nossas carências num sistema de necessidades³².

1.1.1 Razões presentes no encontro com o outro

Para buscar elucidar as razões presentes no encontro com o outro Lima Vaz vai buscar inspiração na divisão platônico-aristotélica da razão³³. Desta forma, como formas possíveis das razões que regem o encontro, teremos, as razões de ordem instrumental, a saber, a razão poiética, e as razões de natureza propriamente teleológica, no caso, a razão prática.

Quando tratamos da racionalidade própria do agir ético, observamos que as razões de ordem instrumental, por terem sempre em vista a produção de objetos na ordem do útil, se mostravam totalmente inadequadas para o entendimento do agir ético. Aqui também temos a mesma conclusão. As razões de ordem instrumental, ou seja, a razão poiética, tenderia a reificar, coisificar as relações de encontro desfazendo assim, o necessário caráter de reciprocidade da relação de encontro

³⁰ A partir das análises de Hegel, Lima Vaz segue o seguinte itinerário presente na ‘Fenomenologia do Espírito’ que apresenta o paradoxo das duas infinitudes intencionais: “A consciência primeiro emerge e se forma na relação não recíproca com o mundo. Ela avança, em seguida, para a relação recíproca com outra consciência pelo reconhecimento. É então que se constitui como consciência-de-si (Eu) que, como consciência propriamente histórica, é igualmente consciência de um nós, cujo destino estará ligado às formas de realização do espírito no tempo, até atingir a plena identidade entre o que ela virá, a saber, o que é como nós ou como história – sua verdade – e que ela experimenta efetivamente – sua certeza”. (EF V, p.68). Também, sobre esta temática, H. C. de Lima Vaz, *Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental*, Síntese 21 (1981): p. 7-29.

³¹ AF I, p.201-237.

³² Trataremos destes assuntos ao analisarmos os níveis de encontro intersubjetivo e o problema do conflito de interesses.

³³ EF V, p.68.

com o outro³⁴. Desta forma, a razão poiética não é a forma adequada para assegurar a relação inter-humana porque, ela “é uma razão universal quanto ao uso, mas não é uma razão universal em virtude da natureza do seu ato, ou seja, uma razão em cujo exercício se faça presente uma exigência de universalidade³⁵”. Essas formas de encontro que se desenvolvem na esfera do útil, podemos classificá-las como formas inferiores de encontro. É aqui, propriamente, que se desenvolverá toda a questão da dimensão ética do agir econômico³⁶.

Por outro lado, a universalidade da razão prática procede de sua ordenação constitutiva ao Bem³⁷, e será nessa universalidade que Lima Vaz vai ancorar a possibilidade do encontro com o outro como um encontro, propriamente, de natureza ética, que é a forma mais alta da relação intersubjetiva.

Então, se é no nível da razão poiética que encontramos muitas vezes o início da relação com o outro, nos vários tipos de dominação frente as quais a humanidade não cansa de rebelar-se, será no nível da razão prática que este encontro com o outro tenderá a alcançar a igualdade perfeita na forma de *alter ego*, ou seja, tenderá a assumir-se como reciprocidade. É nesta necessária relação de reciprocidade, isto é, de igualdade, que Kant viu com profundidade esta destinação do encontro com o outro ao propor, numa das fórmulas do imperativo categórico, a necessidade de tratarmos a humanidade, em nós mesmos e nos outros, sempre como um fim e nunca apenas como um meio³⁸.

Desta forma, o encontro com o outro como ato ético exige, “como primeira condição de possibilidade ou como primeiro momento do seu movimento dialético, o reconhecimento do horizonte comum de universalidade no qual o Eu acolhe o outro como outro Eu³⁹”. Teremos, então, o fundamento de uma autêntica comunidade ética que, historicamente, se apresenta como um grande e permanente desafio aos seres humanos. Desafio que encontra pela frente a necessidade de

³⁴ AF II, p.55.

³⁵ EF V, p.69.

³⁶ Drummond, A. F. - *Ética e Economia*, Síntese, n.72, 1996, p.113-118.

³⁷ EF V, p.34.

³⁸ Kant, I. - *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* – Col. ‘Os Pensadores’, vol.XXV, São Paulo: Ed. Abril, 1974 (Trad. Paulo Quintela), p.229.

³⁹ EF V, p.70.

vencer os poderosos e sutis fatores que impelem os seres humanos e os grupos humanos na direção das necessidades e dos interesses próprios, que levam, necessariamente, o encontro com o outro a se guiar pelas categorias de dominação, de utilidade, de satisfação subjetiva.

Após estas análises compreende-se a profundidade e radicalidade, segundo Lima Vaz, da revolução ética provocada pelo ensinamento de Jesus de Nazaré. Como paradigma desta revolução temos o surgimento da noção de próximo⁴⁰. Na noção de próximo temos a manifestação mais perfeita de *alter ego*, isto é, a forma mais elevada de encontro com o outro que se dá na gratuidade do amor-dom (*ágape*).

1.2 Reconhecimento e Consenso

Como esclarece Lima Vaz ao fazer suas apreciações iniciais à categoria de intersubjetividade, esta categoria constitui-se na universalidade da razão prática, onde o encontro com o outro tem lugar segundo as formas universais de reconhecimento e consenso. Ou seja, reconhecer a aparição do outro no horizonte universal do Bem, e consentir em encontrá-lo em sua natureza de outro Eu. Como já mencionamos anteriormente, o “agir ético não se encerra no interior de uma estrutura monádica do Eu, mas se autodetermina como relação essencial e constitutiva com outro Eu⁴¹”. É desse momento de encontro e, conseqüentemente, acolhimento do outro que teremos o caminho aberto para a construção da comunidade ética. Desta forma, a comunidade ética irá tornar-se real como uma comunidade histórica concreta que terá referência a um universo objetivo de bens, fins, normas e valores, isto é, a um *ethos* historicamente realizado.

1.2.1 Reconhecimento

O problema do reconhecimento, ou seja, do conhecimento do outro como outro eu, é um dos problemas mais discutidos e estudados da filosofia contemporânea. Lima Vaz vai analisá-lo mais detalhadamente no seu artigo “Nota histórica sobre

⁴⁰ Evangelho segundo Lucas: 10,25-37. Bíblia de Jerusalém, São Paulo: Paulinas, 1985.

⁴¹ EF V, p.71.

o problema filosófico do ‘outro’⁴²”. Aqui nos interessa lembrar que, passando por todas as vicissitudes históricas, a começar pela filosofia antiga, sobretudo na reflexão sobre a amizade, passando pelo pensamento moderno nas suas várias direções ou caminhos⁴³, Lima Vaz irá encontrar, como já ressaltamos anteriormente, na proposta de Hegel, a interpretação do reconhecimento melhor estruturada.

Para Lima Vaz, toda a problemática do reconhecimento tem uma dimensão essencialmente ética, na medida mesma que trata das relações dos seres humanos, suas atitudes e suas intenções e, dado que o outro, “como outro eu, só pode ser reconhecido como tal no horizonte do Bem ao qual a nossa razão prática é necessariamente ordenada⁴⁴”. Bem da verdade, a relação propriamente de reconhecimento só se torna efetiva por meio de um lento e trabalhoso processo de educação ética. Assim, podemos distinguir diversos níveis de realização do reconhecimento⁴⁵, níveis que ficariam compreendidos entre um nível inferior onde temos a tentativa de redução do outro a objeto na relação senhor-escravo, e um nível máximo, classificado como superior, que pode ser representado, pela gratuidade do amor evangélico ao próximo.

1.2.1.1 O diálogo

Ao tratar da categoria de intersubjetividade na antropologia filosófica, Lima Vaz busca deixar claro a questão de que o “aparecimento do outro no horizonte da intencionalidade do Eu tem lugar, por conseguinte, no *medium* da linguagem entendida no seu sentido mais amplo como estrutura significativa que se diferencia em múltiplas formas⁴⁶”. Desta forma, colocamos a questão da linguagem no centro da problemática do reconhecimento. E será pela linguagem, em suas diversas expressões, que se estabelecerá à relação primordial de intersubjetividade, a saber, a relação dual Eu–Tu, bem como a relação plural do

⁴² EF VI, p.231-245.

⁴³ O problema da experiência de encontro (reconhecimento e consenso) com o outro, foi tratado filosoficamente, em várias direções ou caminhos como aponta Lima Vaz, a saber, caminho fenomenológico, gnosiológico, psicológico, lógico, ético e histórico. AF II, p.56-60.

⁴⁴ EF V, p.72.

⁴⁵ EF V, p.73.

⁴⁶ AF II, p.50.

Nós. Assim, o momento do encontro, do reconhecimento, será o momento da interlocução de duas razões que se comunicam, isto é, será o momento do diálogo (diá-logos). Portanto, “o diálogo é fundamentalmente um evento de natureza ética e é por ele que a estrutura intersubjetiva do agir ético primeiramente se realiza⁴⁷”.

Importante aqui é fazer a distinção das esferas de encontro já presente em todo evento da linguagem dialogal⁴⁸. Podemos distinguir este evento em duas esferas. Primeiro na esfera da intersubjetividade onde, mediatizada pela linguagem, indivíduos intercomunicam fins, valores, normas. Aqui a finalidade, propriamente, é a auto-realização dos sujeitos no Bem (razão prática). Por outro lado, temos a esfera da intersubjetividade constituída pela mediação dos objetos ou coisas, onde se dá, propriamente, a atividade econômica (razão técnica).

Esta distinção acima mencionada é importante porque é pela mediação das coisas que os sujeitos se intercomunicam criando, por exemplo, uma forma de racionalidade técnica. Esta forma tanto pode servir para a construção conjunta de, por exemplo, bens de consumo que facilitam a adaptação do ser humano ao seu mundo, como para a dominação e utilização do outro como objeto, negando assim toda alteridade. O pano de fundo desta relação é formado pela modernidade pós-cristã e pela contemporaneidade pós-moderna. Ambas, encontram-se sob a égide da universalidade hipotético dedutiva⁴⁹ na qual temos o predomínio de um horizonte de natureza quantitativa. Desta forma, nesta perspectiva, a comunidade e a sociedade humanas não são constitutivas do homem, mas são um resultado ou, digamos, um produto a ser alcançado. Então, os indivíduos serão reduzidos a unidades numéricas, e o reconhecimento torna-se muito precário. Conseqüentemente, numa sociedade dominada pela técnica e pela ciência, ou seja, numa sociedade onde ocorre o predomínio do funcional, são os critérios da utilidade, da eficácia, da produtividade que se tornam os direcionadores das

⁴⁷ EF V, p.74.

⁴⁸ EF V, p.74.

⁴⁹ EF II, p.146. A universalidade hipotético-dedutiva é aquela cujo fundamento permanece oculto e requer uma explicação a título de hipótese inicial não verificada empiricamente e que deve ser confirmada dedutivamente pelas suas conseqüências. Ela surge sob o signo do pensamento científico moderno. Contraposta a essa universalidade temos a universalidade nomotética. A universalidade nomotética tem como fundamento uma ordem do mundo que se supõe manifesta e na qual o *nómos* ou a lei da cidade é o modo de vida do homem que reflete a ordem cósmica completa pela razão. Aqui, propriamente, estamos no âmbito da ontologia antiga.

relações entre os indivíduos. Temos, então, a redução do espaço intersubjetivo. O problema gritante que resulta desta questão é que, em tal sociedade dirigida pelo mercado, pelo econômico, na maioria das vezes, o sujeito é reconhecido, em última instância, pela sua capacidade de consumo e pela sua conta bancária.

Portanto, podemos concluir que a intercomunicação dos indivíduos por meio da razão prática tem seu *medium* intransponível na linguagem, na forma de diálogo. Ou seja, “a irradiação e transposição numa comunidade de interlocutores da forma primordial do diálogo na relação Eu–Tu é que torna possível, finalmente, a formação de uma comunidade ética, cujas múltiplas realizações históricas têm como condição elementar de possibilidade a interlocução dialogal⁵⁰”. O contrário disso seria não reconhecer a alteridade do outro tratando-o com coisa, objeto. Assim, cessa todo tipo de diálogo, pois o diálogo é, necessariamente uma relação entre sujeitos⁵¹.

1.2.2 Consenso

O consenso é um ato eminentemente livre⁵². Como ato livre só pode ter lugar entre sujeitos éticos. Desta forma, a razão prática na sua atividade cognoscente reconhece o outro no horizonte do Bem, enquanto a mesma razão prática, na sua atividade volitiva move-se na busca de um ato de consentimento com o outro, ou melhor, “uma vez reconhecido o outro no horizonte do Bem, a inclinação da vontade segue-se necessariamente para consentir na comunidade entre o eu e o outro sob o signo da bondade⁵³”.

Reconhecimento e consenso, como vimos, são formas fundamentais da razão prática no seu desenvolvimento intersubjetivo e, conseqüentemente, origem de toda comunidade ética. Bem da verdade, historicamente, reconhecimento e consenso adquiriram formas espontâneas e formas reflexivas⁵⁴. A distinção é importante. A forma espontânea é aquela que vigora numa comunidade ética onde

⁵⁰ EF V, p.74.

⁵¹ EF VI, p. 253.

⁵² EF II, p.77-78; EF VII (*A liberdade e o Absoluto*), p.117-128.

⁵³ EF V, p.75.

⁵⁴ EF V, p.75.

o saber ético é suficiente para assegurar a coesão do *ethos* reinante na comunidade. Esta forma espontânea de reconhecimento e consenso se dá onde os indivíduos se sentem espontaneamente integrados ao seu *ethos*. A forma reflexiva será, assim, contrária a forma espontânea. A forma reflexiva se dá em comunidades que, pelas suas complexidades, não possuem mais um saber ético capaz de unificar os diversos indivíduos éticos. Conseqüentemente, a forma reflexiva será fruto de uma educação ética na qual, por meio de uma ciência do *ethos*, as razões do *ethos* deverão ser explicitadas e demonstradas⁵⁵.

1.2.3 Norma e Instituição

Historicamente, para assegurar o reconhecimento e o consenso e, conseqüentemente, as próprias comunidades éticas, as comunidades foram obrigadas a adotarem instrumentos universais e eficazes para assegurarem sua permanência. Sem estes instrumentos, a saber, as normas e as instituições, dificilmente as comunidades éticas, que se complexificam cada vez mais, conseguiriam sobreviver. Para assegurar então esta sobrevivência foi necessária “a passagem da convicção subjetiva do indivíduo (máxima na terminologia de Kant) à validade objetiva de uma lei, absolutamente ou relativamente universal com relação a um determinado universo ético⁵⁶”.

Esclarecendo a questão podemos dizer que, a forma espontânea de reconhecimento e consenso tinha suas expressões de saber ético codificadas em máximas. As máximas é que asseguravam uma certa permanência do reconhecimento e do consenso. Já nas sociedades que cresceram em sua complexificação e perderam a possibilidade de uma forma espontânea de reconhecimento e consenso, calcado num *ethos* comunitariamente partilhado,

⁵⁵ Aqui, propriamente, estamos interessados em analisar a categoria de intersubjetividade e o lugar do consenso (espontâneo e reflexivo) na categoria. Um projeto para o futuro deverá ser o de desenvolver a questão do consenso e todas as suas implicações práticas. Este desenvolvimento, certamente, apresenta várias e pertinentes questões a serem pensadas. Por exemplo, se no consenso reflexivo fizermos o apelo à ‘força do melhor argumento’ (parece-nos ser este o apelo habermasiano), teremos também que resolver outras questões implícitas nesta, como, por exemplo: Quem decide sobre qual é o melhor argumento? Quem decide sobre o que constitui ou não um argumento? Quem acredita que os filósofos sejam capazes de atingir um consenso racional? Qual é o preço do consenso? Existe consenso sem exclusão? Etc.

⁵⁶ EF V, p.76.

precisaram de uma forma reflexiva, ou seja, de uma ciência do *ethos*, para impor racionalmente o reconhecimento e o consenso. Desta forma, a máxima “perde toda a sua força e se faz necessária a proposição de normas universais de teor explicitamente racional⁵⁷”. Portanto, a gênese e o estatuto da norma aparecem como uma resposta imprescindível ao desafio da permanência ou da duração no tempo da própria comunidade ética.

Além da norma temos a instituição. Ora, o conceito de instituição aparece aqui como uma grandeza social essencialmente normativa, como uma grandeza ética. Sua função será a de “assegurar ao reconhecimento e o consenso um quadro estável de exercício. Neste sentido ela é, por definição, obra da razão prática, e é nela que se realiza a objetividade social da norma codificada em lei⁵⁸”. Bem da verdade, também podemos perceber que as instituições sofrem um processo de racionalização técnica no mundo moderno. Isto se configura como uma ameaça à primazia da racionalidade prática neste âmbito e, conseqüentemente, ao “espaço ético por ela criado [a instituição] para o exercício reflexivo do reconhecimento e consenso⁵⁹”.

2. A Comunidade ética (particularidade)

Pela lógica do discurso ético como Lima Vaz nos apresenta, o primeiro momento, momento do universal é um momento abstrato. Desta forma, o encontro com o outro, fonte de nossa especulação intersubjetiva, que se dá pelo reconhecimento e pelo consenso só se realiza, efetivamente, dentro de uma complexa malha de condições e causas que formaram o terreno concreto do encontro com o outro. Ora, pensar a forma concreta de encontro com o outro é pensar o próprio corpo histórico da comunidade ética, lugar por excelência do encontro com o outro no reconhecimento e consenso. Ou seja, é no corpo histórico da comunidade ética que o indivíduo, na sua estrutura subjetiva racional e livre, encontrará as condições que tornarão possível seu encontro efetivo com o outro.

⁵⁷ EF V, p.76.

⁵⁸ EF V, p.76.

⁵⁹ EF V, p.77.

2.1 A Civilização Moderna

Como ressaltamos em outros momentos, Lima Vaz vai perceber na modernidade um “crescimento das relações sociais no campo das necessidades e dos interesses⁶⁰”. Ora, este sistema de necessidades acaba por impor-se como sistema de condições para participação na vida da sociedade, da qual ninguém pode se excluir. Assim, o encontro com o outro, pelo reconhecimento e consenso, se torna menos espontâneo e adquire cada vez mais a forma reflexiva, isto é, a forma que exige a especificação de suas razões, isto é, a forma propriamente de uma ciência do *ethos*.

2.2 Conjunto de condições e causas

A busca das explicações das condições do encontro intersubjetivo se situam no campo da compreensão explicativa, propriamente, no campo das ciências humanas. É neste *topos* que serão esclarecidas as situações biológicas, socioeconômicas, culturais, psicológicas, históricas, etc. À parte o risco de reducionismo, ou seja, o de querer explicar o encontro intersubjetivo a partir, apenas, de um destes *topos*, Lima Vaz irá entender que “este tipo de compreensão é perfeitamente válido e enriquece nosso conhecimento dos componentes que integram e condicionam a situação fundamental do ser humano, qual seja, a de viver eticamente dentro da estrutura comunitária de um nós⁶¹”.

Mas, o empenho propriamente filosófico deverá seguir o movimento dialético do agir ético na sua intersubjetividade, ou seja, como encontro no reconhecimento e consenso, na linha da causalidade interna. Desta forma, teremos uma dupla causalidade. Primeiramente, o reconhecimento que procedendo da inteligência ordenada ao universal do Bem, irá se particularizar mantendo sua natureza de ‘causa formal’. Isto é, “deverá informar as condições para assegurar a essência ética do ato⁶²”. Por outro lado, o consenso que é fruto da vontade inclinada ao universal do Bem, agirá como ‘causa eficiente’ ao realizar a especificidade ética

⁶⁰ EF V, p.78 – EF VII, p.15-16.

⁶¹ EF V, p.79.

⁶² EF V, p.79.

do encontro na complexidade e variedade de situações. Aqui não temos a precedência do reconhecimento sobre o consenso, mas, uma circularidade dialética, onde o “reconhecimento como causa formal especifica o consenso que resulta do movimento da vontade, e o consenso, como causa eficiente, move o reconhecimento no sentido da aceitação ativa do outro⁶³”.

Portanto, sendo a relação intersubjetiva uma relação recíproca⁶⁴, teremos no reconhecimento e no consenso a explicação causal desta mesma relação intersubjetiva, ou seja, do agir ético intersubjetivo que se torna concreto a partir da imensa variedade de situações e condições em que a relação de encontro acontece.

2.3 A questão da Comunidade ética

Para Lima Vaz, ao investigarmos o problema das comunidades éticas⁶⁵, veremos que um invariante conceitual permanece inalterado dando sentido às comunidades. Este invariante é o *ethos* que orienta e torna as comunidades humanas, comunidades éticas. Mas, o que mantém coeso este *ethos* na sua efetiva existência na comunidade é a trama “tecida pela razão prática mediante a forma do reconhecimento e sua eficácia unificadora que provém da mesma razão prática agindo como consenso⁶⁶”. Portanto, a comunidade ética é o lugar concreto de efetivação do reconhecimento e do consenso. Assim, o grande desafio será o de preservar, em meio à diversidade e ambigüidade das situações, um espaço onde possa ser exercido, de forma autêntica, a reciprocidade e o consenso no agir ético dos membros da comunidade. Para isso, como ressaltamos anteriormente, temos a imprescindível necessidade de normas e instituições que irão exercer uma função estabilizadora e mantenedora do reconhecimento e do consenso na sua essencial reciprocidade.

Importante aqui é lembrarmos que a comunidade ética é definida a partir do *ethos* (sistema de costumes) e de uma ciência do *ethos* (sistema do saber). Ora, para isso, supõe-se que os indivíduos possam agir de acordo com um sistema de

⁶³ EF V, p.79.

⁶⁴ AF II, 50-52.

⁶⁵ EF III, p.139-151.

valores aceitáveis pela sociedade, o que tornaria viável o próprio reconhecimento e consenso, onde o outro seria tratado como sujeito que é, e não como objeto.

Mas aqui surge um problema importante. Lima Vaz vai ver na civilização ocidental, a primeira a tornar-se uma civilização mundial, uma crise progressiva de seu universo ético e, conseqüentemente, da comunidade ética assim como os indivíduos tradicionalmente a entenderam, por exemplo, nas suas formas de família, associações religiosas, sociedade civil, etc⁶⁷.

Um dos problemas subjacentes a esta crise é o fato de que, na modernidade, a razão expandiu-se em várias direções – científica, técnica, organizacional, política – acompanhando o crescimento e a diversidade da própria civilização. Mas, no espaço do *ethos* a razão não conseguiu criar um novo paradigma de racionalidade que pudesse dar conta de uma ética universal para uma civilização universal. Civilização esta que se caracteriza, principalmente, como uma civilização da absolutização do uso dos objetos oferecidos à satisfação das carências e dos desejos, tornando-se uma civilização de um hedonismo quase que absoluto. Desta forma, fica pouco ou quase nenhum lugar para “a fruição desinteressada do bem⁶⁸”.

Desta crise que anunciamos acima, o que passa a ser problemático para a construção de uma comunidade ética na modernidade, podemos diagnosticar como: a absolutização da práxis como operar técnico⁶⁹, e o valor absolutamente central do indivíduo⁷⁰. Nesta complexa malha de relações que configuram uma crise ética na civilização ocidental, cabe a pergunta pela viabilidade de uma comunidade ética universal. Ora, perguntar pela possibilidade de uma comunidade ética para a civilização ocidental seria como perguntar pela possibilidade de dotar de uma alma esse imenso corpo material que não para de crescer.

⁶⁶ EF V, p.80.

⁶⁷ EF III, p.139.

⁶⁸ EF III, p.140.

⁶⁹ EF III, p.142.

⁷⁰ Brunelli, M. “*Ética e sua crise*”, Síntese, n.55 (1991): p.591.

Para Lima Vaz, a concepção que permitiu às comunidades humanas ao longo da história apresentarem-se como comunidades éticas, consistia em articular dois grandes domínios (da natureza e da sociedade) pressupondo uma homologia entre a razão e a ordem do universo, isto é, só existe uma única razão universal na natureza e nas regras que determinam a ação do homem. Esta concepção cosmogônica⁷¹ possuía três elementos estruturais: (1) um princípio ordenador, (2) um modelo de ordem, e (3) elementos ordenados. Isto permitia ao indivíduo elevar-se ao nível da comunidade ética e referir-se a um princípio de ordem que o legitimasse.

Com a modernidade este modelo ternário se desfaz. A concepção passa a ser autonômica, numa estrutura binária: indivíduo-sociedade. Ocorre, portanto, a imanentização do princípio ordenador no arbítrio do indivíduo⁷². Esta nova estrutura binária implica a “absolutização da práxis social e política como princípio gerador de valores⁷³”, e a “universalização da práxis como único princípio que, tendo gerado valores, os pode legitimar⁷⁴”.

Ao propor, na modernidade, a idéia de um indivíduo universal com suas práticas correspondentes, como paradigma para o indivíduo moderno, vários lugares teóricos se apresentaram para situar esse indivíduo universal. Lima Vaz nos recorda, como lugares teóricos que permitem a emergência do indivíduo universal: “a identidade como vontade geral (Rosseau), a autonomia absoluta do sujeito moral (Kant), a participação no espírito como saber absoluto do sentido da história (Hegel), a reconciliação final com a natureza pelo trabalho desalienado (Marx), a prática do consenso racional no seio da comunidade universal de comunicação (Habermas)⁷⁵”.

Não é lugar aqui de refletirmos sobre as propostas anteriormente mencionadas e suas dificuldades. Mas, ainda permanece como grande desafio atual, para o pensamento social e político, a recuperação da reciprocidade como “conhecimento

⁷¹ Brunelli, M., *idem*, p.592.

⁷² EF III, p.147.

⁷³ EF III, p.147.

⁷⁴ EF III, p.147.

⁷⁵ EF III, p.148.

do outro numa relação de reciprocidade que permite a sua aceitação no mesmo nível de universalidade, na medida em que ambos se apresentam como portadores dos mesmos direitos e correspondentes deveres⁷⁶”. E a rearticulação dos níveis estruturais do existir comunitário em face da dissolução das comunidades tradicionais.

Desta forma, com o postulado da autonomia do indivíduo, próprio da modernidade, bem como, da absolutização da práxis, a comunidade passa a ser um resultado e não um princípio e fundamento da relação recíproca. O fundamento da relação recíproca passa para os indivíduos. Ora, isto implica numa hipertrofia da estrutura binária (indivíduo-sociedade) e num empirismo nominalista que, “suprimindo a categoria lógico-ontológica da natureza humana e da sua socialidade constitutiva, abre caminho para a dramática anomia ética que reina nas sociedades modernas⁷⁷”. Está, então, instaurado o hobbesiano estado de natureza que discutiremos ao tratar dos conflitos de interesse.

Portanto, o desafio à nossa civilização moderna que parece avançada na sua razão técnica, mas indigente na sua razão ética⁷⁸ deverá dirigir-se para dois pontos. Primeiro, deverá reencontrar o princípio ordenador do reconhecimento, ou melhor, “encontrar uma forma histórica de efetivação para o princípio do reconhecimento⁷⁹”. Em segundo lugar, reestruturar a comunidade ética restabelecendo a matriz ternária. Mas, então surge uma pergunta: onde encontrar o princípio (para a matriz ternária) que não é hoje mais visível em analogia com a ordem da natureza, como na concepção cosmogônica? Talvez, responde Lima Vaz, na presença do outro como *alter ego*. Na face do outro. E, então, sua “transcendência se manifestará como a do Outro absoluto, portanto, irreduzível à imanência do sujeito e, no entanto, infinitamente próximo, pois se faz presente em toda a forma de reconhecimento e, exemplarmente, na reciprocidade oblativa do amor⁸⁰”,⁸¹

⁷⁶ EF III, p.149.

⁷⁷ EF III, p.149.

⁷⁸ Perine, Marcelo – *Ética e Sociedade. Razão teórica versus razão técnica* – Síntese, n.93 (2002): 49-68.

⁷⁹ EF III, p.150.

⁸⁰ EF III, p.151.

2.4 Conflito de interesses

Toda a construção de uma comunidade ética, onde o encontro com o outro acontece sob a forma de reconhecimento e consenso, está ameaçada constantemente pela possibilidade de conflitos que irão impedir sua plena realização. Estes conflitos, diferentes dos conflitos éticos que analisamos anteriormente, serão designados como conflitos de interesses. Falamos de conflitos de interesses que ocorrem “seja de indivíduos, seja de grupos, no interior do *ethos*, no qual as partes em conflito se reconhecem e convivem⁸²”. É este mesmo conflito que foi elevado em categoria fundamental, por Th. Hobbes, da sua concepção ético-política⁸³.

Ao nos depararmos com a problemática do conflito de interesses, encontramos, na verdade, duas concepções da gênese do universo ético e político da comunidade humana. A primeira concepção, defendida por Lima Vaz ao longo dos seus escritos⁸⁴ defende a ordenação do ser humano, inteligente e livre, ao Bem. Também, para Lima Vaz, o ser humano é essencialmente social. Na manifestação desta sociabilidade, a primazia será dada ao reconhecimento e ao consenso que não são mais do que a realização social desta ordenação do ser humano ao Bem. Ou seja, é na esfera da socialidade que os seres humanos, propriamente, se auto-realizam concretamente por meio da relação intersubjetiva. Desta forma, o conflito de interesses seria um estágio ulterior da vida social. Seria mesmo um acidente, encontrado na tentativa de superação das complexas e intrincadas situações encontradas pelo ser humano nas vicissitudes da vida.

A segunda concepção que encontramos é a de que o ser humano é, essencialmente, um ser solitário. Como ser solitário que é, ele considera a luta pela satisfação de desejos e necessidades como a situação primeira de seu ser. Temos, assim, a primazia do conflito. O consenso, neste caso, seria um momento posterior dessa dialética do contrato social. Um momento onde se buscaria

⁸¹ Com efeito, para Lima Vaz, é a tradição cristã a guardiã da riqueza de uma palavra transformadora - ‘Deus é amor!’ - que poderá ser luz de dias mais humanos para todos os seres humanos reunidos numa civilização universal enfim viável.

⁸² EF V, p.81.

⁸³ EF IV, p.293-311. Texto de Lima Vaz sobre a política e a moral de Thomas Hobbes.

“assegurar a sobrevivência e a satisfação do indivíduo solitário por meio da proteção da sociedade contratualmente constituída⁸⁵”.

Para Lima Vaz, o problema do conflito de interesses se apresenta, em nossa sociedade moderna, como um problema ético fundamental. Isto porque, as zonas de conflito se multiplicam em todos os níveis de organização humana. E, como é fácil observar, o modelo contratual é sempre o mais invocado como o único capaz de sanar tais conflitos. Daí a grande profusão das teorias do consenso. Além do fato de que a eficácia deste modelo serve de base para a solução de problemas na política e na prática jurídica. Mas, mesmo a eficácia operacional do modelo contratual não basta. É preciso, numa abordagem filosófica da questão, buscar a “condição última de possibilidade do pacto social e das formas diversas de contrato que o tem como fundamento⁸⁶”.

2.4.1 A análise filosófica

A análise filosófica da questão do conflito nos levou, então, a duas perspectivas. A perspectiva que denominamos hobbesiana, por se inspirar neste pensador, que tem o conflito como dado primeiro e condicionante do pacto social. Conseqüentemente, o fundamento do consenso gozaria de uma necessidade apenas hipotética, ou seja, como uma necessidade que nos livraria do risco do estado primitivo de “guerra de todos contra todos⁸⁷”. Nesta concepção, a relação de intersubjetividade permanece no nível empírico e não consegue ultrapassar os limites do individualismo.

A outra perspectiva, defendida por Lima Vaz, possui uma inspiração platônico-aristotélica. A necessidade que prevalece é a do reconhecimento e do consenso, no encontro com o outro. É uma necessidade “que corresponde à estrutura inteligível da natureza humana enquanto social por essência⁸⁸”. Desta forma, esta natureza humana, social por essência, seria a própria condição última de possibilidade de

⁸⁴ EF V, p.81.

⁸⁵ EF V, p.81.

⁸⁶ EF V, p.83.

⁸⁷ EF IV, p.302.

⁸⁸ EF V, p.83.

todo pacto social, bem como, das diversas formas de contrato social. É por essa mesma natureza que, por exemplo, os indivíduos permaneceriam intersubjetivamente relacionados mesmo em momentos de total esfacelamento do tecido social como, por exemplo, em guerras, conflitos civis, etc.⁸⁹

Portanto, podemos concluir que, num primeiro momento, os indivíduos se relacionam intersubjetivamente em virtude de sua ordenação constitutiva ao horizonte universal do Bem. Conseqüentemente, esta ordenação (momento do universal abstrato) se particulariza numa comunidade ética onde estão presentes as situações concretas nas quais reconhecimento e consenso serão exercidos concretamente. Mas, esse momento da particularidade não pode constituir-se como o termo do movimento dialético. Ele ainda irá revelar a plena inteligibilidade do agir ético intersubjetivo na suprassunção dos dois momentos anteriores – universal abstrato e particularidade – na singularidade da razão prática intersubjetiva, ou seja, na possibilidade de uma consciência moral social dos participantes da comunidade ética.

3. A Consciência moral social (singularidade)

Percorrendo o movimento dialético da categoria de intersubjetividade, chegamos agora a mais uma etapa de elucidação de nosso ser-com-os-outros. No primeiro momento (momento do universal abstrato), desenvolvemos a questão do encontro intersubjetivo, na sua dupla dimensão de reconhecimento e consenso. Depois, seguindo a mesma lógica do discurso, desenvolvemos a questão da comunidade ética como o momento da particularidade. Agora, chegamos ao momento onde as categorias de reconhecimento e consenso tem seu lugar de realização, na comunidade ética como universal concreto. Cabe, então, ao terceiro momento, seguindo a lógica dialética do discurso da razão prática na sua intersubjetividade, o momento da singularidade. Este momento é, propriamente, a suprassunção dos dois momentos anteriores. Na singularidade temos o universal concreto, isto é, temos o momento onde todo o movimento de reconhecimento e consenso, dentro

⁸⁹ EF V, p.84.

de uma comunidade ética, que em nossos dias tende a tornar-se mundial, “é interiorizado na consciência moral social dos participantes da comunidade ética⁹⁰”.

3.1 A Consciência moral social

No efetivo exercício de encontro com os outros, o sujeito ético fazendo uso de sua razão e liberdade, tem na consciência moral⁹¹ a instância interior de julgamento de seus próprios atos. Ora, na comunidade ética, os indivíduos tecem entre si a trama das realidades sociais. Assim, a começar pela relação de reconhecimento e consenso, os sujeitos vão constituindo o corpo, simbólico e histórico, da comunidade humana, conseqüentemente, da comunidade ética. Desta forma, Lima Vaz, vai usar analogamente o termo ‘consciência moral social’ para designar a forma fundamental, ou melhor, a instância de valor, de julgamento e de garantia do reconhecimento e do consenso em todos os encontros intersubjetivos interior à própria comunidade ética. Sendo que, “a presença de uma consciência (no sentido analógico) comum de teor ético, partilhada pelos membros de uma comunidade ética, é atestada exatamente pela aceitação de um mesmo sistema de normas, valores e fins interiorizado em maior ou menor profundidade na consciência moral dos indivíduos⁹²”. Como exemplo⁹³, Lima Vaz cita a emergência, na modernidade, de uma consciência social e política, do valor eminentemente ético dos ‘direitos humanos’ presente nas nações que atingiram o estágio do chamado ‘estado de direito’. Desta forma, os ‘direitos humanos’ configurariam a forma fundamental, encontrada pela modernidade, de consciência moral social.

Porém, em nossa era moderna, com o advento do individualismo, se torna muito mais explícito o conflito entre ‘consciência moral individual’ e ‘consciência moral social’ tornando, conseqüentemente, problemático o equilíbrio da estabilidade social. Daí a necessidade de uma reflexão filosófica sobre a consciência moral social nos seus níveis e esferas de realização.

⁹⁰ EF V, p.84.

⁹¹ Lima Vaz, H. C. de, “*Crise e Verdade da Consciência Moral*”- Síntese, n.83 (1998): 461-476.

⁹² EF V, p.85.

3.2 Níveis estruturais da consciência moral social

Como apresentamos, a consciência moral social se constitui a partir do encontro com o outro. Desta forma, devemos pensá-la em níveis estruturais que, ampliando-se concêntricamente, vão abrangendo desde o primeiro encontro Eu-Tu, até o encontro da sociedade como um todo. Uma possível enumeração é apresentada da seguinte forma:

(1) Nível do encontro pessoal⁹⁴: Neste nível temos a relação pessoal Eu-Tu, onde se dá a mais perfeita reciprocidade entre os indivíduos. Este nível por ser o primeiro, será também o fundamento de todos os outros níveis, e sua forma de acontecer se dará pela relação de diálogo. Esta relação de diálogo deverá ser mantida por uma atitude de fidelidade. Ela perseverará pela amizade e terá a sua mais profunda e verdadeira realização no amor⁹⁵.

(2) Nível do encontro comunitário⁹⁶: No encontro comunitário, como o próprio nome daria a entender, a relação Eu-Tu, amplia-se para receber um terceiro e assim sucessivamente. Temos aqui, uma forma de interação, mais ou menos profunda dos indivíduos na unidade de um Nós. Neste encontro há um predomínio de fatores racionais e afetivos. Os fatores racionais agem “no sentido da aceitação espontânea da justiça como equidade e não admite discriminações arbitrárias na participação dos bens da existência comunitária⁹⁷”. Os fatores afetivos conferem à vida em comunidade a comunhão afetiva necessária como elemento aglutinador do reconhecimento e do consenso entre os indivíduos. Isto é, a relação de afeto presente no encontro pessoal Eu-Tu é estendida a um terceiro e assim sucessivamente, formando o nós da comunidade. O encontro comunitário exerce uma função mediadora. Desta forma, o encontro comunitário dará ao indivíduo certa experiência de participação comunitária que irá prepará-lo para sua plena participação num nível maior, a saber, num nível de encontro na sociedade.

⁹³ EF V, p.86.

⁹⁴ EFV, p.87.

⁹⁵ Aqui, novamente, Lima Vaz retoma a noção evangélica do próximo como paradigma da mais radical expressão de encontro pessoal que se realizará, como destacamos anteriormente, no amor. Lima Vaz aprofunda esta concepção em AF II, p.68-69.

⁹⁶ EF V, p.87.

⁹⁷ EF V, p.88.

(3) Nível do encontro societário⁹⁸: Esse nível apresenta uma forma diferente dos outros, porque nele, mesmo os indivíduos mais distantes e que nunca se encontraram efetivamente, estão ligados por pertencerem a uma mesma sociedade. Desta forma, se nos outros níveis o encontro se dava imediatamente, neste o encontro com o outro será mediatizado por instâncias reguladoras. Estas instâncias poderão ser ‘normativas’ como códigos e leis, ou ‘eficientes’ como os poderes reconhecidos e legitimados pelas instâncias normativas. Assim, a permanência e estabilidade do corpo social serão garantidas pelo âmbito das instituições. Para Lima Vaz, “à estabilidade institucional no nível do encontro societário correspondem, de resto, formas análogas de instituição no nível do encontro pessoal (por exemplo, a instituição familiar) e no nível do encontro comunitário (por exemplo, as instituições de direito privado), com suas instâncias normativas e eficientes, subordinadas, no entanto, às instituições da sociedade como um todo⁹⁹”. Temos, então, uma forma de encontro formalmente instituída, isto é, mediatizada pelas instituições, e que terá seu ponto alto na formação do Estado ou numa sociedade politicamente organizada. Será essa organização que permitirá que falemos de uma consciência moral intersubjetiva (aqui como consciência cívica), de caráter ético-político, capaz de fazer a união dos indivíduos na qualidade de cidadãos. Por fim, é no encontro societário que mais facilmente observamos a aparição de fenômenos essencialmente antiéticos como a utilização, a dominação, a instrumentalização do outro. Portanto, é no encontro societário que a sociedade, muitas vezes, “pode desenhar a face desumana e mutilada da sua essência ética¹⁰⁰”.

3.3 Identidade da comunidade ética

Na sociedade moderna, com todo o seu aparato de organização social, a formação de uma consciência moral social, ou seja, intersubjetiva, vai necessariamente desdobrar-se em múltiplos níveis intermediários entre a consciência comunitária e a consciência cívica. Ora, todos esses níveis intermediários de consciência social

⁹⁸ EF V, p.88.

⁹⁹ EF V, p.88.

¹⁰⁰ EF V, p.89.

vão ter o seu lugar de aparição histórica na sociedade civil e estarão, evidentemente, apoiados em estruturas institucionais.

Também na sociedade moderna, para Lima Vaz, o evento ético fundamental¹⁰¹, a saber, o encontro com o outro, apresenta grande complexidade, seja pela enorme dispersão das linguagens que circulam na vida social dos indivíduos, seja pelos diversos níveis de encontros que acabamos de analisar. Essa complexidade coloca um problema crucial para a formação de uma comunidade ética, a saber, da possibilidade (analogicamente a questão da identidade ética do indivíduo) de uma identidade ética da sociedade. Como sabemos, este é uma dos problemas que vem desafiando os mais sérios pensadores contemporâneos¹⁰² como J. Rawls, J. Habermas, K.-O. Apel, Ch. Taylor, P. Ricoeur, o próprio Lima Vaz e outros¹⁰³. Problema este que, cada vez mais, amplia seus tentáculos na mesma medida em que se amplia o fenômeno da mundialização ou da formação de uma sociedade mundial. A questão, então, é sobre a possibilidade de se “definir uma identidade ética para esse imenso corpo da sociedade mundo¹⁰⁴”.

Ora, observando a história contemporânea, podemos perceber o aumento de exigências de natureza eminentemente éticas serem, cada vez mais, solicitadas em escala mundial face aos imensos e graves problemas, ou vergonhas morais¹⁰⁵ que enfrentamos diariamente. Tentado enumerar algumas dessas exigências, Lima Vaz nos recorda da necessidade de um “efetivo respeito pelos direitos humanos, pela primazia do diálogo e da paz sobre os conflitos, pela aceitação da superioridade

¹⁰¹ EF V, p.90.

¹⁰² Sobre as correntes éticas, também das éticas filosóficas de inspiração cristã, do século XX, ver: EF IV, p.419-470.

¹⁰³ Oliveira, Manfredo A. de (org.) – *Correntes fundamentais da Ética contemporânea* – Petrópolis: Ed. Vozes, 2001.

¹⁰⁴ EF V, p.90.

¹⁰⁵ Podemos perceber várias e sérias questões que exigem nossa reflexão e as quais classificariamos como vergonhas ético-políticas. Daí a necessidade urgente deste tipo de reflexão feita por Lima Vaz acerca da questão da intersubjetividade em nosso agir e vida ética. Para não nos afastarmos desta inquietante problemática, lembramos aqui algumas dessas vergonhas que, cotidianamente, insistem em desafiar a nossa reflexão como, por exemplo: (1) a fome e a miséria que conduz à inanição e à morte de um número cada vez maior de seres humanos e nações; (2) a tortura e a contínua violação da dignidade humana, sobretudo nos estados despóticos; (3) o crescente desemprego e disparidade na distribuição de renda e riqueza; (4) a ameaça de destruição da humanidade pelo perigo – ainda não totalmente superado – de uma guerra nuclear e pelo desequilíbrio ecológico; (5) o problema do terrorismo que, nestes tempos, volta como sua força total a afligir a vida de milhares de inocentes em todo o mundo. Ver: Herrero, X. – *Desafios éticos do mundo contemporâneo* – Síntese, n.84 (1999), p. 5-11.

política do regime democrático, pelo intercâmbio cultural de valores considerados universais¹⁰⁶”, etc.

Essa problemática acerca da identidade ética para a sociedade-mundo, se articula com a nossa reflexão na medida em que uma possível solução para este problema se encontra fundada na consciência moral social. A solução terá seu fundamento na consciência moral social, na medida em que a sociedade possa, por sua vez, ser considerada e aceita como uma comunidade ética “na qual as leis e normas éticas que regem e ordenam as relações intersubjetivas vigorem como leis e normas públicas e não apenas particulares¹⁰⁷”. Desta forma, essas leis e normas éticas irão reger e ordenar a ação ética dos indivíduos em diversas esferas, nas quais o indivíduo se faz presente na sociedade. Tentando formular uma apresentação dessas esferas temos:

(1) Esfera da necessidade ou do agir econômico¹⁰⁸: Aqui a atividade do ser humano é direcionada para a satisfação das suas necessidades vitais. Sendo o ser humano um ser de necessidades, ele é obrigado a arrancar da natureza sua subsistência. Para isso, a primeira esfera deverá ser pensada sob a categoria do trabalho. Será pelo seu próprio trabalho que o indivíduo buscará, dentro de um sistema econômico, a satisfação das suas necessidades vitais. O trabalho apresenta, na sociedade moderna, vários aspectos onde a questão ética se faz presente. Seja no aspecto jurídico (direito ao trabalho), no aspecto social (dimensão humanizante do trabalho) e no aspecto cultural (valor ético do trabalho no sistema simbólico da sociedade). Também, é aqui onde as relações entre ética e economia se fazem presentes, a saber, no aspecto especificamente econômico da produção, distribuição e uso dos bens. Conseqüentemente, é nesta esfera que percebemos, muitas vezes, o conflito pela apropriação dos bens de consumo, bem como da tão desejada socialização material dos mesmos.

¹⁰⁶ EF V, p.90.

¹⁰⁷ EF V, p.90.

¹⁰⁸ EF V, p.91.

(2) Esfera da afetividade ou da satisfação das necessidades subjetivas do indivíduo¹⁰⁹: Essa esfera se constitui nos níveis que anteriormente designamos de encontro pessoal e encontro comunitário. Nestes encontros, a relação propriamente intersubjetiva se faz mais visível, especialmente, na comunidade familiar e nas pequenas comunidades dos mais diversos tipos. É nesses grupos humanos que os indivíduos buscam a satisfação de suas necessidades subjetivas, propriamente, afetivas. Isto, porque, é aqui o lugar onde acontece, de forma intensa a dialética amigo-amigo, fonte de toda dinâmica afetiva dos seres humanos. Facilmente podemos perceber porque os paradigmas éticos baseados no senso comum recorrem muitas vezes a estes modelos (aos modelos da ética familiar e da ética comunitária) para, devido às suas forças de aglutinação e de consenso espontâneo, construir suas bases éticas. Também é por isso que Lima Vaz demonstra, em seus textos, uma crescente preocupação com a interferência dos meios de comunicação no recesso íntimo das convicções e sentimentos individuais, percebendo aí um grande desafio de natureza ética.

(3) Esfera da realização pessoal¹¹⁰: Esta esfera, que tem como lugar próprio a sociedade civil, adquiriu com a moderna sociedade de classes, grande importância. É nela que estão presentes os instrumentos próprios de auto-realização do indivíduo como a educação formal, a cultura, a profissão, etc.

(4) Esfera da obrigação cívica¹¹¹: Essa esfera tem seu lugar na sociedade política, onde dirigida pela virtude da justiça, teremos a forma mais universal e eticamente mais elevada da relação intersubjetiva. Aqui o reconhecimento é elevado ao nível da universalidade e, conseqüentemente, o consenso deverá adquirir uma forma racional e livre. Daí a conclusão de Lima Vaz de que, “se é na esfera do político, na qual se manifesta a forma mais universal e livre da obrigação moral como obrigação cívica, que a relação intersubjetiva atinge sua mais alta significação ética, levanta-se a difícil questão sobre a possibilidade de uma comunidade ética universal que não seja uma comunidade política universal ou um estado

¹⁰⁹ EF V, p.91.

¹¹⁰ EF V, p.91.

¹¹¹ EF V, p.92.

mundial¹¹²”. A respeito disso só podemos formular hipóteses e esperar. Só a história mesma é que um dia nos dará a resposta.

3.4 Concluindo

Chegamos ao fim da elucidação da estrutura intersubjetiva do agir ético como ato partilhado, em relação de reciprocidade, pelos sujeitos como membros de uma comunidade ética. Com isto percebemos que o perfil eidético da comunidade ética deve ser buscado, em sua definitiva fisionomia, na consciência moral social. Ou seja, o estatuto ontológico da estrutura intersubjetiva do agir ético está “na consciência de uma solidariedade ética que une os indivíduos numa relação recíproca de reconhecimento e consenso e que pode ser designada analogamente como consciência moral social, índice mais seguro da identidade ética da comunidade¹¹³”. Mas, nem o indivíduo nem a comunidade criam espontaneamente e continuamente seus valores, suas normas, seus fins. Quer dizer, eles já se compreendem vivendo historicamente a realidade objetiva de um *ethos*. *Ethos* esse que foi formado lentamente durante os anos e que revela em sua “estrutura certos invariantes conceituais que não podem ser explicados pela relatividade histórica do *ethos*, nem se identificam com as estruturas subjetivas e intersubjetivas do agir, mas, enquanto transcendem essas duas esferas, exigem uma elucidação propriamente filosófica¹¹⁴”.

¹¹² EF V, p.92.

¹¹³ EF V, p.92.

¹¹⁴ EF V, p.93.

Capítulo VI – A Categoria de Justiça como elemento intrínseco à realização da Comunidade Ética na vida da Comunidade Humana ou, Viver eticamente é viver uma vida justa.

Neste tópico, buscaremos refletir sobre a realização na vida ética da comunidade ética, vida que só se concretiza numa incansável busca em responder ao desafio das situações particulares que traçam o caminho do indivíduo na exterioridade do mundo e da história. Esta vida ética vai exigir um conceito de justiça, seja entendido como virtude, seja como predicado das normas e das leis vigentes numa comunidade, como categoria fundamental que nos permitirá pensar a comunidade humana como comunidade ética.

1. A Justiça (universalidade)

Para Lima Vaz, a categoria de justiça é a categoria fundamental e primeira, que nos permite pensar a realização histórica da comunidade humana como comunidade ético-política. Desta forma, a realização de uma comunidade humana como comunidade ética será tornar-se uma comunidade justa.

Ao analisar as várias formas históricas com que o conceito de justiça foi entendido, Lima Vaz busca encontrar o núcleo inteligível essencial ao conceito de justiça, ou como temos discutido, sua invariante conceitual. E é aqui que somos levados a abordar a justiça como virtude (no seu aspecto subjetivo) e como lei (no seu aspecto objetivo)¹¹⁵. Esta distinção adotada por Lima Vaz tem suas raízes na grande obra ética de Aristóteles¹¹⁶, onde a distinção entre a justiça como virtude e

¹¹⁵ Percebemos que, guardada as devidas diferenças, essa noção de justiça como virtude e como lei será o *topos* da reflexão de Paul Ricoeur a respeito do ‘justo’. Com efeito, P. Ricoeur irá situar o justo entre o bom e o legal. Diz Ricoeur: “o predicado ‘justo’ parece, com efeito, alternativamente atraído, como sugere o título da minha lição, para o lado do bom e para o lado do legal”. (P. Ricoeur – *O Justo entre o bom e o legal*, in: *Em torno do Político* (Trad. Marcelo Perine), São Paulo: Loyola (1995), p.91).

¹¹⁶ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Livro V: pp. 321-338. Col. “Os Pensadores”, vol. IV, Ed. Abril, SP: 1973.

a justiça como lei é o ponto de partida do tratado sobre a justiça. Portanto, na reflexão construída por Lima Vaz, a justiça terá estes dois aspectos: virtude e lei. “A justiça enquanto virtude é um hábito do indivíduo; enquanto lei é uma regulação permanente do agir dos indivíduos tendo em vista o bem comum da comunidade¹¹⁷”.

Ora, ao tratarmos de comunidade ética, de relações intersubjetivas, tratamos sempre do reconhecimento e do consenso com o outro. Necessariamente, então, construir uma comunidade ética será construir a categoria de justiça como virtude na relação com o outro. Somos virtuosos tendo em vista sempre o outro. Fazer justiça, mesmo que para si próprio só tem sentido quando com relação aos outros, ou seja, dentro de uma comunidade ética. Desta forma, a justiça como virtude é a justiça “como perfeição imanente do sujeito manifestada em sua relação com o outro, e fundada na referência constitutiva da comunidade ao horizonte do Bem¹¹⁸”. Assim, a justiça estabelece a relação entre os indivíduos e leva o ser humano a conviver com seus semelhantes e, nesta convivência, a construir uma comunidade ética que será uma comunidade onde a justiça possa ser, paulatinamente, construída. Desta forma, a justiça como virtude e a justiça como lei, convivem e se fortificam mutuamente. Podemos dizer que será quase impossível uma ordem jurídica justa se os indivíduos não amam e não cultivam a virtude da justiça.

Vale ressaltar que a justiça como virtude e a justiça como lei, parece-nos conferir sentido a um sonho humano presente em todas as civilizações, a saber, viver uma vida feliz numa comunidade justa. Parece-nos, que na história da humanidade, impérios, monarquias e repúblicas, de diversas e variadas maneiras, sempre prometeram a realização desta meta. Mesmo ditaduras, muitas vezes absolutamente injustas, disfarçaram-se sob este sonho humano.

Atualmente, com a intervenção quase absoluta das estruturas econômicas, tecnocientíficas e industriais, a distinção da justiça como virtude e como lei parece ser absolutamente necessária. Isto porque, no nosso entender os grandes

¹¹⁷ EF V, p.178.

¹¹⁸ EF V, p.181.

conglomerados financeiros e industriais, em suas decisões, colocam em primeiro plano os resultados financeiros, isto é, resultados do lucro e da eficiência, acima do bem comum. Tudo parece ser sacrificado pela norma do lucro. Conseqüentemente, a própria ordem jurídica, muitas vezes, é sacrificada por estruturas que, não tendo o bem comum como elemento primordial, acabam gerando a opressão e a exclusão de indivíduos e grupos humanos.

Lima Vaz propõe a justiça como virtude e como lei, como o caminho que nos levará a encontrarmos uma saída para os problemas ético-políticos que se fazem presentes em nossa sociedade. Ou seja, é vivendo de forma justa, isto é, praticando ações justas, que o indivíduo se abrirá ao desejo de construir estruturas sociais onde se possa viver a justiça, isto é, construindo leis que sejam justas. As leis justas, que por sua vez criarão sociedades justas, levarão cada vez mais o indivíduo a perceber o valor da justiça e adotá-la como virtude, ou seja, como guia seguro de suas ações éticas. Portanto, a justiça deverá ser a suprema instância ética das comunidades humanas que se querem comunidades éticas.

1.2 Justiça: a virtude perfeita

A categoria de justiça aparece aqui como categoria principal para a realização da comunidade ética pelos indivíduos na história¹¹⁹. A justiça aqui se mostra como a virtude perfeita, a única que é absolutamente boa. Ou seja, a justiça é boa em si, como a boa-vontade de Kant. Sendo que o próprio Kant afirma que se a justiça desaparece é coisa sem valor o fato de os homens viverem na terra¹²⁰. “A justiça é aquilo sem o que os valores deixariam de ser valores, ou não valeriam nada¹²¹”.

Para Lima Vaz, a comunidade ética é o espaço por excelência da vida em comum, onde se dá formalmente a relação com o outro. Desta forma, será na comunidade ética que a justiça se caracterizará como excelência do agir com relação ao outro.

¹¹⁹ Aqui nos parece clara a herança aristotélico-tomista de Lima Vaz, onde a justiça é uma virtude moral que tem a função específica de relação intersubjetiva que estabelece a ligação ética entre o indivíduo e os outros, no mundo. Assim, a justiça é por excelência a virtude da sociabilidade humana.

¹²⁰ Kant, *Doctrine du droit* – citado por: Comte-Sponville, A., *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*, Ed. Martins Fontes (Trad. Eduardo Brandão), SP: 1995, p.71.

Portanto, a justiça será a estrutura intersubjetiva na qual a vida ética se concretizará numa comunidade ética. Ou seja, viver uma vida ética com os outros será, primeiramente, viver uma vida justa. Isto é, viver eticamente é viver uma vida justa.

1.3 Origens da interpretação filosófica da Categoria de Justiça

1.3.1 Concepção clássica

Para Lima Vaz, a idéia de justiça na tradição grega tem origens religiosas. Mas, a interpretação filosófica deverá ser buscada na “experiência democrática da *pólis* e na idéia da soberania da lei¹²²”. Será aqui que encontraremos duas propriedades fundamentais da idéia de justiça na concepção clássica e que são, por sua vez, descobertas dessa experiência democrática, a saber, a equidade (*eunomia*) e a igualdade (*isonomia*)¹²³. A partir dessas considerações, a idéia de justiça receberá de Platão¹²⁴ a posição primeira no universo simbólico das virtudes e, depois, de Aristóteles¹²⁵ a transcrição da idéia para a conceituação filosófica. A distinção feita por Aristóteles será entre a justiça que reside no acordo com a lei e a justiça que se exprime na igualdade. Ou melhor, “a justiça que consiste no acordo com a lei é o fundamento da extensão intersubjetiva da vida ética no plano de uma convivência universal, ou seja, na sociedade política¹²⁶”. E a justiça que se exprime na igualdade é que tornará possível a relação de encontro intersubjetivo dos indivíduos éticos, formando assim, a comunidade ética.

Temos aqui um ponto importante a salientarmos. Se a justiça como virtude e a justiça como lei são constitutivas da própria idéia de justiça, como nos ensina a tradição acolhida por Lima Vaz, e se a justiça é a forma universal do existir em comum que possibilita a vivência dos seres humanos numa comunidade que se quer ética, então “a lei que regula a prática universal da justiça na sociedade

¹²¹ Comte-Sponville, A., *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*, Ed. Martins Fontes (Trad. Eduardo Brandão), SP: 1995, p.71.

¹²² EF V, p.179.

¹²³ EF II, p.48-49.

¹²⁴ EF IV, p.100-101.

¹²⁵ EF IV, p.121.

¹²⁶ EF V, p.179.

política é acolhida na mente dos cidadãos como a razão de seu agir eticamente e politicamente justo, e recebe sua objetivação social no Direito¹²⁷”. Conseqüentemente há uma impossibilidade, no terreno da ontologia do agir humano, de separar Ética e Direito¹²⁸, ou seja, Ética e Direito para Lima Vaz, estão indissoluvelmente unidos pela unidade essencial da categoria de justiça.

1.3.2 Concepção moderna

A concepção clássica da idéia de justiça sofrerá na modernidade mudanças. Começando pelo que terminamos no item anterior. A separação moderna entre Ética e Direito é devedora da influência de um positivismo jurídico que desembocou na absolutização da própria justiça legal. Para Lima Vaz, uma das raízes desta separação foi estabelecida por Kant quando faz a separação entre “a obrigação interior, tendo como único motivo o dever, e a obrigação exterior cujo motivo é a coação legítima prevista na lei¹²⁹”. Esta separação entre ética e direito terá suas raízes no terreno da modernidade, onde a concepção da idéia de justiça recebida da tradição aristotélica não encontra mais lugar. Especificamente, o que há é um abandono da teleologia do Bem, que como já esclarecemos é a viga mestra do edifício da ética clássica e, propriamente no caso da justiça, do abandono da teleologia do bem comum. Contribui para esta mudança na idéia de justiça a própria inversão moderna de direção do vetor teórico que orientava, na filosofia clássica, as razões antropológicas e éticas. “Apontando antes para o Ser e o Bem, a direção teórica fundamental passa a ser seguida na direção do sujeito e do Útil¹³⁰”. Desta forma, temos como consequência desta inversão na idéia de justiça duas direções que se verificam historicamente. “A idéia de justiça passa a ser pensada em termos rigorosamente utilitarista (D. Hume e o utilitarismo inglês), ou também, em termos convencionalistas como nas teorias modernas do

¹²⁷ EF V, p.179.

¹²⁸ EF II, p.135-180: “*Ética e Direito*” - Sobre essa tese Lima Vaz trabalha a gênese do direito, seu desenvolvimento no pensamento clássico e no pensamento moderno, bem como a perspectiva filosófica com a qual ele trabalha o resgate da relação entre Ética e Direito para os nossos tempos. Ver também: “*Ética e Justiça: Filosofia do Agir humano*”, in Síntese, n.75 (1996): 437-454.

¹²⁹ EF V, p.181.

¹³⁰ EF V, p.181.

direito natural e nas concepções de pensadores que constroem seus pensamentos a partir da hipótese do contrato social¹³¹”.

Na modernidade, a face da justiça como virtude desaparece e, conseqüentemente, há uma hipertrofia da justiça como lei. Ora, essa hipertrofia da justiça como lei leva, muitas vezes, a uma desfiguração da própria justiça legal. Como uma de suas mais devastadoras manifestações (da hipertrofia da justiça como lei), temos o exagero de um legalismo que muitas vezes paradoxalmente é injusto.

Certamente, existem na modernidade muitas tentativas de superação destes problemas apontados na separação entre justiça como virtude e justiça como lei. Talvez a mais discutida atualmente seja a proposta de John Rawls¹³². Não é o lugar aqui de discutirmos a análise de Lima Vaz sobre essa proposta, mas, vale ressaltar que para ele, estas tentativas modernas “permanecem presas ao individualismo implícito no paradigma contratualista e, em última análise, orientadas na direção do vetor antropocêntrico da Ética e do Direito modernos¹³³”. Como já discutimos anteriormente, ao tratarmos do problema do conflito de interesses na formação da comunidade ética, as tentativas fundadas sobre o paradigma contratualista, dificilmente conseguirão instaurar um espaço conceitual onde possa vigorar a relação entre justiça como virtude e justiça como lei, assim como defende nosso autor. Ora, a unidade dialética da justiça, como virtude e como lei, é que irá compor a universalidade da vida ética na sua dimensão intersubjetiva, possibilitando assim que a comunidade humana se realize como comunidade ético-política, numa vida justa.

1.4 Concluindo: realizando a justiça

Como buscamos mostrar até agora, a categoria de justiça se apresenta na arquitetura ético-filosófica de Lima Vaz, como a categoria universal que preside inteligivelmente o exercício da vida ética na sua dimensão intersubjetiva. Ou seja, a vida ética, enquanto vida vivida em uma comunidade humana que se quer ética,

¹³¹ EF IV, p.182.

¹³² EF II, p.175, nota 128.

¹³³ EF V, p.182.

só o será quando vivida como vida justa. Desta forma, para Lima Vaz, a categoria de justiça “é o princípio lógico-dialético que ordena a estrutura lógica da vida ética comunitária e dá início ao movimento dialético da sua constituição inteligível¹³⁴”.

Ora, como até aqui temos mostrado, devemos seguir a estrutura mesma do discurso ético, ou seja, da razão prática no seu movimento dialético: universal – particular – singular. Assim, temos que a categoria de justiça, como virtude e como lei, será o universal abstrato, ou seja, será o momento da universalidade. Este momento será mediatizado pela particularidade, isto é, pelas situações concretas que os indivíduos encontrarão para exercer a justiça. Por fim, teremos à singularidade da ação justa no seu momento de universal concreto. Desta forma, a retidão da ação justa vem da justiça enquanto virtude. O alcance comunitário desta ação justa vem da justiça enquanto lei, isto é, a justiça enquanto lei é que irá ordenar na comunidade ético-política a ação justa segundo os predicados da igualdade (*isonomia*) e da eqüidade (*eunomia*).

Assim, a realização da justiça, numa comunidade ética, depende, necessariamente, da correspondência entre a justiça como virtude no indivíduo e a justiça como lei justa na comunidade. Ora, essa correspondência dependerá de inúmeros fatores, entre os quais, no nosso entender, a educação para o bem comum e para a liberdade é, certamente, dos mais importantes. Mas, num breve olhar sobre a nossa cultura, podemos facilmente notar que nossa educação ética torna-se, muitas vezes, inócua, devido a um certo ceticismo cultural e um relativismo moral, fruto de um niilismo ético¹³⁵ presente em nossa cultura. Neste contexto, o sentido da justiça como virtude degrada-se, muitas vezes, em cálculo oportunista no plano pessoal e em cálculo demagógico no plano social e político. E, pelo que observamos acima, o risco, por falta de uma educação ética para a liberdade e para a justiça, ver a justiça ser substituída pela manutenção de uma paz social efêmera que, para conter a corrupção, a manipulação das leis, a violência, etc, ou seja, para conter a injustiça, necessitará cada vez mais da força.

¹³⁴ EF V, p.183.

¹³⁵ Entre os muitos trabalhos de Lima Vaz analisando a questão do niilismo ético e da crise de sentido da civilização moderna, utilizamos aqui: EF III, p.153-176.

Também, a separação entre a justiça como virtude e a justiça como lei favorece, conseqüentemente, a influência, diversas vezes negativa, de grupos de pressão na construção das leis, impondo os interesses particulares de suas próprias causas, em detrimento das maiorias silenciosas que têm poucos meios para se fazerem ouvidas¹³⁶. Essa situação, no nosso entender, contribui em grande parte para a crise geral de credibilidade de que sofrem as instituições públicas em geral, e a administração pública em particular.

1.4.1 A Injustiça

Convém ainda, para finalizarmos este capítulo, falarmos brevemente sobre a injustiça¹³⁷.

É verdade que desde os primórdios, a reflexão sobre a justiça desenvolveu-se e articulou-se em permanente confronto com a sempre ameaçadora questão da injustiça. A injustiça se faz presente como ação ou hábito que nega as propriedades essenciais da justiça¹³⁸. Por isso, a injustiça acaba atingindo a própria raiz de nosso existir em comum, destruindo nas raízes as possibilidades de uma vida justa, numa comunidade humana. Sua eficácia destruidora se faz presente na desintegração da comunidade ética e na dissolução da comunidade política. Sendo oposta à categoria da justiça, a injustiça se apresentará como vício (em oposição à justiça como virtude) e como lei injusta (em oposição à justiça como lei). Conseqüentemente, em oposição à justiça como lei na sua formulação de igualdade, a injustiça será desordem, ou desigualdade; e na sua formulação como equidade, a injustiça será iníqua. Portanto, para Lima Vaz, “o aparecimento da injustiça no horizonte da justiça pensada como categoria universal da vida ética na dimensão intersubjetiva assinala, por outro lado, a entrada do indivíduo que deve viver essa dimensão da vida ética sob o céu sem nuvens da justiça, no

¹³⁶ Herrero, X.: “*Política e Justiça*”, Síntese, n.44 (1988), p.5-10.

¹³⁷ É interessante notar que parece ser a injustiça a primeira a pôr em movimento o pensamento. É à injustiça que somos sensíveis. É sob o modo de queixa que penetramos no campo da justiça e da injustiça.

¹³⁸ EF V, p.183.

terreno coberto pelo céu nublado das situações ambíguas onde a injustiça pode medrar¹³⁹”. É sobre essas situações que iremos agora discorrer.

2. Situações de realização da Comunidade Ética na Justiça (particularidade)

Terminamos o item anterior falando brevemente sobre a injustiça. Esta terrível possibilidade, tão presente na existência humana, de negação da justiça pelo indivíduo que se afasta da equidade e da igualdade na relação ética com o outro, se inscreve, no terreno tortuoso das situações. Situações essas que se apresentam de variadas formas, e nas quais a vida ética em comunidade é efetivamente vivida. Desta forma, a complexidade das situações que intervêm no agir ético dos indivíduos e, conseqüentemente, na formação da comunidade ética na justiça, comportam vários fatores, intrínsecos e extrínsecos que analisaremos aqui.

Seguindo a dialética do discurso desenvolvido por Lima Vaz chegamos ao momento da particularidade. Se, ao pensarmos a efetiva realização da comunidade ética, momento por excelência da categoria de intersubjetividade, como comunidade justa, e se, o momento universal abstrato desta realização da comunidade ética teve seu conteúdo inteligível na categoria da justiça. Então, este momento da particularidade será o momento da negação do momento da universalidade.

Vale ressaltar aqui que a vida ética comunitária, pensada dialeticamente, pode ter duas instâncias de negação opostas entre si. A primeira foi a que lembramos acima e que segue a lógica mesma do discurso dialético. A segunda, e mais terrível, é a “negação por oposição de contrariedade do próprio conteúdo da justiça¹⁴⁰”, a saber, a injustiça, ou o ato injusto. Isto porque, a injustiça ataca o cerne mesmo do princípio da vida ética e anula, conseqüentemente, todos os seus atos: “nenhum ato bom subsiste ante a devastadora negação da injustiça¹⁴¹”.

¹³⁹ EF V, p.184.

¹⁴⁰ EF V, p.185.

¹⁴¹ EF V, p.185.

Portanto, a vida ética dos indivíduos e das comunidades deverá, ao enfrentar as situações concretas da vida, buscar manter a inegociável exigência universal da justiça.

2.1 Situações: influxos causais e condicionantes

Ao dar respostas eticamente específicas às mais variadas situações, o indivíduo, na busca de realizar a justiça na comunidade ética, irá se deparar com fatores que influenciarão suas decisões. Lima Vaz irá classificar estes fatores em duas categorias, a saber, como influxos causais e influxos condicionantes.

Os influxos causais procedem da razão prática e se exercem pelo trabalho conjunto entre a razão e a vontade. Isto é, o influxo causal “age na continuidade da vida ética situada, procede através do hábito racional da deliberação e do hábito volitivo da escolha¹⁴²”. Assim, teremos a razão e a vontade, trabalhando na deliberação e na escolha dos meios que conduzirão ao fim desejado.

Por outro lado, os influxos condicionantes, “delimitam simbolicamente o espaço-tempo dentro do qual é possível a vida ética se realizar concretamente na ação¹⁴³”. Estes influxos que têm uma grande influência na própria possibilidade do indivíduo viver eticamente e construir uma comunidade mais justa, terão basicamente duas fontes. Primeiro serão influxos biopsíquicos, intrínsecos aos indivíduos que compõem a comunidade ética. Esses influxos serão formados pela nossa herança biológica, compleição física e psiquismo, que compõe a nossa idiosincrasia pessoal. Segundo, serão influxos extrínsecos, naturais e sociais, que configuram as situações históricas em que as comunidades éticas se formam e os indivíduos éticos vivem.

2.1.1 Influxos causais

Como dissemos acima, o influxo causal é determinado pela intercausalidade que existe entre a razão e a vontade no movimento da razão prática. No agir ético aqui

¹⁴² EF V, p.187.

¹⁴³ EF V, p.187.

e agora do indivíduo, dentro da comunidade ética, a razão é que conhece o fim, dando ao agir ético a sua especificação. Por outro lado, a vontade move o indivíduo na prossecução do Bem universal conhecido pela razão como Fim. Assim, a vontade diferencia-se em face da multiplicidade dos bens, definindo-se como escolha do meio necessário para o fim em vista.

Mas, é importante lembrarmos que o indivíduo ético não vive isoladamente. A vida do indivíduo ético acontece numa comunidade ética concreta, onde a relação de reciprocidade, ou seja, de reconhecimento e consenso, não permite ao indivíduo deliberar e escolher sozinho. Numa determinada comunidade ética, estamos todos absolutamente ligados uns aos outros, e é aqui que serão feitas as escolhas que poderão ou não permitir a formação da comunidade ética na justiça. Portanto, a “auto-realização do Eu na ordem do bem, é, igualmente, realização do Nós na reciprocidade da prática das virtudes sob a norma universal da Justiça¹⁴⁴”

2.1.2 Influxos condicionantes

Como tem cada vez mais ficado claro, não há uma situação ética estritamente individual. Toda situação ética acontece dentro de uma comunidade ética. Assim, ao estar intrinsecamente ligada a uma comunidade ética, toda situação ética será estruturalmente ligada ao mundo e a história, bem como à objetividade das coisas e à intersubjetividade com os outros. Desta forma, a nossa reflexão deverá encaminhar-se da pura ordenação interior ao Bem e ao Fim, para a exterioridade contingente do mundo e da história.

Importante é ressaltarmos que para Lima Vaz, a relação de intersubjetividade, “embora não defina o ser do sujeito – o seu em-si e a auto-afirmação primordial do seu Eu – penetra muito mais profundamente do que a relação de objetividade na estrutura ontológica e no movimento lógico-dialético do agir, pois se constitui pela relação recíproca do reconhecimento e do consenso¹⁴⁵”. Desta forma, vivendo em meio às coisas, devemos dar também a esta relação uma significação ética exigida pela própria natureza de reciprocidade da comunidade ética. Assim,

¹⁴⁴ EF V, p.188.

¹⁴⁵ EF V, p.189.

a justiça deverá também regular as relações econômicas tendo como norma o bem comum¹⁴⁶.

Portanto, os fatores condicionantes podem ser classificados em três dimensões: tópica bio-psicológica, tópica social e tópica histórica.

(1) Tópica biopsíquica: Na tópica biopsíquica intervêm fatores que formam a nossa idiossincrasia pessoal como nossa herança biológica, compleição física e psiquismo. Aqui, daremos atenção especial ao psiquismo, isto é, a tópica psicológica. A tópica psicológica diz respeito às pulsões psíquicas que a ética clássica definiu como paixões. Aqui estamos, propriamente, no âmbito da afetividade. Para Lima Vaz, paixões e afetividade “são consideradas enquanto traduzem a resposta do sujeito, na forma de atividades de natureza psíquica, aos estímulos extrínsecos recebidos do meio natural e social¹⁴⁷” com o qual o indivíduo interage. Desta forma, a própria possibilidade de vida em comunidade dependerá de uma certa regência das paixões pela razão prática. É do exercício da continência ou domínio das paixões, ou seu oposto, a incontinência como alimento do vício, que dependerá em grande parte do empenho dos indivíduos na criação de condições positivas, onde o bem comum da comunidade seja colocado sob a égide da justiça.

Para a ética antiga, o domínio das paixões será condição necessária para a vida em comunidade. Já, com a inversão antropocêntrica, temos, na ética moderna, o surgimento do individualismo. No individualismo, as pulsões dominantes “passam a ser agentes eficazes de desagregação da vida social, e sua contenção numa certa ordem da comunidade deixa de ser tarefa da razão prática no desenvolvimento da vida ética e é assumida pela razão política enquanto detentora legítima do poder de coerção¹⁴⁸”. Situando-se dentro do contexto de uma ética do bem, de uma ética das virtudes, para Lima Vaz, será a virtude da temperança que irá moderar e ordenar as pulsões da afetividade no âmbito da tópica psicológica. Sob esta

¹⁴⁶ EF I, p. 122-140: Aqui temos as reflexões de Lima Vaz sobre ‘Trabalho e Contemplação’, onde o nosso autor analisa as relações econômicas, fundadas no trabalho, como exercendo uma função mediadora entre os sujeitos.

¹⁴⁷ EF V, p.189.

¹⁴⁸ EF V, p.191.

moderação a razão prática terá seu movimento dirigido à consecução do bem comum na comunidade ética.

(2) Tópica Social: A tópica social “circunscreve o sujeito ético no exercício comunitário da vida ética dentro dos limites simbólicos da realidade¹⁴⁹”, isto é, temos as condições objetivas oferecidas pelo espaço-tempo do seu estar e agir do indivíduo na comunidade ética.

Nas sociedades tradicionais que se caracterizavam por serem sociedades de ordem, o *cronotopo* social do indivíduo era predefinido socialmente, ou seja, havia uma rígida ordem preestabelecida que colocava o indivíduo dentro de limitados esquemas sociais. Com isto, havia um limite à potencialidade criativa do indivíduo, bem como ao espaço de liberdade. O grande risco era o de que o indivíduo tivesse uma conduta moral marcada fortemente pela passividade da aceitação de normas sociais tidas como imutáveis. Contra esta estrutura se levantam os mais variados críticos modernos das sociedades de ordens.¹⁵⁰

Na sociedade moderna, com o advento das sociedades de classes, ocorreu uma profunda mudança no *cronotopo* social. Esta mudança se caracteriza pelo surgimento, mais teórico do que prático, de uma mobilidade na qual é oferecida a cada indivíduo a possibilidade de percorrer toda uma escala social, traçando assim, seu próprio lugar na sociedade.

Para Lima Vaz, se no primeiro modelo, das sociedades tradicionais, existia o risco da heteronomia passiva no agir ético, isto é, na aceitação das normas morais como imutáveis; nas sociedades de classes, a autonomia que é reivindicada pelos indivíduos, “não obstante sua rigorosa formalização por Kant no *a priori* da razão prática traz consigo a ameaça de uma anomia ética que infelizmente parece tornar-se realidade na evolução recente das nossas sociedades¹⁵¹”. Aqui, para Lima Vaz, será a virtude da fortaleza que poderá assegurar o reconhecimento e o consenso. Só então, na aceitação do outro com seus direitos e deveres é que poderemos

¹⁴⁹ EF V, p.191.

¹⁵⁰ EF V, p.192.

¹⁵¹ EF V, p.193.

superar o tão desgastante e problemático conflito de interesses que se desencadeia na tópica social.

(3) Tópica Histórica: A tópica histórica situa-se no tempo histórico no qual o indivíduo ético e sua comunidade ética vivem, propriamente, suas existências. Isto porque, como analisamos na primeira parte do nosso trabalho, o *ethos* é uma realidade simbólica histórica que tem na tradição uma das suas propriedades essenciais¹⁵². Ora, a tradição é o meio pelo qual o *ethos* de determinada comunidade ética permanece ao longo do tempo. E é na aceitação da tradição que os indivíduos se reconhecem e consentem em partilhar sua vida ética em determinadas comunidades. Ou seja, é “das profundezas históricas do *ethos* [que] a vida ética recebe (...) as condições que asseguram a sua identidade no tempo¹⁵³”.

Se nas sociedades tradicionais, da ética clássica, a tradição tem um papel importante na formação dos costumes e hábitos que nos ligam ao passado e a um *ethos* comunitário, nas sociedades modernas, a consciência de uma solidariedade com o passado na forma de uma tradição a ser valorizada tende a desaparecer, dada a excessiva valorização do indivíduo e do vetor temporal que aponta cada vez mais apenas para o futuro. Nesta situação, para Lima Vaz, a virtude que irá exercer uma atitude de ponderação e avaliação da vida ética da comunidade no tempo histórico na qual a comunidade e o indivíduo se encontram inseridos será a virtude da prudência ou sabedoria.

2.2 Concluindo: A Amizade¹⁵⁴

Lima Vaz, seguindo os passos da ética antiga, atribuirá à amizade um lugar de destaque entre as condições que podem contribuir para um saudável exercício da

¹⁵² Ver supra Parte I, Capítulo I; onde explicitamos a relação entre *ethos* e tradição.

¹⁵³ EF V, p.194.

¹⁵⁴ Sobre a questão da amizade no pensamento de Lima Vaz ver: Rey Puente, Fernando – “Breves considerações sobre o tema da *philia* em Aristóteles na obra de H. C. de Lima Vaz”- in: Mac Dowell, João (org.) – “Saber Filosófico, História e Transcendência”; São Paulo: Loyola, 2002, p.41-48.

vida ética na comunidade¹⁵⁵. Ou seja, “entre os vínculos que podem ligar os homens entre si na comunidade, destaca-se o da amizade¹⁵⁶”.

A partir de Platão¹⁵⁷, a questão da amizade tornou-se importante no ensinamento ético. Mas, será propriamente com a ética aristotélica que a amizade será discutida de forma mais sistemática¹⁵⁸. Será na sua ética que Aristóteles buscará reconduzir a amizade para o terreno das coisas humanas, “descrevendo as suas espécies e mesmo adotando algo da perspectiva utilitarista ao estabelecer uma relação entre amizade e justiça¹⁵⁹”.

Na ética cristã o termo amizade ganhará relevo ao ser concebido numa formulação mais radical. Esta formulação será a do “amor ao próximo”¹⁶⁰. Como já mencionamos alhures, o amor ao próximo põe de forma mais radical a questão da compreensão do outro, da responsabilidade pessoal face ao outro e, conseqüentemente, da radicalidade a que pode alçar a própria amizade.

Portanto, para Lima Vaz, será nos ensinamentos da ética clássica no que diz respeito à questão da intersubjetividade, assim como estamos buscando desenvolver aqui, que a amizade apresenta-se como ‘a disposição privilegiada para uma realização mais perfeita da intersubjetividade ética, podendo absorver mesmo, entre os amigos, a relação de pura justiça¹⁶¹’.

¹⁵⁵ A temática da amizade tem sido abordada também por autores modernos, evidentemente, com outros enfoques e interesses, diferentes dos por nós aqui desenvolvidos. Para uma elucidação a este respeito ver: Ortega, Francisco – *Para uma Política da Amizade: Arendt, Derrida, Foucault*, Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará: 2000.

¹⁵⁶ AF II, p.68.

¹⁵⁷ Especialmente nos diálogos *Banquete, Lisis, Filebo e Fedro*. Com efeito, para Platão a amizade é uma benevolência recíproca que torna as duas pessoas envolvidas pela amizade desejosas do bem-estar uma da outra.

¹⁵⁸ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Livro:VIII, p.379-395. Coleção “Os Pensadores”, vol. IV, Ed Abril, SP: 1973.

¹⁵⁹ EF V, p.196.

¹⁶⁰ Ricoeur, Paul – “*O Socius e o Próximo*” in: *História e Verdade*, (Trad. F. A. Ribeiro), Companhia Editora Forense, Rio de Janeiro:1968, pp.99-111.

¹⁶¹ EF V, p.196.

3. A Dignidade Humana (singularidade)

Após percorrermos os caminhos que compõem o discurso ético da intersubjetividade, chegamos ao momento da singularidade na vida ética da comunidade ética. Como sabemos, o momento da singularidade (universal concreto) é o momento da suprassunção dos momentos da universalidade (universal abstrato) e da particularidade (situações). Aqui, propriamente, teremos a vivência ética à luz da categoria de justiça, na comunidade ética, mediatizada pela situação em que se concretiza determinada comunidade.

Ao chegarmos ao termo do processo lógico-dialético da razão prática, podemos perceber de forma mais clara a presença normativa da justiça como razão de possibilidade da vida na comunidade ética. Ou seja, para Lima Vaz, “todos os atos autenticamente tais da vida ética partilhada deverão ser informados, em última instância, tanto na hierarquia das suas motivações quanto no teor da sua especificidade, pela justiça entendida no seu conceito mais amplo, seja como virtude seja como lei¹⁶²”. Desta forma, se o outro só pode ser reconhecido e aceito como sujeito ético no horizonte do bem, horizonte ao qual a comunidade ética também deve estar direcionada, então, será neste horizonte que a vida ética deverá ser vivida como vida justa. Ora, é neste exercício concreto da vida ética dentro da comunidade ética que o momento da singularidade receberá seu conteúdo ético da categoria de dignidade humana. Assim, a vida justa será efetivamente vivida no reconhecimento da dignidade do outro.

3.1 A noção de dignidade humana

O conceito de dignidade humana é um atributo essencial e inalienável do ser humano enquanto ser dotado de uma natureza e de uma grandeza singulares manifestadas na razão e na liberdade e que o tornam único na história da vida¹⁶³. Bem da verdade, só após um longo e penoso percurso a idéia de dignidade recebeu seu estatuto de universalidade nos campos social, jurídico e político.

¹⁶² EF V, p.198.

¹⁶³ Lima Vaz, H. C. – *Antropologia e Direitos Humanos*, Revista Eclesiástica Brasileira, vol.37, fasc. 145, 1997, p.38.

Historicamente, a noção de dignidade humana é o signo da transição de um tipo de sociedade tradicional, onde predominava o vínculo social da dependência pessoal, para a sociedade moderna, na qual predomina o vínculo social da dependência jurídica e que supõe a independência do indivíduo, sujeito jurídico de direitos e deveres¹⁶⁴. Mas, segundo Lima Vaz, a idéia de dignidade torna-se um dos pilares da visão moral do mundo com a ética de Kant. É no kantismo que a idéia de dignidade está “intrinsecamente associada à idéia do respeito pela lei moral presente *a priori* na estrutura da razão prática. Essa idéia se imporá ao pensamento ético, jurídico e político pós-kantiano antes de ser contestada na teoria e na prática pelo niilismo contemporâneo¹⁶⁵”.

3.2 Dignidade é reconhecimento na justiça

Como várias vezes já ressaltamos, não há ética de um indivíduo apenas. Toda ética é por sua própria natureza intersubjetiva. Assim, a dignidade humana só será, propriamente, dignidade humana se for reconhecida. “E somente no reconhecimento recíproco da dignidade entre os parceiros da relação do Nós como constitutiva da comunidade ética pode elevar essa relação ao nível da equidade e da igualdade: torná-la em suma, uma relação de justiça¹⁶⁶”. Desta forma, somente no reconhecimento da dignidade mútua, será possível aos indivíduos de uma comunidade ética realizarem concretamente a comunidade ética no universal da justiça como virtude e como lei.

3.3 Origem e fundamento

A dignidade não é fruto de uma convenção, de um consenso ou de um costume de determinadas sociedades. Ela tem sua origem e seu fundamento num estatuto metafísico do indivíduo e da comunidade que decorre da sua ordenação transcendental ao Bem, ou seja, “ela atesta a singularidade da grandeza e a unicidade ontológica do ser humano no seu *ser-para-si* e no seu *ser-para-o-*

¹⁶⁴ Lima Vaz, H. C. – *Democracia e Dignidade Humana*, Síntese, n.44 (1988), p.20.

¹⁶⁵ EF V, p.203.

¹⁶⁶ EF V, p.203.

*outro*¹⁶⁷”. Desta forma, o conceito de dignidade humana será a idéia reguladora, o critério julgador da efetivação ou não da constituição da comunidade ética histórica. Por isso, não pode existir comunidade ética sem reconhecimento por parte dos indivíduos, por mais lábil e precário, da dignidade do outro. Portanto, o conceito de dignidade humana é o último “elo da cadeia conceitual que constitui a estrutura inteligível da vida ética concretamente vivida na comunidade ética sob a égide da justiça.

3.4 Concluindo

Ao refletirmos sobre a efetivação da comunidade ética na vida ética, percorremos os momentos da dialética do discurso da razão prática. No momento da universalidade a categoria de justiça foi pensada abstratamente. Já, no momento da singularidade, a constituição da comunidade ética, após ser contemplada a imensa variedade das situações que tornam possíveis o reconhecimento do outro na comunidade ética, chegamos pelo reconhecimento à igualdade de todos. Igualdade essa que é fruto do reconhecimento recíproco da dignidade dos iguais e que é fundamento de todas as outras igualdades. Igualdade que tornará possível a efetivação de uma comunidade humana ética, isto é, justa.

Para Lima Vaz, essa igualdade não é fruto da convenção ou do contrato social. Não é uma mera igualdade aritmética materializada em documentos de identidade que buscam operacionalizar as funções burocráticas presentes na relação entre indivíduo e estado. Não é uma igualdade proporcional na participação nos bens materiais produzidos pelo trabalho social¹⁶⁸. Ela é, propriamente, uma “tarefa nunca terminada, imposta a cada indivíduo, de ser sempre mais livre para a prática do bem, e de comprometer-se na obediência sempre mais exigente aos ditames da consciência moral¹⁶⁹”.

Portanto, o momento de singularidade da vida ética no esforço de constituição da comunidade ética terá seu conteúdo inteligível, “no exercício concreto da justiça

¹⁶⁷ EF V, p.203.

¹⁶⁸ EF V, p.204.

¹⁶⁹ EF V, p.205.

fundado no reconhecimento comum da dignidade inerente a cada membro da comunidade ética enquanto ser humano¹⁷⁰”.

Conclusão da Segunda Parte

Ao alcançarmos o final desta segunda parte do nosso texto, podemos ver traçada, em suas grandes linhas, a categoria da intersubjetividade. Percebemos que buscamos compreender as partes no todo. Esta deverá ser, primeiramente, a tarefa do filósofo. Evidentemente, num segundo momento e de acordo com as necessidades e vicissitudes da própria existência humana que não cessa de se diversificar em formas culturais, o filósofo, munido das estruturas essenciais, ou melhor, dos invariantes conceituais do discurso, no caso ético, irá abordar os problemas que lhes são apresentados. Bem como, fornecerá a sociólogos, antropólogos e cientistas de todas as espécies, elementos estruturais para uma abordagem de casos específicos que levem em consideração o esforço filosófico de compreender as partes no todo, isto é, de perceber que o problema que estão enfrentando, apresenta-se bem maior do que pode sugerir num primeiro momento.

Nosso caminho trilhado foi o de percorrer reflexivamente a elucidação filosófica da comunidade ética e sua realização na justiça. Para isso, partimos dos pressupostos presentes na concepção filosófica de Lima Vaz, concepção essa com forte acento da tradição (Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino e Hegel), onde temos uma visão totalizante do ser humano como ser racional e livre, e essencialmente social. Neste peregrinar fomos conduzidos, primeiramente, a abordarmos a questão do ‘encontro com o outro’ onde, no diálogo, acontece (mas também pode não acontecer) o reconhecimento e o consenso. Vencendo os conflitos de interesses presentes em todos os grupos humanos, somos levados, para constituirmos verdadeiramente uma comunidade ética, à construção de normas e instituições que irão assegurar, no tempo e na história, a própria comunidade ética, como anteriormente analisamos.

¹⁷⁰ EF V, p.205.

Essa comunidade ética, que terá determinados níveis estruturais e esferas de realização, deverá constituir uma identidade ética moral que dará à própria comunidade uma ‘consciência moral social’, análoga à consciência moral do ser humano, assim como Lima Vaz a descreve brilhantemente no seu artigo: “*Crise e verdade da Consciência moral*”. Mas, a plena realização da comunidade ética, só se dará na justiça, seja como virtude (no indivíduo), seja como lei (na comunidade). Será esta relação dialética da justiça, defendida por Lima Vaz, que irá permitir, verdadeiramente, a constituição da uma comunidade humana como comunidade ética na justiça, ou seja, irá permitir a plena realização da tese: “viver eticamente é viver uma vida justa”. Viver uma vida justa é viver a plena valorização e realização da dignidade humana. Desta forma, viver uma vida justa, viver a realização da dignidade humana, só será possível dentro de uma sociedade que faça da política o lugar de concretização prática da justiça por meio de leis justas. Leis justas que deverão, necessariamente, valorizar cada ser humano como portador de direitos e deveres e de uma dignidade humana inalienável.

Acima de tudo, fica aqui o convite de nosso filósofo, a saber, o de nos dedicarmos totalmente à plena realização da vida justa na comunidade ética como a forma mais elevada da vida humana. E para aqueles que por ventura achem complexa e abstrata a nossa exposição anterior, sobre um fato que nos parece, no cotidiano da vida tão simples, lembramos o próprio ato de respirar. Simples e por vezes banal na sua cotidianidade, é de uma complexidade que nos assusta, quando ficarmos a par de suas intrincadas articulações.

Buscar o encontro com o outro, reconhecê-lo em sua dignidade, encontrar um consenso sobre as mais variadas e complexas questões, eis o maior e mais urgente desafio à nossa comunidade humana que se faz cada vez mais planetária. Desafio esse que só será vencido com uma longa, insistente e eficaz formação ética, isto é, uma educação ética para a vida no Bem.