

ISSN: 1806-003X

cadernos

IHU

ano 11
nº 42
2013

Ética e Intersubjetividade:
a filosofia do agir humano segundo Lima Vaz

Antonio Marcos Alves da Silva

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS

JESUÍTAS

UNISINOS
Somos infinitas possibilidades

Os **Cadernos IHU** divulgam pesquisas, produzidas por professores/pesquisadores e por alunos de pós-graduação, e trabalhos de conclusão de alunos de graduação, nas áreas de concentração ética, trabalho e teologia pública. A periodicidade é bimensal

Ética e Intersubjetividade:
a filosofia do agir humano segundo Lima Vaz

Antonio Marcos Alves da Silva

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling

Gerente administrativo

Jacinto Aloisio Schneider

Cadernos IHU

Ano 11 – Nº 42 – 2013

ISSN: 1806-003X

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. MS. Lucas Henrique da Luz – Unisinos

Dra. Susana Rocca – Unisinos

Conselho científico

Prof. Dr. Agemir Bavaresco – PUCRS – Doutor em Filosofia

Profa. Dra. Aitziber Mugarra – Universidade de Deusto-Espanha – Doutora em Ciências Econômicas e Empresariais

Prof. Dr. André Filipe Z. de Azevedo – Unisinos – Doutor em Economia

Prof. Dr. Castor M. M. B. Ruiz – Unisinos – Doutor em Filosofia

Dr. Daniel Navas Vega – Centro Internacional de Formação-OIT-Itália – Doutor em Ciências Políticas

Prof. Dr. Edison Gastaldo – Unisinos – Pós-Doutor em Mídias

Profa. Dra. Élide Hennington – Fundação Oswaldo Cruz – Doutora em Saúde Coletiva

Prof. Dr. Jaime José Zitkosky – UFRGS – Doutor em Educação

Prof. Dr. José Ivo Follmann – Unisinos – Doutor em Sociologia

Prof. Dr. José Luiz Braga – Unisinos – Doutor em Ciências da Informação e da Comunicação

Prof. Dr. Juremir Machado da Silva – PUCRS – Doutor em Sociologia

Prof. Dr. Werner Altmann – Unisinos – Doutor em História Econômica

Responsável técnico

Caio Fernando Flores Coelho

Revisão

Isaque Gomes Correa

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Arte da capa

tomas sin hache

(solilente.wordpress.com)

Impressão

Impressos Portão

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos – IHU

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: (51) 3590-8213 – Fax: 51.3590-8467

www.ihu.unisinos.br

Sumário

Introdução	5
1 Contextualização histórico-filosófica	8
1.1 Dados biográficos	8
1.2 Raízes do pensamento filosófico de Lima Vaz	10
1.3 A estrutura sistemática do pensamento vaziano	15
2 A universalidade intersubjetiva da razão prática	19
2.1 O reconhecimento	22
2.2 O consenso	25
3 A particularidade intersubjetiva da razão prática	28
3.1 A comunidade ética	30
3.2 O conflito	32
4 Singularidade da razão prática intersubjetiva	36
4.1 A consciência moral social	37
4.2. A identidade da comunidade ética	41
Considerações finais	46
Referências	48

Lista de Siglas

AF I	Antropología Filosófica I
AF II	Antropología Filosófica II
EF I	Escritos de Filosofía I
EF II	Escritos de Filosofía II
EF III	Escritos de Filosofía III
EF IV	Escritos de Filosofía IV
EF V	Escritos de Filosofía V
EF VI	Escritos de Filosofía VI
EF VII	Escritos de Filosofía VII

Introdução

Henrique Cláudio de Lima Vaz, filósofo brasileiro de grande destaque na atualidade, considerado um dos mais significativos representantes do pensamento humanista contemporâneo no Brasil, desenvolve seu pensamento filosófico em contato com a tradição filosófica e em diálogo constante com a atualidade. A trajetória de seu pensamento foi, de fato, a elaboração de um sistema filosófico. Seu sistema filosófico é caracterizado por uma estrutura triádica e possui como pilares sua antropologia (nos livros *Antropologia filosófica I e II*), sua ética (nos livros *Escritos de filosofia IV e V*) e sua metafísica (*Escritos de filosofia VII – Raízes da Modernidade*). Estes podem ser considerados os livros principais do seu sistema. Todavia, é possível encontrar aspectos de sua antropologia, de sua ética e de sua metafísica em outros livros bem como em muitos artigos nos quais certos assuntos são tratados aprofundadamente. Enfim, o sistema é o *telos*, para usar uma palavra aristotélica, de toda a sua produção filosófica.

Como entender o pensamento vaziano, seus principais temas como a antropologia, a metafísica e, particularmente, a ética? Por que pensar a questão da intersubjetividade do agir ético? No entanto, para que se possa compreender o sentido do pensamento de Lima Vaz, sua grandiosa contribuição no cenário da reflexão filosófica no Brasil, faz-se necessário situar-se nos grandes desafios de seu tempo¹. O nosso tempo sofre graves problemas e crises que dizem respeito ao ser humano, à política, à religião, à ética, enfim, à sociedade como um todo.

No estágio da sociedade contemporânea constituída, sobretudo na pauta de um relativismo universal e de um individualismo sem limites, caracterizada pela fragmentação da imagem do ser humano, pelo predomínio da relação de objetividade, pela precariedade do reconhecimento da intersubjetividade e pela abrangência de uma crise de sentido e de valores, um imenso horizonte de questões e conflitos envolve o agir ético do ser humano,

¹ LIMA VAZ, 2002, p. 7-10. Lima Vaz apresenta os grandes desafios de seu tempo, suas preocupações a respeito da reflexão filosófica e suas profundas considerações sobre o que ele chama de “crise espiritual sem precedentes, que atinge a civilização ocidental” (EF IV, p. 7). A partir de agora usaremos as seguintes siglas para indicar as obras de Lima Vaz: AF I e II (*Antropologia Filosófica I e II*); EF I, II, III, IV, V, VI e VII (*Escritos de Filosofia I, II, III, IV, V, VI e VII*).

do homem. Como se podem construir *comunidades éticas* fundadas no reconhecimento de si e do outro? Como superar o individualismo? Como entender a intersubjetividade como forma de efetivação concreta do agir do sujeito no encontro com o outro?

Com base nessas questões, Lima Vaz tem a intenção, através de seu pensamento, de alertar para a urgência de pensar filosoficamente as relações éticas entre os seres humanos. É necessário entender que se torna cada vez mais evidente o conhecimento de outro ser humano como sujeito e não como objeto. Por isso, nas relações humanas é indiscutível a experiência que cada sujeito tem com o outro.

Nesta monografia buscamos, portanto, apresentar o movimento dialético da estrutura intersubjetiva do agir ético na *Ética Filosófica* de Lima Vaz como forma de efetivação concreta do agir do ser humano no encontro com o outro, seguindo de perto o roteiro dialético percorrido por ele na constituição sistemática do seu discurso: universalidade, particularidade e singularidade.

Para alcançarmos o nosso objetivo nesta pesquisa, organizamos nosso trabalho em quatro capítulos. Neles, procuramos seguir a estrutura metodológica e sistemática de Lima Vaz como um caminho ordenado, dinâmico e aberto de construção racional da realidade. Preocupamo-nos em fazer as citações bibliográficas necessárias para uma melhor consistência e fundamentação do nosso tema, no intuito de organizar as ideias e os conceitos em torno do eixo central de nosso trabalho: o agir ético intersubjetivo do ser humano.

Dessa forma, o primeiro capítulo deste trabalho busca contextualizar o pensamento filosófico vaziano. Com ele procuramos apresentar a “contextualização histórico-filosófica de Lima Vaz”, explicitando os dados biográficos, as raízes e influências filosóficas recebidas bem como a estrutura sistemática do seu pensamento, numa tentativa de expor a originalidade e as contribuições do pensamento filosófico vaziano.

No segundo capítulo, procuramos apresentar o agir ético no momento da “universalidade intersubjetiva da Razão prática” observando que no momento da universalidade, o agir ético se dá no horizonte do Bem. No entanto, surgem os conceitos de reconhecimento e consenso onde, na dialética da Razão prática², integram-se e compenetraram-se através de uma relação de intercausalidade que se interagem formando delas um único espaço intencional de acolhimento do Outro. Todavia, para uma melhor compreensão do que Lima Vaz entende por reconhecimento e consenso como formas fundamentais para o encontro com o outro, abordaremos esses conceitos separadamente.

No terceiro capítulo – “a particularidade intersubjetiva da Razão prática” – voltamos novamente para a discussão sobre a intercausalidade existente entre o reconhecimento e

2 Entendamos Razão prática, segundo Aristóteles, como um saber que busca alcançar através dele a perfeição moral.

o consenso, porém, desta vez, tomados como dados das situações concretas. O momento da particularidade do agir ético intersubjetivo surge em meio à realidade do ser humano. Veremos a importância da comunidade ética como lugar concreto de efetivação do reconhecimento e do consenso. Abordaremos o ponto-limite da particularidade intersubjetiva do agir ético: “o conflito”. Avançaremos para uma “análise filosófica” da questão para as condições últimas de possibilidade do agir humano na sociedade.

Já no quarto capítulo explicitamos a “singularidade da Razão prática intersubjetiva” onde o universal se realiza concretamente no agir intersubjetivo. Observaremos a formação da consciência moral intersubjetiva ou consciência moral social (momento do efetivo exercício da consciência moral individual no encontro com o *outro*). Veremos, a partir do conceito de “consciência moral social”, que se constitui a partir do encontro do Eu com o *outro*, três níveis estruturais que se ampliam concentricamente desde o primeiro encontro Eu-Tu, até abranger a consciência moral da sociedade como um todo: nível do *encontro pessoal*; nível do *encontro comunitário*; e o nível do encontro *societário*. A “identidade da comunidade ética” é apresentada por Lima Vaz como estatuto ontológico que une os indivíduos numa relação de reciprocidade do reconhecimento e do consenso.

É este o roteiro metodológico que seguiremos neste trabalho, acompanhando, assim, os passos de Lima Vaz, fazendo uma tentativa de interpretação interna do seu pensamento tão atual e provocador para uma exposição adequada do seu discurso antropológico-ético-metafísico. Com este roteiro em vista, tomaremos como obras fundamentais para abordar a estrutura intersubjetiva do agir ético os dois volumes da *Antropologia Filosófica*, os *Escritos de Filosofia* (II, III, IV, V, VII) e artigos afins.

1 Contextualização histórico-filosófica

1.1 Dados biográficos

Henrique Cláudio de Lima Vaz nasceu em Ouro Preto-MG, em 24 de agosto de 1921. Seus pais são o professor Teodoro Amálio da Fonseca Vaz, catedrático de Mineralogia da Escola Nacional de Minas e Metalurgia, e Dona Emília Josefina de Lima Vaz. Entrou na Companhia de Jesus (Jesuítas) em 28 de março de 1938. Foi ordenado sacerdote no dia 15 de julho de 1948³.

Graduou-se em Filosofia pela Faculdade Pontifícia de Filosofia, da então Província do Brasil Central da Companhia de Jesus, com sede em Nova Friburgo-RJ. Já sua dissertação de mestrado intitulou-se: *A afirmação do ser no limiar da Metafísica*⁴.

Em 1945, foi enviado a Roma para estudar teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana. Concluiu o curso de licenciatura com uma dissertação intitulada *O problema da beatitude em Aristóteles e Santo Tomás*. Ordenado sacerdote em 15 de julho de 1948, foi completar sua formação religiosa em Gandia, na Espanha. Voltando a Roma, obteve em 1953 o doutorado em Filosofia pela Universidade Gregoriana com a tese “*De dialectica et Contemplatione in Platonis Dialogis*” (Sobre a contemplação e a dialética nos diálogos de Platão), que versou sobre a dialética e a intuição nos diálogos platônicos da maturidade.

Lima Vaz, voltando ao Brasil em 1953, dedicou-se ao magistério filosófico universitário durante quase 50 anos. Primeiramente na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus em Nova Friburgo (1953-1963), que depois foi transferida para São Paulo (1963-1974) – período em que Lima Vaz esteve ausente do ensino na faculdade –, e depois para a cidade do Rio de Janeiro (1975-1981). Em 1982 foi novamente transferida para Belo Horizonte, onde permaneceu até a sua morte em 2002. Ensinou também em cursos do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG de 1964 a 1986, da qual recebeu em 2001, o título de Professor Emérito.

Nos anos 1960 tornou-se mentor da Juventude Universitária Católica (JUC) e da Ação Popular (AP) na sua primeira fase. Num cenário agitado e confuso como o da época,

3 Cf. RIBEIRO, 2003.

4 LIMA VAZ, 1982, p. 415-426.

os artigos de Lima Vaz “tiveram o impacto de uma lufada de ar puro sobre uma geração cristã, que se sentia asfiziada por uma tradição religiosa alheia aos desafios políticos e culturais do seu tempo”⁵. Lima Vaz soube como ninguém oferecer uma análise crítica do pensamento marxiano numa atitude intelectual firme e aberta ao debate, criticando todo reducionismo intra-histórico pelo chamado à transcendência, mas, ao mesmo tempo, questionando a posição tradicional a partir do pensamento dialético.

Para Lima Vaz, religião e fé não eram algo extrínseco com o qual se relacionava: nelas vivia e delas se alimentava espiritualmente⁶. Por isso ele afirmava não experimentar conflitos interiores a respeito da compatibilidade entre suas convicções religiosas e sua vocação de filósofo. Desde o início deixou-se guiar pela diretriz de Santo Agostinho: “crê para entenderes e entende para creres”⁷. Dessa forma, seu trabalho filosófico manteve-se rigorosamente dentro das exigências metódicas e doutrinárias da razão. E todas as vezes que atingia as fronteiras onde a razão se encontra com a fé, a linha divisória era explicitamente traçada.

Um erudito, Lima Vaz possuía uma sólida e vasta cultura científica e humanística, bem como um invejável conhecimento filosófico de todo o pensamento ocidental. Vinculado fundamentalmente à metafísica clássica, possuía um vivo interesse pelo pensamento moderno e seus principais representantes, deixando-se seriamente questionar pela modernidade. Grande destaque deve ser dado também ao seu profundo conhecimento da obra de Hegel.

Nos seus últimos trabalhos, principalmente nos textos recolhidos em *Escritos de Filosofia III* e *Escritos de Filosofia VII* (último livro que Lima Vaz publicou, em 2001, ano anterior à sua morte), buscou analisar a realidade sociocultural contemporânea e a crise da modernidade sob os aspectos filosóficos, éticos, políticos e religiosos. Nessas suas investigações, tomou posição no debate de ideias a respeito do sentido transcendente da existência humana e dos rumos de nossa civilização.

Sua síntese filosófica pessoal apoiava-se em três grandes influências: Platão, Tomás de Aquino e Hegel. Mas seu autor predileto é, sem dúvida, Tomás de Aquino. Lima Vaz via na obra de Tomás de Aquino, especialmente na sua metafísica, tal profundidade, lucidez e equilíbrio nas questões fundamentais que, ainda hoje, suas intuições são, segundo Lima Vaz, capazes de fecundar a reflexão.

Finalmente, nesta união fecunda de elementos antigos, como a metafísica de Tomás de Aquino, e perspectivas renovadoras, com ênfase na dialética hegeliana, Lima Vaz

5 MONDONI, 2002, p. 150.

6 NOBRE, 2000, p. 41.

7 No latim: “*credo ut intelligam*” e “*intelligo ut credam*”, fórmulas que, de resto, o próprio Agostinho antecipou na substância e em parte na forma. A origem dessas fórmulas encontra-se em *Isaias* (Is. 7, 9, na versão grega dos Setenta), onde se lê “se não tiveres a fé, não podereis entender”, ao que, em Agostinho, corresponde a precisa afirmação: “*intellectus merces est fidei*”, “a inteligência é recompensa da fé”.

colocava-se em busca de uma vida ética em que fosse possível a realização da humanidade na liberdade, na verdade, na beleza e na justiça. Lima Vaz veio a falecer em Belo Horizonte no dia 23 de maio de 2002, devido a complicações pós-operatórias.

1.2 Raízes do pensamento filosófico de Lima Vaz

Considerado um dos principais filósofos brasileiros das últimas décadas, Henrique Cláudio de Lima Vaz teve sua formação filosófica inicialmente marcada por instrumentos conceituais herdados da tradição clássica e escolástica, o que, por sua vez, acentuou o caráter sistemático do seu modo de pensar filosófico⁸.

Os seminários católicos seguiam a orientação da Igreja ao propor a obra de Tomás de Aquino como referência principal de estudo. A encíclica de Pio X, *Pascendi Dominici Gregis*, de 8 de setembro de 1907, pode nos ajudar a perceber qual foi o tipo de formação filosófica que Lima Vaz recebeu. A pergunta que podemos fazer é: Em que medida essa formação inicial orientou o percurso intelectual de Lima Vaz? Tomás de Aquino foi, sem dúvida, um grande inspirador do nosso filósofo brasileiro.

No entanto, conforme falamos acima, foi em 1953 que Lima Vaz concluiu o doutorado em Filosofia pela Universidade Gregoriana, em Roma, com a tese intitulada *De Dialectica et Contemplatione in Platonis Dialogis* (Sobre a contemplação e a dialética nos diálogos de Platão), na qual apresentou uma leitura dos *Diálogos* de Platão e da bibliografia platônica em torno do problema das relações entre intuição e dialética das Ideias, destacando o caráter profundamente intelectual da contemplação platônica e interpretando a *nóesis* em Platão como “um resultado intrinsecamente ligado ao caminho – ou ao método – dialético, e não como uma intuição infável e quase mística”⁹. Lima Vaz afirma em seu depoimento pessoal que “neste período já se podia perceber uma primeira e ainda indecisa influência hegeliana”¹⁰, pois a referência a Hegel já aparecia nas últimas linhas da sua tese.

É notável em Lima Vaz um grande interesse pela metafísica clássica e tomista mas isso não lhe inibiu o interesse pelo pensamento moderno. Por volta de 1955 sua investigação filosófica passa a concentrar-se mais fortemente na apropriação de elementos significativos da filosofia moderna, através do estudo de seus principais representantes, reconhecendo os seus questionamentos e acatando criticamente suas sugestões, sobretudo aquelas que possuíam um caráter metodológico¹¹. Primeiramente, dedicou-se ao

8 Cf. FERREIRA, 2009.

9 Ver o “Depoimento pessoal” de Lima Vaz disponível em: <www.padrevaz.hpg.ig.com.br/autobiografia.htm>. Acesso em: 20 out. 2010.

10 Idem, ibidem.

11 MAC DOWELL, 2002, p. 12.

estudo de Descartes e Spinoza, que posteriormente o levaria a Hegel; depois, sentiu-se instigado, em especial, por autores como M. Blondel, J. Marechal, J. Maritain e Teilhard de Chardin¹². Lima Vaz interessou-se no estudo dos problemas filosóficos da ciência moderna, em que a noção de “imagem científica do mundo” (na sua estrutura formal e nas suas implicações culturais) começava a adquirir, no seu entender, uma importância que crescia sempre mais¹³.

Com as leituras de Husserl e Heidegger, discorreu sobre a noção de intencionalidade no tomismo e na fenomenologia de Hegel. No personalismo de Maritain, encontrou o seu primeiro instrumento de leitura do mundo moderno nos aspectos políticos e sociais, dando-se também por meio dele o seu primeiro contato com o pensamento marxiano. Passando por Kant e seu método transcendental, chegou enfim ao pensamento de Hegel, com o qual teve uma maior identificação. No pensamento hegeliano, a categoria da *práxis* é a ponte que o leva às leituras de Marx. No entanto, é no pensamento dialético hegeliano que Lima Vaz buscou desenvolver o ponto de convergência de toda a sua reflexão.

É no diálogo com estes pensadores que Lima Vaz elabora suas próprias posições filosóficas sobre as questões que desafiam seu tempo. No entanto, não se pode esquecer que o marco de seu pensamento funda-se na metafísica e na ética clássica e tomista com interesse na dialética hegeliana, daí porque ele se destaca no cenário brasileiro como um dos maiores especialistas em pensadores como Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino e Hegel¹⁴. Mais especificamente, como veremos mais adiante, é no pensamento de Platão, Tomás de Aquino e Hegel que Lima Vaz apoia-se ao usar a razão como instrumento de busca por uma vida ética e pela realização da humanidade na liberdade, na verdade, na beleza e na justiça¹⁵.

1.2.1 Influências filosóficas

1.2.1.1 Influência platônica

O pensamento de Platão é de grande importância e exerceu profunda influência no pensamento filosófico de Lima Vaz. O encontro e o reencontro com Platão permitiu a Lima Vaz uma especial atenção para o pensamento filosófico dentro da tradição, daí porque filosofar não é desconstruir, mas, como queria Hegel, recordar. Em outros termos, vem a ser retomar, mediante um esforço do conceito, a longa história do ser tal como foi inaugurado exatamente pela audácia do filosofar platônico¹⁶. Lima Vaz assim nos descreve:

12 Idem, *ibidem*.

13 Cf. FERREIRA, 2009.

14 MAC DOWELL Depoimentos sobre o filósofo. Memorial Pe. Vaz.

15 Sobre as fases do pensamento vaziano, cf. LIMA VAZ, 1991, p. 677-691.

16 Cf. FERREIRA, 2009.

Nos meus primeiros anos permaneci ainda quase totalmente imerso no pensamento de Platão. Condensei seus resultados nos artigos “Eros e Logos: Natureza e Educação no *Fedro* platônico” (escrito ainda em Roma), na revista *Verbum* em 1952; “A dialética das Ideias no *Sofista*” e “Amor e Conhecimento: sobre a ascensão dialética no *Banquete*” na *Revista Portuguesa de Filosofia*, em 1954 e 1956.¹⁷

A ética clássica exerce grande influência na ética vaziana, de modo especial na eleição das categorias de Bem e Fim, que permite um passo decisivo para a constituição inicial de uma ciência do *ethos*. Disso resulta que, para Lima Vaz, o problema fundamental do pensamento ético em sua face objetiva é estabelecer o fim último, isto é, o Bem supremo do ser humano, a fim de que se possa, então, estabelecer, com base neste bem supremo, uma hierarquia de bens que possa guiar o ser humano no caminho de seu autoconhecimento, de seu viver bem intersubjetivamente, de sua felicidade¹⁸. Lima Vaz, ressaltando a importância do pensamento de Platão, afirma que

todo o pensamento platônico, desde os imensos horizontes que abrange, retorna sempre à questão socrática, reproposta solenemente a Trasímaco no diálogo que a tradição colocou como prólogo da *República*: investigar no *logos* como *devemos* viver. A ideia diretriz do pensamento ético de Platão, na qual se entrecruzaram a significação ética e a significação metafísica, é a ideia de *ordem* (*taxis*).¹⁹

1.2.1.2 Influência tomásica

Podemos observar que as décadas de estudo e meditação do pensamento de Tomás de Aquino, desde o início de seus estudos filosóficos em Nova Friburgo, denunciam a profunda sintonia de Lima Vaz com o Aquinate. Em Tomás de Aquino, como afirma Paulo Menezes, Lima Vaz “se encontrava e se expressava, se descobria e se inventava”²⁰. De que forma se pode justificar isso? Na verdade, a razão dessa harmonia se encontra nas fontes comuns que determinam o processo de formação de ambos: uma rígida formação filosófica escolástica que acentuava o caráter sistemático do modo de pensar filosófico e a misticidade da vida espiritual. Um outro aspecto relevante do itinerário filosófico de Lima Vaz em relação ao pensamento de Tomás de Aquino dá-se pelo realce de sua continuidade, com originalidade, à tradição metafísica tendo como referência central as ideias do filósofo grego Aristóteles²¹. Na ética aristotélica encontramos o *telos* do ser humano: a felicidade.

Com efeito, foi na metafísica de Tomás de Aquino que Lima Vaz buscou elementos básicos para a sua construção sistêmica, pois nela era onde encontrava lucidez

17 PALÁCIO, 1982, p. 421.

18 Cf. FERREIRA, 2009.

19 EF IV, p. 98.

20 MENEZES, 2002, p. 65.

21 Cf. FERREIRA, 2009.

e equilíbrio em sua forma de abordar questões fundamentais ainda hoje presentes na reflexão filosófica²².

Na busca de fundamentação do tema da metafísica do existir, Lima Vaz rememora as posições dos gregos clássicos (Platão e Aristóteles) do neoplatonismo (Plotino), de Santo Agostinho, seguindo o itinerário de Tomás de Aquino, para, então, aprofundar-se mais apuradamente na originalidade do pensamento metafísico de Tomás de Aquino, qual seja, a *inteligibilidade radical do ato de existir*²³. Vale salientar que o que separa a reflexão de Tomás de Aquino das metafísicas próprias do cosmoцентриsmo antigo é sua original metafísica do ato de existir. Sua metafísica afirma a primazia da identidade absoluta do ato de existir. Para Lima Vaz,

buscar o reconhecimento da originalidade de Tomás de Aquino e a delimitação do seu lugar teórico na história, bem como a significação na continuidade dessa história, não na hipotética reconstrução de um movimento doutrinal fluindo em sentido único, mas na luminosa presença, nos fundamentos do seu filosofar, de uma intuição metafísica, essa sim, única na sua nitidez e na sua profundidade, é situar-se numa perspectiva historicamente mais justa e num terreno incomparavelmente mais fecundo.²⁴

1.2.1.3 Influência hegeliana

Lima Vaz encontrará no método dialético hegeliano o instrumento ideal para captar reflexivamente a vida do espírito. A filosofia de Hegel, da qual foi profundo conhecedor, exerceu uma atração especial sobre o seu pensamento, em sua pretensão de restaurar o horizonte da antiga universalidade racional, ao tentar a recuperação da metafísica clássica na forma de uma lógica que, como desenvolvimento imanente do pensamento, oferecesse à ação humana os fundamentos de uma estrutura inteligível universal²⁵.

De modo especial, Lima Vaz destaca-se pelos estudos sobre Hegel, desenvolvidos mediante uma série de cursos memoráveis sobre a *Fenomenologia do Espírito*, a *Ciência da Lógica*, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e a *Filosofia do Direito*. A solidez dessa sua atuação lhe projetou no cenário brasileiro como especialista na filosofia hegeliana, da qual, de fato, tornou-se tão conhecedor quanto já era da filosofia platônica e tomásica²⁶. O próprio Lima Vaz nos diz que

22 LIMA VAZ, 1996.

23 Cf. FERREIRA, 2009.

24 EF IV, 2002, p. 31.

25 EF IV, p. 403.

26 Cf. FERREIRA, 2009.

para mim, a sua obra [...] é como o olhar mesmo do absoluto, recapitulando ou levando a cabo a *lembrança* de uma longa história, e descerrando o horizonte de uma nova história que se vê face a face com a tarefa ingente – única tarefa propriamente histórica – de assumir-se a si mesma na reflexibilidade de uma Razão total.²⁷

Para o nosso filósofo brasileiro, o pensamento de Hegel assume uma posição arquetípica na estrutura racional do mundo contemporâneo ocidental, pois, ao recuperar e repensar a ontologia clássica, ele abrange e articula dialeticamente os domínios da lógica, da natureza e do espírito, como caminho de reconstrução da razão como unidade na *multiplicidade*²⁸. É em Hegel que o nosso filósofo vai buscar o método para compreender a realidade humana do *ethos*.

Portanto, se é em Hegel que Lima Vaz vai buscar o método para a compreensão filosófica da realidade humana do *ethos*, tomando o termo “método” no sentido original de um caminho que segue a lógica imanente ao próprio pensar, as posições que assume não são senão as da *Ética clássica platônico-aristotélica*, reformulada por Agostinho e Tomás de Aquino à luz da *experiência bíblico-cristã* e suprassumida no plano da *conceitualidade moderna*, mediante a *rememoração*, extraordinariamente rica pela informação e perspicácia de toda história do pensamento filosófico ocidental. Não se trata, portanto, de simples repetição do percurso da ética clássica. Servindo-se dos materiais legados pela tradição, ele reconstrói o edifício da ética segundo um plano inteiramente original, à altura das exigências de racionalidade filosófica moderna.

Na dialética hegeliana Lima Vaz identifica, ainda, a grande questão que desafia a filosofia moderna e contemporânea: pensar dialeticamente liberdade e razão como forma de recuperação da unidade e dignidade da filosofia²⁹. Há, para Lima Vaz, uma recusa da necessidade da filosofia:

A necessidade de sua (a filosofia) presença insubstituível, como Hegel viu com admirável acuidade, num mundo de cultura onde as razões se multiplicam e se organizam em sistemas e subsistemas, envolvendo toda a vida dos homens e das comunidades humanas. A recusa dessa necessidade da filosofia só tem uma alternativa: a vã contestação niilista que acompanharia, com o clamor da desrazão, o avanço implacável da razão sistêmica na rota de uma civilização que teria perdido sua alma.³⁰

Lima Vaz compreende que o movimento dialético de Hegel dividido em universalidade, particularidade e singularidade é um método muito importante para se compreender a realidade do sujeito, das coisas e do mundo. Nesse sentido, o ponto de partida do

27 PALÁCIO, 1982, p. 424.

28 LIMA VAZ, 2002.

29 LIMA VAZ, 1993, p. 567.

30 Idem, *ibidem*.

sistema filosófico de Lima Vaz é sempre o ser humano como autoexpressividade capaz de se significar.

1.3 A estrutura sistemática do pensamento vaziano

A compreensão da estrutura sistemática utilizada por Lima Vaz mostra-se como um caminho ordenado, dinâmico e aberto de construção racional da realidade³¹. Permanece fiel à tradição filosófica onde encontra base para uma construção elaborada da compreensão do real. Elabora uma atualização da tradição.

Podemos observar uma grande presença de elementos da filosofia moderna e contemporânea a essa estrutura, assim como o diálogo crítico com a atualidade completando um quadro de elementos conceituais que lhe permite escrever textos notáveis, de grande destaque nos estudos de filosofia no Brasil, sobre ética, política, história, cultura, o ser humano, a transcendência. Todos esses temas se integram ao sistema antropológico-ético-metafísico³².

É notório em seus escritos *Antropologia Filosófica* e em alguns *Escritos de Filosofia*³³ a estrutura organizacional que esboça: introdução, parte histórica, parte sistemática e conclusão. Para Lima Vaz, a ética é fundamentalmente de natureza filosófica, pois tem como base um estatuto inteligível, próprio e universal, não se reduzindo às condições empíricas de organização dos grupos humanos em seu contexto histórico, sendo, por isso mesmo, uma ética filosófica³⁴. Com base nessa orientação, ele direciona a sua obra *Introdução à Ética Filosófica*, volumes I e II, com o objetivo de “mostrar que os problemas fundamentais de uma ciência do *ethos* [...] exigem o recurso à razão filosófica para que possam ser adequadamente equacionados em nível conceitual que atenda à natureza de seus termos”³⁵.

Em suas abordagens temáticas Lima Vaz faz sempre uma *rememoração* do pensamento filosófico ocidental obedecendo à divisão historiográfica das Idades Antiga, Medieval, Moderna e Contemporânea (parte histórica). É um dos aspectos característicos do seu pensamento uma articulação unitária da parte histórica com a parte sistemática mostrando, assim, praticamente uma abordagem do todo do discurso.

Em seu procedimento metodológico, Lima Vaz considera três níveis de conhecimento do ser humano: o da pré-compreensão; o da compreensão explicativa e o da

31 Cf. FERREIRA, 2009.

32 SAMPAIO, 2006, p. 40.

33 Observamos que nem todos os *Escritos de Filosofia* obedecem a essa estrutura, pois os primeiros são coletâneas de artigos.

34 Cf. FERREIRA, 2009.

35 EF IV, 1999, p. 18.

compreensão filosófica (ou transcendental)³⁶. Em que consiste estes níveis ou domínios de conhecimento?

No domínio da pré-compreensão, segundo a *Antropologia Filosófica* de Lima Vaz, é considerada a autocompreensão espontânea e natural do ser humano, segundo a qual ele forma uma imagem de si mesmo, determinada pelo contexto histórico-cultural em que se insere, que modela uma experiência natural expressa pelas representações, símbolos, crenças³⁷. No nível da pré-compreensão, a relação de intersubjetividade se apresenta como relação propriamente *dia-lógica*, estritamente *recíproca*. Nesse contexto de reciprocidade e de notável circularidade dialética, na qual se presencia o ir e vir ontológico constituído como intersubjetividade, os termos da relação são postos como sujeitos cujo ser é estruturalmente reflexivo, capazes de exprimir-se a si mesmos na autoafirmação do *Eu sou*. Em virtude dessa reflexividade, a relação de reciprocidade constitui-se como relação de reconhecimento (*Anerkennung*) e de consenso³⁸.

Para Lima Vaz, a questão do reconhecimento intersubjetivo no pensamento ocidental exprime-se na famosa dialética do senhor e do escravo, na qual a alteridade como relação dialética com o *outro* é constitutiva do sujeito e implica necessariamente a passagem do outro-objeto (relação de objetividade) ao outro-sujeito, isto é, implica o paradoxo da reciprocidade segundo o qual o sujeito é *ele mesmo* no seu relacionar-se com o *outro sujeito*, que, por sua vez, é igualmente *ele mesmo* no seu ser-conhecido e no conhecer seu *outro*³⁹.

Já no domínio da compreensão explicativa situam-se as ciências do homem que, obedecendo às leis e regras metodológicas próprias de cada ciência, procuram decifrá-las objetivamente. Na compreensão explicativa a pretensão de compreensão do homem se dá por meio da explicação científica⁴⁰. Aqui, a relação de intersubjetividade dá origem a ricas e variadas formas de presença recíproca dos sujeitos. É graças aos conceitos de história e de sociedade que Lima Vaz realiza a passagem da pré-compreensão à compreensão explicativa da categoria de intersubjetividade.

Na compreensão explicativa da relação de intersubjetividade tem-se uma primazia do compreender sobre o explicar. No entanto, a complexidade do aspecto intersubjetivo transborda os limites de qualquer ciência humana ou natural, lançando a reflexão ética do agir para o nível filosófico, que provoca a transgressão dos limites da compreensão explicativa e a urgência da compreensão filosófica⁴¹.

36 AFI, p. 158-159.

37 Idem, *ibidem*, p. 143.

38 SAMPAIO, 2001, p. 124-125.

39 Idem, *ibidem*, p. 125.

40 AFI, p. 143.

41 SAMPAIO, 2001, p. 128-129.

No domínio da compreensão filosófica situa-se a compreensão transcendental em seus dois sentidos: no sentido clássico (que considera o objeto enquanto ser, ou seja, investiga o sentido que pervade todos os aspectos do objeto do conhecimento, transcendendo os limites metodológicos postos pela ciência) e no sentido kantiano-moderno (que define as condições de possibilidade ou de inteligibilidade das outras formas de compreensão do ser humano: a pré-compreensão e a compreensão explicativa)⁴². Na compreensão filosófica da relação de intersubjetividade, o sujeito, como infinitude intencional, tem diante de si um outro sujeito como infinitude intencional, que deve ser assumido no discurso de autoafirmação de si mesmo e com o qual deve instaurar uma verdadeira reciprocidade no âmbito do agir ético. A dialética interioridade/exterioridade encontra aqui a sua virada conceptual a partir da qual passa a se reger pela relação de transcendência⁴³.

Na sua estrutura metodológica, podemos facilmente identificar conceitos como os de universalidade, particularidade e singularidade, os quais são momentos do movimento dialético e que possui uma relação de complementaridade entre si. A compreensão filosófica de cada um dos momentos da estrutura do *ethos* – subjetivo, intersubjetivo e objetivo – acompanha o exercício da razão prática, que implica, como mostra Lima Vaz, um processo dialético, segundo o modelo hegeliano, em três fases: universalidade, particularidade, singularidade. Estes momentos não são concebidos como etapas cronológicas da práxis, nem têm realidade independente, mas pertencem à estrutura da realidade concreta do *ethos*, como suas condições de possibilidade. A dimensão da universalidade corresponde à natureza da razão prática enquanto tal, como abertura ao horizonte universal do ser, como bem conhecido e desejado. O agir ético, como consciente e livre, tem necessariamente este fundamento ideonômico e teleológico. A dimensão da particularidade, como elemento mediador entre a universalidade e a singularidade, decorre do caráter encarnado do ser humano enquanto situado no espaço e no tempo. A situação mundano-histórica é constituída por fatores intrínsecos e extrínsecos de ordem biopsicológica e sociocultural que influenciam profundamente a razão prática nos três momentos de seu movimento dialético. Não podendo prescindir de tais condicionamentos, a razão deve procurar integrá-los em seu exercício. A singularidade corresponde à realidade compreendida no término do movimento dialético como síntese da universalidade e da particularidade⁴⁴.

Lima Vaz nos anima a querer pensar de forma a não ficarmos fechados em apenas um ângulo, mas abriremos para uma nova compreensão, daí que surgem para nós os conceitos de sistemas abertos e sistemas fechados. Os sistemas dedutivos aceitam apenas uma conclusão,

42 AFI, p. 143.

43 SAMPAIO, 2001, p. 129-130.

44 MAC DOWELL, 2007, p. 252-253.

são sistemas fechados. Um exemplo são os sistemas matemáticos. A filosofia, ao pretender ser sistemática, corre o risco de se tornar autoritária, ou seja, de afirmar-se como a única possibilidade de expressão da realidade. Como, então, elaborar um sistema filosófico que não seja autoritário e que seja capaz de configurar-se como expressão da liberdade humana? Esse foi um dos desafios com o qual Lima Vaz se confrontou. Como resposta a esse desafio ele insiste que o seu sistema não é um sistema fechado, mas sim aberto. Podemos conferir, na citação a seguir, como Lima Vaz nos apresenta a origem do termo *sistema*:

A transliteração do grego *ḡstema*, proveniente do verbo *synístānai*, *synístēmi*, que significa “estar de pé” ou “estou de pé”. Da acepção metafórica inicial aplicada a significar “conjunto” ou “reunião”, o termo *ḡstema* foi empregado para designar o discurso (*logos*) cujas partes se inter-relacionam por meio de conexões lógicas de sorte a formar um todo ordenado segundo critérios de natureza lógica⁴⁵. A definitiva transposição filosófica do termo *ḡstema* deve-se aos estoicos que o aplicaram à totalidade do universo ordenado (*kosmos*), vindo a designar posteriormente o *todo* do discurso filosófico em suas três partes: Lógica, Física e Ética.⁴⁶

Para tanto, os sistemas fechados admitem apenas uma inter-relação e interação internas entre seus elementos. Por sua vez, os sistemas abertos, ao invés, mantêm simultaneamente sua estabilidade e coerência internas e uma interação permanente com o mundo circundante. Os organismos vivos são o modelo, por excelência, do sistema aberto⁴⁷.

Portanto, a estrutura sistemática do pensamento vaziano se insere dentro de um contexto histórico e experiencial do ser humano nas suas diversas dimensões. As fórmulas de universalidade, particularidade e singularidade, que iremos desenvolver a seguir, se qualificam como sendo a sistemática de exposição do agir ético intersubjetivo na *Ética Filosófica* de Lima Vaz, que, neste momento, é do nosso interesse.

45 Platão já exigia do discurso (*logos*) que se constituísse como um organismo vivo “*ὄσπερ ζῶον συνίσταναι*” (*Fedro*, 264 c 3). *Sḡstema* em Aristóteles é usado como sinônimo de *sḡstasis* e *synístānai*.

46 EF V, p. 12.

47 EF V, p. 14.

2 A universalidade intersubjetiva da razão prática

Sampaio nos lembra que “a práxis ética, ou o agir ético, possui uma estrutura tridimensional. Ela se constitui pela ação do sujeito ético (estrutura subjetiva) cumprida no interior de uma comunidade ética (estrutura intersubjetiva) segundo as normas do conteúdo histórico de um certo *ethos* (estrutura objetiva).”⁴⁸

Neste momento, nossa reflexão se direciona para a segunda fase desse sistema tridimensional no qual se insere a estrutura subjetiva, intersubjetiva e objetiva. Aqui a atenção se volta para a estrutura intersubjetiva. Vejamos agora como se articula, segundo Lima Vaz, a universalidade intersubjetiva da Razão prática. De início, para melhor apresentarmos a reflexão de Lima Vaz a respeito da universalidade intersubjetiva da Razão prática, cabe-nos compreender como o nosso filósofo obedece à estrutura do movimento dialético. Para ele,

todo movimento dialético tem como momento inicial o momento da *universalidade*. Dele parte a sequência lógica dos momentos que irão integrar a estrutura inteligível do objeto que pretendemos compreender. Esse primeiro momento da *universalidade* irá mostrar-se como momento (dialeticamente) *abstrato*, devendo ser ulteriormente determinado pelos momentos da *particularidade* e da *singularidade*.⁴⁹

A compreensão intersubjetiva da Razão prática elaborada por Lima Vaz começa com o momento da universalidade. Isso significa que, em primeiro lugar, ele entende a intersubjetividade como universal. Esta universalidade intersubjetiva é compreendida como constitutiva do ser humano enquanto ser universal. Todo sujeito humano encontra-se em meio a outros sujeitos semelhantes a ele, com os quais forma a comunidade ética. A comunidade ética mostra-se, por sua vez, como espaço e tempo da *ipseidade* do sujeito⁵⁰. Segundo Sampaio,

48 Cf. SAMPAIO, 2006, p. 150.

49 EF V, p. 103.

50 Cf. OLIVEIRA, 2008.

Lima Vaz elabora sua categoria da Intersubjetividade, por um lado, tentando superar as formas precárias de um reconhecimento não pleno, ou não efetivo, baseadas na razão instrumental, que se reduzem nos critérios do útil, do eficaz, do produtivo, do consumo, numa palavra, na absolutização da práxis; por outro lado, tentando superar o solipsismo.⁵¹

A estrutura subjetiva do agir ético que antecede a estrutura intersubjetiva mostra-se como um momento abstrato a ser posteriormente determinado. Devemos, pois, pensar o agir ético na sua singularidade concreta, tal como efetivamente o exercemos em nossa vida moral⁵². Segundo Lima Vaz, “o indivíduo humano monadicamente isolado em qualquer das manifestações de sua existência é uma abstração”⁵³. Para Lima Vaz, o primeiro passo para a efetivação concreta da autoafirmação do sujeito como Eu é seu encontro com o Outro. Diante disso, nos aparece a intersubjetividade como a efetivação da práxis ética do sujeito na comunidade.

No entanto, devemos entender que não é nas chamadas relações sociais que o encontro com o outro atinge a sua forma mais alta e se apresenta como o terreno mais propício para a construção da nossa *ipseidade*. Isso porque esse encontro com o outro acontece sempre segundo uma forma determinada de razão, ou seja, no âmbito da categoria do espírito⁵⁴. De acordo com o nosso filósofo brasileiro,

a relação do encontro com o outro é uma relação estruturalmente recíproca, fundada no reconhecimento, vemos com evidência que as razões de natureza instrumental, tendo em vista a produção de objetos na ordem do útil, mostram-se totalmente inadequadas para assegurar a forma mais alta da relação inter-humana, que pressupõe a reciprocidade entre o Eu e o Outro.⁵⁵

Com isso se torna possível perceber que é exatamente no nível de reciprocidade que começa por se estabelecer a relação com o *outro*. Há uma relação recíproca onde o Eu se compreende no Tu e vice-versa. Atentamente afirma Lima Vaz ao discorrer sobre a universalidade da Razão prática:

A universalidade da Razão prática procede essencialmente de sua ordenação constitutiva ao *bem*. É nessa universalidade que se funda igualmente a possibilidade do encontro com o *outro* como encontro de natureza *ética* ou moral, que é a forma mais alta da relação intersubjetiva. Formas inferiores do encontro que se desenrolam na esfera do *útil* só podem adquirir uma dimensão *ética* se sobrelevadas ao nível de universalidade da Razão prática em que a gratuidade do *bem* se sobrepõe ao interesse do *útil*.⁵⁶

51 SAMPAIO, 2001, p. 121.

52 EF V, p. 67.

53 Idem, *ibidem*.

54 EF V, p. 68. Sobre a categoria do espírito, cf. AF I (4. ed.), *op. cit.*, p. 201-207.

55 Idem, p. 69.

56 *Ibidem*, p. 69-70.

Para tanto, o encontro com o *outro* como ato ético exige, como primeiro momento de seu movimento dialético, o reconhecimento do horizonte comum de universalidade no qual o Eu acolhe o Outro como Outro Eu⁵⁷. Segundo Lima Vaz, “as comunidades humanas são, por sua natureza, comunidades éticas. O *ethos* é uma dimensão constitutiva de sua estrutura”⁵⁸.

A categoria da Intersubjetividade demonstra a experiência em que a relação intersubjetiva reconhece a si mesma como “ser com os outros” e compreende o que *é* pessoa, na medida em que reconhece o outro como outro eu. Por ser uma experiência, esta categoria não põe o mundo da natureza e o mundo da vida entre parênteses, já que a pessoa não é um ser puro⁵⁹, mas um ser situado que se interroga e torna-se objeto para o seu próprio reconhecimento, nas três dimensões reais: mundo, sociedade e o próprio Eu⁶⁰. Para tanto,

a estrutura intersubjetiva do agir ético constitui-se [...] inicialmente, no âmbito da *universalidade* da razão prática, em que o encontro com o *outro* tem lugar segundo as formas universais do *reconhecimento* e do *consenso*. *Reconhecer* a aparição do *outro* no horizonte universal do Bem e *consentir* em encontrá-lo em sua natureza de outro Eu, eis o primeiro passo para a explicitação conceptual da estrutura intersubjetiva do agir ético.⁶¹

Sabe-se, porém, que a universalidade da Razão prática desdobra-se em acolhimento do *outro*. Com isso, surge nesse desdobramento a possibilidade de que o agir ético, como ato próprio da Razão prática, não se encerre no interior da estrutura monádica do Eu, mas se autodetermine como relação essencial e constitutiva com outro Eu. Com isso, pode-se conferir nessa relação a abertura do campo ético para o exercício efetivo do agir ético, a saber, a *comunidade ética*, que, por sua vez, realizar-se-á como comunidade histórica concreta na referência a um universo objetivo de bens, fins, normas e valores, ou seja, a um *ethos* historicamente realizado⁶². No entanto, por trás das noções de reconhecimento e consenso estão os conceitos de inteligência e vontade ou, se quisermos, as noções de razão e liberdade as quais compõem a estrutura subjetiva do agir ético⁶³:

57 EF V, p. 70.

58 Idem, ibidem.

59 “O homem não é um ser puro – ou não tendo a intuição imediata e absoluta de si mesmo – a primeira realidade que circunscreve a sua *situação* é a realidade de seu próprio ser *situado* – a realidade que se apresenta a ele ou que ele experimenta como questão sobre si mesmo” (LIMA VAZ, 1992, p. 10).

60 SOUZA, 2010, p. 18.

61 EF V, p. 70-71.

62 Idem, ibidem, p. 71.

63 Cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

O conhecimento teórico-prático do Bem universal corresponde o *reconhecimento* do outro no horizonte do Bem; e à inclinação da vontade para o Bem corresponde o *consenso* na participação do Outro no Bem segundo a mesma estrutura de racionalidade e liberdade com que o Eu dele participa.⁶⁴

É na dialética da Razão prática⁶⁵ que reconhecimento e consenso integram-se e compenetraram-se através de uma relação de intercausalidade, é aí que interagem formando delas um único espaço intencional de acolhimento do Outro⁶⁶. É na estrutura intersubjetiva que “o momento da universalidade é marcado pelas categorias de *reconhecimento* e *consenso*. Nesse momento, o Bem é intencionado na figura do *outro* reconhecido e aceito”⁶⁷. Todavia, para melhor compreender o que Lima Vaz entende por reconhecimento e consenso, apresentaremos esses conceitos separadamente.

2.1 O reconhecimento

É essencial entendermos que

o *reconhecimento* é uma dimensão essencialmente *ética* do ato da Razão prática, dado que o *outro* como *outro Eu*, só pode ser reconhecido como tal no horizonte do bem ao qual nossa Razão prática é necessariamente ordenada. É, pois, a partir de uma intuição profunda da natureza ética do encontro com o Outro que a relação de amizade torna-se para a Ética clássica, o terreno privilegiado para a reflexão sobre a natureza desse encontro.⁶⁸

Nesse sentido, o primeiro passo para se explicar a estrutura intersubjetiva do agir ético é o “*reconhecer* a aparição do *outro* no horizonte universal do Bem e *consentir* em encontrá-lo em sua natureza de outro Eu”⁶⁹. Para justificar a *autoposição* da pessoa como um ser com os outros ou a noção da *ipseidade* da pessoa que se expressa como *alteridade*, Lima Vaz procura equilibrar os dados da experiência natural da sociabilidade humana expressa na linguagem e os dados da experiência explicativa das ciências sociais, da sociologia e da história para, enfim, sistematizar o discurso sobre a intersubjetividade⁷⁰.

Do reconhecimento resulta a distinção entre o outro como objeto (*aliud*) – o qual é conhecido –, e o outro como sujeito (*alius*) – o qual é reconhecido. Trata-se, pois, de

64 EF V, p. 71.

65 A Razão prática é, segundo Aristóteles, um saber que busca alcançar, através dele, a perfeição moral.

66 EF V, p. 71-72.

67 SAMPAIO, 2006, p. 151.

68 EF V, p. 72.

69 Idem, *ibidem*, p. 71.

70 SOUZA, 2010, p. 20.

um nível de conhecimento superior e recíproco, ou seja, entre o objeto que é conhecido e o sujeito que é reconhecido, no qual a comunicação entre os sujeitos se mostra como originariamente ética, pois tal comunicação intersubjetiva não se reduz aos seus usos e formas, mas se revela como linguagem ética que, na sua diversidade de expressões, sempre estabelece a primordial relação Eu-Tu. Na medida em que a linguagem estabelece a relação Eu-Tu e, conseqüentemente, recebe o adjetivo “ético”, ela não deve ser compreendida somente como técnica, mas sim como diálogo⁷¹.

É necessário entender que se torna cada vez mais evidente o conhecimento de outro ser humano como sujeito. Por isso, nas relações humanas é indiscutível a experiência que o sujeito tem com o outro. A relação humana permite o surgimento da comunidade ética.

O reconhecimento sempre fez parte da história da filosofia. No entanto, é na filosofia antiga que aparece, sobretudo na reflexão sobre a amizade (*philia*), um dos tópicos fundamentais da ética clássica⁷². É em Aristóteles, no contexto de seu tratado sobre a amizade, que encontramos a expressão “outro eu”⁷³. Para Lima Vaz, “é, pois, a partir de uma intuição profunda da natureza ética do encontro com o Outro que a relação de amizade torna-se, para a ética clássica, o terreno privilegiado para a reflexão sobre a natureza desse encontro”⁷⁴. Continuando nossa discussão sobre o aparecimento do reconhecimento no percurso da história, faz-nos necessário saber que

o salto realizado pela filosofia moderna consiste no distanciamento entre o conhecimento do Outro e o horizonte do Bem. Na filosofia antiga, ao contrário, a ordenação ao Bem garantia uma dimensão ética ao reconhecimento. Na Idade moderna, em certo sentido, o reconhecimento, é reduzido a um âmbito exclusivamente lógico-gnoseológico.⁷⁵

Vale ressaltar que uma interpretação essencialmente ética à noção de reconhecimento foi proposta por Hegel nos anos de sua estada em Iena e por ele integrada seja no itinerário da formação da consciência na *Fenomenologia do Espírito*, seja no âmbito da sua construção sistemática da *Filosofia do Espírito*⁷⁶.

A relação do reconhecimento na história dos indivíduos e das comunidades apresenta-se como uma relação que só pode ser capaz de se tornar efetiva por meio de um penoso trabalho de educação ética compreendido a partir de dois níveis: nível inferior, que

71 Cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

72 EF V, p. 72.

73 ARISTÓTELES, *Ética Nicomaqueia*, IX, 9, 1169, b7.

74 EF V, p. 72.

75 Cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

76 AF II, p. 81, nota 19 (bibli.); EF IV, p. 380-382.

é a tentativa de redução do *outro* a objeto na multiforme relação senhor/escravo, e nível superior, representado exemplarmente pela gratuidade do amor evangélico ao próximo⁷⁷. Para tanto, a experiência humana pode ter tanto o conhecimento do que seja a escravidão como do amor evangélico para com o próximo.

Para compreendermos a natureza ética do reconhecimento, precisamos aprofundar, segundo Lima Vaz, a reflexão a respeito do vínculo existente entre reconhecimento e linguagem, pois, para confirmar nossa reflexão, afirma nosso filósofo que

é essencial para a compreensão da natureza ética do *reconhecimento* referir o ato da Razão prática enquanto ato de reconhecimento do Outro à sua expressão na *linguagem*. O fenômeno humano da linguagem, que se apresenta dotado de grande complexidade, é estudado hoje pelas ciências humanas como um dos seus temas privilegiados.⁷⁸

Com isso, pode-se observar que o fenômeno da linguagem encontra-se no centro das discussões contemporâneas no campo da ética⁷⁹. O interesse de Lima Vaz no que se refere à ligação entre ética, reconhecimento e linguagem não se restringe ao ponto de vista de suas formas e usos da linguagem. Isso aponta para a necessidade de estabelecer a relação Eu-Tu como relação primordial⁸⁰. Tal relação é constitutivamente ética, pois “o Tu só se revela como tal no horizonte universal do Bem, ao qual o Eu necessariamente se abre no exercício da Razão prática”⁸¹. Dessa forma, somente no horizonte universal do Bem é possível um verdadeiro encontro com o Outro.

Com base nesse encontro – o encontro com o outro –, podemos extrair a relação existente entre o reconhecimento e o diálogo: diálogo é a interlocução na qual, pelo menos, duas razões se comunicam. No entanto, “o *diálogo* é fundamentalmente um evento de natureza *ética* e é por ele que a estrutura intersubjetiva do agir ético primeiramente se realiza”⁸².

É, sobretudo, na relação de intersubjetividade que, segundo Lima Vaz, o evento da linguagem dialogal distingue-se da mediação dos objetos ou “coisas” que é desenvolvida na atividade econômica. Através da linguagem dialogal, podemos obter a mediação necessária para que, por meio dela, sejam comunicados os fins, os valores, as normas. Ela não possui outra finalidade senão a autorrealização dos sujeitos no horizonte universal do Bem.

Segundo as reflexões do filósofo brasileiro, o grande desafio imposto à contemporaneidade consiste em estabelecer claramente os limites entre Razão técnica e Razão prá-

77 EF V, p. 73.

78 Idem *ibidem*.

79 EF IV, p. 441 – 448.

80 Cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008,.

81 EF V, p. 74.

82 Idem, *ibidem*.

tica. De acordo com Lima Vaz, a formação de uma comunidade ética num nível mundial não é possível se não for através da garantia da interlocução verdadeiramente dialogante entre sujeitos (Eu-Tu) e comunidades⁸³. Se o contrário acontecer, poderemos assistir a “um inexpugnável domínio da racionalidade técnica, a qual prescinde de qualquer referência ao Bem enquanto tal”⁸⁴.

2.2 O consenso

É preciso compreender que a constituição do corpo histórico da comunidade ética passa por uma série de fatores psicossociais e culturais no interior da qual a Razão prática deve operar. Entretanto, no meio da extraordinária diferenciação empírica das situações é a Razão prática que tece a trama elementar de cada *ethos*, mediante o reconhecimento, e lhe confere pelo *consenso* “a eficácia de unificar a comunidade enquanto ética num conjunto de normas e instituições, que lhe proporcionam uma face propriamente humana”⁸⁵.

É bem provável que o reconhecimento nos faz pensar a Razão prática enquanto cognoscitiva, ou seja, como aquilo que tem a habilidade de conhecer ou de descobrir. Por outro lado, o consentimento ou o consenso nos leva a considerá-la em sua atividade volitiva enquanto vontade. O consenso pressupõe o reconhecimento do Outro no horizonte do Bem. Com efeito,

uma vez reconhecido o *outro* no horizonte do Bem, a inclinação da vontade segue-se necessariamente ao reconhecimento para *consentir* na comunidade entre o Eu e o Outro sob o signo da *bondade*. Por outro lado, sabemos que, do ponto de vista ético, a adesão da vontade ao Bem é, exatamente, a definição da *liberdade*. O *consenso* é um ato eminentemente livre e é como tal que pode ter lugar entre *sujeitos* éticos.⁸⁶

Lima Vaz, ao considerar o consenso um ato livre, retoma a clássica definição de liberdade como adesão da vontade ao Bem e, por sua vez, coloca a liberdade no centro de sua reflexão sobre a intersubjetividade. Esta compreensão de liberdade como condição intrínseca do sujeito ético não se destina aos indivíduos puramente empíricos, mas aos sujeitos na medida em que se elevam através de seus atos à universalidade do Bem. É pela sua natureza de ser “outro Eu” que o ser humano participa do universo ético, revestido da dignidade de ser fim em si mesmo e de ser portador de valores (por exemplo, de direitos, deveres...). Para tanto, a presença ética do Outro tem um alcance que vai muito mais além

83 EF V, p. 74.

84 Cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008, p. 410.

85 MAC DOWELL, 2004, p. 69.

86 EF V, p. 75.

de sua presença natural. É através da presença ética que o Outro é reconhecido e acolhido segundo uma mesma forma de universalidade: a universalidade do Bem⁸⁷.

O reconhecimento e o consenso estão na origem constitutiva da comunidade ética, “cabe a esta afrontar o problema decisivo para sua sobrevivência e duração no tempo”⁸⁸. A sua tarefa seria a de estabelecer um estatuto permanente para o exercício do reconhecimento e do consenso. “Tanto o reconhecimento quanto o consenso podem assumir historicamente uma forma *espontânea* e uma forma *reflexiva*”⁸⁹. A forma espontânea vigora no seio da comunidade ética onde o saber ético assegura a coesão do *ethos* ali reinante e no qual os indivíduos se sentem espontaneamente integrados. Por sua vez, a forma reflexiva é fruto de uma educação ética na qual as razões do *ethos* devem ser explicitadas e demonstradas, o que ocorre geralmente por meio de uma ética. Ambas as formas encontram na experiência histórica das comunidades éticas sua concretização através dos dois instrumentos eficazes que afirmam a permanência do próprio *ethos*. Esses instrumentos são as normas e as instituições.

A norma representa a passagem da convicção subjetiva do indivíduo (máxima, na terminologia de Kant) à validade objetiva de uma lei. É, sobretudo, nas máximas, que são expressão de um saber ético, que esta objetividade está presente. A mesma coisa vale para a figura do sábio. As máximas podem assegurar certa permanência do reconhecimento e do consenso na sua forma espontânea⁹⁰. No entanto, apenas na forma reflexiva, onde o saber ético foi integrado na ciência do *ethos* ou na ética, “a eficácia da máxima perde sua força e se faz necessária a proposição de *normas* universais, de teor explicitamente racional”. A norma adquire, assim, uma acepção propriamente universal.

O conceito de instituição “apresenta, como é sabido, múltiplas significações e, como tal, é objeto de diversas ciências humanas”⁹¹. Lima Vaz, abstraindo os muitos significados deste termo, a define como “uma grandeza social essencialmente normativa e constitutivamente ética”⁹², que procura assegurar ao reconhecimento e ao consenso um quadro estável de exercício. “Ela é, por definição, obra da Razão prática”⁹³. É na instituição que “se realiza a *objetivação social* da norma codificada em *lei*”⁹⁴. No entanto, segundo Lima Vaz,

87 EF V, p. 75; Cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

88 EF V, p. 75.

89 Idem, *ibidem*.

90 EF V, p. 76.

91 EF V, p. 76.

92 Idem, *ibidem*.

93 *Ibidem*.

94 *Ibidem*.

No mundo moderno a instituição, a começar pela mais elementar que é a instituição da família, sofre um processo de racionalização *técnica* que ameaça evidentemente a primazia de sua racionalidade *prática* e, por conseguinte, o espaço ético por ela criado para o exercício *reflexivo* do reconhecimento e do consenso. Trata-se de um problema decisivo para a vida ética das sociedades contemporâneas, e que deve ser devidamente equacionado no nível da *particularidade* intersubjetiva.⁹⁵

Com isso, pode ser observado o quanto que a instituição parece ter deixado de lado o liame primordial com a Razão prática para submeter-se aos ditames de uma racionalidade *técnica*. Observamos, no cenário atual, que esta mudança tem provocado graves consequências partindo das instituições mais simples quanto nas mais complexas.

A nossa análise, até aqui, do agir ético no momento da universalidade intersubjetiva da Razão prática, desdobrando-se em reconhecimento e consenso, nos leva, com a reflexão de Lima Vaz, para além da universalidade, considerada como útil e de pedagógica abstração, de onde partimos para o nível da particularidade intersubjetiva da Razão prática, situação em que se dá a relação intersubjetiva, particularizada por suas condições intrínsecas (afetividade, pulsões afetivas dos sujeitos envolvidos) e extrínsecas (lugar, tempo e suas contingências socioculturais) específicas a fim de compreendermos o agir ético como ação propriamente humana.

95 Ibidem, p. 77.

3 A particularidade intersubjetiva da razão prática

A estrutura intersubjetiva do agir ético não encerra o seu discurso apenas no momento da universalidade, onde são apresentados o reconhecimento e o consenso como formas fundamentais para o encontro com o outro que, segundo Lima Vaz, esse primeiro momento, o momento do universal é um momento abstrato. No entanto, “a dimensão da estrutura intersubjetiva do agir ético deve ser interpretada como passagem do indivíduo ético *abstrato*, para o indivíduo *concreto* realizando-se efetivamente como tal na comunidade ética”⁹⁶. Por sua vez,

o primeiro momento dessa realização, que acabamos de descrever, cumpre-se no nível da *universalidade* do reconhecimento e do consenso, ou seja, dentro do horizonte universal do Bem no qual tem lugar o encontro com o *outro*, reconhecido e acolhido como indivíduo ético numa perfeita relação recíproca de alteridade: como outro Eu.⁹⁷

É bem sabido que esse primeiro momento universal no movimento lógico-dialético da estrutura intersubjetiva do agir ético é igualmente, por definição, um momento abstrato⁹⁸. Isso nos coloca em ação para sairmos da abstração e alcançarmos uma reflexão concreta das condições e situações dos indivíduos na comunidade ética. O reconhecimento e o consenso se desabrocham no horizonte universal do Bem. No entanto,

o encontro com o *outro* pelo reconhecimento e pelo consenso só se realiza efetivamente numa determinada *situação* na qual a Razão prática deve operar dentro de uma complexa malha de *condições* que se apresentam como terreno concreto do encontro. Trata-se de um conjunto de condições necessárias ou *sine quibus non*⁹⁹ para o exercício tanto do reconhecimento quanto do consenso.¹⁰⁰

96 EF V, p. 77.

97 Idem, ibidem.

98 Ibidem.

99 A expressão *sine quibus non* traduzida literalmente seria “sem as quais não”. Aqui a entenderemos como “indispensáveis”.

100 EF V, p. 77.

Essas condições constituem “o corpo histórico da comunidade ética”¹⁰¹. É o conjunto das condições que pode explicar o lugar social, o quando, o como reconhecimento e consenso se constituem como princípios causais do encontro com o outro¹⁰². Isso porque 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. Para tanto, é no corpo histórico da comunidade ética que o indivíduo, na sua estrutura subjetiva racional e livre, encontrará as condições que tornar possível o seu encontro efetivo com o outro.

Seguindo a nossa reflexão, tomaremos agora a distinção entre causa e condição, pois a passagem da universalidade intersubjetiva do agir ético para a particularidade supõe que façamos isso. Conforme fora visto, reconhecimento e consenso são princípios causais do movimento da ação. Porém, o momento do universal, no seu primeiro momento, é uma abstração. A realização do reconhecimento e do consenso deve efetivamente se dar através de uma situação concreta, na qual o agente se encontra envolvido numa complexa rede de condições. O reconhecimento deve informar as condições situacionais a fim de que seja assegurada a essência ética da ação. Já o consenso deve mover o sujeito a consentir com o Outro numa dada situação, tendo em vista o horizonte intencional do Bem¹⁰³.

O nosso filósofo brasileiro vai perceber na modernidade um “crescimento das relações sociais no campo das necessidades e dos interesses”¹⁰⁴. Esse sistema de necessidades acaba por se impor como sistema de condições para participação na vida da sociedade, da qual ninguém pode se excluir. Dessa forma, o encontro com o outro, pelo reconhecimento e consenso, se torna menos espontâneo e adquire cada vez mais a forma reflexiva, a forma que exige a especificação de suas razões, isto é, a forma propriamente de uma ciência do *ethos*.¹⁰⁵

No nível da particularidade intersubjetiva da Razão prática volta a discussão sobre a intercausalidade existente entre o reconhecimento e o consenso. Porém, dessa vez eles são tomados como dados das situações concretas:

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

101 EF V, p. 77.

102 Idem, *ibidem*, p. 78.

103 *Ibidem*; cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

104 EF V, p. 78; EF VII, p. 15-16.

105 EF V, p. 78; RIBEIRO, 2003.

o *reconhecimento* como causa *formal* específica o *consenso* que resulta do movimento da vontade, e o *consenso*, como causa *eficiente*, move o *reconhecimento* no sentido da aceitação ativa do *outro*.¹⁰⁶

Vale ressaltar que aqui não temos a precedência do reconhecimento sobre o consenso, mas uma circularidade dialética em que se concretiza a reciprocidade no seio da comunidade ética. Com isso, observa-se certa intercausalidade entre ambos (reconhecimento e consenso). Tal intercausalidade entre reconhecimento como forma e consenso como ação remonta àquela condição de reciprocidade que essencialmente faz parte da relação intersubjetiva. Nesse sentido, só pode haver intersubjetividade quando haver reciprocidade¹⁰⁷. É sobretudo na relação intersubjetiva que a comunidade ética é o lugar concreto de efetivação do reconhecimento e do consenso. Sendo assim, nossa reflexão se direciona para a compreensão da questão da comunidade ética. O que é a comunidade ética?

3.1 A comunidade ética

A comunidade ética, conforme afirmamos acima, é o lugar concreto de efetivação do reconhecimento e do consenso. Ao abordar a questão da comunidade ética, precisamos antes entender como funciona o *ethos*¹⁰⁸. No entanto, o *ethos* adquire uma grande importância quando investigamos o problema das comunidades éticas¹⁰⁹. Isso porque, para Lima Vaz, é um invariante que permanece inalterado dando sentido à imensa construção das comunidades: é “o *ethos* que orienta e torna as comunidades humanas, comunidades éticas”¹¹⁰.

A relação intersubjetiva é essencialmente uma relação recíproca¹¹¹. Ela se realiza eticamente no reconhecimento e no consenso. Para tanto, é no reconhecimento e no consenso

106 EF V, p. 79.

107 Cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

108 “Em sua *Ética Filosófica*, Lima Vaz estabelece uma incindível conexão entre o conceito de intersubjetividade e o conceito de *ethos* entendido como “realidade histórico-social manifestada na práxis social e individual ordenada afins que são os valores neles presentes”. Sendo assim, ao pensar o agir ético na sua dimensão intersubjetiva, devemos ter presente uma intercausalidade entre o indivíduo e a sociedade ou, se quisermos, entre a *práxis* e o *ethos*” (OLIVEIRA; CARDOSO, 2008, p. 407).

109 Cf. o livro EF III, p. 139-151.

110 EF V, p. 79-80; RIBEIRO, 2003.

111 “A reciprocidade constitutiva da relação com o outro mostra assim a impossibilidade do solipsismo. A suprassunção significa aqui que a forma do ser no mundo como autoexpressão do sujeito implica necessariamente a forma de ser com o outro que é, justamente a forma de relação intersubjetiva. O lugar privilegiado do tema do outro na filosofia contemporânea pode ser vivido de um lado como tentativa de superação do solipsismo, consequência aparentemente inevitável das filosofias do sujeito e, de outro lado, como reação contra o predomínio do fracional e do operacional na sociedade dominada

que teremos a explicação causal dessa mesma relação intersubjetiva, ou seja, do agir ético intersubjetivo que se torna concreto a partir da imensa variedade de situações e considerações em que a relação de encontro acontece. Mas, por outro lado, segundo Lima Vaz,

o grande desafio que se apresenta à comunidade ética como lugar concreto de efetivação do *reconhecimento* e do *consenso* é preservar, em meio à ambiguidade das situações, o espaço de uma autêntica *reciprocidade* no agir ético de seus membros. Seria arriscado e mesmo ineficaz, como atesta a experiência repetida de cada um, confiar aos indivíduos, envolvidos na particularidade das situações infinitamente diversas, a preservação do espaço social da *reciprocidade*, ou seja, a permanência no tempo da natureza ética da comunidade.¹¹²

Para isso, como ressaltamos acima, temos a necessidade de normas e instituições que irão exercer uma função estabilizadora e mantenedora do reconhecimento e do consenso na sua essencial reciprocidade¹¹³. Com isso, surge-nos a necessidade de um *ethos* para dar sentido às relações.

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 valores aceitáveis pela sociedade, o que torna viável o próprio reconhecimento e consenso, onde o outro seria tratado como sujeito e nunca como objeto¹¹⁴.

A ideia de comunidade contempla o movimento expressivo da pessoa que se reconhece como ser com os outros. Lima Vaz busca, com efeito, o sentido da relação intersubjetiva que está além do individualismo. A sua teoria social e política situam-se, portanto, além da tensão entre o modelo social e político aristotélico, que defende o princípio da natureza política do ser humano (*zoon politikon*), e o modelo social e político hobbesiano, que defende o princípio do benefício próprio na relação intersubjetiva¹¹⁵.

Logo, podemos levar em consideração que o conceito de comunidade exprime a determinação da expressão livre do consenso intersubjetivo que, por sua vez, determina o espírito ou a liberdade na construção da vida comunitária. Da particularidade da situação deve-se restituir, contudo, a plena inteligibilidade do universal da comunidade como identidade na diferença não em sua abstração, mas na concretude do conceito realizado¹¹⁶. A

pela tecnociência, tornando essa relação coisal, isto é, tratando o homem como objeto quantificável” (SOARES, 2007, p. 152-153). O homem é um ser social e é só na relação *recíproca* (e não instrumental) com o *outro*, reconhecendo-o como igualmente livre e, desse modo, consentindo a sua existência, que passa o *Eu* a conhecer a si próprio.

112 EF V, p. 80.

113 EF V, p. 80; RIBEIRO, 2003.

114 Idem, *ibidem*.

115 SOUZA, 2010, p. 20.

116 SOUZA, 2010, p. 21.

comunidade existe na medida em que ela, de alguma maneira, existe na consciência dos sujeitos, uma vez que eles não vivem isoladamente, mas em comunhão¹¹⁷.

3.2 O conflito

Chegamos, neste momento, ao ponto limite da particularidade intersubjetiva do agir ético: o conflito. Toda a história constitutiva da comunidade ética, onde o encontro com o outro acontece sob a forma do reconhecimento e do consenso, é ameaçada permanentemente pela possibilidade e pelo efetivo desencadear-se de conflitos. Trata-se, aqui, dos conflitos que surgem fundamentalmente como conflitos de interesses, “seja de indivíduos seja de grupos, no interior do mesmo *ethos* no qual as partes em conflito se reconhecem e convivem”¹¹⁸. É este mesmo conflito que foi elevado em categoria fundamental, por Thomas Hobbes, na sua concepção ético-política¹¹⁹.

É importante ter presente a distinção que Lima Vaz estabelece, de forma sintética, entre conflito ético e conflito de interesse¹²⁰. O conflito ético, segundo ele, se desenha como “fenômeno constitutivo do *ethos* que abriga em si a indeterminação característica da liberdade”¹²¹. O portador do conflito ético “não é o indivíduo empírico, mas o sujeito ético que se faz intérprete de novas e mais profundas exigências do *ethos*”¹²². Já o conflito de interesses constitui-se como ameaça permanente ao reconhecimento e ao consenso. Ele caracteriza-se pela negação egoísta de qualquer norma e valor que impeça a satisfação do interesse particular¹²³. Vale ressaltar que toda a construção de uma comunidade ética está ameaçada constantemente pela possibilidade de conflitos que irão impedir a sua plena realização¹²⁴.

No entanto, ao nos depararmos com a problemática do conflito de interesses, observamos que de Hobbes em diante se colocam de lados opostos duas concepções da gênese do universo ético e político das comunidades humanas. A primeira concepção vê a

117 Idem, *ibidem*, p. 31.

118 EF V, p. 81.

119 EF IV, p. 293-311. Lima Vaz nos fala sobre a política e a moral de Thomas Hobbes.

120 Vale ressaltar que o conflito tanto de interesse quanto ético pertence a um estágio ulterior da vida social. Tal posição assumida por Lima Vaz se apoia numa matriz platônico-aristotélica. Platão e Aristóteles foram os primeiros a formular esse modo de entender a ética como dimensão originária do ser humano, em oposição aos modelos convencionalista e naturalista que os precederam.

121 EF II, p. 30; cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

122 EF II, p. 30.

123 Cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

124 Cf. RIBEIRO, 2003. Dissertação de Mestrado.

gênese da ética na essencial predisposição ao Bem por parte do ser humano inteligente e livre¹²⁵. Os seres humanos são compreendidos como seres essencialmente sociais.

Na primeira concepção o ser humano é essencialmente um *ser social*, e a primeira manifestação da sua sociabilidade, que se dá no reconhecimento e no consenso, tem um caráter constitutivamente *ético*. Com efeito, é na esfera da socialidade que os indivíduos se autorrealizam concretamente por meio da relação intersubjetiva. Ora, essa autorrealização só é pensável pela ordenação essencial da Razão prática ao Bem, sendo portanto o *conflito* um estágio ulterior da vida social e um acidente que assinala os obstáculos de toda ordem levantados na rota da sua realização normal pela complexidade das situações.¹²⁶

Na segunda concepção, ao contrário, “o ser humano é essencialmente um *solitário*”¹²⁷, devendo lutar pela sua existência, ou seja, estando essencialmente em conflito com seus semelhantes para sobreviver. Assim, o conflito é a primeira das formas com que os seres humanos se inter-relacionam como grupo animal específico. Temos, dessa forma, a primazia do conflito.

A superação do estado de conflito pelo reconhecimento e pelo consenso sobrevém como consequência do *contrato social* na esfera de uma segunda ordem de necessidades, qual seja, a de assegurar a sobrevivência e a satisfação do indivíduo solitário por meio da proteção da sociedade contratualmente instituída.¹²⁸

Nesta segunda concepção, a fim de superar o estado originário de conflito inerente à sua natureza, os seres humanos criam o contrato social, que é o aspecto convencional de uma segunda ordem de necessidade¹²⁹. Para Lima Vaz, “o problema do *conflito* que surge, segundo a concepção que aqui adotamos, como evento secundário no interior da esfera primitiva do reconhecimento e do consenso, está presente já nas origens da Ética”¹³⁰. Isto é, o problema do conflito de interesses já se apresenta em nossa sociedade moderna como um problema ético fundamental. Isso porque, as zonas de conflito se multiplicam em todos os níveis de organização humana¹³¹. É, pois, o conflito de interesses que se constitui como ameaça permanente ao reconhecimento e ao consenso onde o encontro com o outro acontece. É preciso avançar do ponto de vista de uma análise filosófica da questão para as condições últimas de possibilidade do agir humano na sociedade.

125 EF V, p. 81.

126 Idem, *ibidem*.

127 *Ibidem*.

128 EF V, p. 82.

129 EF V, p. 81; cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

130 Idem, *ibidem*, p. 82.

131 Cf. RIBEIRO, 2003.

3.2.1 A análise filosófica

Do ponto de vista da análise filosófica da questão do conflito, “convém abordar o problema da condição última de possibilidade do pacto social e das formas diversas de contrato que o tem como fundamento”¹³². Diante disso, Lima Vaz nos coloca diante de duas perspectivas: a perspectiva hobbesiana, que tem o conflito como dado primeiro e condicionante do pacto social, e a perspectiva platônico-aristotélica clássica, em que a necessidade que prevalece é a do reconhecimento e do consenso no encontro com o outro. Ao discorrer sobre a perspectiva hobbesiana, afirma Lima Vaz que, se nos ativermos a ela,

na qual o *conflito*, como sabemos, é o dado primigênio e condicionante da iniciativa ulterior do pacto, o fundamento do *consenso* goza de uma necessidade apenas *hipotética* e é esse tipo de necessidade que assegura a estabilidade do pacto, submetendo-o a todos os azares da evolução social e política das sociedades, que podem avançar até à beira da ruptura do consenso fundado sobre o pacto e correr o risco iminente do retorno ao estado primitivo do *bellum omnium contra omnes*.¹³³

Nessa concepção, porém, a relação de intersubjetividade permanece no nível empírico e não consegue ultrapassar os limites do individualismo¹³⁴. A outra perspectiva de inspiração platônico-aristotélica clássica, que prevaleceu até o advento do nominalismo tardo-medieval e que ainda está presente nos clássicos do pensamento político ibérico do século XVI, nos mostra que

a necessidade que prevalece nos fundamentos do *reconhecimento* e do *consenso* é uma necessidade que em outro lugar denominamos *nomotética*¹³⁵, ou seja, que corresponde à estrutura inteligível da natureza humana enquanto *social* por essência.¹³⁶

Dessa forma, esta natureza humana, social por essência, seria a própria condição última de possibilidade de todo pacto social, bem como das diversas formas de contrato social¹³⁷. Ele critica, pois, a hipótese do pacto primitivo, que teria tirado o ser humano do estado de natureza, em que imperava o conflito, para levá-lo ao estado de cultura e sociedade¹³⁸.

Segundo Lima Vaz, a solução dos conflitos encontra fundamento apenas no “invariante fundamental que é a própria *natureza humana*, segundo a qual os indivíduos permanecem intersubjetivamente relacionados mesmo nos estados de dilaceração extrema

132 EF V, p. 83.

133 Idem, *ibidem*.

134 *Ibidem*, p. 84.

135 A respeito disso, Lima Vaz nos convida a olharmos mais afundo a sua obra EF II, p. 135-180.

136 EF V, p. 83.

137 Cf. RIBEIRO, 2003.

138 Cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

do tecido social”¹³⁹. A partir dessa concepção, o individualismo, inerente à concepção contratualista da ética, não se mostra suficientemente capaz de dar razão à inteligibilidade profunda do agir ético¹⁴⁰.

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 concretamente¹⁴¹. 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 ética¹⁴².

No entanto, a particularidade das causas e condições não é o último passo do movimento dialético da intersubjetividade. É preciso suprassumir¹⁴³ tal particularidade no movimento dialético da singularidade naquilo que Lima Vaz chama, utilizando uma analogia, “consciência moral social ou intersubjetiva”¹⁴⁴.

139 EF V, p. 83-84.

140 Cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

141 EF V, p. 84.

142 EF V, p. 84; Cf. RIBEIRO, 2003.

143 É necessário refletirmos um pouco sobre este neologismo em língua portuguesa frequentemente utilizado por Lima Vaz: suprassunção/suprassumir é a tradução de um termo-chave na filosofia hegeliana: *Aufhebung/aufheben*. Parece tratar-se de uma criação de Paulo Menezes, tradutor de Hegel para o português. A nova palavra reúne em si seja supressão/suprimir, seja assunção/assumir, consoante à ideia de uma eliminação conservante que a concepção hegeliana, em Alemão, quer exprimir. (Cf. Paulo Menezes, Nota do tradutor in HEGEL, 2005, p. 9-10).

144 EF V, p. 84.

4 Singularidade da razão prática intersubjetiva

No percurso do 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 consenso¹⁴⁵. Depois, seguindo a mesma lógica do discurso, desenvolvemos a questão da comunidade ética como o momento da particularidade. Agora, chegamos ao momento em que as categorias de reconhecimento e consenso têm 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 singularidade¹⁴⁶. De acordo com Lima Vaz,

é, pois, para a formação de uma *consciência moral intersubjetiva* que se ordena todo o movimento da Razão prática no terreno da relação que se estabelece necessariamente entre os sujeitos éticos ao passarem do momento *abstrato* (em termos dialéticos) da consciência moral individual para o momento *concreto* de seu exercício efetivo que se dá no encontro com o *outro*.¹⁴⁷

A consciência moral social ou intersubjetiva recebe, segundo Lima Vaz, “uma significação apenas *analógica* como relação à *consciência moral individual*, que constitui o termo do movimento dialético do agir moral em sua estrutura *subjetiva*”¹⁴⁸. Pois, no indivíduo, a consciência moral se torna evidente na reflexão final do agir ético sobre si mesmo. A comunidade, ao contrário, não é um sujeito real à mesma maneira do indivíduo. Ela pode ser considerada um *sujeito analógico*, que se forma através da rede de relações estabelecidas

145 EF V, p. 72-75. Pode-se constatar aí, mais especificamente, o desdobramento do reconhecimento e do consenso em relação ao encontro intersubjetivo.

146 Cf. RIBEIRO, 2003.

147 EF V, p. 85.

148 Idem, *ibidem*. A parte sistemática da *Ética Filosófica* de Lima Vaz começa com a estrutura subjetiva do agir ético. Esta estrutura tem seu ponto culminante do movimento dialético na consciência moral social.

entre sujeitos individuais¹⁴⁹. A consciência moral social ou intersubjetiva funciona como uma consciência comum, partilhada pelos membros da sociedade em relação a valores e normas, sendo a responsável pela unidade e identidade daquela sociedade.

No entanto, neste terceiro momento – o momento da singularidade – é propriamente a suprassunção dos dois momentos anteriores (universalidade e particularidade). Na singularidade temos o universal concreto, isto é, temos o momento em que todo o movimento de reconhecimento e consenso, dentro de uma comunidade ética, que em nossos dias tende a tornar-se mundial, “é interiorizado na consciência moral social dos participantes da comunidade ética”¹⁵⁰.

4.1 A consciência moral social

Na constante relação de encontro com os outros, o sujeito ético quando faz uso de sua razão e liberdade, tem na consciência moral¹⁵¹ a instância interior de julgamento de seus próprios atos. É na comunidade ética que os indivíduos tecem entre si a trama das realidades sociais. Dessa 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 ética¹⁵².

Lima Vaz, ao se referir à consciência moral social, nos faz ter em vista a forma fundamental de unidade e identidade da comunidade ética que, por sua vez, é análoga à unidade e identidade do indivíduo ético, e na qual termina o movimento dialético de constituição da estrutura intersubjetiva do agir¹⁵³. Podemos então afirmar que a “*consciência moral social*, manifestando-se em graus diversos de presença refletida em toda e qualquer comunidade ética, é a obra própria da Razão prática operando na *singularidade*, ou seja, na existência concreta do existir comunitário”¹⁵⁴.

Há, no entanto, a presença de uma consciência comum (no sentido analógico) de teor ético, partilhada pelos membros de uma comunidade ética, quando se aceita e se interioriza um mesmo sistema de normas, valores e fins em maior ou menor profundidade na consciência moral dos indivíduos.

149 Cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

150 EF V, p. 84; cf. RIBEIRO, 2003.

151 LIMA VAZ, 1998, p. 461-466.

152 EF V, p. 85.

153 Idem, *ibidem*, p. 84.

154 *Ibidem*.

Para dar um exemplo que tende hoje a se tornar clássico, a civilização moderna assinala, pelo menos desde os fins do século XVIII, a emergência, na consciência social e política das nações que atingem o estágio do chamado “estado de direito”, do valor eminentemente ético dos *direitos humanos*, configurando a forma moderna fundamental da consciência moral social.¹⁵⁵

A história humana frequentemente comprova – é preciso que estejamos atentos – que poderá existir a oposição entre a consciência moral individual, ou subjetiva, e a presença da instância de valor designada analogamente por Lima Vaz como consciência moral social ou intersubjetiva¹⁵⁶. Essa consequente oposição se revela para nós hoje como um grande problema atual. Segundo Lima Vaz,

Hegel, como é sabido, na *Fenomenologia do Espírito*, elevou a emblema maior dessa oposição a que-rela entre Creonte e Antígona na *Antígona* de Sófocles, na qual a “lei não escrita” (*ágraphos nómos*), aqui representada pela consciência moral de Antígona, se opunha à “lei escrita” da cidade ou à consciência social e política exprimindo-se nas razões de Creonte.¹⁵⁷

Para dar respostas a esse problema – a oposição entre a consciência individual e a consciência social –, tem-se deixado de lado a essência do sujeito e permanecido no nível das condições, sem nunca se perguntar se é o ser do sujeito que constitui o viver humano em sociedade¹⁵⁸. No entanto,

na era moderna do *individualismo*, o conflito entre a consciência moral social torna-se um problema agudo para o equilíbrio da estabilidade social e, provavelmente, sem solução à vista. Com efeito, na medida em que as noções de consciência moral no indivíduo e, analogamente, na sociedade são explicadas por meio de supostas *condições* determinantes e não do movimento *essencial* de sua constituição, a relação intersubjetiva que articula as consciências individuais na unidade da consciência social como obra própria da Razão prática se vê privada da sua especificidade ética e deixada ao aleatório das situações.¹⁵⁹

Nesse sentido, torna-se possível observar a busca constante por uma possível solução para o problema acima citado. Em outras palavras, busca-se a solução através da radical separação entre indivíduo e sociedade: “as consciências individuais interpretadas em chave psicanalítica [...] e a consciência social como superestrutura ideológica guardiã dos interesses dominantes na sociedade”¹⁶⁰. Sem desconhecer que os condicionamentos psicológicos e ideológicos podem agir poderosamente na vida individual e social, ou seja,

155 EF V, p. 85.

156 Ibidem, p. 86.

157 Ibidem.

158 Cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

159 EF V, p. 86.

160 EF V, p. 86.

sobre indivíduos e sociedades. No entanto, não pode ser atribuída a tais condicionamentos a qualidade de fatores determinantes em última instância e determinantes na constituição do indivíduo e da sociedade¹⁶¹. Se assim fosse, a sociedade seria vista tão somente “como confronto permanente entre a consciência moral do indivíduo e uma ficção de consciência social que lhe é ideologicamente imposta”.¹⁶²

Lima Vaz distingue na consciência moral social, que se constitui a partir do encontro do Eu com o *outro*, três níveis estruturais que se ampliam concentricamente desde o primeiro encontro Eu-Tu, até abranger a consciência moral da sociedade como um todo, abrindo assim à vida em sociedade uma interminável possibilidade de concretizações históricas¹⁶³. Os três níveis, segundo Lima Vaz, do encontro intersubjetivo são: o encontro pessoal, o encontro comunitário e o encontro societário¹⁶⁴. Para um melhor entendimento, abordaremos os três níveis estruturais da consciência moral social separadamente. Uma possível enumeração é apresentada da seguinte forma:

4.1.1 Nível do encontro pessoal

Define-se pela primazia da relação Eu-Tu que estabelece uma primeira e imediata forma da relação intersubjetiva, em que essa relação se realiza numa reciprocidade mais perfeita entre as consciências que nele se situam. Manifesta-se aqui a realidade humana do amor na sua triunidade de pulsão, amizade, e dom e como virtude própria desse nível temos essencialmente a ética da fidelidade¹⁶⁵. Lima Vaz sublinha a presença neste nível do horizonte do Bem. É neste nível que o Eu vê o Outro como Outro-Eu. Segundo Lima Vaz,

o encontro pessoal na acepção em que aqui o entendemos é, por definição, o encontro do Eu e do Tu como outro Eu, o que não é possível senão sob a norma do Bem. Essa primeira forma da relação intersubjetiva do agir ético é, assim, o *fundamento* dos níveis mais amplos que sucederão na estrutura da comunidade ética, pois essa é impensável sem que na sua base se estabeleça a relação elementar Eu-Tu, traduzida em relação *dialógica*, mantida pela atitude essencialmente ética da *fidelidade*, perseverando pela *amizade* e encontrando sua realização mais alta no *amor*.¹⁶⁶

161 Ibidem; cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

162 EF V, p. 86.

163 Idem, ibidem, p. 87.

164 Idem.

165 Idem; SOARES, 2007.

166 EF V, p. 87; A revelação evangélica do *próximo* leva à sua mais radical expressão o encontro pessoal do *amor*; AF II, p. 68-69 e notas correspondentes.

4.1.2 Nível do encontro comunitário

No encontro comunitário, a consciência moral social se manifesta na forma de uma integração mais ou menos profunda das consciências individuais na unidade de um *Nós*. “A relação Eu-Tu amplia-se para acolher um terceiro termo [Ele (a), *ille* (a)] e assim sucessivamente”¹⁶⁷. Neste encontro predomina a ação de fatores racionais e afetivos. Com relação a esses fatores, Lima Vaz nos diz que

os primeiros agem no sentido da aceitação espontânea das normas do existir em comum e prescrevem a prática da justiça como *equidade* que não admite discriminações arbitrárias na participação dos bens da existência comunitária. Os segundos conferem à vida em comunidade sua densidade de comunhão afetiva, estendendo ao reconhecimento e ao consenso multiplicados entre muitos indivíduos a eficácia aglutinante do *afeto* presente na relação Eu-Tu ou no encontro *pessoal*.¹⁶⁸

Para Lima Vaz, o nível do encontro comunitário é importante, pois “entre o nível do encontro *pessoal* e o nível do encontro *societário*, o encontro *comunitário* exerce uma essencial função mediadora”. Dessa 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. É possível observar neste nível uma relação especificamente realizada pela virtude da amizade¹⁶⁹.

4.1.3 Nível do encontro societário

Este nível caracteriza-se pela amplitude de sua compreensão e intenção de unificar a alteridade de uma multidão de sujeitos que, concretamente, estão distantes entre si. O encontro que tem lugar no nível da sociedade, o mais abrangente e que visa unificar a alteridade segundo a qual os sujeitos da relação intersubjetiva estão intencionalmente mais distantes entre si, apresenta uma diferença qualitativa com relação às formas anteriores¹⁷⁰. Nos primeiros dois níveis a reciprocidade se estabelece imediatamente, tendo como paradigma a relação primordial Eu-Tu¹⁷¹. No encontro societário, ao contrário,

a *reciprocidade* é mediatizada por instâncias reguladoras da existência em comum, seja *normativas* como códigos ou leis, seja *eficientes* como os poderes reconhecidos e legitimados pelas instâncias normativas. Em outras palavras, o encontro que denominamos *societário* tem lugar, pela sua

167 EF V, p. 88.

168 Idem, *ibidem*.

169 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VIII-IX; AQUINO, *Suma Teológica*, a 1^a 2ae. q. 26, a. 4; 2^a 2ae. q. 26 (sobre a ordem da caridade).

170 EF V, p. 88.

171 Idem, *ibidem*.

própria natureza, no âmbito das *instituições* que asseguram, como acima vimos, a estabilidade e permanência do corpo social.¹⁷²

Trata-se, pois, de uma forma de encontro formalmente instituída, ou mediatizada por instituições, podendo assim estabelecer-se entre um número muito maior de sujeitos do que o permite a comunidade¹⁷³. Desse modo, torna-se quase incompreensível o fechamento do arco de compreensão deste complexo modo de intersubjetividade¹⁷⁴. 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 todo.¹⁷⁵

Pense-se, por exemplo, na consciência cívica que explicita, por assim dizer, uma consciência moral intersubjetiva, unificadora dos cidadãos de uma mesma nação, fazendo-os participar, através do voto, das decisões sobre as direções que a sociedade, na maioria de seus habitantes, pretende tomar¹⁷⁶. Lima Vaz, porém, observa que

o nível do encontro *societário*, no qual a relação intersubjetiva articula a alteridade propriamente *social* é aquele no qual mais facilmente e quase estruturalmente se estabelece uma polaridade de atitudes positivas ou negativas em face do *outro*: é o campo onde se faz mais nitidamente a aparição de fenômenos essencialmente antiéticos como a utilização, a dominação, a instrumentalização do *outro*. Em suma, o campo no qual a sociedade pode desenhar a face desumana e mutilada da sua essência ética.¹⁷⁷

4.2 A identidade da comunidade ética

A formação de uma consciência moral intersubjetiva ou social no nível da organização social desdobra-se, na sociedade moderna, em múltiplos níveis intermediários entre a consciência comunitária e a consciência cívica¹⁷⁸. Esses níveis intermediários de consciên-

172 Ibidem.

173 Ibidem; a identidade entre *comunidade* e *sociedade*, como foi pensada, por exemplo, na *República* de Platão, implica uma severa restrição do número de sujeitos nela admitidos e a especialização profissional de cada classe de cidadãos.

174 Cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

175 EF V, p. 88.

176 Cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

177 EF V, p. 89.

178 Idem, *ibidem*.

cia social, apoiados igualmente em estruturas institucionais, vão ter o seu lugar de aparição histórica na sociedade civil¹⁷⁹.

Para Lima Vaz, na sociedade moderna o evento ético fundamental do *encontro com o outro* apresenta uma grande complexidade que se manifesta simbolicamente na enorme dispersão das linguagens que circulam na vida social e, estruturalmente, nos diversos níveis do encontro que acabamos de analisar acima¹⁸⁰. Essa complexidade nos obriga a perguntar, por um lado, a respeito da identidade ética de cada um e, por outro lado, a perguntar sobre a possibilidade de que as sociedades tenham uma própria identidade ética¹⁸¹. A globalização que, queiramos ou não, tem a pretensão, pelo menos implícita, de formar uma sociedade mundial, englobando de certo modo as sociedades nacionais, não pode fugir da pergunta sobre a sua identidade ética. Lima Vaz nos diz que

podemos observar que, ao lado das tentativas teóricas para pensar essa identidade e em força do pressuposto fundamental de que não há sociedade humana sem seu *ethos* correspondente, a história contemporânea vê manifestarem-se em escala mundial exigências de natureza eminentemente ética como a do efetivo respeito dos direitos humanos, a da primazia do diálogo e da paz sobre os conflitos, a da aceitação da superioridade política do regime democrático, a do intercâmbio cultural de valores considerados universais, sejam eles religiosos, estéticos, pedagógicos etc.¹⁸²

Para indicar uma possível solução ao problema da identidade ética da sociedade também num âmbito mundial, Lima Vaz pergunta sobre a essência ética da mesma sociedade, o que implica em entender que a relação intersubjetiva se sustenta a partir de uma dimensão de alcance público e não somente privado¹⁸³. A solução terá seu fundamento na consciência moral social na medida em que a sociedade possa, por sua vez, ser considerada e aceita como comunidade ética, ou seja, “na qual as leis e normas *éticas* que regem e ordenam as relações intersubjetivas vigorem como leis e normas *públicas* e não apenas particulares”¹⁸⁴. Dessa forma, essas leis e normas éticas irão reger e ordenar a ação ética dos indivíduos nas diversas esferas nas quais o indivíduo se faz presente como membro da sociedade e, portanto, como sujeito de relações intersubjetivas¹⁸⁵. A propósito disso, o filósofo brasileiro apresenta algumas esferas da relação intersubjetiva, onde se colocam em evidência a essência ética da intersubjetividade. Entre essas esferas podemos enumerar as seguintes.

179 Sobre a *sociedade civil*, cf. LIMA VAZ, 1980, p. 21-29. Cf. também SOARES, 2009, p. 97-101; BOBBIO, 1982, p. 26-27.

180 EF V, p. 90.

181 Idem, *ibidem*; cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008

182 EF V, p. 90.

183 Cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

184 EF V, p. 90.

185 Idem, *ibidem*.

4.2.1 Esfera da necessidade ou do agir econômico

Nesta esfera, a atividade do indivíduo é voltada para a satisfação das necessidades vitais e que é pensada sob a categoria abrangente do trabalho¹⁸⁶. A categoria do trabalho ocupa um lugar privilegiado nesta esfera. No entanto, será pelo seu próprio trabalho que o indivíduo buscará, dentro de um sistema econômico, a satisfação de suas necessidades vitais. O trabalho, na sociedade moderna, revela vários componentes éticos essenciais. Seja no aspecto jurídico (direito ao trabalho), seja no aspecto social (dimensão humanizante do trabalho), seja no aspecto cultural (valor ético do trabalho no sistema simbólico da sociedade)¹⁸⁷. Também é aqui onde as relações entre ética e economia¹⁸⁸ se fazem presentes, a saber, no aspecto especificamente econômico da produção, distribuição e uso dos bens. Consequentemente, é nessa esfera que percebemos, muitas vezes, o conflito pela apropriação dos bens de consumo, bem como da tão desejada socialização material¹⁸⁹.

4.2.2 Esfera da afetividade

Nesta esfera, que pode ser entendida como a da satisfação das necessidades subjetivas do indivíduo, cada um possui necessidades subjetivas a serem satisfeitas. Esta esfera se constitui sobretudo nos níveis que anteriormente designamos como do encontro pessoal e do encontro comunitário¹⁹⁰. Para nosso filósofo,

nessa esfera a relação intersubjetiva encontra seu terreno próprio na comunidade familiar e em pequenas comunidades dos mais diversos tipos. Aqui se fazem presentes alguns dos mais antigos paradigmas de vida ética, seja como ética familiar (nos diversos modelos de família que a história conhece), seja como ética comunitária (sobretudo em grupos religiosos ou, para citar um exemplo clássico, nas “comunidades de amizade” fundadas por Epicuro e seus discípulos).¹⁹¹

Facilmente, podemos observar ou detectar por que 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. O filósofo brasileiro acena para o desafio ético hoje imposto a esta esfera, por causa da interferência “dos poderosos meios de intercomunicação (TV, internet...) nas partes mais íntimas das convicções e sentimentos individuais”¹⁹².

186 Ibidem, p. 91.

187 EF I, p. 122-140, encontraremos ao longo destas páginas o texto de Lima Vaz sobre o Trabalho e Contemplação.

188 A respeito de uma reflexão mais aprofundada sobre ética e economia, cf. OLIVEIRA, 1995.

189 Cf. RIBEIRO, 2003.

190 EF V, p. 91.

191 Idem, ibidem.

192 Ibidem; cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

4.2.3 Esfera da realização pessoal

Esta esfera tem como lugar próprio a sociedade civil. Para tanto, adquiriu na moderna sociedade de classes, grande importância. Estão presentes nessa esfera instrumentos, meios e caminhos que conduzem à autorrealização do indivíduo (educação formal, cultura, profissão etc.)¹⁹³. Por outro lado, “na medida em que o encontro com o *outro* será mais amplo e complexo, haverá também o grande desafio de não deixar que diminua o aspecto da realização pessoal”¹⁹⁴.

4.2.4 Esfera da obrigação cívica ou da política

Tem lugar no âmbito da sociedade política “onde se define a forma mais universal e eticamente mais elevada da relação intersubjetiva”¹⁹⁵. Para alcançar a integração da esfera política ou da obrigação cívica, é preciso que a prática da justiça se constitua como realidade. Nesse sentido, Lima Vaz retoma todas as implicações do conceito de *pietas* em Tomás de Aquino¹⁹⁶. Nessa esfera, o reconhecimento é elevado ao nível da máxima universalidade, e o consenso deve assumir uma forma “eminentemente racional e livre”¹⁹⁷. Com isso, afirma Lima Vaz 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 igualmente uma comunidade política universal ou um Estado mundial.¹⁹⁸

É importante lembrarmos, com Lima Vaz, que essa questão sobre a possibilidade de uma comunidade ética universal que não seja igualmente uma comunidade política universal ou um Estado mundial, conforme anteriormente salientamos, tem suscitado respostas teóricas seja no sentido da negação da possibilidade de um Estado mundial, seja no sentido de sua formação futura implicada na tendência profunda da história para a constituição de uma comunidade política universal¹⁹⁹. Em todo caso, a possibilidade efe-

193 EF V, p. 91-92.

194 Cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

195 EF V, p. 92.

196 Lima Vaz se baseia na noção que Tomás de Aquino tem de justiça, a qual compreende o conceito de *pietas*. Este não tem nada a ver com a compaixão, mas se refere ao recíproco respeito que é indispensável a todos os tipos de vida em sociedade, incluindo o mais complexo deles, isto é, o Estado. Cf. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. IIa, IIae, q. 101, a. 1, c.

197 EF V, p. 92.

198 Idem, *ibidem*, p. 92.

199 *Ibidem*.

tiva de uma comunidade ética universal, ligada ou não a um Estado mundial, permanece como uma pergunta que só será respondida com o desenvolvimento concreto da história.

Neste momento da *singularidade da Razão prática intersubjetiva*, Lima Vaz conclui sua reflexão com uma síntese da Razão prática enquanto estrutura intersubjetiva do agir ético: ato partilhado em relação de reciprocidade pelos sujeitos como membros constituintes de uma comunidade ética. O estatuto ontológico que, segundo Lima Vaz, a estrutura intersubjetiva do agir ético recebe se dá na consciência da solidariedade ética que une os indivíduos numa relação de reciprocidade do reconhecimento e do consenso, conferindo identidade ética à comunidade²⁰⁰. Com efeito,

nem o indivíduo nem a comunidade criam espontaneamente e continuamente seus valores, suas normas, seus fins. O indivíduo e a comunidade que se oferecem à nossa compreensão já se apresentam vivendo historicamente na realidade *objetiva* de um *ethos* que, formado lentamente ao longo dos tempos, revela em sua estrutura certos *invariantes* conceptuais que não podem ser explicados pela relatividade histórica do próprio *ethos*, nem se identificam com as estruturas subjetiva e intersubjetiva do agir mas, enquanto transcendem essas duas esferas, exigem uma elucidação propriamente filosófica.²⁰¹

Surge, então, a seguinte questão: o movimento da Razão prática conclui-se, pois, no âmbito intersubjetivo? Em outras palavras: o Eu ético do sujeito se realiza totalmente com o afirmar-se de um Nós ético da comunidade?²⁰² Essas são questões que nos impulsionam para uma reflexão mais aberta da questão do ser humano. Com isso, a reflexão de Lima Vaz chama a atenção para a objetividade do universo ético que está para além do sujeito e da comunidade e ao qual tanto o sujeito e quanto a comunidade se referem em sua ação ética²⁰³.

200 EF V, p. 92-93.

201 Idem, *ibidem*, p. 93.

202 OLIVEIRA; CARDOSO, 2008, p. 420.

203 Lima Vaz vai prosseguir com suas reflexões tratando da estrutura objetiva do agir ético para, assim, completar sua exposição do *agir ético*, primeira parte da ética sistemática.

Considerações finais

Chegando ao final de nossa exposição acerca da estrutura intersubjetiva do agir ético no pensamento ético-filosófico de Lima Vaz, chegamos também ao alcance da unidade sistemática do discurso do agir ético na sua estrutura intersubjetiva, mesmo que esta categoria seja parte constitutiva da unidade do agir ético em Lima Vaz, pois, como sabemos, antes da estrutura intersubjetiva está a compreensão do sujeito ético e além da referida estrutura encontra-se a proposição da objetividade do Bem. O movimento da Razão prática não se conclui no âmbito intersubjetivo, isto é, o Eu ético do sujeito não se realiza totalmente com o afirmar-se de um nós ético da comunidade.

Há uma crescente motivação nas reflexões éticas atuais em relação ao estudo da intersubjetividade, sendo, portanto, um dos capítulos mais lidos e trabalhados. Todavia, há um enorme abismo entre a grande quantidade de literatura sobre a intersubjetividade e a urgência de tornar efetiva a autêntica atitude moral nas relações intersubjetivas no planeta²⁰⁴.

Ao término deste trabalho, podemos apresentar resumidamente as proposições que consideramos ser o núcleo central da exposição vaziana sobre a constituição da estrutura intersubjetiva do agir ético nos seus momentos de universalidade, particularidade e singularidade. A elucidação da estrutura intersubjetiva do agir ético como ato partilhado, em relação de reciprocidade, pelos sujeitos como membros de uma comunidade ética nos faz perceber o todo dessa estrutura sem cairmos no reducionismo e na mera abstração dos fatos. Com isso percebemos que a identidade ética da comunidade deve ser buscada, em sua definitiva compreensão, na síntese do movimento dialético-especulativo.

Vimos que, em sua elaboração sistemática do agir ético intersubjetivo, Lima Vaz entende, em primeiro lugar, a intersubjetividade como universal. Esta universalidade intersubjetiva é compreendida como constitutiva do ser humano enquanto ser universal. Todo sujeito humano, segundo Lima Vaz, encontra-se em meio a outros sujeitos semelhantes a ele, com os quais forma a comunidade ética.

A estrutura intersubjetiva do agir ético constitui-se inicialmente, no âmbito da universalidade da Razão prática, em que o encontro com o outro tem lugar segundo as for-

204 Cf. OLIVEIRA; CARDOSO, 2008.

mas universais do reconhecimento e do consenso. Para Lima Vaz, o importante é reconhecer a aparição do outro no horizonte universal do Bem e consentir em encontrá-lo em sua natureza de outro Eu. Eis o primeiro passo para a explicação conceitual da estrutura intersubjetiva do agir ético. Aqui, no momento da universalidade foi possível entender o reconhecimento e o consenso como formas fundamentais para o encontro com o outro.

No momento da particularidade, Lima Vaz nos colocou em ação para sairmos da abstração e alcançarmos uma reflexão concreta das condições e situações dos indivíduos na comunidade ética. Há, de fato, uma intercausalidade entre reconhecimento e consenso. Tal intercausalidade remonta à condição de reciprocidade que essencialmente faz parte da relação intersubjetiva. Com isso só pode haver intersubjetividade quando houver reciprocidade. Vimos que é sobretudo na comunidade ética onde estão presentes as situações concretas nas quais reconhecimento e consenso serão exercidos concretamente.

Vimos também que, na singularidade intersubjetiva da Razão prática, o universal se dá de forma concreta onde todo o movimento de reconhecimento e consenso é interiorizado na consciência moral social dos participantes da comunidade ética. Na era moderna do individualismo, o conflito entre a consciência moral social torna-se um problema agudo para o equilíbrio da estabilidade social e, provavelmente, sem solução à vista. É preciso que o sujeito deixe de lado o egoísmo e o relativismo, abrindo-se abra para a relação com o outro, com a comunidade. O indivíduo isolado, já dizia Lima Vaz, é uma abstração.

Finalmente, ao expor o pensamento de Lima Vaz sobre o agir ético na dimensão intersubjetiva, constatamos que o discurso antropológico-ético-metafísico de Lima Vaz forma a articulação conceitual do todo de seu sistema, de forma que não podemos isoladamente relativizar seu sistema em uma única dimensão. Para ele, o agir ético pressupõe uma antropologia integrada e articulada com a ética. Sendo o seu sistema um sistema aberto, a elucidação do agir ético suprassume a intersubjetividade chamando a atenção para a objetividade do agir ético que está para além do sujeito e da comunidade. Podemos compreender ainda que a lógica dialético-especulativa se dá como um pressuposto para a compreensão da estrutura da intersubjetividade ética, pois nos direciona para uma unidade de sentido e compreensão.

Concluimos aqui nosso trabalho evocando a importância da abertura como sendo algo de essencial ao ser humano, o qual, como sublinhou Lima Vaz em um breve e profundo ensaio filosófico, “só se abre à realidade objetiva na forma de um mundo humano porque movido intencionalmente pela sua ordenação profunda ao absoluto, seja o absoluto formal, como universalidade do Ser, seja o Absoluto real, Deus”²⁰⁵.

205 LIMA VAZ, 2000, p. 24.

Referências

I – Fontes Primárias

1. Livros de Henrique Cláudio de Lima Vaz:

- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.
- _____. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Experiência Mística e Filosófica da Tradição Ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *Ética e Direito*, Org. e introd. de Cláudia Toledo e Luíz Moreira. São Paulo: Loyola, 2002.

2. Outros textos de Henrique Cláudio de Lima Vaz

- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Consciência e Realidade Social. *Síntese – Revista de Filosofia*, n. 14, 1962, p. 92-109.
- _____. Nota Histórica sobre o Problema Filosófico do Outro. *Kriterion – Revista de Filosofia*, n. 16, Belo Horizonte, FAFICH-UFMG, 1963, p. 59-76.
- _____. O Conceito de Socialização. *Revista de Cultura Vozes*. Petrópoles, n. 60, 1966, p. 187-197.
- _____. Por uma Linguagem Humana. *Revista da UFMG*. Belo Horizonte, n. 3, 1967, p. 147-158.
- _____. Dialética-Filosofia. In: *Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, v. 6, Lisboa: Editorial Verbo, 1967, col. 1250-1253.
- _____. Sociedade Civil e Estado em Hegel. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 7, n. 19, 1980, p. 21-29.
- _____. Senhor e Escravo: Uma Parábola da Filosofia Ocidental. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 8, n. 21, 1981, p. 7-29.

- _____. Bio-biografia. In: PALÁCIO, C. (Org.). *Cristianismo e História*. São Paulo: Loyola, 1982, p. 415-426. (Coleção Fé e Realidade 10)
- _____. Ética e Política. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 10, n. 29, 1983, p. 5-10.
- _____. Democracia e Sociedade. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 11, n. 33, 1985, p. 5-19.
- _____. Política e História. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 14, n. 39, 1987, p. 5-10.
- _____. Religião e Sociedade nos Últimos Vinte Anos (1965-1985). *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 15, n. 42, 1988, p. 27-47.
- _____. Ética e Civilização. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 17, n. 49, 1990, p. 5-14.
- _____. Ética e Comunidade. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 18, n. 52, 1991, p. 5-11.
- _____. Além da Modernidade. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 18, n. 53, 1991, p. 241-254.
- _____. Morte e Vida da Filosofia. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 18, n. 55, 1991, p. 677-691.
- _____. Platão Revisitado: Ética e Metafísica nas Origens Platônicas. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 20, n. 61, 1993, p. 181-197.
- _____. Ética e Razão Moderna. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 22, n. 68, 1995, p. 53-84.
- _____. Tempo, Experiência, Absoluto: um itinerário da questão do homem. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 22, n. 69, 1995, p. 241-258.
- _____. Ética e Justiça: Filosofia do agir humano. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 23, n. 75, 1996, p. 399-404.
- _____. Crise e Verdade da Consciência Moral. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 25, n. 83, 1998, p. 461-466.
- _____. O Futuro da Filosofia no Século XXI. In: CIRNE-LIMA, C. e ALMEIDA C. (org.). *Nós e o Absoluto. Festschrift em homenagem a Manoel Araújo de Oliveira*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 237-244.
- _____. Humanismo hoje: tradição e missão. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 28, n. 91, 2001, p. 157-168.
- _____. Moral, Sociedade e Nação. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, Portugal, n. 53, 1964, p. 343-375.
- _____. *Método e Dialética*. In: BRITO, Emidio Fontenele de; CHANG, Luiz Harding (org.). *Filosofia e Método*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 9-17.

II – Fontes Secundárias

1. Textos sobre Henrique Cláudio de Lima Vaz:

- AQUINO, M. F. Experiência e sentido I. *Síntese Nova Fase*, v. 16, n. 47, 1989, p. 29-50.
- _____. Experiência e sentido II. *Síntese Nova Fase*, v. 17, n. 50, 1990, p. 31-54.
- _____. Metafísica da subjetividade e linguagem I. *Síntese Nova Fase*, v. 20, n. 1, 1993, p. 199-218.
- _____. Metafísica da subjetividade e linguagem II. *Síntese Nova Fase*, v. 21, n. 67, 1994, p. 495-528.
- _____. Metafísica da subjetividade e linguagem III. *Síntese Nova Fase*, v. 22, n. 71, 1995, p. 453-488.

- _____. Sistema e Liberdade: a propósito de Ontologia e História. *Síntese Nova Fase*, v. 18, n. 55, 1991, p. 499-504.
- BARILE, J. P. O Mundo das Ideias do Padre Vaz (entrevista). *Jornal O Tempo – Caderno Engenho e Arte*, Belo Horizonte, 13/08/1997.
- BARROS, J. T. Ao mestre com carinho. *Jornal de Opinião*. n. 680, Belo Horizonte, 10/06/2002.
- BRUNELLI, M. Ética e sua Crise. *Síntese Nova Fase*. n. 55, 1991, p.585-593.
- CRUZ, Pedro Cunha. *Antropologia e Razão Moderna no Pensamento de H. C de Lima Vaz* (Tese de Doutorado), Romae: Vicariatus Urbis, 1997.
- DE PAULA, J. A. A dignidade da razão. *Revista Ciência Hoje*, v. 25, n. 146.
- DRAWIN, C. R. Henrique Vaz e a opção metafísica. *Síntese*, n. 94, 2002.
- FERREIRA, Marie dos Santos. *O conceito de Pessoa Humana no pensamento de Lima Vaz*. Fortaleza: UECE, 2009. Dissertação de Mestrado.
- GAMBIN, Pedro. *História e Absoluto no pensamento de H. C. de Lima Vaz*. Porto Alegre: PUC, 1982. Dissertação de Mestrado.
- HERRERO, Francisco Javier. Aspectos fundamentais da Antropologia Filosófica do Padre Vaz. *Veredas do Direito: Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável*. Belo Horizonte, v. 1, n. 2, 2004, p. 53-61.
- _____. Padre Vaz como filósofo. In: PERINE, Marcelo (Org.). *Diálogos com a cultura contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2003.
- HERRERO, Xavier. Política e Justiça. *Síntese Nova Fase*, n. 44, 1988.
- _____. Desafios éticos do mundo contemporâneo. *Síntese Nova Fase*, n. 84, 1999.
- KONDER, L. Filosofia Brasileira. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 28/08/2002.
- LANDIM, R. Entre a Razão e a Fé. *Folha de São Paulo*, 14/09/2002.
- MAC DOWELL, João A. Aspectos fundamentais do pensamento ético de Padre Vaz. *Veredas do Direito: Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável*. Belo Horizonte, v. 1, n. 2, 2004, p. 63-79.
- _____. Ética e Direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz. *Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC*, n. 9, jan./jun. 2007.
- _____. (org.). *Saber Filosófico, História e Transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002.
- MONDONI, Danilo. In Memoriam. *Síntese*, n. 94, 2002.
- NOBRE, M. e REGO, J. M. *Conversas com Filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de; CARDOSO, Delmar. Ação Ética Intersubjetiva na Ética Filosófica de Lima Vaz. *Síntese Rev. de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 35, n. 113, 2008, p. 405-422.
- PALÁCIO, C. (org.). *Cristianismo e História*. São Paulo: Loyola, 1982.
- RIBEIRO, Elton Vitoriano. *A questão da intersubjetividade no pensamento ético filosófico de H. C. de Lima Vaz*. Rio de Janeiro: PUC, 2003. Dissertação de Mestrado.
- SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 30.
- _____. *O Ser e os Outros*. São Paulo: Unimarco, 2001.
- SANTOS, J. H. Ética e Medida. *Síntese Nova Fase*, n. 55, 1991, p. 577-584.

SANTOS, Pedro Paulo Cristóvão dos. A dialética histórica de Pessoa e Sociedade. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 18, n. 55, 1991, p. 461-482.

SCHIMIDT, João Pedro. *Teoria e Práxis no pensamento de H. C. de Lima Vaz*. Porto Alegre: UFRGS, 1988. Dissertação de Mestrado.

SOARES, Marly Carvalho. O filósofo na formação da comunidade. *Revista Educação em Debate*, n. 33, 1997, p. 105-110.

_____. Repensar a dialética do senhor e do escravo na perspectiva de gênero. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 2, n. 3, 2005. ISSN 1980-8372. Latindex, n. 15804.

_____. *Dialética da subjetividade*. Fortaleza: CMAF/EDUECE, 2007, p. 153-244.

_____. *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*. Fortaleza: CMAF/EDUECE, 2006.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. Pe. Vaz, mestre de uma geração de cristãos. *Síntese Nova Fase*, v. 18, n. 55, 1991, p.643-651.

SOUZA, Maria Celeste de. O Conceito de Comunidade segundo Lima Vaz. *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*, v. 2, n. 5, 2010, p. 17-33.

TEIXEIRA, F. O vigor de um humanista. *Jornal de Opinião*, n. 680, Belo Horizonte, 10/06/2002.

TOLEDO, Cláudia. Estrutura da relação entre Ética e Direito no pensamento de Lima Vaz. *Veredas do Direito: Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável*. Belo Horizonte, v. 1, n. 2, 2004, p. 9-23.

2. Obras Complementares

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica – Teologia, Deus, Trindade*. São Paulo: Loyola, 2001, v. 1, parte I, q. 1-43.

_____. *Suma Teológica – A Criação, O Anjo, O Homem*. São Paulo: Loyola, 2002, v. 2, parte II, q. 44-119.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: UNB, 1985.

_____. *Ética a Nicomachea*. Milão: Rizzoli, 2001.

BOBBIO, Norberto. *O Conceito de Sociedade Civil*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. 2. ed. Vol. 1 – A Ciência da Lógica, trad. de Paulo Menezes com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 2005.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Economia*. São Paulo: Ática, 1995.

_____. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

3. Sites pesquisados

Depoimentos sobre o Filósofo. In: Memorial Pe. Vaz. Disponível em: <<http://www.padrevaz.hpg.ig.com.br/depoimentos.htm>>. Acesso em: 20 out. 2010.

Entrevista com Marly Carvalho Soares, *A síntese e a vivência de quatro razões*, In: Instituto Humanitas Unisinos (IHU – on-line). Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4085&secao=374>. Acesso em: 30 set. 2011.

Entrevista com Rubens Godoy Sampaio, *Um sistema em resposta ao niilismo ético*, In: Instituto Humanitas Unisinos (IHU – on-line). Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4086&secao=374>. Acesso em: 30 set. 2011.

Entrevista com Cláudia Maria Rocha de Oliveira, *Uma ética para além do relativismo e da fragmentação*, In: Instituto Humanitas Unisinos (IHU – on-line). Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4088&secao=374>. Acesso em: 30 set. 2011.

Entrevista com Marcelo Perine, *O Platão de Lima Vaz*, In: Instituto Humanitas Unisinos (IHU – on-line). Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4090&secao=374>. Acesso em: 30 set. 2011.

Entrevista com Elton Vitoriano Ribeiro, *A dimensão comunitária de Lima Vaz Taylor e MacIntyre*, In: Instituto Humanitas Unisinos (IHU – on-line). Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4091&secao=374>. Acesso em: 30 set. 2011.

Entrevista com Delmar Cardoso, *Lima Vaz, um trabalhador da filosofia*, In: Instituto Humanitas Unisinos (IHU – on-line). Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4092&secao=374>. Acesso em: 30 set. 2011.

Temas dos Cadernos IHU

- N. 01 – *O imaginário religioso do estudante da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS*
Prof. Dr. Hilário Dick
- N. 02 – *O mundo das religiões em Canoas*
Prof. Dr. José Ivo Follmann (Coord.), MS Adevanir Aparecida Pinheiro, MS Inácio José Sphor & MS Geraldo Alzemiro Schweinberger
- N. 03 – *O pensamento político e religioso de José Martí*
Prof. Dr. Werner Altmann
- N. 04 – *A construção da telerealidade: O Caso Linha Direta*
Sonia Montaña
- N. 05 – *Pelo êxodo da sociedade salarial: a evolução do conceito de trabalho em André Gorz*
MS André Langer
- N. 06 – *Gilberto Freyre: da Casa-Grande ao Sobrado – Gênese e dissolução do patriarcalismo escravista no Brasil: Algumas considerações*
Prof. Dr. Mário Maestri
- N. 07 – *A Igreja Doméstica: Estratégias televisivas de construção de novas religiosidades*
Prof. Dr. Antônio Fausto Neto
- N. 08 – *Processos midiáticos e construção de novas religiosidades. Dimensões históricas*
Prof. Dr. Pedro Gilberto Gomes
- N. 09 – *Religiosidade midiática: Uma nova agenda pública na construção de sentidos?*
Prof. Dr. Atilio Hartmann
- N. 10 – *O mundo das religiões em Sapucaia do Sul*
Prof. Dr. José Ivo Follmann (Coord.)
- N. 11 – *As margens juvenis de São Leopoldo: Dados para entender o fenômeno juvenil na região*
Prof. Dr. Hilário Dick (Coord.)
- N. 12 – *Agricultura Familiar e Trabalho Assalariado: Estratégias de reprodução de agricultores familiares migrantes*
MS Armando Triches Enderle
- N. 13 – *O Escravismo Colonial: A revolução Copernicana de Jacob Gorender – A Gênese, o Reconhecimento, a Deslegitimação*
Prof. Dr. Mário Maestri
- N. 14 – *Lealdade nas Atuais Relações de Trabalho*
Lauro Antônio Lacerda d'Ávila
- N. 15 – *A Saúde e o Paradigma da Complexidade*
Naomar de Almeida Filho
- N. 16 – *Perspectivas do diálogo em Gadamer: A questão do método*
Sérgio Ricardo Silva Gacki
- N. 17 – *Estudando as Religiões: Aspectos da história e da identidade religiosos*
Adevanir Aparecida Pinheiro, Cleide Olsson Schneider & José Ivo Follmann (Organizadores)
- N. 18 – *Discursos a Beira dos Sinos – A Emergência de Novos Valores na Juventude: O Caso de São Leopoldo*
Hilário Dick – Coordenador
- N. 19 – *Imagens, Símbolos e Identidades no Espelho de um Grupo Inter-Religioso de Diálogo*
Adevanir Aparecida Pinheiro & José Ivo Follmann (Organizadores)
- N. 20 – *Cooperativismo de Trabalho: Avanço ou Precarização? Um Estudo de Caso*
Lucas Henrique da Luz
- N. 21 – *Educação Popular e Pós-Modernidade: Um olhar em tempos de incerteza*
Jaime José Zitkoski
- N. 22 – *A temática afrodescendente: aspectos da história da África e dos afrodescendentes no Rio Grande do Sul*
Jorge Euzébio Assumpção
Adevanir Aparecida Pinheiro & José Ivo Follmann (Orgs.)
- N. 23 – *Emergência das lideranças na Economia Solidária*
Robinson Henrique Scholz

- N. 24 – *Participação e comunicação como ações coletivas nos empreendimentos solidários*
Marina Rodrigues Martins
- N. 25 – *Repersonalização do Direito Privado e Fenomenologia Hermenêutica*
Leonardo Grison
- N. 26 – *O cooperativismo habitacional como perspectiva de transformação da sociedade: uma interlocução com o Serviço Social*
Célia Maria Teixeira Severo
- N. 27 – *O Serviço Social no Judiciário: uma experiência de redimensionamento da concepção de cidadania na perspectiva dos direitos e deveres*
Vanessa Lidiane Gomes
- N. 28 – *Responsabilidade social e impacto social: Estudo de caso exploratório sobre um projeto social na área da saúde da Unisinos*
Deise Cristina Carvalho
- N. 29 – *Ergologia e (auto)gestão: um estudo em iniciativas de trabalho associado*
Vera Regina Schmitz
- N. 30 – *Afrodscendentes em São Leopoldo: retalhos de uma história dominada*
Adevanir Aparecida Pinheiro; Letícia Pereira Maria & José Ivo Follmann
Memórias de uma São Leopoldo negra
Adevanir Aparecida Pinheiro & Letícia Pereira Maria
- N. 31 – *No Fio da Navalha: a aplicabilidade da Lei Maria da Penha no Vale dos Sinos*
Ângela Maria Pereira da Silva, Ceres Valle Machado, Elma Tereza Puntel, Fernanda Wronski, Izalmar Liziane Dorneles, Laurinda Marques Lemos Leoni, Magali Hallmann Grezzana, Maria Aparecida Cubas Pscheidt, Maria Aparecida M. de Rocha, Marilene Maia, Marleci V. Hoffmeister, Sirlei de Oliveira e Tatiana Gonçalves Lima (Orgs.)
- N. 32 – *Trabalho e subjetividade: da sociedade industrial à sociedade pós-industrial*
Cesar Sanson
- N. 33 – *Globalização missionária: a memória entre a Europa, a Ásia e as Américas*
Ana Luísa Janeira
- N. 34 – *Mutações no mundo do trabalho: A concepção de trabalho de jovens pobres*
André Langer
- N. 35 – *“E o Verbo se fez bit”:* Uma análise da experiência religiosa na internet
Moisés Sbardelotto
- N. 36 – *Derrida e a educação: O acontecimento do impossível*
Verónica Pilar Gomezjurado Zevallos
- N. 37 – *Curar um mundo ferido: Relatório especial sobre ecologia*
Secretariado de Justiça Social e Ecologia da Companhia de Jesus
- N. 38 – *Sacralização da natureza: Henrique Luiz Roessler e as ideias protecionistas no Brasil (1930-1960)*
Elenita Malta Pereira
- N. 39 – *A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (Re) leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben*
Castor M. M. Bartolomé Ruiz
- N. 40 – *São Leopoldo e a “Revolução de 1930”:* Um possível uso da fotografia como documento histórico
Tiago de Oliveira Bruinelli
- N. 41 – *Olhares multidisciplinares sobre economia solidária: Reflexões a partir de experiências do Programa Tecnossociais*
Carlos Roncato, Célia Maria Teixeira Severo, Cláudio Ogando, Priscila da Rosa Boff e Renata dos Santos Hahn



Antonio Marcos Alves da Silva nasceu em Alto Santo, Ceará. É graduado em Filosofia (2011) pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) onde, atualmente, cursa o Bacharelado em Teologia. É Coordenador do Grupo de Estudos Vazianos (GEVAZ) na FCF, juntamente com a Prof^a Dr^a Maria Celeste de Sousa.