ÉTICA E DIREITO NO PENSAMENTO DE HENRIQUE DE LIMA VAZ

JOÃO AUGUSTO MAC DOWELL*

Resumo: O artigo chama a atenção para a contribuição de Henrique de Lima Vaz para a compreensão das relações entre Ética e Direito. Após contextualizar o seu pensamento ético-jurídico no conjunto da obra vaziana, o autor focaliza a problemática fundamental de sua reflexão, ou seja, a busca de uma resposta à crise de valores da sociedade contemporânea. Segundo Lima Vaz, o niilismo ético é conseqüência da rejeição dos fundamentos metafísicos da Ética, o que ocorreu com a virada antropocêntrica da filosofia moderna, expressa no campo ético-jurídico pelo contratualismo. Em contraposição ao imanentismo reinante, ele desenvolve, servindo-se do método dialético hegeliano, um projeto de refundação da Ética, que reassume de maneira original o modelo platônico-aristotélico reformulado pela tradição cristã num sistema de admirável travação, abrangência e profundidade. Na última parte, são explicitadas as íntimas relações entre Ética e Direito à luz do conjunto do sistema.

Palavras-chave: Ética, Direito, modernidade, metafísica, *ethos* universal.

Abstract: This article emphasizes Henrique Lima Vaz's contribution to the understanding of the relationship between Ethics and Right. After contextualizing the place of Vaz's ethical-juridical thinking in his whole work, the author will focus on the fundamental issue of his reflection, that is, the search for an answer to the crisis affecting the values of contemporary society. According to Lima Vaz, ethical nihilism is a consequence of the rejection of the metaphysical bases of Ethics which occurred with the anthropocentric turn of modern philosophy, expressed by contractualism in the ethical-juridical field. In opposition to the immanentism of today's philosophical thought and using Hegel's dialectical model, Vaz has developed a project that aims at the refoundation of Ethics, reassuming thus, in an original way, the Platonic-Aristotelian model reformulated by the Christian tradition, within a system of admirable connection, comprehension and depth. In the final part of the paper the close relationship between Ethics and Right will be explained from the point of view of the whole system.

Key words: Ethics, Right, modern age, metaphysics, universal *ethos*.

1. Contextualização do pensamento ético-jurídico de Henrique Vaz no conjunto de sua obra

A contribuição de Henrique Cláudio de Lima Vaz à Filosofia do Direito ainda não foi suficientemente explorada no meio jurídico. Constituem exceções os trabalhos de Cláudia Toledo (Toledo. 2004, 2005) e Tercio Sampaio Ferraz Jr. (Ferraz Jr. 2003). A coletânea *Ética e Direito*, que reúne seus textos publicados sobre o tema, com excelente introdução da mesma Cláudia Toledo e de Luiz Moreira (Lima Vaz. 2002b), ao que tudo indica, não atraiu até agora a devida atenção.[1] No entanto, o filósofo jesuíta, falecido em 23/05/2002, aos 80 anos de idade,

* Sacerdote jesuíta, doutor em Filosofia. Professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

[1] Nenhum exemplar deste livro ou de qualquer obra do autor relacionada com o Direito foi encontrado no catálogo eletrônico da Biblioteca da Faculdade de Direito da USP, ao contrário do que ocorre na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da mesma Universidade.

ainda atuante como professor e escritor, legou-nos uma das obras mais significativas do pensamento filosófico contemporâneo no Brasil. Um dos entrevistados pelos autores de *Conversas com filósofos brasileiros* (Nobre/Rego. 2000), ele se destaca não só pela abrangência de seus conhecimentos no campo da filosofia e da cultura em geral, mas sobretudo pela originalidade e rigor de sua reflexão. Sua vasta produção, consignada nos sete volumes dos *Escritos de Filosofia* (São Paulo: Ed. Loyola) e em inúmeros artigos e escritos menores, fornece uma análise penetrante dos problemas de nossa época.[2]

Já no início da década de 60 do século passado, Pe. Vaz revela o *caráter comprometido de seu pensamento* ao intervir no debate então aceso sobre as bases de um projeto nacional com uma proposta de admirável lucidez,[3] cujo significado e repercussão entre a juventude do tempo foram retraçados com brilhantismo em um depoimento recente de Paulo Arantes (Arantes. 2005). Sua atuação posterior, concentrada no ensino, tanto na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, embora tenha deixado marcas indeléveis em uma plêiade de discípulos, não alcançou a mesma visibilidade, pelo próprio comportamento que adotou, avesso a intervenções públicas. Mas foi justamente ao longo desse período que amadureceu a sua *interpretação da modernidade*, juntamente com um *sistema filosófico* extremamente coerente e articulado, que oferece uma resposta convincente aos *desafios da cultura atual*. É o que demonstra Rubens Godoy Sampaio em *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema, em Henrique Cláudio de Lima Vaz*, obra recém-publicada que apresenta com nitidez a estrutura e desenvolvimento do conjunto do pensamento vaziano (Sampaio. 2005).

A partir da reelaboração, à luz da problemática moderna, da concepção de *ser como ato de existir*, proposta originalmente por Tomás de Aquino, o fluxo de sua reflexão espraia-se em dois braços principais, a *Antropologia Filosófica* e a *Ética*, com incursões nos terrenos da Filosofia da Natureza e da Ciência, da História e da Cultura, da Linguagem e da Religião, entre outros, sem falar de trabalhos especializados sobre nomes expressivos da História da Filosofia, como Platão e Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino, Kant, Hegel e Marx, J. Maritain e Teilhard de Chardin. É na derivação da reflexão ética que se inserem os estudos que podem ser considerados como sua *Filosofia do Direito*. Ela constitui uma parte quantitativamente menor

[2] As referências às obras de Lima Vaz serão feitas sem o ano de publicação e o nome do autor, indicando apenas o título abreviado e o volume (Antropologia I e II, Escritos I a VII), além das páginas.

[3] Especialmente por seus dois artigos sobre "Cristianismo e consciência histórica", publicados na revista *Síntese Política Econômica e Social* (1960 e 1961) e reproduzidos em *Ontologia e História* (São Paulo: Duas Cidades, 1968), agora em 2ª. edição (cf. Escritos VI p.165-187, 189-217).

do sistema de Lima Vaz, mas nem por isso menos importante, já que exprime sua preocupação de aplicar às estruturas da sociedade os princípios que considera fundamentais para a instauração de uma convivência humana verdadeiramente justa e pacífica.

Após identificar a problemática subjacente a toda a reflexão filosófica de Lima Vaz, nosso estudo desenvolverá o tema do binômio Ética/Direito na sua obra em *três passos*. Primeiramente, focalizará a sua *crítica ao pensamento ético-jurídico moderno*. Daí partirá para a exposição das *características de seu sistema ético* sob o ponto de vista metodológico e do conteúdo. Enfim, explicitará sua posição sobre *a ligação indissolúvel entre Ética e Direito*, concluindo com algumas observações de caráter geral sobre o significado de sua obra.

1.1 Problemática fundamental do pensamento vaziano

Na conclusão do seu *Introdução à Ética Filosófica*, aponta os *dois fenômenos* que considera característicos de nosso momento histórico.

> De um lado, o crescimento vertiginoso das tecnociências, em particular da biotecnologia, e de outro, a não menos rápida e abrangente dissolução do tecido social tradicional e sua substituição por novas e inéditas formas de convivência humana e de organização da sociedade (Escritos V, 240).

As mudanças radicais resultantes do entrelaçamento destes dois fatores, que justificam a idéia do surgimento de uma *nova civilização*, provocam *interrogações* de natureza ética sobre o *sentido* que terá a vida humana nessa nova civilização e que *valores* a guiarão. *Três tipos de resposta* a estas perguntas decisivas visualiza ele no cenário intelectual contemporâneo. Por um lado, deparamo-nos com o *niilismo ético*, que considerando tais questões um "resíduo anacrônico da civilização que termina, (...) pretende retirar qualquer valor ao problema ético e confiar a conduta da vida humana a técnicas controláveis de comportamento e previsão". O segundo tipo de resposta, prevalente no pensamento contemporâneo, tenta uma reafirmação do ético na *imanência da razão e da história*, assumindo, em última análise, os pressupostos do pensamento moderno da chamada "metafísica da subjetividade". Finalmente, uma terceira corrente, cada vez mais influente, "pretende remontar às origens da Ética e ao paradigma platônico-aristotélico (...) para nele redescobrir o princípio capaz de inspirar respostas adequadas aos problemas éticos" (id. p. 241). É esta última perspectiva que Lima Vaz adota com nitidez na sua obra filosófica. Com efeito, o problema que absorve cada vez mais o seu pensamento é precisamente, como atesta na justificação do último projeto de pesquisa que apresentou ao CNPq, para o biênio 2002-

2003, o "de uma Ética universal adequada às exigências da civilização universal ou planetária, que parece dever implantar-se definitivamente no século XXI". Como diz noutro lugar, a

> fragmentação da imagem do homem na pluralidade dos universos culturais nos quais ele se socializa e se politiza efetivamente (...) torna problemática e difícil a adequação das convicções do indivíduo e da sua liberdade a idéias e valores universalmente reconhecidos e legitimados num sistema de normas e fins aceito pela sociedade (Escritos II p. 174).

Neste fenômeno, identifica ele

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

A conseqüência de tal situação são

> formas muito reais de violência que acabam por consumar a cisão entre Ética e Direito no mundo contemporâneo: aquela degradada em moral do interesse e do prazer, esse exilado na abstração da lei ou confiscado pela violência ideológica (ibid.).

Da sua intensa meditação sobre esta problemática e suas origens resulta a firme convicção que podemos formular nos seguintes termos: o *niilismo atual* é conseqüência do *fracasso da virada antropocêntrica* do pensamento moderno, que, contra suas próprias intenções, não foi capaz de oferecer um *fundamento sólido ao universo dos valores éticos* e, por conseguinte, ao Direito e à comunidade política. Ora, o *espírito da modernidade* exprimiu-se no campo ético-jurídico antes de tudo por meio das *teorias jusnaturalistas* do contrato social, de cuja falência resultou o *vazio teórico*, ocupado pelas várias formas de relativismo, que desembocaram no niilismo ético contemporâneo.

2. Crítica vaziana do pensamento ético-jurídico moderno

2.1 Interpretação das teorias jusnaturalistas do contrato social

A adoção teórica do niilismo é, para Lima Vaz, uma atitude tão aberrante que ele não se dá o trabalho de refutá-la diretamente. A *pars destruens* de seu sistema ético concentra-se na discussão do *paradigma teórico imanentista* do pensamento moderno, ao qual atribui a *responsabilidade pela cisão entre Ética e Direito*, fatal para o destino de nossa civilização, incapaz de ordenar a profusão de recursos tecnológicos cada vez mais sofisticados ao bem

comum dos seres humanos. Esta tese central do pensamento vaziano é desenvolvida, sob o aspecto que estamos focalizando, no estudo denominado precisamente *Ética e Direito* (Escritos. II, p. 135-180). A ruptura com o pensamento clássico, embora tenha suas raízes na Idade Média tardia, foi consumada com o desenvolvimento de um *novo tipo de racionalidade científica*, correlativo de uma *nova concepção de natureza*. A ciência moderna da natureza, com seu método empírico-matemático, substitui a compreensão metafísica e qualitativa das essências pelo estabelecimento de leis, resultantes da verificação de hipóteses explicativas, criadas pelo sujeito, que captam a regularidade dos fenômenos mediante a determinação de suas relações funcionais expressas quantitativamente. Trata-se da *razão tecnocientífica*, que constrói mentalmente o mundo como objeto do pensamento, o que lhe permite transformá-lo pela ação, segundo seus projetos, comandados pela vontade de poder. A natureza deixa de ser *physis*, como dinamismo teleológico e cosmo ordenado e inteligível em si mesmo, que dita as leis do próprio comportamento humano, individual e coletivo, para converter-se em matéria prima a ser modelada pelas formas a priori do entendimento e dominada e explorada pela aparelhagem sempre mais potente da técnica. Da visão cosmocêntrica dos antigos ou teocêntrica da Idade Média cristã passa-se ao antropocentrismo moderno, que absorve na imanência do sujeito toda a realidade *e absolutiza a razão humana*, conferindo-lhe as prerrogativas de criadora da natureza e redentora da história.

Na análise, aqui resumida, que leva a cabo com maestria em diferentes passagens de sua obra (Escritos. II p. 162-163, 195-196, VI p. 107-119, VII p. 15), Lima Vaz coincide basicamente com outros intérpretes da modernidade. Bem mais original, porém, é a sua interpretação das conseqüências desta mudança de perspectiva no *campo da Ética e do Direito*. Sendo o Direito essencialmente obra da razão, da maneira como se exerce a razão e se compreende, por conseguinte, a natureza humana, decorrem as diferentes configurações e fundamentações do Direito ao longo da história. A racionalidade moderna e a imagem do homem que a ela corresponde irão, pois, determinar o novo significado do Direito (Escritos. II p. 161). A aplicação do *método hipotético-dedutivo* da ciência moderna ao campo do *ethos* leva, em primeiro lugar, ao desmantelamento da razão prática, no sentido da tradição aristotélica, enquanto orienta o agir, como sinergia da inteligência e da vontade na sua abertura ilimitada para o ser apreendido e desejado como bem e como fim. Já não é possível captar nas características universais e nas inclinações naturais do ser humano os princípios que regem a sua ação racional e livre em direção à perfeição de sua natureza, individual e social. Para fundamentar a convivência dos seres humanos em um estado de direito, será necessário

formular uma hipótese, que, uma vez comprovada, forneça uma explicação racional à realidade da vida social. De acordo com o caráter analítico da razão moderna, o modelo explicativo a ser elaborado atribui ao *indivíduo* uma *prioridade* tanto lógica quanto ontológica sobre a vida social. Parte, pois, dos indivíduos empíricos, que, na sua particularidade biopsicológica, se apresentam como as partículas elementares do todo social. Nesta situação original, o "estado de natureza", a interação entre os indivíduos é explicada mediante a noção de causalidade mecânica, ou seja, como resultante do impulso para a *satisfação das necessidades vitais*. Naturalmente os indivíduos são todos iguais na sua liberdade, entendida como poder ou "direito" de procurar a realização de todos os seus desejos. O predicado da liberdade — como liberdade "natural" — é atribuído ao indivíduo "antes e independentemente de seu envolvimento nas relações sociais, ou antes da abertura dessa liberdade estritamente individual a um horizonte efetivo de universalidade" (id. p. 168).

Admitidos estes pressupostos, a tarefa primordial das teorias políticas, continua Pe. Vaz, será propor uma solução convincente ao *problema da associação dos indivíduos*, que assegure, ao mesmo tempo, a satisfação de suas necessidades vitais. Trata-se de recompor o todo a partir dos indivíduos como átomos sociais, mediante um movimento de agregação, entendido não teologicamente, mas mecanicamente, a partir da força social elementar, que é o egoísmo individual. Nesse sentido,

> a gênese analítica da sociedade tem o seu segundo momento justamente quando o indivíduo, na impossibilidade de atender sozinho às suas necessidades ou de garantir a sua sobrevivência, é forçado a submeter-se à necessidade *extrínseca* do pacto de associação e ao constrangimento do pacto de submissão na vida social e política (id. p. 163-164).

O indivíduo *renuncia*, portanto, a *parte de sua liberdade* original em função de seu próprio interesse, mais favorecido pela limitação da liberdade de todos, na convivência social, do que pela situação de isolamento ou conflito própria do "estado de natureza". O fato da existência social do indivíduo como condição histórica da sua sobrevivência verifica a validez da hipótese de um estado original do qual a sociedade seria a um tempo a negação e a continuação (ibid.). Por outro lado, a decisão de aderir ao *pacto social* é resultado de um cálculo das vantagens que dele advêm para o indivíduo. A racionalidade das normas que dele derivam não é a própria da razão prática, que as funda na idéia de bem. Corresponde antes à função técnica e instrumental da razão, que busca os meios mais eficazes para alcançar determinado fim, no caso, a satisfação das necessidades de cada indivíduo. As *normas morais e jurídicas* perdem, assim, seu fundamento natural e seu caráter absoluto, posto que

condicionadas na sua existência e no seu conteúdo por um acordo contingente entre indivíduos. Elas gozam de uma *universalidade hipotética*, em contraste com a *universalidade nomotética*, própria da antropologia política clássica. Trata-se da universalidade da lei e do Direito, "cujo fundamento permanece oculto e requer uma explicação a título de hipótese inicial não verificada empiricamente e que deve ser confirmada dedutivamente pelas suas conseqüências" (Escritos. II p. 146s). Esta distinção é fundamental para a compreensão vaziana da concepção moderna do Direito nas suas relações com a Ética.

2.2 Falência do pensamento ético-jurídico moderno

2.2.1 Niilismo ético como conseqüência do imanentismo jusnaturalista

Tal é o horizonte no qual se delineiam as concepções modernas do *direito natural*, não obstante a diversidade reinante na descrição do estado de natureza e na maneira de explicar a passagem ao estado de sociedade. (id. p. 164). Uma vez deslindada a mecânica do processo de fundamentação do Direito própria do jusnaturalismo moderno, não é difícil para Lima Vaz demonstrar a sua precariedade. Não se trata, porém, de recusar a própria noção de direitos naturais ou a validade de fundar na natureza humana os direitos fundamentais da pessoa, como fazem muitos críticos atuais desta teoria (Höffe. 1991[1987] p. 79-92). Pelo contrário, sua intenção é reivindicar uma *justificação verdadeiramente sólida* dos direitos humanos, ao alicerçar a vida social numa universalidade nomotética pela presença normativa da idéia, "que eleva o ser empírico do indivíduo e da cidade da sua particularidade contingente à universalidade racional e, por isso mesmo, necessária, da vida política" (id. p. 154s). Ele mostra como

> a natureza da relação indivíduo-sociedade que é assumida como pressuposto do modelo de universalidade *hipotética* oferece um suporte teórico inadequado para sobre ele edificar o edifício conceptual que abrigue juntamente a Ética e o Direito ou no qual se integrem a universalidade subjetiva da pessoa — a liberdade — e a universalidade objetiva do Direito — a lei (id. p. 171).

Esta inadequação, explica Pe. Vaz, é devida à *desintegração da estrutura ternária*, "que dá sentido ao *ethos* das sociedades ou que lhes permite constituir-se em comunidades éticas", pela supressão da referência dos dois pólos integrantes da relação política a um princípio transcendente de valor (Escritos. III p. 145). Da "imanentização do princípio ordenador no arbítrio do indivíduo" (id. p. 147) resulta uma nova estrutura, binária, que condena o pensamento moderno no terreno político e a própria práxis social a "dualismos e oposições

aparentemente irredutíveis entre: indivíduo e sociedade, entre moralidade e legalidade, entre o privado e o público e, finalmente entre o Estado e a sociedade civil" (Escritos. II p. 166). Nestas condições, torna-se insustentável a pretensão de *compatibilizar* a busca da satisfação, que move os indivíduos, com os fins comuns do todo social (id. p. 175). Por um lado, a liberdade está a serviço da satisfação das necessidades, ao ser entendida como libertação dos limites, sobretudo daqueles traçados pela norma e pela lei, que abre ao indivíduo o campo infinito do desejo, na dialética essencialmente inconclusa da necessidade e da sua satisfação (id. p. 176). O espaço de atuação de liberdade política é criado por um pacto de associação que limita ou constrange o arbítrio natural, submetendo-o a regras de exercício, que, entretanto, deixam intacto seu egoísmo natural (id. p. 177). A sociedade surge assim, ao mesmo tempo, como remédio às carências do indivíduo e como dominação sobre ele, enquanto aliena algo de sua liberdade na submissão a uma lei e a um poder exterior (id. p. 166s). O *confronto entre lei e indivíduo* ou entre poder e indivíduo passa a ser subjacente à construção da própria sociedade. Uma vez que o contrato social é formulado como garantia dos interesses e das necessidades do indivíduo, o *Direito* é conceptualizado fundamentalmente como *convenção garantidora desses interesses* e da satisfação dessas necessidades. Esta concepção do Direito, longe de oferecer uma fundamentação consistente da ordem jurídica, "reabre o caminho (...) para o reaparecimento do *estado de natureza* em pleno coração da vida social, com o conflito de interesses na sociedade civil precariamente conjurado pelo convencionalismo jurídico" (id. p. 175). Rompe-se a linha de pensamento que vai da Ética ao Direito, uma vez que as normas que regem a conduta dos indivíduos são constituídas pelo próprio pacto social. A relação do Estado

> com os indivíduos será uma relação técnica, da qual fica excluída, em princípio, qualquer dimensão ética; e a relação dos indivíduos com a sociedade e o Estado será, por sua vez, a relação da parte, que se submete ou que resiste à sua integração num todo considerado estranho e freqüentemente hostil (ibid.).

Em virtude do "caráter não-finalístico da cadeia de universal interdependência com que os indivíduos se ligam uns aos outros num *sistema de necessidades*", se estabelece uma relação de exterioridade e coatividade entre a lei e o indivíduo (id. p. 171).

De acordo com a interpretação vaziana, a fundamentação da ordem jurídica na concepção moderna da Ética e do Direito tem, portanto, o caráter de uma universalidade hipotética que resulta de dois fatores determinantes: por um lado, o desenvolvimento de uma *racionalidade instrumental e antimetafísica*, de cunho empirista e nominalista, que adota os

procedimentos da ciência físico-matemática, e, por outro, a pressuposição, correspondente, de uma *antropologia individualista*, que concebe o homem como ser de necessidades e a vida social como o campo da satisfação das mesmas. A impostação antimetafísica de tais teorias, com a absorção na imanência do sujeito individual do fundamento dos valores éticos e da ordem jurídica, constitui a *fonte da crise* avassaladora da sociedade contemporânea. Com efeito, ele vê na "universalidade hipotética", assumida sem discussão como fundamento conceptual da idéia de sociedade, o que chama de "*proton pseudos*", ou seja, a grande mentira inaugural do pensamento ético-jurídico moderno (id. p. 175). Trata-se, em outros termos, do "postulado da autonomia absoluta da práxis", i.e. da pretensão do indivíduo de *absorver na imanência de sua liberdade os fundamentos do ethos* (Escritos. III p. 144). Ao fracassar no seu intento de fornecer um fundamento universal ao *ethos*, prescindindo de qualquer transcendência metafísica, o jusnaturalismo moderno deixou como herança, observa Pe. Vaz, um *relativismo universal* que se exprime no campo da práxis como *niilismo ético*, ou seja, um "programa que absolutiza o uso da liberdade, ao mesmo tempo em que proclama seu ceticismo com respeito às razões e aos fins de ser livre" (id. p. 145).

2.2.2 Caráter insatisfatório das tentativas de superar o relativismo ético na perspectiva da modernidade

É verdade que *Kant* pretendeu superar as fraquezas inerentes ao projeto moderno, em particular quanto à fundamentação do Direito, ao fazer do contrato social uma idéia a priori da razão prática (Escritos II p.167). A *teoria hegeliana do Estado*, formulada no seu *Filosofia do Direito*, constitui, por sua vez, aos olhos de nosso autor,

> o intento mais vasto e mais ambicioso para recuperar a unidade ontológica da Ética e da Política, deslocando da *natureza* para a *história* (ou para o terreno do Espírito objetivo, segundo a terminologia de Hegel) o seu fundamento conceptual (id. p. 171).

Malgrado a admiração que vota a estes dois grandes pensadores, Lima Vaz deve reconhecer a *falência de seus esforços*, que, aliás, sobretudo no caso de Hegel e de sua concepção do Estado, já foram mal entendidos e mesmo violentamente contestados pela geração imediatamente seguinte (Escritos III p. 149s). Assim, sobre os escombros das construções especulativas da modernidade vicejaram abundantemente as plantas rasteiras do utilitarismo ético e do positivismo jurídico, infectadas pelo vírus do *relativismo* e incapazes de resistir à anomia ética que reina na sociedade atual. O *positivismo jurídico* é rechaçado implicitamente na refutação do reducionismo cientificista, na medida em que, pretendendo

ser não apenas o método próprio da ciência jurídica, propõe a autofundamentação da ordem jurídica pela própria lei positiva. Sua rejeição do *utilitarismo* está contida na classificação desta Ética como uma forma de naturalismo, incapaz de fundamentar o valor moral, no seu caráter absoluto e intrínseco à própria ação humana. Se estas duas correntes apenas povoam, por assim dizer, o campo ético-jurídico, esvaziado pela ruptura da tradição jusnaturalista, a desconstrução da Ética é levada a cabo propositalmente pelos chamados "mestres da suspeita", Marx, Nietzsche e Freud, os pensadores, estima Lima Vaz, "que provavelmente mais influíram nos rumos do pensamento ético durante grande parte do século XX" (Escritos IV p. 409). "Embora partindo de campos de análise inteiramente diferentes", seus pensamentos estão ligados pela mesma estratégia teórica, qual seja a de interpretar a razão ética como mera superestrutura destinada a "encobrir, em vista das necessidades da convivência social, tendências e pulsões originalmente associais da natureza humana" (ib.). Pela *radicalidade* com que procuraram arrasar o próprio *espaço do ético e dos valores morais*, eles podem ser responsabilizados, em grande parte, pelo niilismo ético contemporâneo (id. p. 416s). Este niilismo manifesta-se, no plano do conhecimento, sob a forma do *subjetivismo*, que considera os juízos morais mera expressão de sentimentos, ou seja, opiniões pessoais absolutamente inverificáveis; no plano do comportamento, como *individualismo*, desvinculado de qualquer ordem socialmente aceita de normas, valores e fins.

Pe. Vaz tem pleno conhecimento das *reações* que, sobretudo nos últimos cem anos, a partir de diferentes bases teóricas, buscam superar o niilismo, *refundando racionalmente a Ética e o Direito*. Trata-se, mais recentemente, sobretudo de diversas formas de neoaristotelismo e de neokantismo, animadas, reconhece ele, por uma *intenção* profundamente *humanista* na promoção da justiça social e no respeito à vida e à integridade da pessoa, mas, no fundo, *incapazes de resolver o problema* que afrontam. Ele se detém apenas no exame de algumas das propostas hoje mais em voga, em particular, nas tentativas de John Rawls, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, que têm como denominador comum a referência mais ou menos decisiva a Kant. Apesar do enorme esforço despendido por *Rawls* em sua obra já clássica, *A Theory of Justice*, para restaurar a noção de justiça, central no pensamento ético-político e jurídico, a persistência do esquema contratualista torna discutíveis, pensa Lima Vaz, os fundamentos de sua teoria (Escritos. II p. 175, 260s). Quanto ao *Ética do discurso*, ele constitui, na sua opinião, provavelmente a tentativa filosófica mais ampla e coerente de uma Ética universal edificada sobre bases não-metafísicas no sentido clássico. Entretanto, a obra de Apel, que se inspira na pragmática da linguagem de Peirce, para

estabelecer as bases da Ética mediante uma transformação da Lógica transcendental de Kant num a priori da linguagem, acaba também por mostrar-se insatisfatória (Escritos. IV p. 447s). E a razão fundamental da insuficiência desta transcendentalização da linguagem está, segundo Vaz, na subordinação do pólo referencial da linguagem à sua estrutura e ao seu uso, consagrando definitivamente a primazia da representação sobre o ser, própria do pensamento moderno (Escritos. III p. 180s). Já o *programa habermasiano*, que postula, como fundamento dos valores morais, a validez normativa do consenso na comunidade universal de comunicação, enquanto resultante da livre discussão, conduzida segundo as regras de uma argumentação racional, e dotado de uma normatividade própria, peca, na visão de Lima Vaz, sobretudo pela inconsistência de sua concepção da verdade, ao situar o seu critério no interior do consenso fático do discurso, sem referência ao ser em si (Escritos. IV p. 447s).

2.2.3. Raiz da crise da modernidade

Como se vê, *a tônica da argumentação* vaziana é sempre a mesma. Estão fadadas ao *fracasso* as tentativas de estabelecer uma teoria da justiça ou uma Ética universal sobre as bases do *contrato social* ou do *discurso consensual*, justamente porque se situam no solo fugidio da *imanência e* não logram alcançar o plano da universalidade nomotética. Com efeito, a raiz da crise da modernidade é a virada antropocêntrica, provocada, como demonstra amplamente sua última obra, *Raízes da Modernidade* (Escritos. VII) pelo predomínio da *teoria da representação*, de origem tardomedieval. Ao desprezar o paradigma clássico que estabelece a identidade dialética entre a inteligência e o ser, o pensamento moderno assume como *objeto do conhecimento intelectual* a própria idéia ou *representação mental*. Encerrado no interior do discurso da razão, ele situa o fundamento do sentido na imanência, seja do sujeito, seja da linguagem (Escritos. III p. 179-185). Destarte, continua Pe. Vaz, não será possível superar os impasses da civilização moderna e pós-moderna

> enquanto não se universalizar a experiência da inanidade do *não-sentido* do humanismo antropocêntrico. Somente essa experiência poderá dirigir as energias espirituais da civilização para o reencontro da fonte transcendente do *sentido* ou para descobrir uma nova estrutura da experiência do Transcendente que se torne princípio inspirador de uma realização mais autenticamente humana dos grandes ideais da modernidade (id. p. 174s).

Ele está bem consciente de que esse programa, que é o seu, soa

> como um ingênuo arcaísmo aos ouvidos de uma cultura estruturalmente atéia, que se orgulha de ter ousado o passo que levou a humanidade da idade infantil das crenças para a idade adulta da Razão (id. p.175).

Convencido, porém, de que a *exigência do Absoluto* está inscrita na própria essência do *dinamismo* mais profundo da *razão humana*, não se intimida diante do clima infenso à realização da missão que se propõe. Pelo contrário, pretende demonstrar que foi justamente a implacável dialética desta exigência, interpretada erroneamente no terreno da teoria da representação, que levou a humanidade ocidental à dramática experiência do niilismo, como absolutização da razão humana e, finalmente, da irracionalidade e não-sentido, reverso dialético perfeito da experiência do Absoluto real (ib.).

3. O sistema ético vaziano

Na tarefa de "descobrir uma nova estrutura da experiência do Transcendente" que torne possível a fundamentação adequada da Ética e do Direito, Lima Vaz saúda os esforços daqueles pensadores que, criticando seja o individualismo, seja a tecnização do pensamento moderno, *revalorizam aspectos fundamentais do pensamento clássico*, especialmente da Ética aristotélica. Trata-se, de um lado, da reinserção na atualidade do pensamento ético da noção aristotélica de práxis, propugnada p. ex. por G. Gadamer, H. Arendt e Leo Strauss. Com isso, estes autores se distanciam de um dos pilares do pensamento moderno, qual seja a concepção técnica ou poiética da razão no plano ético e jurídico (Escritos. IV p. 453-456). De outro lado, estão os comunitaristas, representados por A. McIntyre e Ch. Taylor, que, opondo-se ao universalismo abstrato do pensamento ético-politico do Iluminismo, em particular à filosofia liberal de Rawls, afirmam a primazia da comunidade sobre o indivíduo, recuperando o significado aristotélico do *ethos,* como proposta de realização humana pela prática da virtude e terreno histórico do exercício real da vida ética e política (id. p. 451-453). Pe. Vaz beneficiou-se das contribuições desses autores ao integrar no seu sistema ético *aspectos por eles redescobertos e atualizados do pensamento aristotélico*. Sua Ética tem, contudo, um estilo próprio e uma orientação geral distinta e original, afastando-se p. ex. da tendência relativista da hermenêutica gadameriana e do ceticismo de McIntyre a respeito da possibilidade de uma Ética universal.

3.1 Características do projeto vaziano de refundação da Ética

O projeto vaziano de refundação da Ética pode ser caracterizado, sinteticamente, do ponto de vista do seu *conteúdo* e do seu *método.*

3.1.1 Caráter metafísico da Ética vaziana

Quanto ao conteúdo, como ficou patente nas páginas precedentes, seu sistema tem um cunho decididamente *metafísico, ideonômico e teleológico*. Nos seus escritos, ele cita várias vezes a frase do filósofo alemão contemporâneo, Robert Spaemann, com a qual conclui, aliás, o seu *Introdução à Ética Filosófica*: "Não há Ética sem Metafísica" (Escritos. V p. 242; cf. Spaemann 1990 p.14). Trata-se da herança platônica, reformulada pelo pensamento cristão de Agostinho e Tomás de Aquino. Ele adota, por outro lado, a idéia aristotélica da *razão prática*, que serve de fio condutor do desenvolvimento de todo o sistema, bem como a sua concepção da Ética, como *ciência teórico-prática*, que é, ao mesmo tempo, teoria da práxis, que se entende a si mesma (genitivo subjetivo), enquanto conhecimento do bem, e saber prático, enquanto norma do agir em vista do bem. A influência de Aristóteles, mediada, neste caso, em parte por Hegel, faz-se sentir também na *valorização do ethos histórico*, do qual Lima Vaz apresenta uma compreensão original como expressão na particularidade das situações da universalidade absoluta do bem. A *estrutura metafísica da Ética* corresponde à *experiência da transcendência do ser humano*, enquanto espírito encarnado, que Lima Vaz, elucida no seu *Antropologia Filosófica* (Antropologia. II p. 93-137). Trata-se do

> *movimento* intencional aparentemente incoercível com o qual o homem transgride, sob *formas* diversas, os limites da sua *situação* no mundo e na história e lança-se na direção de uma suposta realidade transmundana e trans-histórica, na qual se descobre um como cimo ou coroa de todo o sistema simbólico, capaz de unificar as razões com as quais os indivíduos e as sociedades procuram dar um *sentido* ao seu *estar* no espaço e no tempo (Escritos III p.194).

Esta experiência pertence ao patrimônio cultural da humanidade, ao menos a partir de certo estágio da evolução das sociedades. Os maiores representantes do pensamento filosófico ocidental desde Platão até hoje a identificaram claramente e concentraram sobre ela a sua reflexão. Na metafísica clássica este *movimento de transcendência* foi interpretado, indica o texto há pouco citado, como a tendência para um *pólo real transcendente e absoluto*, identificado com Deus na tradição cristã, como, aliás, em outras religiões.

Tal interpretação, adotada evidentemente por Pe. Vaz, tinha sido contestada, como é sabido, por *Kant* no *Crítica da Razão Pura* e desde então submetida a múltiplos questionamentos. Do ponto de vista teórico, pensa Kant, a transcendência constitui apenas o movimento interno do discurso da razão, unificado, em última análise, pela idéia de Deus como absolutamente incondicionado, idéia, porém, meramente reguladora, à qual a razão não

pode legitimamente conferir um conteúdo real. Ora, segundo Vaz, esta posição de Kant e de seus sucessores não se apóia na lógica nem na experiência da razão, derivando antes de uma interpretação errônea do ato da inteligência e de seu objeto, correspondente à teoria da representação já mencionada (Antropologia. II p. 104s, 108, 120). Descartada, assim, a "revolução copernicânica" de Kant na interpretação da experiência do dinamismo do espírito humano, Lima Vaz rejeita também o novo paradigma do filosofar, proposto nos últimos anos pela, assim chamada, "reviravolta lingüística" (*linguistic turn*) (Escritos. III p. 179-185). Ele não pretende negar o condicionamento imposto ao pensamento pela linguagem como elemento essencial do horizonte interpretativo da realidade. O que não pode aceitar é a absolutização da linguagem, pela qual o sinal e o significante assumem o lugar e a dignidade do significado. Trata-se novamente, segundo ele, de uma conseqüência, mais radical, da teoria da representação, que leva ao abandono da concepção e do uso da linguagem "como transparência do mundo da vida na sua expressão lingüística" (id. p. 181).

> A linguagem passa a ser considerada na clausura dos sinais *imanente* à atividade significante do sujeito, e o sujeito, por sua vez, termina *objetivizado* na estrutura universal das linguagens, que, tendo sido constituídas como formas do seu *dizer*, acabam sendo o universo anônimo dos sinais que se reenviam um ao outro e no qual o próprio sujeito é simplesmente *dito*. (id. p.182)

Portanto, rejeitando, com a tradição realista da filosofia clássica, a "metafísica da subjetividade" kantiana, Lima Vaz mantém com Kant a noção de sujeito, do eu pensante, contra a sua objetivação na filosofia moderna da linguagem. Com efeito, ele continua a considerar a filosofia como reflexão sobre a experiência da própria vida do espírito na sua identidade intencional com o ser.

3.1.2 O método dialético empregado na elaboração do sistema

Na elaboração de seu sistema, Henrique 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, enquanto pretende 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, ofereça à ação humana os fundamentos de uma estrutura inteligível universal (Escritos. IV p. 403). Reconhecendo muito embora a grandeza deste projeto de instaurar na imanência histórica uma forma de razão universal que fundamente uma normatividade

transcendente para o agir humano, Pe. Vaz não pode dar-se por satisfeito com o *desfecho do sistema hegeliano*, enquanto, na intrínseca *ambigüidade* de sua concepção das *relações entre finito e infinito*, pensa um Absoluto imanente ao mundo humano e que encontra neste o único espaço para o desdobramento de seu ser (Escritos. III p. 258). Com efeito, o intento de captar o Absoluto na imanência das teorias e da práxis humanas não pode ignorar — julga ele — o apelo da transcendência que convida o ser humano a ultrapassar-se a si mesmo na busca de um fundamento e destino divinos para sua existência (id. 259). Portanto, se é em Hegel que Pe. Vaz vai buscar o método para a compreensão filosófica da realidade humana do *ethos* e do Direito, 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 *conceptualidade 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.

A compreensão ontológica dos vários aspectos da realidade faz-se a partir de sua identificação e descrição mediante a análise fenomenológica. O *ethos*, como objeto da Ética, apresenta, já do ponto de vista fenomenológico, uma *dupla polaridade estrutural*, para a qual Lima Vaz chama desde o início a nossa atenção. Por um lado, o *ethos* identifica-se com os *costumes* de um grupo social, suas normas, leis e regras de conduta. Sob este aspecto objetivo e social, trata-se daquilo que deve ser observado pelos sujeitos humanos, i.e. do objeto de seu agir enquanto ético, que determina, em última análise, o seu valor e o qualifica como bom ou mau, certo ou errado. Mas o *ethos* refere-se também necessariamente ao *comportamento* dos indivíduos, a *práxis*, com tudo o que o caracteriza como modo de ser do sujeito humano, seja em cada uma das suas ações, seja no conjunto de sua vida. Esta breve análise do fenômeno do *ethos* evidencia que os dois pólos que o estruturam são estritamente *correlativos*, a ponto de não ser possível definir a dimensão objetiva e social da noção sem referir-se ao seu aspecto subjetivo e individual e vice-versa. Trata-se na verdade de duas dimensões, mutuamente condicionadas, da mesma realidade (Escritos. V p. 12-16, 38-40). O dado fenomenológico da polaridade constitutiva do *ethos*, assumido no plano da *inteligibilidade dialética do fenômeno*, vai presidir todo o desenvolvimento do sistema vaziano. Na *antigüidade*, o *ethos* como

conjunto de costumes e valores normativos da sociedade era um dado indiscutível e gozava, por isso, de *anterioridade* em relação à práxis individual. Constituía assim o primeiro tema da reflexão ética. Na *modernidade*, porém, a dissolução do *ethos* clássico-cristão provocou o pluralismo ético e o relativismo que dele procede. Portanto, na situação atual, dá-se uma inversão de prioridades: o discurso ético deverá partir do *agir individual do sujeito ético* (pólo subjetivo) e a partir de sua análise fundamentar a racionalidade do *ethos* (pólo objetivo) (Escritos. V p. 20s). Destarte, o primeiro objetivo da reflexão ética, segundo Pe. Vaz, será determinar a estrutura subjetiva do agir ético individual, ou seja, as condições de inteligibilidade da ação humana consciente e livre na esfera do *ethos*. Sua reflexão se desdobrará do *pólo subjetivo e individual* do *ethos* ao seu *pólo objetivo e social* pela *mediação da relação de intersubjetividade*, compreendida eticamente. Este processo triádico dá-se primeiramente no nível do *agir ético*, como ato singular no fluxo do tempo, e é retomado no nível da *vida ética*, como duração histórica do conjunto da existência humana, individual ou social. Evidentemente, de acordo com a natureza do método dialético, o desenvolvimento dos vários momentos da inteligibilidade do fenômeno faz-se no *horizonte do todo*, de modo que ao focalizar o pólo subjetivo do *ethos* não se pode prescindir da referência do conhecimento e do agir éticos ao seu objeto. É importante observar que esta maneira de estruturar o sistema da Ética, na fidelidade à própria realidade investigada, tem conseqüências importantes para a compreensão da esfera ético-jurídica, enquanto exclui de partida a separação, mas também a confusão, entre moralidade subjetiva e individual, de um lado, e eticidade objetiva e social, de outro, ou entre Ética e Direito. 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 particularidade.

O *ponto de partida* de todo o sistema filosófico de Lima Vaz é o *ser humano como auto-expressividade*, capaz de auto-significar-se e de significar o mundo no *logos*, como linguagem, ou seja, o objeto imediato e central de nossa experiência. Nesta versão atualizada da concepção tradicional do homem, ele é compreendido dialeticamente como realidade una, o *sujeito* ou Eu, que se realiza e se exprime como mediação entre o dado e o seu sentido, o *mundo natural* e o *mundo simbólico das formas* ou significações, o ente (*on*) e o seu ser ou essência (*logos*). A afirmação "Eu sou", como auto-expressão primordial, constitui, portanto, o *momento mediador* entre os pólos da estrutura ontológica do ser humano (Antropologia. I p. 163-165). O discurso filosófico consiste precisamente num processo articulado e progressivo de expressão dos aspectos reais da experiência mediante conceitos ou *categorias* que dão inteligibilidade e sentido ao dado ou fenômeno em questão. A organização das categorias em *sistema* obedece ao movimento do discurso da razão regido por três princípios constitutivos de sua dialética (id. p.167). O *princípio da limitação eidética* exprime a inadequação, própria de nosso conhecimento finito e situado, entre os significados expressos na categoria enquanto forma (*eidos*) e a totalidade da experiência acolhida na amplitude intencional do espírito. Este dinamismo ilimitado do movimento mediador do "Eu sou", orientado para o horizonte universal do ser, expresso no *princípio da ilimitação tética* (o termo se refere à afirmação ou posição [*thesis*] absoluta do ser no ato de juízo), leva a ultrapassar sucessivamente as categorias em direção à compreensão da realidade no seu todo. É o que exprime o *princípio de totalização*, que impõe, por um lado, a clausura do sistema numa categoria última e englobante e, por outro lado, a abertura estrutural dessa categoria última e, portanto, de todo o sistema ao horizonte universal do ser em sua inalcançável transcendência.

3.2 Etapas constitutivas do sistema ético vaziano

3.2.1 Tópicos significativos da estrutura subjetiva do *ethos*

Não cabe aqui fazer uma apresentação sistemática mesmo que sumária do conjunto do sistema ético de Lima Vaz.[4] Focalizaremos apenas alguns aspectos que elucidam mais de perto

[4] Para uma visão sintética do sistema ético de Lima Vaz, remetemos o leitor a nossos ensaios (Mac Dowell. 2003, 2004) e ao trabalho de Cláudia Toledo (2004), indicado na Bibliografia.

a relação entre Ética e Direito. Ao investigar o *pólo subjetivo* da relação ética, o fenômeno que se tem em vista e que se pretende entender filosoficamente é *a ação concreta e singular do sujeito individual*, i.e. as suas escolhas enquanto qualificadas como moralmente boas ou más. Ora, na perspectiva adotada por Pe. Vaz, o que confere à práxis a sua especificidade enquanto auto-expressão do Eu, i.e. da interioridade mais profunda de nosso ser, é ser um tipo de conduta segundo a razão enquanto capacidade de entender o sentido da realidade no horizonte universal do ser. Trata-se da *razão prática*, ou seja, a mesma razão humana enquanto dirige a ação, consciente e livre, para o bem conhecido. Ela envolve na unidade de seu ato tanto a inteligência, enquanto conhece o bem, como a vontade, enquanto adere ao bem conhecido pela inteligência. Dada a *auto-reflexividade*, própria do espírito humano e de seus atos, o conhecimento prático é imanente ao próprio agir enquanto livre. Trata-se do conhecimento do que deve ser, i.e. do bem enquanto realiza o ser humano (Escritos. V p. 26-35). Este conhecimento não pode ser deduzido simplesmente do que é, i.e. determinado a partir do bem em si, como uma pura teoria que rege do exterior a práxis humana à moda platônica, mas deve ser obtido por uma reflexão sobre a própria práxis, como se apresenta na experiência humana, em vista de explicitar as razões nela já presentes (Escritos. IV p. 69s).

A afirmação da universalidade da razão prática como condição de possibilidade do agir ético individual resulta da constatação de que o ato de escolha, enquanto moralmente qualificado, realiza-se necessariamente no *horizonte do bem como tal*. A ordenação intencional ao bem como *fim do agir* é a condição primeira de possibilidade do agir ético individual, que manifesta a sua inteligibilidade fundamental. “Se não admitirmos essa teleologia imanente à Razão no seu uso *prático*, torna-se impossível explicar o aparecimento histórico do *ethos* e a vinculação do agir do indivíduo à sua tradição ética” (Escritos. V p. 143). As alternativas que se oferecem a esta fundamentação ideonômica do *ethos* são inaceitáveis, continua Pe. Vaz, porque significariam “ou submeter a práxis do indivíduo ao aleatório das convenções sociais ou integrá-la no determinismo da natureza”, paradigmas ambos que retiram do indivíduo a prerrogativa de receber, interrogar e eventualmente criticar racionalmente o *ethos* vigente (Escritos. IV p. 61-63). O ser como bem apresenta-se, portanto, como fim da tendência natural da razão e como norma do agir. O bem é norma, em primeiro lugar, não propriamente no sentido de uma obrigação imposta, mas porque, por uma necessidade intrínseca à natureza da vontade, não pode deixar de ser desejado. Neste sentido, a experiência fundamental no campo da moralidade pode ser formulada, como *primeiro princípio da moralidade*, nos termos seguintes: o bem deve ser feito e o mal evitado. A

bondade moral da ação distingue-se, porém, de qualquer outro tipo de bem ou valor por seu caráter incondicionado (Escritos. V p. 36-38).

O primeiro princípio da moralidade tem um caráter meramente *formal e abstrato*, sem nenhum conteúdo determinado. Ele corresponde à estrutura a priori da razão prática, assim como o princípio de não-contradição está subjacente a qualquer exercício da razão teórica. Entretanto, por uma *reflexão natural e espontânea* sobre as *inclinações fundamentais da natureza humana* (autopreservação, preservação da espécie, conhecimento da verdade, associação, etc.), à luz daquele primeiro princípio, a razão apreende como bem tudo aquilo para o qual o ser humano tende como constitutivo de sua perfeição. A perfeição humana consiste na realização de sua liberdade no bem segundo sua natureza. Mas a natureza não é norma da liberdade por si mesma enquanto mero fato, mas enquanto se apresenta à razão como valor, como seu bem, fim de sua tendência e acabamento de seu ser, i.e. como ideal a ser realizado livremente. Nesta perspectiva não há oposição entre natureza e liberdade, já que as inclinações naturais não são consideradas na sua expressão meramente empírica e contingente, mas como manifestações da própria essência universal do ser humano captada pela razão. Da reflexão espontânea sobre essas inclinações naturais surgem assim alguns princípios de caráter bem geral, mas já com algum conteúdo determinado, como as normas do respeito à vida ou da fidelidade à palavra dada, que são naturalmente conhecidas como tais. Não se trata de proposições, mas de evidências que *fluem da própria natureza racional* do ser humano e se manifestam como a voz da nossa razão. Podem não ser jamais formulados adequadamente, mas nem por isso deixam de ser empregados implicitamente na tomada de decisões e no julgamento das ações. Embora pressuponham a experiência da realidade mundana, tais princípios contêm mais do que os sentidos oferecem, ou seja, algumas relações necessárias entre seus termos, percebidas intelectualmente. Com efeito, o conteúdo de tais princípios são bens particulares, ainda que fundamentais para o ser humano, que só movem necessariamente a vontade e se apresentam como *normativos* à medida que são apreendidos na sua conexão essencial com a perfeita realização do ser humano. A sua normatividade provém da necessidade própria do fim de nossa existência enquanto percebida nos meios (Escritos. V p. 42-45). Portanto, a explicação vaziana do conhecimento da universalidade do bem e dos princípios mais gerais do agir moral não incorre na "falácia naturalista", nem se confunde com o intuicionismo de G. Moore, mas se apresenta como uma análise racional das experiências fundamentais do ser humano no âmbito do agir. Por outro lado, Lima Vaz oferece aqui uma compreensão da "lei natural", inspirada, aliás, na releitura recente do pensamento

de Tomás de Aquino, muito diversa da que dela têm, em geral, tanto seus defensores como seus adversários.

No nível da universalidade a razão prática se exerce, portanto, como conhecimento dos primeiros princípios da vida moral e inclinação natural para o bem que propõe. Entretanto, nesse nível o conhecimento e a adesão ao bem têm um caráter geral, seja enquanto se atêm ao primeiro princípio meramente formal e abstrato, seja enquanto envolvem suas determinações imediatas. A atitude que corresponde a este momento da compreensão do agir ético individual pode ser traduzida como: Eu sei que devo fazer o bem e quero (ou não) fazê-lo. Na sua *práxis real*, porém, o ser humano é colocado diante de várias *possibilidades* que se oferecem ao seu agir, dentre as quais deve discernir a maneira concreta de realizar o bem que pretende fazer. Trata-se do momento da *particularidade*, mediador entre o desejo do bem em geral e a adesão a um bem particular na decisão singular. Ele corresponde à *definição dos meios*, à ação adequada, para atingir o fim do agente, a sua perfeição no bem, numa situação determinada (Escritos. V p. 46-49).

As duas dimensões da razão prática se particularizam como discernimento do bem entre as várias possibilidades que se oferecem e como *livre-arbítrio*, capaz de escolher uma delas. No seu exercício no processo de *deliberação*, a razão prática, enquanto inteligência, é orientada na escolha do bem verdadeiro por uma disposição adquirida pelo sujeito, que Aristóteles denominou *phrónesis*, traduzida por "prudência", ou com maior propriedade por capacidade de discernimento ou sabedoria prática. Conhecendo, ao mesmo tempo, a situação particular e o bem universal como fim último da vida humana, a *sabedoria prática* propõe e prescreve, mediante a avaliação dos bens particulares em questão, o meio mais apto para realizar o fim pretendido, ou seja, agir bem nas circunstâncias concretas. A razão não é capaz de ponderar uma a uma as inúmeras circunstâncias que envolvem sua decisão. Esta, portanto, não pode ser tomada a partir simplesmente de um cálculo racional dos elementos em questão. Assim como os primeiros princípios são intuídos e afirmados em função da inclinação natural da razão prática para o bem, assim também a deliberação, sem prescindir da análise racional, termina propriamente em uma intuição do meio adequado, fundada na *conaturalidade* da pessoa "prudente" com o bem. Longe do racionalismo objetivante do pensamento moderno, é atribuída aqui ao conhecimento ético, como juízo de valor, uma *evidência superior* à do conhecimento meramente objetivo enquanto dependente das disposições interiores do sujeito, correspondentes à natureza da sua liberdade na sua ordenação ao bem. Com efeito, a "prudência" é condição necessária, mas não suficiente para o conhecimento e a escolha do

bem particular, segundo a razão. Para tanto faz-se mister que a inclinação da vontade para o bem seja aperfeiçoada e reforçada pelas *virtudes morais*, como *hábitos operativos da razão prática* em relação às diversas tendências sensíveis. Com efeito, a inclinação da vontade para o bem segundo a razão pode ser contrastada pela atração dos bens particulares. O papel das virtudes morais é justamente *integrar estes impulsos afetivos no dinamismo da razão reta*. Uma vez que a "prudência" é definida, segundo Aristóteles, como uma virtude intelectual, a interpretação do agir ético no momento da particularidade é dada pela categoria de virtude, como disposição habitual para o conhecimento e a adesão ao que é bom e melhor, segundo a razão, *hic et nunc*. A Ética de Lima Vaz atribui uma *importância capital* às virtudes e, em particular, à "sabedoria prática" na vida moral do indivíduo e, por conseguinte, na constituição de uma comunidade ética digna deste nome (Escritos. V p. 147-159).

A conclusão da deliberação é a decisão de acolher (ou não) o bem proposto pela razão no ato singular de escolha. Este momento de singularidade exprime-se no fenômeno da consciência moral, constitutiva da identidade moral do sujeito (id. p. 52-64). À luz das análises precedentes, a *consciência moral* deve ser entendida como a reflexão da razão prática sobre seu próprio ato, sob a forma de um juízo acerca do valor moral do ato de decisão, ou seja, de sua conformidade com a prescrição da mesma razão prática a respeito do bem moralmente obrigatório ou lícito na situação particular do agente.

3.2.2 Significado do momento da intersubjetividade na elaboração do sistema

Entretanto, o movimento dialético da razão na compreensão do agir ético transcende a limitação eidética das categorias explicativas do agir individual. Com efeito, o indivíduo considerado *isoladamente* constitui uma *abstração*. Na realidade, ele está envolvido numa rede de relações com a natureza e com os outros indivíduos humanos. Trata-se, portanto, de investigar a *estrutura intersubjetiva do agir ético* para determinar em que condições as relações de fato vigentes entre os indivíduos assumem um caráter ético, caracterizando a comunidade humana como *comunidade ética* (id. p. 67s). A consideração da intersubjetividade como passo intermediário entre a dimensão subjetiva do agir ético e a estrutura objetiva do universo de bens, fins, normas e valores, que constitui um *ethos* historicamente realizado, representa um dos *aspectos mais originais* do sistema vaziano.

O *caráter ético* da relação de intersubjetividade só pode ser assegurado no horizonte universal da razão prática na sua orientação constitutiva para o bem como tal. A dimensão ética da relação intersubjetiva exprime-se, do ponto de vista da inteligência, como

reconhecimento do outro no horizonte do bem, não como simples objeto, mas como outro eu. Pelo fato de participar da mesma natureza racional e livre, o outro deve ser reconhecido como fim em si mesmo, não podendo ser tratado como meio para a obtenção de outros fins. Uma vez reconhecido o outro no horizonte do bem, a vontade consente necessariamente com a comunidade entre o eu e o tu, sob o signo do bem. O *consenso*, como ato eminentemente livre, dirige-se ao outro, não na sua individualidade empírica, que suscita motivações provenientes da afetividade e dos condicionamentos sociais (presença natural), mas na sua própria natureza de outro eu (presença ética), pela qual ele é reconhecido e acolhido segundo a mesma forma de universalidade do bem, enquanto participante do mesmo universo ético, revestido da dignidade de fim em si mesmo e portador de valores e de direitos. O fato de o agir ético, como ato da razão prática, não se encerrar no interior do eu, mas se autodeterminar como relação essencial com outro eu, ou seja, constituir-se essencialmente como "nós", é o fundamento da *comunidade ética*. Ela se realiza como comunidade histórica concreta na referência a um horizonte objetivo de valores, correspondente ao *ethos* historicamente realizado (id. p. 70-76). Desta compreensão da estrutura intersubjetiva do agir ético à luz de seu momento de universalidade, Pe. Vaz pode tirar conclusões da mais alta relevância para a compreensão da Ética. Segue-se, por um lado, contra a oposição kantiana entre "moralidade" e "eticidade", que a *moralidade* não é algo meramente individual e subjetivo, mas tem essencialmente um *caráter social*. Esta dimensão social do *ethos*, que foi constatada pela análise fenomenológica, recebe agora sua justificação racional. Por outro lado, fica patente que os costumes e normas, próprios de cada cultura, não têm um caráter puramente *empírico*, particular e contingente, mas propriamente ético, enquanto participam da *universalidade e necessidade da razão prática*, fundamento de sua obrigação e valor moral.

A compreensão da comunidade ética no seu momento de universalidade, embora fundamental, é necessariamente abstrata. A realização efetiva do encontro com o outro dá-se numa *situação determinada*, i.e. numa malha de fatores psico-sociais e histórico-culturais. Estes fatores, que constituem o corpo histórico da comunidade ética, são *condição indispensável* para a ação da razão prática como reconhecimento e consenso. Assim, no meio da extraordinária diferenciação do campo histórico-cultural no qual se desenrola a vida das comunidades humanas há um *elemento constante*, o *ethos*, que dá sentido à vida destas comunidades e as torna propriamente humanas. A trama elementar do *ethos* é tecida pela razão prática mediante a forma do reconhecimento. A sua eficácia como elemento unificador da comunidade provém da mesma razão prática agindo como consenso. As normas e

instituições exercem na particularidade das situações uma função estabilizadora da comunidade ética, na medida em que exprimem e mantém o consenso em torno de um *ethos* comum (id. p. 77-81).

No entanto, na realização histórica destas comunidades, sua face ética é mais ou menos *desfigurada* por fatores que impelem os indivíduos e grupos na direção de suas necessidades e interesses, de modo que o encontro com o outro é medido pelas *categorias da utilidade*, da dominação e das satisfações subjetivas. A experiência do *conflito de interesses* no seio das comunidades levou, como é sabido, Hobbes e outros teóricos do Direito a interpretarem o conflito como primeira forma de relação entre os seres humanos. Pe. Vaz, como já vimos, rejeita a *primazia do conflito* e a idéia do contrato social como origem da comunidade humana. A relação de intersubjetividade enquanto relação ética é intrínseca à própria ordenação do ser humano ao bem. Portanto, o ser humano é *essencialmente social*, já que é nesta dimensão da socialidade que os indivíduos se auto-realizam concretamente no reconhecimento e no consenso. Uma vez que o ser humano não é pura razão, mas realidade complexa, movida por impulsos diversos e divergentes, o conflito pertence necessariamente à existência histórica das sociedades. Não se trata, porém, de um elemento primário, mas de uma deformação das relações intersubjetivas, que não destrói, contudo, a estrutura básica do reconhecimento e consenso racional. O *modelo contratual* é válido no *nível operacional* da prática jurídica e política. Sua eficácia é comprovada como base do consenso na solução dos conflitos, i.e. para operar a composição das partes conflitantes no interior da sociedade. O próprio estado de direito e a autoridade política têm sua origem imediata no livre consenso do corpo social. Entretanto, o *fundamento último*, ou seja, as *condições de possibilidade* do pacto social e das diversas formas de contrato que dele derivam não pode ser simplesmente a *vontade dos indivíduos* movida pela busca de satisfação de seus interesses e necessidades vitais. A reflexão sobre o agir ético permanece, neste caso, no nível empírico e não consegue ultrapassar os limites do individualismo e da universalidade meramente hipotética das normas resultantes do consenso. Ao contrário, a necessidade que funda o reconhecimento e o consenso tem um *caráter nomotético*, correspondente à estrutura inteligível da natureza humana enquanto essencialmente social. A regulação contratual dos conflitos não depende de um pacto retratável, mas funda-se neste elemento invariável, que mantém a relação fundamental entre os indivíduos mesmo nos estados de dilaceração do tecido social (id. p. 81-84).

Todavia, o momento da particularidade não constitui o termo do movimento dialético que revela a inteligibilidade do agir ético intersubjetivo. Partindo da universalidade, a relação intersubjetiva alcança sua plena concretude quando a particularidade é suprassumida no momento da singularidade, na qual todo o processo é interiorizado na *consciência moral social* dos participantes da comunidade ética. Este termo designa a forma fundamental da unidade e identidade da comunidade ética enquanto consciência partilhada pelos membros de uma comunidade ética de um mesmo sistema de normas, valores e fins, interiorizado em maior ou menor grau na consciência moral dos indivíduos. Ele é empregado por analogia com a consciência moral individual, já que a comunidade ética não é um sujeito real subsistente, mas um sujeito cuja unidade e identidade são estabelecidas pela razão humana, embora com fundamento na realidade dos indivíduos que tecem entre si a trama das relações sociais, em particular de reconhecimento e consenso (id. p. 85s, 90).

3.2.3 Fundamentação da objetividade do ethos

A comunidade ética não é, contudo, o termo do movimento dialético da constituição do agir ético. A *intencionalidade dinâmica para o bem*, que move o sujeito ético, *ultrapassa os limites da categoria da intersubjetividade* (limitação eidética) e se orienta para a esfera da *transcendência* (ilimitação tética). Com efeito, nem o indivíduo nem a comunidade *criam* espontaneamente os seus *valores*, normas e fins, mas já se encontram historicamente vivendo na realidade objetiva de um *ethos*. As invariantes conceptuais que ele revela em sua estrutura nem podem ser explicadas pela relatividade histórica do de cada *ethos*, nem se identificam com a estrutura subjetiva e intersubjetiva do agir, mas transcendem estas esferas, constituindo a estrutura fundamental do universo ético, ao qual se refere o agir ético subjetivo e intersubjetivo e do qual ele recebe sua especificação ética objetiva (id. 85s).

O *problema crucial* da *estrutura objetiva do agir ético* na sua universalidade é abordado por Lima Vaz em *dois passos* sucessivos. Trata-se, em primeiro lugar, de demonstrar a *objetividade da idéia de bem e valor como tal*. Em seguida, será preciso mostrar que as *normas e valores* que constituem cada *ethos* histórico, apesar de sua diversificação, *participam da universalidade e necessidade moral do bem*. Como se viu, na estrutura subjetiva do agir ético o momento da universalidade é constituído pelos atos fundamentais da razão prática, cujo horizonte é o bem pensado e desejado como bem simplesmente na sua universalidade. Por outro lado, na estrutura intersubjetiva do mesmo, agir o momento de universalidade é constituído pelo reconhecimento e consenso, cujo horizonte objetivo é o bem intencionado na

figura do outro. A *questão* que se põe agora é: este *bem* que deve ser feito e este outro, que deve ser reconhecido e acolhido, tem na sua dimensão ética *realidade objetiva e consistência própria* ou é apenas criação subjetiva do espírito? Trata-se propriamente da relação entre o *ato moral* e o universo ético de valores e normas, ao qual o ato se refere como seu *objeto*. Nestes termos a pergunta é: o ato humano é moralmente *bom* porque seu objeto (digamos: a ajuda ao próximo) é algo bom em si mesmo ou o objeto da ação é bom porque participa da bondade do ato, i.e. da boa vontade do sujeito, que se submete à lei interna da razão? Prescindindo das soluções empiristas já descartadas, as respostas a tal problema oscilam entre o modelo clássico, ideonômico-teonômico, e o modelo moderno, autonômico, ambos pretendendo afirmar o caráter absoluto do bem. A discussão se estabelece, em particular, com *Kant*, enquanto transferiu do ser para o sujeito transcendental o fundamento ontológico do universo das razões. O fundamento da objetividade do agir ético é atribuído à atividade autolegisladora da liberdade, de modo que a universalidade da esfera objetiva da razão prática passa a ser constituída no âmbito do *a priori*, onde se exerce pelo imperativo categórico a autodeterminação do sujeito ético como livre.

Para responder a essa questão é necessário, segundo Pe. Vaz, fiel ao método adotado, integrar o *horizonte objetivo do agir ético* no *movimento dialético da razão prática*, que permite compreender a sua estrutura, transcendendo os limites eidéticos da sua dimensão subjetiva e intersubjetiva. A relação entre o agir individual e comunitário e seu objeto se estabelece dialeticamente através de uma *dupla negação*. O *ato* nega o objeto no seu teor simplesmente empírico ou indiferente, pois com ele se relaciona justamente sob o aspecto do bem. O *objeto*, por sua vez, nega a autonomia do ato do sujeito na gênese total do bem, pois só ele confere ao bem o seu conteúdo real. Só a razão prática na sua ordenação ao bem universal é capaz de atribuir a qualquer objeto a *formalidade de bom*, ou seja, introduzi-lo na esfera da moralidade. Mas a bondade própria de cada bem particular, i.e. o *conteúdo específico* do ato, é determinado pela estrutura real do objeto em questão. Com esta solução a Ética vaziana escapa tanto ao objetivismo naturalista como ao subjetivismo formalista. A relação da razão humana enquanto finita com o bem é a de *identidade na diferença*. Enquanto não se identifica com o bem total, ela não pode ser o fundamento último da objetividade do bem. Mas enquanto tende naturalmente para o bem total, ela se identifica com ele como seu horizonte formal, que permite apreender os seus objetos sob o aspecto do bem. O bem na sua universalidade formal e abstrata apresenta-se ainda sob a formalidade de fim e de valor. Existe uma correlação entre as noções de *fim e bem* e de inteligência e vontade. O fim conhecido

pela inteligência é o bem do sujeito desejado pela vontade. Por outro lado, o bem ao qual a vontade adere é o fim tal qual a inteligência o conhece. A noção ética de *valor*, por sua vez, corresponde à face do bem pela qual ele confere ao sujeito a sua perfeição e, como tal, é por ele apreciado e desejado. É sob o signo do valor que a razão prática ordenada à universalidade do bem irá realizar-se na particularidade das situações históricas (id. p. 103-106).

O problema da *particularidade objetiva do agir ético* é o problema da passagem da universalidade dos *princípios que exprimem a normatividade do bem* como fim e valor ao *agir singular* segundo tais princípios em meio à complexidade da situação. Trata-se de saber como os traços que definem o horizonte objetivo universal do agir ético permanecem, em termos de fins e valores a serem ulteriormente determinados, na particularidade das situações e na peculiaridade de cada *ethos* histórico. Com efeito, o *ethos* se manifesta concretamente no *corpo histórico de cada sociedade* com sua organização, tradição cultural e estrutura política, que lhes conferem uma fisionomia própria. A nova questão que se impõe será a de demonstrar a *permanência da objetividade fundamental do ethos* na *variedade e contingência das suas formas históricas.* "(A) universalidade e continuidade da *vida ética* como forma de vida essencial, que permanece fundamentalmente idêntica na diferença com que é vivida pelos grupos humanos ao longo do tempo", é um fato insofismável. Ora, essa duração que resiste aos inúmeros fatores de diferenciação

> não é explicável se não admitirmos a presença de um horizonte de objetividade ao qual a vida ética nas suas inúmeras formas históricas necessariamente se refere e que, em perspectiva gnosiológica, deve ser pensado como essencialmente trans-histórico e, em perspectiva ontológica, como propriamente transcendente (id. p. 214-215).

O *ethos*, nas suas diversas formas históricas, apresenta-se

> como expressão socialmente instituída e tenazmente preservada da tendência profunda dos seres humanos, agindo como seres racionais e livres, para o melhor e o mais conveniente, em suma para o Bem, como causa final da sua auto-realização como indivíduos e como comunidade (ib.).

Sem a referência a esse bem seria impensável, de um lado, "a unidade ética da natureza humana e, de outro, a unidade dos *ethea* num conceito universal de *ethos*" (ib.). Este caráter *ideonômico* do bem moral exclui

> qualquer solução de tipo reducionista para o problema da *universalidade* do *ethos*, seja a que entende o Bem como *convenção* da comunidade, seja a que o explica como expressão de uma simples necessidade *natural* (id. p. 215-216).

Por outro lado, na visão de Lima Vaz, o horizonte universal da vida ética não é constituído simplesmente pela *referência à idéia do bem como tal*, contemplada pela razão, como quer Platão, nem ao *a priori formal do dever* imposto à vontade, na perspectiva kantiana. A *idéia de bem*, enquanto orienta como fim e determina como obrigação a ação humana, está *encarnada* na particularidade das normas e valores do *ethos histórico* de cada sociedade e cultura. Trata-se certamente de expressões duplamente limitadas do bem segundo a razão. Por um lado, elas respondem à diversidade natural das situações nas quais o ser humano se encontra e que exigem concreções diferenciadas dos mesmos valores éticos. Por outro lado, a atração exercida sobre a vontade pelos bens particulares e a prevalência de interesses individuais e grupais na elaboração social das normas inquinam mais ou menos a sua pureza racional. Todavia, a vida ética não se deixa enclausurar necessariamente nestes limites, já que a *transcendência para o bem*, como tal, constitutiva da razão humana, permite avaliar, criticar e transformar, à luz de tal idéia, o *ethos histórico*. Nem por isso o horizonte de valores que o constitui perde o seu *caráter ético e normativo* e seu *papel essencial* no desenvolvimento da vida ética do indivíduo e da sociedade.

A natureza ética da práxis é assegurada, portanto, na variedade das tradições e situações por um sistema de *normas e leis* que prolongam no nível da particularidade a linha causal da razão prática. A *norma* constitui o princípio regulador do modo como o ser humano como sujeito ético interpreta, ordena e conforma o seu agir. Trata-se da forma objetiva segundo a qual a universalidade do bem e do valor é determinada na particularidade das situações. Ela transcende as esferas subjetiva e intersubjetiva do agir que a ela se referem como instância objetiva. Enquanto *horizonte imediato e objetivo do agir*, a norma ética, ao mesmo tempo, indica e prescreve para o sujeito o bem universal que deve ser feito, orientando o finalismo do agir e traduzindo as exigências do valor nas circunstâncias concretas da ação. Norma e lei correspondem a diferentes usos da razão prática. A noção de norma é mais abrangente e inclui a de lei. Na norma, a razão prática regula o agir na linha da causalidade intrínseca à atividade e perfeição do agente. Por isso, ela deve ser conhecida e aceita internamente. Sua obrigatoriedade deriva imediatamente do bem conhecido e querido (id. p. 113-115). Na *lei*, a regulação do agir dá-se a partir de uma instância extrínseca ao sujeito e que se constitui como instância inerente ao *ethos*, na medida em que se apresenta como formalmente autoritativa, prescritiva e coativa. A lei é, portanto, a *manifestação social da norma*, i.e. uma norma fixada ou codificada na sua objetividade, ao se impor como regra do agir e ao fundamentar a sua obrigatoriedade no bem mediatizado socialmente por uma

autoridade legisladora reconhecida como tal (id. p. 116s). Como se vê, a noção de lei aplica-se propriamente à *lei positiva*, entendida como norma de caráter social. O uso análogo deste termo pela tradição, para designar a lei natural e a "lei eterna", presta-se hoje a mal-entendidos.

Lima Vaz distingue a este propósito dois *modelos conceptuais de lei*. A Ética clássica propunha, como já se disse, um modelo *nomotético* de lei, fundado na primazia do bem. A posição (*thesis*) da lei (*nomos*) tem como fundamento imediato a ordem ou hierarquia dos bens objetivos mais convenientes à comunidade, conhecidos, apreciados e formalizados como lei pelo legislador. A lei é entendida como *expressão de uma ordem objetiva de bens*. Na Ética moderna prevalece o modelo *hipotético* de lei, derivado da primazia do sujeito. A lei *atende às necessidades subjetivas dos indivíduos* reunidos contratualmente no corpo social. A posição da lei decorre da suposição (*hypothesis*) que faz depender a estabilidade do corpo social e a satisfação das necessidades dos indivíduos do exercício do poder capaz de ditar a lei. A autoridade do legislador e da lei funda-se, assim, na hipótese de um "estado de natureza", que exige a instituição do poder político. A lei é concebida à luz do problema da origem da sociedade, de acordo com um modelo "politonômico", que a compreende unicamente no interior da esfera política, ou como "lei natural", recebida do "estado de natureza", ou como "lei positiva", promulgada pelo poder reconhecido no "estado de sociedade". Fica patente que este conceito de "lei natural" é totalmente distinto do conceito clássico, adotado por Lima Vaz. Entendida como a definição das condições racionais para a autopreservação do indivíduo, ela resulta do cálculo racional ditado pelo interesse, que, em vista da melhor maneira de satisfazer aos próprios impulsos naturais, leva a renunciar à liberdade na satisfação de tais impulsos pela submissão a uma autoridade política (id. p. 118s).

Em virtude de seu caráter *convencional* e do *voluntarismo* na explicação de sua gênese, a lei assim concebida carece de qualquer caráter ético, não obrigando em consciência. Sua força obrigatória funda-se no seu caráter coercitivo, que lhe vem das sanções e da sua aplicação pelo poder político. A *relação entre norma moral e lei jurídica é puramente extrínseca*. Ao contrário, para Lima Vaz, de acordo com a Ética clássica, a lei como norma constitui o horizonte objetivo do agir ético na particularidade das situações histórico-sociais. Corresponde, portanto, ao *estatuto normativo do bem objetivo*, que se manifesta ao sujeito como obrigação. Entretanto, o vínculo da lei com o bem objetivo não é imediato como no caso da norma, enquanto tal, mas se comunica ao sujeito pela mediação de uma instância exterior, ou seja, do poder socialmente legitimado. A essa comunicação do bem corresponde a

obrigação civil, que obriga em consciência. A consciência cívica procede, portanto, da consciência moral. Isso significa, ao mesmo tempo, que a obrigação moral da lei positiva cessa quando o seu conteúdo contradiz uma exigência ética e conflita com a consciência moral.

4. Relações entre Ética e Direito

4.1 A essência do Direito considerada a partir da idéia de Lei

Com essas considerações já estamos em pleno terreno das relações entre Ética e Direito. Com efeito, na exposição sistemática de sua Ética, Pe. Vaz introduz a noção de Direito a partir da reflexão sobre a lei. Por outro lado, o conceito de Direito está intrinsecamente ligado à idéia de justiça. Trata-se da mesma realidade vista a partir do pólo subjetivo (justiça) ou do pólo objetivo (lei) do *ethos*. O *Direito* pertence ao *horizonte objetivo do agir ético*, enquanto é *correlativo à lei*, criado pela lei. Ela é a regra do Direito, a idéia diretiva e imperativa à qual deve conformar-se o agir nas relações intersubjetivas. Em suma, Direito, originalmente, é aquilo que é *devido a outro*, segundo uma *relação de eqüidade* da maneira que a lei o determina. Trata-se, portanto, de uma relação triádica, que se estabelece entre dois termos, o *sujeito do direito* e o *sujeito do dever*, pela *mediação* da "*res justa*", i.e. do *objeto*, que mede a pretensão de um e o dever do outro. A essência da relação é a *equivalência da obrigação* de um à pretensão (justa) do outro. A realidade objetiva (atos, coisas), ao ser assumida na esfera do direito pela mediação da lei, é negada em sua *particularidade empírica* e recebe uma *qualificação universal*, que a constitui como o que é justo (*res justa*). Trata-se, como se vê, de uma *relação dialética* na qual a norma objetiva imanente ao sujeito, i.e. a razão reta, enquanto suprassumida pela norma objetiva transcendente, codificada na lei, constitui-se em medida que confere ao objeto real o predicado do Direito (o que é justo) (id. p. 119s).

A distinção corrente entre as duas *dimensões do Direito*, objetiva e subjetiva, flui naturalmente da explicação que vem de ser dada da essência da relação jurídica. O *direito objetivo*, em sentido estrito, ou seja, a *ordem jurídica*, consiste no conjunto de realidades medidas pela lei positiva enquanto regra do Direito: direito trabalhista, direito da família, direito nacional de cada Estado, etc. O direito objetivo precede logicamente o *direito subjetivo*. Trata-se agora da *faculdade* ou poder moral, atribuído permanentemente ao ser humano inteligente e livre de beneficiar-se da regra do Direito ao *reclamar o que lhe é devido*. Um direito, nesta acepção, é uma *pretensão* que emana da pessoa humana em relação a uma coisa como algo que lhe é devido e que os outros agentes morais são obrigados em consciência a

não frustrar. O direito subjetivo implica não só permissão (direito de...), mas também exigência (direito a...). Os direitos subjetivos têm seu *fundamento na própria pessoa humana*, como autodeterminação e fim em si mesma. O "título" que funda na pessoa sua pretensão a um direito pode ter um caráter natural ou positivo. Os chamados "Direitos Humanos", na medida em que se baseiam na própria estrutura constitutiva do ser humano, enquanto apreendida pela razão, são *direitos subjetivos naturais*. Eles correspondem à "lei natural" na maneira como foi acima apresentada, i.e. como os postulados ou normas do agir que se seguem do reconhecimento espontâneo pela razão das finalidades essenciais da natureza humana. Não se trata, porém, de formulações precisas, mas de *exigências que fluem da própria natureza da razão prática*, ordenada ao bem, em confronto com a experiência das relações humanas. Como ficou dito, a experiência dos valores éticos fundamentais se exprime de maneiras diversas nas normas de cada *ethos* histórico. Neste sentido, é impossível circunscrever de maneira exaustiva e definitiva o conteúdo objetivo do direito natural. Trata-se antes de uma "idéia reguladora" que se constitui, ao mesmo tempo, em fundamento indispensável e em instância crítica de toda a ordem jurídica positiva. Fica assim demonstrado o caráter absoluto e inalienável dos Direitos Humanos enquanto fundados na própria natureza racional do ser humano, bem como a *laço indissolúvel* que une *Ética e Direito*. Este vínculo se explicita através da *relação dialética* que vigora entre *norma, lei e Direito*. A norma da reta razão constitui, como se disse, o horizonte objetivo que determina, na situação particular da comunidade e do agente ético, a universalidade objetiva do bem e do fim. Ela ordena a razão prática na apreciação deste bem como valor objetivo. A lei, por sua vez, confere ao bem ordenado pela norma uma objetividade transcendente ao agir individual, tendo em vista sua participação no bem da comunidade. Neste sentido, a lei pode ser considerada como a razão reta da comunidade. Graças ao Direito por ela constituído o bem comum pode ser partilhado segundo as regras da justiça (id. p. 120s).

Esta concepção do caráter essencialmente ético da ordem jurídica foi, como é sabido, negada por Kant. Segundo ele, Moral e Direito são formalmente distintos e heterogêneos. No âmbito da *moralidade* o único motivo da ação é puramente o *dever*, ao passo que no âmbito da *legalidade* a ação é motivada pelo *interesse*. Por conseguinte, a *obrigação* imposta pela lei positiva e pelo Direito é *exterior*, sendo assegurada pela *coatividade* inerente à lei e exercida pelo poder legítimo. É verdade, responde Lima Vaz, que o legislador, como quer Kant, não pode exigir que a idéia do dever seja o motivo da ação. Basta-lhe que a ordem que impõe a ação exterior seja obedecida. Nem por isso, a lei, como forma da ação justa, deixa de ter um

caráter essencialmente ético. Sendo, com efeito, a ação justa um *ato da virtude da justiça*, a definição, aplicação e cumprimento da lei e o exercício do Direito devem estar compreendidos no âmbito da justiça, não só como regra, mas, sobretudo, como virtude naquele que administra o Direito e naquele que tem o dever de respeitá-lo. A separação moderna entre Ética e Direito resulta, convém repetir, do abandono da teleologia do bem, em geral, e do bem comum na compreensão da comunidade política, pela inversão da primazia do ser e do bem, própria da Ética clássica, em favor do primado do sujeito e do útil (id. p. 181). Daí se segue o desaparecimento da perspectiva da justiça como virtude, i.e. como perfeição imanente ao sujeito na sua relação com o outro, que dá lugar à primazia dos interesses individuais sobre a comunidade ética e, por conseguinte, à hipertrofia da justiça legal e a um *legalismo* abstrato e muitas vezes injusto.

4.2 Relação entre Direito e Justiça

Com estas considerações nos voltamos explicitamente para a outra face da realidade do Direito, a *justiça*, cuja análise confirmará a posição tomada a respeito das relações entre Ética e Direito. Seguindo Aristóteles, Lima Vaz distingue duas acepções fundamentais de justiça: a justiça como virtude (dimensão subjetiva) e a justiça legal (dimensão objetiva), intimamente relacionadas entre si (id. p. 177-184). Na sua *dimensão subjetiva* a justiça é uma *virtude*, ou seja, um hábito ou disposição constante do indivíduo que o leva a seguir a reta razão, neste caso, na sua relação com o outro. Trata-se da *excelência do agir individual no espaço simbólico do viver-em-comum*. Ela se apresenta como a *categoria ética fundamental*, que permite pensar a vida ética na sua estrutura intersubjetiva na qual ela é concretamente vivida. Assim como a virtude, em geral, é a categoria que exprime a universalidade da *vida ética* em sua vivência subjetiva, assim a justiça exprime a mesma universalidade na sua dimensão intersubjetiva, como vida comunitária. Ela se exerce na reciprocidade da relação ética dos indivíduos tornados fundamentalmente iguais no espaço da comunidade ética pelo reconhecimento e acolhida de sua mesma condição de seres racionais e livres. A virtude da justiça consiste, portanto, segundo a definição tradicional, traduzida por Lima Vaz em termos próprios, na "vontade permanente de *reconhecer* o *outro* na esfera do *direito* que a ele compete e de *consentir* em respeitar esse direito" (id. p. 180). É precisamente da necessidade de regulação desta relação com o outro segundo o critério do bem de todos que nasce historicamente a justiça como lei, i.e. a *justiça legal.* Ela consiste na *regulação permanente* do *agir dos indivíduos* tendo em vista o *bem da comunidade*. Trata-se propriamente de um predicado das normas e leis vigentes

numa comunidade, que fundamenta a extensão intersubjetiva da vida ética no plano de uma convivência universal, i.e. na sociedade política. A *lei* que regula a prática universal da justiça na sociedade política apresenta-se aos cidadãos como o *critério de seu agir* ética e politicamente *justo*. O *Direito* consiste precisamente na *objetivação social* deste critério da justiça estabelecido pela lei. Como extensão intersubjetiva da vida ética na sociedade política, a lei regula a prática universal da justiça na comunidade. Desta exposição ressalta claramente o vínculo essencial que vigora entre a justiça como virtude e a justiça legal, ou seja, em termos atuais, entre Ética e Direito. Essa *relação essencial* tem como seu fundamento a própria *natureza da vida ética* ao desdobrar-se na *dimensão intersubjetiva*, i.e. no horizonte do bem comum. O agir do indivíduo na sua relação com o outro é virtuoso e justo na medida em que se pauta pelas relações objetivas de Direito estabelecidas pela lei. A lei justa por sua vez institui o Direito ao regular o viver e agir intersubjetivo de acordo com a norma objetiva do bem comum.

A mesma relação constitutiva do Direito com a Ética é explicitada por Lima Vaz ao analisar a *gênese do Direito*. A idéia de sociedade política defronta-se inicialmente com o problema do ***poder*** como fato social inerente ao pacto implícito de associação que reúne os indivíduos em grupos estáveis. A sociedade política se apresenta exatamente como o intento de desvincular a *necessidade natural de associação* do exercício do poder *como força* ou como violência e assumi-lo na *esfera legitimadora da lei e do Direito* (Escritos. II p. 136). Neste processo da origem histórica do Direito como norma da práxis comunitária constata-se um paralelismo com a constituição do *ethos* como norma da práxis individual. Ambos são obra da razão na sua abertura para o bem. Num caso, trata-se da "razão imanente à liberdade", que demonstra na *virtude* a realização plena desta mesma *liberdade*, i.e. do ser humano, enquanto tal. No outro, atua "a razão do livre consenso", ou seja, "uma razão imanente à livre aceitação do existir e agir em comum", que demonstra na *lei justa* a realização plena da *práxis consensual* (ib.). O Direito, expresso em leis, regras, prescrições e sentenças, está, portanto, para a comunidade assim como a razão reta está para o indivíduo. Na linha dessas considerações, as *teorias políticas clássicas* atribuem à Constituição o objetivo de definir as melhores condições para a prática da justiça na comunidade política. Trata-se de estabelecer uma forma de racionalidade que vincule o livre agir do cidadão à necessidade intrínseca à própria liberdade de conformar-se com a norma universal da justiça. O poder é legitimado pela justiça na perspectiva de uma teleologia do bem. Uma vez que a *liberdade se realiza propriamente no bem*, na comunidade política assim constituída não haverá conflito entre

liberdade e lei, indivíduo e poder. Só assim é concebível, segundo Pe. Vaz, um autêntico estado de direito. Ao contrário, a *concepção moderna da Política* instaura a vontade do poder como elemento fundamental da vida política, sem outra finalidade a não ser sua própria afirmação e sem outras razões legitimadoras senão as que podem ser deduzidas da força soberana que lhe é atribuída pelo pacto social. A Política converte-se numa técnica de alcançar, manter e desenvolver o poder. A hipótese inicial da primazia do indivíduo autônomo, que o leva ao contrato social em vista da satisfação de seus interesses, é paradoxalmente revertida pela "concepção e a efetivação histórica do Estado como sistema exterior de força, cuja hipertrofia torna-se diretamente proporcional à multiplicação e à complexidade das relações sociais" (id. p. 261). Uma vez que se assume a satisfação das necessidades naturais como horizonte último da organização do Estado e princípio diretor de sua atuação, o fazer e produzir em função deste objetivo tornam-se fins em si mesmos, rejeitando os fins propriamente éticos na esfera das convicções subjetivas. Só a restauração da *comunidade ética* como *anterior de direito* aos problemas da relação entre indivíduo e poder e ao imperativo da satisfação das necessidades e carências permitirá, pensa Pe. Vaz, superar os impasses da vida política contemporânea. A atividade prática da razão manifesta, portanto, a correlação entre a gênese histórica da lei e do Direito e a essência moral do ser humano. *Há lei e Direito porque o ser humano é um ser moral*. Ora, como ser moral ele é livre. A reflexão vaziana sobre a essência do Direito conclui-se assim com a afirmação de Hegel: O Direito é "o reino da Liberdade realizada" (Escritos. III p. 121).

Conclusões

Possibilidade e necessidade de um *ethos* universal como fundamento do Direito

É comum hoje em dia distinguir dois *modelos de Ética*. As *éticas do bem e da virtude*, dominantes na antigüidade e na Idade Média e as *éticas normativas da convivência social*, que prevalecem na modernidade. Com efeito, para os pensadores modernos, não sendo possível chegar a um *acordo a respeito da "vida boa"*, i.e. do verdadeiro bem da pessoa humana, na *cultura pluralista* que se instaurou progressivamente no Ocidente com a ruptura da unidade própria da cristandade medieval, o *problema fundamental* da Ética filosófica será determinar

as *condições necessárias e suficientes para garantir a coexistência* entre indivíduos com diferentes interesses e diferentes visões da vida. Trata-se de construir um novo sistema de relações, que nada deve às solidariedades tradicionais. A ***questão do sentido da existência*** é relegada ao campo das opiniões pessoais, no seio das diferentes tradições culturais, cuja verdade não pode ser decidida por uma argumentação racional. Ela assume um *caráter puramente privado*, não podendo ser resolvida mediante um consenso racional a respeito de valores éticos universais. Neste sentido, as unidades que devem coexistir são os indivíduos, considerados na sua pura individualidade. A categoria fundamental já não é o bem, como realização plena do ser humano individual e social, mas a justiça nas relações entre os indivíduos e os grupos sociais, entendida a partir de razões imanentes à práxis social. Trata-se de uma reflexão que privilegia o caráter normativo e universal das regras morais enquanto condições necessárias para a convivência entre os seres humanos (Ladrière. 1999, p. 11-18). A esta altura não é mister provar que Lima Vaz não se filia a esta corrente filosófica. Sua Ética é decididamente uma *ética do bem e da virtude*, que sabe integrar, porém, a partir da transcendência do bem a dimensão normativa da obrigação. A *dificuldade* para chegar *de fato* a um consenso a respeito de um *ethos* comum, ou seja, de uma mesma visão sobre o que significa a realização do ser humano, *não justifica*, segundo ele, a *renúncia a elaborar uma Ética* que seja *universal de direito*, i.e. por sua própria natureza. Quando fala em *ethos* universal, ele se refere não tanto ao *consenso efetivo* em torno de um conjunto de normas e valores essenciais, como a uma Ética fundada na universalidade da natureza racional do ser humano. É que, na sua opinião, à medida que a reflexão ética abandonar os atuais pressupostos imanentistas será possível, em princípio, integrar as particularidades culturais e os pontos de vista hermenêuticos na *convergência da razão em direção ao horizonte universal do bem*. Daí decorre a possibilidade de fundamentar a teoria e a prática do Direito sobre a base sólida dos princípios éticos. Tal foi o *intento* que orientou Pe. Vaz na construção do portentoso edifício de sua Ética.

Perspectiva positiva da crítica da modernidade

Para terminar convém dar ainda alguns *esclarecimentos* para evitar possíveis mal-entendidos a respeito da *posição de Pe. Vaz diante da modernidade*. A crítica severa que faz ao que denomina de "alma profunda do projeto histórico da modernidade" (Escritos. III p. 135, n.19) não decorre de uma ***atitude de fechamento*** às conquistas do homem moderno, não

somente no campo da ciência, da técnica, da produção artística e literária e da organização social, mas também no próprio pensamento filosófico e ético-jurídico, com a valorização da razão, a tematização da dimensão histórica do ser humano, a ênfase na dignidade da pessoa e a explicitação de seus direitos inalienáveis. Seu espírito curioso e sensível não poderia deixar de interessar-se por tudo o que revela o mistério do ser e de vibrar com todas as *manifestações da grandeza e nobreza humanas* em qualquer época da história e em qualquer universo cultural, muito menos em tempos tão prodigiosamente criativos como os últimos séculos da história do Ocidente. De fato, profundamente versado nas mais variadas expressões da cultura moderna, ele experimentou uma *sintonia profunda com múltiplas facetas de nossa civilização*. Sua admiração pela obra de Hegel é apenas um dos sinais mais expressivos desta atitude aberta e compreensiva em relação ao fenômeno moderno.

Na verdade, *no início de sua trajetória intelectual*, na década de 60, adepto fervoroso do diálogo entre a Igreja e o mundo moderno, ele divisava *coincidências* importantes entre a *consciência histórica bíblico-cristã e a consciência histórica moderna*, enquanto originada da primeira, por um processo, em certo sentido legítimo, de secularização (Escritos. VI p. 189-217). No clima otimista daqueles anos, embalado pelas esperanças de um mundo melhor, então bem vivas tanto no seio da sociedade como da Igreja, não obstante reconhecesse com clareza os riscos da inflexão imanentista do projeto da modernidade, ele julgava possível retificá-lo e conciliá-lo com um humanismo de inspiração cristã. Entretanto, com o *evoluir dos acontecimentos e o aprofundamento de sua reflexão*, pôde perceber o caráter muito mais *complexo* da relação entre cristianismo e modernidade e a impossibilidade de prescindir na interpretação de nossa cultura do *ateísmo próprio da práxis especificamente moderna* (Escritos. III p. 135 n.19).

> Na verdade, pergunta então, como pode o Cristianismo integrar-se à tarefa da criação de um *ethos* do homem moderno enquanto este persistir no propósito de proclamar a instância absoluta da sua práxis ou a autonomia absoluta da sua liberdade, sem aceitar que o ateísmo se instale no próprio coração de sua mensagem? (id. p. 136).

Esta pergunta exprime, por um lado, a *preocupação*, bem compreensível em um observador atento como ele, com certas tendências vigentes no seio do próprio cristianismo, com o risco de um desfecho desastroso do diálogo com a modernidade que viesse a esvaziar a mensagem cristã de seu núcleo essencial, a acolhida responsável na fé por parte do homem da vida em plenitude que lhe é comunicada gratuitamente por Deus em Jesus Cristo. Manifesta, outrossim, que *a paixão por um mundo melhor*, malgrado certas decepções, não se extinguiu

nele com o correr dos anos, antes se incrementou cada vez mais com a lucidez do discernimento, fundado em suas experiências e convicções mais íntimas e nas análises de sua mente privilegiada. É este *compromisso com a sorte da humanidade e da Igreja* que explica sua volta insistente sobre o tema da *crise do mundo moderno* e sobre sua *raiz*, identificada como a *perda da relação do ser humano com o Absoluto*, verdadeiro fundamento de sua dignidade (Antropologia. II p. 123s). Só a recuperação desta referência transcendente, constitutiva de nossa natureza, permitirá ao homem do terceiro milênio, julga ele, cumprir a tarefa da criação de um *ethos* universal verdadeiramente humano, exigência incontornável para a sobrevivência de uma humanidade digna desse nome num mundo globalizado (Escritos. III p. 118). Daí os rumos que assume sua investigação e as tentativas reiteradas de *diálogo* com pensadores de todos os quadrantes na busca da construção de uma plataforma comum. Na verdade, Pe. Vaz se mostrou plenamente qualificado para esse diálogo, não só pela sua capacidade de compreensão e assimilação de um sem número de informações e análises conceptuais, bem como por sua atitude respeitosa e positiva, mesmo na discordância, mas também por situar-se rigorosamente no plano da *argumentação racional*. Homem de igreja, sua fé cristã proporcionou sem dúvida um norte para sua vida e sua produção cerebral. Avesso, contudo, a toda forma de fideísmo, ele sempre se preocupou em dar as razões de suas convicções, tanto para si mesmo como para os outros. Por isso, o seu *pensamento*, longe de conter laivos teológicos disfarçados, permanece *autenticamente filosófico* e apto a participar do debate das idéias em qualquer fórum da atualidade.

REFERÊNCIAS

ARANTES, Paulo Eduardo, Um depoimento sobre o Padre Vaz. In: *Síntese – Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: v.32, n.102, jan./abr. 2005, p.5-24.

FERRAZ JR., Tercio Sampaio, Ética e Direito no pensamento de Henrique Vaz. In: Perine, Marcelo, (org.), *Diálogos com a Cultura contemporânea. Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2003, p.71-85.

HÖFFE, Otfried, *Justiça Política: Fundamentação de uma Filosofia crítica do Direito e do Estado* (trad. Ernildo Stein). Petrópolis: Vozes, 1991, 404 pp. (Politische Gerechtigkeit : Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, 511 pp.).

LADRIÈRE, Jean, Préface. In: Gómez-Müller, Alfredo, *Éthique, coexistence et sens*. Paris: Desclée de Brouwer, 1999, p.9-22.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991, 302 p.

_____. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, 261 p.

_____. *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998, 310 p.

_____. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988, 295 p.

_____. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, 376 p.

_____. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999, 483 p.

_____. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000, 246 p.

_____. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001, 284 p.

_____ *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002a, 291 p.

_____. *Ética e Direito.* Organização e Introdução de Toledo, Cláudia e Moreira, Luiz. São Paulo: Loyola / Landy, 2002b, 366 p.

MAC DOWELL, João A. História e Transcendência no pensamento de Henrique Vaz. In: Perine, Marcelo (org.), *Diálogos com a Cultura contemporânea. Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2003, p.11-32.

MAC DOWELL, João A. Aspectos fundamentais do pensamento ético de Padre Vaz, *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v.1, n.2, jan./jun. 2004, p.63-79.

NOBRE, Marcos; REGO, José Márcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000, 431 pp.

SPAEMANN, Robert. *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*. 2a ed. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990, 254 pp. (trad. bras. P. Soethe): Felicidade e Benevolência: ensaio sobre Ética. São Paulo: Loyola, 1996).

TOLEDO, Cláudia. Estrutura da Relação entre Ética e Direito no pensamento de Lima Vaz. In: *Verdas do Direit.,* Belo Horizonte: v.1, n.2, jan./jun. 2004, p.9-23.