

**XXIV CONGRESSO NACIONAL DO
CONPEDI - UFMG/FUMEC/DOM
HELDER CÂMARA**

FILOSOFIA DO DIREITO II

JOSÉ ALCEBIADES DE OLIVEIRA JUNIOR

RENATA ALMEIDA DA COSTA

JOSÉ LUIZ BORGES HORTA

Todos os direitos reservados e protegidos.

Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – Conpedi

Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UFRN

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. José Alcebiades de Oliveira Junior - UFRGS

Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM

Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Gina Vidal Marcílio Pompeu - UNIFOR

Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes - IDP

Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC

Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Conselho Fiscal

Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG /PUC PR

Prof. Dr. Roberto Correia da Silva Gomes Caldas - PUC SP

Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini Sanches - UNINOVE

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS (suplente)

Prof. Dr. Paulo Roberto Lyrio Pimenta - UFBA (suplente)

Representante Discente - Mestrando Caio Augusto Souza Lara - UFMG (titular)

Secretarias

Diretor de Informática - Prof. Dr. Aires José Rover – UFSC

Diretor de Relações com a Graduação - Prof. Dr. Alexandre Walmott Borgs – UFU

Diretor de Relações Internacionais - Prof. Dr. Antonio Carlos Diniz Murta - FUMEC

Diretora de Apoio Institucional - Profa. Dra. Clerilei Aparecida Bier - UDESC

Diretor de Educação Jurídica - Prof. Dr. Eid Badr - UEA / ESBAM / OAB-AM

Diretoras de Eventos - Profa. Dra. Valesca Raizer Borges Moschen – UFES e Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - UNICURITIBA

Diretor de Apoio Interinstitucional - Prof. Dr. Vladimir Oliveira da Silveira – UNINOVE

F488

Filosofia do direito II [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/ UFMG/FUMEC/Dom Helder Câmara;

coordenadores: José Alcebiades De Oliveira Junior, Renata Almeida Da Costa, José Luiz Borges Horta – Florianópolis: CONPEDI, 2015.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-124-1

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: DIREITO E POLÍTICA: da vulnerabilidade à sustentabilidade

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Encontros. 2. Filosofia. I. Congresso Nacional do CONPEDI - UFMG/FUMEC/Dom Helder Câmara (25. : 2015 : Belo Horizonte, MG).

CDU: 34



XXIV CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI - UFMG/FUMEC /DOM HELDER CÂMARA

FILOSOFIA DO DIREITO II

Apresentação

Apresentação

Esta obra torna públicos os textos acadêmicos debatidos pelos integrantes de três grupos de trabalhos, todos participantes do XXIV Congresso do CONPEDI, realizado na cidade de Belo Horizonte, nos dias 11 a 14 de novembro de 2015. Estimulados pelo desafio de discutir "Direito e Política", sob o viés da "Vulnerabilidade à Sustentabilidade", os membros dos grupos de Filosofia do Direito II, Cátedra Luís Alberto Warat I e Direito, Estado e Idealismo Alemão I, submeteram sua produção textual à aprovação da organização do evento e, uma vez aprovados, participaram dos debates realizados em 12 de novembro de 2015, na sala 405 do Edifício Villas-Bôas, da Universidade Federal de Minas Gerais.

Nesse sentido, aqui estão reunidos os melhores artigos científicos produzidos pelos estudantes e/ou professores de Programas de Pós-Graduação em Direito do país, que bem se coadunam à preocupação do CONPEDI em estimular o pensamento reflexivo ao encontro de soluções para as vulnerabilidades decorrentes das complexidades política, econômica, social, ambiental e jurídica que desafiam o operador do Direito na contemporaneidade.

Com esse intento, os autores do grupo de Filosofia do Direito II apresentam suas contribuições tanto para a reflexividade dos aspectos filosóficos e das ciências sociais, desde o viés interno do Direito quanto do alcance das políticas públicas e o funcionamento das instituições político-jurídicas. Isso pode ser percebido pela leitura dos textos: "A crítica de Dworkin ao positivismo jurídico e a construção do conceito de discricionariedade", de Pedro D'Angelo da Costa; "A fragilidade da prova testemunhal analisada sob os aspectos investigativos da Filosofia cética do sexto empírico", de Maurício Seraphim Vaz; "A impossibilidade de manutenção do Estado mínimo de Robert Nozick", de Adriano Ferreira de Oliveira e Virgílio Queiroz de Paula; "A interpretação dentro e fora da moldura: o pensamento jurídico hermenêutico de Kelsen e seus desafios no século XXI", de Bianca Kremer Nogueira Corrêa e Natalia Silveira Alves; "Da humanidade à animalidade: a desvalorização ao princípio fraternal", de Guilherme Bittencourt Martins e Geraldo José Valente Lopes; "Crítica da razão autocentrada: o Direito e a necessidade de uma racionalidade voltada ao outro e ao particular", de Mário Cesar da Silva Andrade e Paola Durso Angelucci; "Direitos Fundamentais e humanos. Uma leitura a partir de Rawls", de

Robison Tramontina e Anny Marie Santos Parreira; "Direitos Humanos e Justiça Internacional em Dworkin: uma comunidade de estranhos?", de Aline Oliveira de Santana; "Contribuições da Filosofia Política de Hannah Arendt para a Filosofia do Direito: considerações acerca da liberdade e da justiça numa perspectiva plural", de Cristiane Aquino de Souza e Alberto Dias de Souza; "Direito do Trabalho e subordinação jurídica: análise da sujeição e poder em Foucault e Deleuze", de Larissa Menine Alfaro; "Da arquitetura da inclusão (sociedade disciplinar) à engenharia da exclusão (biopolítica): uma análise a partir da arqueologia/genealogia do poder em Michel Foucault", de Maiquel Ângelo Dezordi Wermuth e Mateus de Oliveira Fornasier; "A ordem jurídica, a lei temporal e o poder político em Agostinho sob perspectiva jusnaturalista", de Anna Clara Lehmann Martins; "A prática argumentativa traçada na teoria do agir comunicativo de Habermas pode funcionar como elemento transformador da comunicação institucional entre Congresso Nacional e Supremo Tribunal Federal?", de Ana Cristina Melo de Pontes Botelho; "A universidade dos Direitos Humanos: análise a partir da Teoria Kantiana à paz perpétua", de Daisy Rafaela da Silva; "As origens e fundamentos da sustentabilidade conforme as exigências do secularismo e da liberdade religiosa", de Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira e Lucas Baffi Ferreira Pinto; "As contribuições do pensamento ético de Henrique Cláudio de Lima Vaz para a Filosofia do Direito", de Luciano Gomes dos Santos; e "A universalidade da democracia no enfoque da cultura argumentativa para a emancipação humana: a complementaridade entre a abordagem pragmática de Amartya Sen e pragmática formal de Habermas", de José Marcos Miné Vanzella e Lino Rampazzo.

Certos de que o material aqui disponibilizado, assim como seus autores, exercerão forte influência para a reflexão jurídica nacional, é que fazemos o convite à leitura e ao pensar crítico, neste exemplar fomentado. Por essa via, acreditamos, nossa ciência do "dever-ser" produzirá efetivos propósitos no mundo do ser. Que desfrutem!

De Belo Horizonte, outono de 2015.

Renata Almeida da Costa,

José Alcebíades de Oliveira Junior e

José Luiz Borges Horta.

AS CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO ÉTICO DE HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ PARA A FILOSOFIA DO DIREITO

THE ETHICAL THOUGHT CONTRIBUTIONS FROM CLAUDIO HENRIQUE DE LIMA VAZ FOR THE PHILOSOPHY OF LAW

Luciano Gomes Dos Santos

Resumo

O objetivo do presente artigo é analisar as contribuições do pensamento ético do filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz para a Filosofia do Direito. A composição da Ética é dialética, considerando o agir ético e a vida ética, formada por três momentos: estrutura subjetiva, intersubjetiva e objetiva. As três estruturas do agir ético são expostas sempre na ordem dos momentos lógico-dialéticos: universalidade, particularidade e singularidade da razão prática. O Direito é analisado tanto como o momento de universalidade abstrata do mundo ético objetivo quanto como a dimensão de universalidade concreta desse mesmo mundo normativo objetivo. As leis e o Direito surgem como a institucionalização do consenso, como forma de assegurar a estabilidade da comunidade ética, a permanência dos seus valores e normas. A vida ética no seu âmbito intersubjetivo é então a vida na justiça, a qual é objetivada socialmente pelo Direito, em suas leis. Sendo a justiça a forma universal do existir-em-comum e o Direito a sua máxima objetivação, em face de sua positivação, é ele o responsável imediato pela garantia da convivência social segundo os parâmetros daquilo estabelecido por essa sociedade como o que para ela, em sua totalidade considerada, e para seus membros, individualmente tomados, é o melhor bem comum enquanto bem de todos na medida em que bem de cada um.

Palavras-chave: Filosofia, Ética, Direito

Abstract/Resumen/Résumé

The aim of this paper is to analyze the contributions of ethical thought of the philosopher Claudio Henrique de Lima Vaz for the Philosophy of Law. The composition of Ethics is dialectic, considering the ethical act and the ethical life, made up of three parts: structure subjective, inter-subjective and objective. The three ethical act structures are always displayed in the order of logical-dialectical moments: universality, particularity and singularity of practical reason. The law is analyzed both as the time of abstract universality of ethical objective world and as the size of concrete universality of this same regulatory objective world. Laws and the Law emerge as the institutionalization of consensus, in order to ensure the stability of ethical community, the permanence of their values and norms. The ethical life in its intersubjective context then is life on justice which is socially objectified by law, in their laws. Being justice the universal form of common-law-exist and its maximum objectivity in the face of their assertiveness, it is the immediate responsibility for ensuring

social coexistence within the parameters of what established by the company as to what to her, considered in its entirety, and its members, taken individually, is the best - as well as common good of all in that good of each.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Philosophy, Ethics, Right

Introdução

O presente estudo visa analisar as contribuições do pensamento ético do filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002) para a Filosofia do Direito. É considerado o mais criterioso historiador da filosofia no Brasil. Além de estudioso da filosofia, foi filósofo na acepção mais clássica da palavra. Trata-se do único pensador brasileiro que teve a sua obra tomada como tese de doutorado na Itália. Era filósofo jesuíta, professor e escritor. Proporcionou ao campo acadêmico brasileiro, uma das obras mais significativas do pensamento filosófico contemporâneo no Brasil. Destacou-se na produção de conhecimentos no campo da filosofia e da cultura em geral, mas acima de tudo, pela originalidade e rigor de sua reflexão. Sua produção intelectual se encontra publicada em sete volumes, ou seja, *Escritos de Filosofia*, por meio da Editora Loyola e em inúmeros artigos e escritos menores, fornece uma análise penetrante dos problemas de nossa época.

Seu ensino foi exercido tanto Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais quanto na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus – Belo Horizonte/MG. À luz da problemática moderna, analisou a concepção de *ser como ato de existir*, proposta originalmente por Tomás de Aquino. Seus estudos se dividem em duas áreas: *Antropologia Filosófica* e *Ética*. Sua pesquisa adentrou-se na Filosofia da Natureza e da Ciência, da História e da Cultura, da Linguagem e da Religião. Analisou 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.

Entendemos que, a contribuição de Lima Vaz à Filosofia do Direito ainda não foi suficientemente explorada no meio jurídico brasileiro. Constituem exceções os trabalhos de Cláudia Toledo e Tercio Sampaio Ferraz Jr., que visam refletir a relação entre Ética e Direito no pensamento do filósofo jesuíta. Nesse sentido, Lima Vaz entende que a composição Ética é dialética, considerando o agir ético e a vida ética, formada por três momentos: estrutura subjetiva, intersubjetiva e objetiva. As três estruturas do agir ético são expostas sempre na ordem dos momentos lógico-dialéticos: universalidade, particularidade e singularidade da razão prática. O Direito é analisado tanto como o momento de universalidade abstrata do mundo ético objetivo quanto como a dimensão de universalidade concreta desse mesmo mundo normativo objetivo. As leis e o Direito surgem como a institucionalização do

consenso, como forma de assegurar a estabilidade da comunidade ética, a permanência dos seus valores e normas.

A vida ética no seu âmbito *intersubjetivo* é então a vida na *justiça*, a qual é objetivada socialmente pelo Direito, em suas leis. Sendo a justiça, a forma universal do *existir-em-comum* e o Direito a sua máxima objetivação, em face de sua positivação, é ele o responsável imediato pela garantia da convivência social segundo os parâmetros daquilo estabelecido por essa sociedade como o que para ela, em sua totalidade considerada, e para seus membros, individualmente tomados, é o melhor – bem comum enquanto bem de todos na medida em que bem de cada um.

O estudo está dividido em seis partes: a tessitura da filosofia e da Filosofia do Direito; do *Ethos* à *Ética*; a comunidade ética na perspectiva de Lima Vaz; as estruturas do Agir Ético; as estruturas do Agir Ético; por fim, a crítica ao pensamento ético-jurídico modernas e relações entre *Ética* e Direito.

1 A Tessitura da Filosofia e da Filosofia do Direito

O ser humano é animal reflexivo e autoconsciente, e isso é algo fundamental à nossa condição humana. O ato de pensar é inerente à nossa essência. O ser humano reflete sua existência no mundo, visando avaliar suas atitudes, comportamentos, escolhas, projetos pessoais e sociais. Pensar é para o ser humano atitude de consciência, de sua vida, perante a alteridade. A filosofia é saber que desperta em nós o exercício do pensar, é reflexão humana em torno dos condicionamentos sociais, políticos, econômicos, educacionais e jurídicos. O pensar possibilita ao ser humano a consciência de si e do mundo que está em sua volta. Pensar é libertar-se da ignorância e do ostracismo mental, é assumir sua história de vida de forma consciente e responsável. Tornar-se protagonista na construção de uma sociedade democrática e justa. A filosofia grega é considerada uma das bases da construção da sociedade ocidental. Desde o seu período clássico, elaborou-se princípios éticos para orientar as relações humanas no espaço da *polis*.

1.1 O Pensar Filosófico e a Condição Humana no Mundo

O ser humano é dotado de diversas dimensões, sobressaindo o aspecto da racionalidade. Em seu processo de evolução, o ser humano ultrapassou os seus instintos, buscando além da água, do alimento e do sexo, o sentido de sua vida e a compreensão do universo que envolve o seu ser. Nesta perspectiva, o ser humano elaborou seis formas de conhecimento para visualizar sua condição no mundo e o assombro da realidade sobre o seu ser: Senso Comum, Arte, Religião, Mito, Filosofia e Ciência.

Por exemplo, o mito (BULFINCH, 2001) estava presente em todas as culturas antigas como forma de tranquilizar a consciência do ser humano diante do desconhecido, explicação da realidade e paradigma da organização social. Os mitos eram incontestáveis e eram aceitos como revelação dos deuses à humanidade. Eram transmitidos por poetas, em especial, na cultura grega. Homero e Hesíodo se eternizaram na história ocidental pelo valor de suas obras. As obras *A Ilíada* e a *Odisséia* foram escritas por Homero. A primeira relata a Guerra de Tróia e a segunda a jornada do grande guerreiro Ulisses à ilha de Ítaca, sua terra natal. *A Ilíada* era modelo para a educação do homem grego se inspirando nos feitos dos heróis e dos grandes guerreiros. O jovem era preparado para ser belo por meio da ginástica e treinado para ser um grande guerreiro. *A Teogonia* foi escrita por Hesíodo e narra as origens dos deuses gregos.

Na Grécia Antiga a partir do século VI a. C. os mitos foram paulatinamente perdendo sua força de explicação da realidade e as justificativas do homem grego diante do cosmos que envolvia sua existência. De modo geral, afirma-se que o pensar filosófico surgiu com a busca de explicações racionais para a realidade que cercava o homem grego. Essas explicações deveriam fundamentar-se em raciocínios rigorosos, além de considerar a complexidade das relações sociais e a necessidade de estabelecer formas de organização benéficas ao homem, recorrendo menos à interferência de deuses, tradições e revelações míticas sobre o seu destino. O presente fato nos remete a uma série de acontecimentos na Grécia e, de modo especial, na região da Jônia.

No período que precedeu ao surgimento do pensar filosófico, mudanças socioculturais tornavam a sociedade grega cada vez mais complexa. Guerras e invasões haviam ocasionado a migração de populações gregas para outras regiões e um maior contato com alguns povos (egípcios, babilônicos, etc.). Amplia-se o número de especializações profissionais,

modificando as relações e a mentalidade das pessoas. A geração de riquezas contribuía para estabelecer novas formas de hierarquias, não mais baseadas em uma aristocracia de sangue. Além disso, o domínio de novas técnicas dava aos homens uma maior sensação de independência em relação às divindades míticas e às forças da natureza. Pode-se dizer que vários fatores contribuíram para a formação desse novo cenário, como, por exemplo: vida urbana, escrita alfabética, relações com outras culturas, uso de moeda, desenvolvimento (comercial, econômico, financeiro e político), expansão das técnicas de trabalho e ensino, entre outros. Juntos esses fatores contribuíram para facilitar a vida cotidiana de algumas parcelas da população e, conseqüentemente, favoreceram, entre elas, o desenvolvimento de novas formas de raciocínio e investigação da realidade, ou seja, o pensar filosófico.

O pensar filosófico teve início com os filósofos denominados de pré-socráticos (ANTISERI; REALE, 2003), pois eles vieram antes de Sócrates e investigavam o *cosmos* (a ordem geral do Universo) e a *phýsis* (a natureza, a substância física do mundo). Desejavam encontrar o princípio (*arché*) que justificasse a origem das coisas e a matéria de que seriam formadas. O pensar filosófico nasce a partir da razão como investigação da realidade, ou seja, buscando a causa *causante* de toda a realidade. Os pré-socráticos abandonaram as explicações míticas e se debruçaram a respeito da ordem natural do *cosmos*. O pensar filosófico surge a partir da realidade, procurando compreender a causa de tudo que existe e sua substância formadora. Após 2600 anos do pensar filosófico, a ciência moderna continua investigando por meio de suas teorias e experimentos a origem do *cosmos*. O presente fato demonstra a afirmação do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804) que dizia “a filosofia é a rainha de todas as ciências”. A ciência moderna nasceu da filosofia como investigadora da origem da vida.

O pensar filosófico possui três características essenciais: *o interesse, a curiosidade e a reflexão*. Essas três dimensões demonstram a pedagogia do raciocínio filosófico. Nesta perspectiva, podemos citar os filósofos Platão e Aristóteles, o primeiro afirmava no livro *Teeteto*: “O estado de alma do filósofo é o espanto” (MORRA, 2002, p. 18-19) e o segundo no livro *a Metafísica*: “Foi, com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar, ficando primeiramente maravilhados diante dos problemas mais simples, e progredindo em seguida, pouco a pouco, até pôr-se problemas maiores” (MORRA, 2002, p.19). Ressaltamos no século XII, o pensamento de Tomás de Aquino na obra *Comentários à Metafísica de Aristóteles*: “O motivo pelo qual o filósofo está próximo do

poeta é este: ambos têm que lidar com aquilo que desperta o estupor” (MORRA, 2002, p.19). O estupor é o desejo de saber algo. Nasce no ser humano pelo fato que este vê o efeito e ignora a causa; ou ainda, pelo fato de que a causa daquele efeito transcende o conhecimento ou a capacidade do homem. Por isso o estupor é causa de prazer; enquanto é lhe conjunta a esperança de poder atingir o conhecimento do que se deseja saber.

Platão afirmava que o pensar filosófico nasce do “espanto ontológico”, ou seja, o animal não discute sobre o meio ambiente, no qual está inserido, e todos os seus atos respondem, ainda que de complexo, aos estímulos do meio. O ser humano, ao contrário, encontra-se inserido em certo ambiente: mas também é capaz de distanciar-se deste ambiente, de julgá-lo e de refutá-lo. O ser humano não se contenta com as aparências e com a realidade diante de si, mas ele é capaz de problematizar, questionar e investigar a realidade. Nesta ótica, refletia o filósofo contemporâneo, Max Scheler: “A fonte que alimenta toda investigação metafísica é o maravilhamento pelo fato de que algo em geral existe ao invés do nada” (MORRA, 2002, p.20). A realidade existe, mas por quê? Esta questão é uma interrogação metafísica, ou seja, a parte de filosofia que busca a essência, a causa e a finalidade daquilo que existe.

Somente entre os gregos encontramos, pela primeira vez, a “curiosidade” do conhecer; o espírito livre dos afãs da vida que inicia em nobre ócio investigações e indagações para conquistar o saber, sem um fim prático, sem pretender nem mesmo uma visão religiosa ou um aperfeiçoamento moral, mas somente por amor do saber em si mesmo, e para gozar do conhecimento como um valor absoluto e independente. Assim, os gregos tornaram-se os criadores da ciência. Subtraíram à limitação das representações míticas, à dependência das exigências morais e da vida de todos os dias tanto o “saber”, como o “brincar”, e tornaram a ciência, assim como a arte, um órgão independente da vida cultural.

O maravilhamento para os filósofos Platão e Aristóteles se constitui não apenas na gênese da filosofia, mas se apresenta como exigência de conhecer a verdade. O maravilhamento não tem qualquer finalidade utilitarista, mas é uma tensão naturalmente humana para a verdade. A filosofia tem como finalidade a busca da verdade, porém não a verdade como objeto da atividade espiritual humana, mas aquela verdade que “manifesta-se a si mesma”, além dos condicionamentos humanos. Isso demonstra que, segundo o filósofo Aristóteles, todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer. Por isso, o pensar

filosófico nasce do maravilhamento humano em conhecer a si mesmo e a realidade que abarca nossa condição humana.

O filósofo é aquele que se liberta do senso comum, que supera o jogo dos sentidos, que fica maravilhado diante da existência humana, que se espanta para além dos fatos, buscando a causa primeira de tudo o que existe, em outras palavras, investiga a essência e a finalidade de todas as coisas. O filósofo é o ser humano que se desperta e busca superar a mesmice de sua condição humana no mundo. Ele passa a utilizar a razão como a luz que ilumina além da escuridão de seus sentidos. O filósofo é aquele que ama a sabedoria, mas isso significa que ele não possui a sabedoria. Assim, a filosofia é, antes, o reconhecimento de que existe uma sabedoria para qual o filósofo tende, mas sem jamais obtê-la plenamente.

No *Mito da Caverna* de Platão, situado no Livro VII de sua obra *A República*, encontramos a pedagogia do pensar filosófico. Platão narra como seria a natureza humana ausente da educação e, ao mesmo tempo, como a educação transforma o ser humano no sábio, no pensador, no filósofo. Na caverna encontram-se prisioneiros que acreditam na realidade que veem nas paredes. O pensar filosófico origina-se no despertar da razão em detrimento do senso comum (sombras nas paredes da caverna), da experiência da percepção sensorial. Platão demonstra que estar na caverna é estar na ignorância, nas aparências da realidade. O saber se passa pela via da razão, mas para isso é fundamental abandonar a caverna e realizar a longa jornada para o exterior. No começo, há as dificuldades de abandonar velhas opiniões e hábitos da condição humana na caverna, pois não havia problematização, questionamento ou reflexão da realidade na qual o ser humano se encontrava. Assim, o processo do pensar filosófico implica abandonar a ignorância, superar a opinião e alcançar a razão, a ciência. Eis a pedagogia do pensar filosófico no *Mito da Caverna* de Platão.

O *Mito da Caverna* de Platão descreve a existência humana “perdida” na publicidade do mundo, às voltas com falas, ocupações e representações que lhe escondem o mistério como a sombra esconde a luz. O prisioneiro de coração intrépido e pensamento reflexivo consegue desvencilhar-se dos véus das sombras e desperta já na caverna o encontro com uma realidade superior, mais profunda e originária. A filosofia é o caminho do pensamento em direção à realidade. Caminho de aproximação entre os sujeitos históricos, grupos sociais e instituições da sociedade.

Jamais encontraremos uma definição que esgote o sentido do saber filosófico. Em particular, compreendemos *a filosofia como a reflexão da condição humana no mundo*. A

filosofia é forma de reaprender a ver o mundo e encontrar o sentido de nossa existência em suas entranhas. Eu e você não programamos a nossa existência ou pedimos para nascer, mas existimos no mundo e com o mundo, com suas dores e alegrias, sucessos e fracassos. Somos seres que nascemos inacabados, não viemos prontos para a realidade na qual nos encontramos hoje. A beleza da condição humana se encontra no desvelar e no fazer de nossa condição humana no mundo, enquanto seres portadores da dimensão *dionisiaca* (emoção, sentimento, vida, abraço, amor, afeto) e da dimensão *apolínea* (racionalidade, técnica, conhecimento).

A filosofia é forma de conhecer o *ser-no-mundo*. É embarcar na roda do mundo, buscando o sentido da existência e do universo que envolvem a nossa existência no desconhecido. Por isso, as palavras de Santo Agostinho (354 – 430 d. C) nos remetem à filosofia enquanto reflexão da condição humana a procura de sentido da existência (BUZZI, 1991, p.39):

Não vês que somos viajantes?
Eu tu me perguntas:
Que é viajar?
Eu respondo com uma palavra: é avançar!
Experimentas isto em ti.
Que nunca te satisfaças com aquilo que és,
Para que sejas um dia aquilo que ainda não és.
Avança sempre! Não fiques parado no caminho.

O pensar filosófico possibilita avançar no caminho da existência humana no mundo. É processo contínuo de “nascer e morrer”. O grão de trigo, ao germinar, sai de seu invólucro e flutua cá fora em trigal ondejante! A rosa, ao florescer, sai da clausura do botão e explode cá fora em pétalas largas e coloridas! O ser humano, para realizar, abandona a solidão e se lança para o projeto de *existência-no-mundo* (BUZZI, 1991, p. 64).

A filosofia é caminho que possibilita ao ser humano pensar sua condição humana no mundo, enquanto saber de síntese, crítico, radical e total. Ela não se apresenta como verdade dada, mas pelo contrário, nos convida a conhecer e a tecer a poesia da condição humana no mundo. A perspectiva do pensar filosófico possibilita refletir todos os elementos da condição humana e do mundo que a envolve. O olhar filosófico nos remete a ver e pensar o mundo além das aparências. Por isso, o pensar filosófico deixa-se afetar pela poesia, pela literatura, pelo mito, pela religião, pelo senso comum, pela ciência, pela ética, pelo direito, pois todos se debruçam sobre a condição humana, porém em sua particularidade, a filosofia faz uso da razão para pensar o próprio pensamento humano. O pensar filosófico desperta em nós a

curiosidade, o interesse e a reflexão sobre a experiência do viver no encontro com a alteridade, considerando as relações éticas e a construção de uma ordem jurídica justa e protetiva dos direitos fundamentais da dignidade humana.

1.2 Filosofia do Direito e Perspectivas Teóricas

A Filosofia do Direito estuda o direito em sua base axiológica. Preocupa-se com as correntes filosóficas e ideológicas em suas concepções do Direito. Analisa a escala de valoração jurídica dos bens existentes na sociedade. O valor é o elemento moral do Direito, a sua essência ética. Toda obra humana é impregnada de sentido ou valor. A sociedade tem uma *escala de valores* ligada à ideia de poder. Toda norma enuncia algo que *deve ser*, em virtude de ter sido reconhecido obrigatório. A filosofia do direito sempre se situou nos quadrantes mais importantes dos debates políticos e sociais da história. Grandes revoluções e transformações foram feitas valendo-se de ideias jurídicas – assim foi o caso da Revolução Francesa, e sua dupla petição pelos direitos à liberdade e à igualdade.

Entendemos que a filosofia do direito é o campo mais sensível de todo o arcabouço do conhecimento jurídico. Como pensamento abstrato sofre as injunções das mudanças da realidade empírica e concreta dos variados ramos do direito. É o eixo de confrontação do direito com a totalidade da realidade social. A filosofia do direito está na fronteira entre o direito e o todo social. É a forma de reflexão que explica, legitima e conserva certos limites dessa fronteira. Compreendemos também, que deveria ser a responsável pela transformação dos padrões de pensamento jurídico e social.

Defendemos que a filosofia do direito não deve limitar-se a mera especulação dos desafios sociais impostos à ordem jurídica. A dialética da filosofia do direito deve posicionar-se, de maneira antecipadora e crítica, ante uma sociedade estruturada para a ordem e a dominação. Deve apontar o caminho do justo num mundo e num tempo injusto. Nessa perspectiva, a filosofia do direito deve refletir a justiça como apoio à ação transformadora da ordem social. A filosofia do direito deve assumir um papel de antecipação, formulando o desejo de uma sociedade mais humanizada em suas relações e mais justa e apontando, de maneira realista e fundamentada, para as formas dessa transformação. O intuito posteriormente é investigar as contribuições do pensamento ético do filósofo brasileiro

Henrique Cláudio de Lima Vaz, os caminhos para uma reflexão no campo da filosofia do Direito que possa contribuir com o ordenamentos jurídico com práticas transformadora das mazelas da corrupção e das injustiças sociais.

A filosofia do direito exige um conhecimento duplo: o da filosofia e o do direito. Afirmamos que a filosofia do direito é hermética. É preciso entrar no mundo próprio do jurista, que domina a técnica e os problemas do direito, e só depois disso fazer o cruzamento entre um método filosófico e o objeto específico, o fenômeno jurídico. Por isso, no mundo atual, há muitos juristas, alguns filósofos, e pouquíssimos filósofos do direito. Se a filosofia do direito é uma disciplina específica da própria filosofia geral, então é preciso que se entenda a partir dos grandes métodos filosóficos. E isso conduz o estudo da filosofia do direito necessariamente à história da filosofia. Destacaremos a seguir, as contribuições de alguns pensadores que contribuem com o arcabouço teórico da filosofia do direito.

O pensamento jurídico de Sócrates é alcançado pela sua própria experiência pessoal: condenado à morte, não fugiu nem corrompeu os algozes. Aceitou a sentença em prol do respeito às leis da cidade. Em Platão, em *A República* e em *As Leis*, há de se ver a relação íntima entre o justo e a pólis (BODENHEIMER, 1966, p. 20-23). Alguma sorte de justiça social ressalta de seu pensamento. A forma de sua realização está ligada a um sistema original pelo qual, no ápice de um sistema de condições iguais, o rei seja filósofo. Aristóteles, principalmente na *Ética a Nicômaco*, em especial no Livro V, é quem leva as considerações sobre o justo à sua melhor expressão.

Segundo Aristóteles, o justo é uma ação, de tal sorte que homem justo é o que faz atos justos. Ao contrário do que viria posteriormente, no mundo medieval, no qual justiça é uma espécie de contemplação da fé, para Aristóteles o agir revelava o justo. No ato de dar e distribuir consiste o fundamental dessa ação. A distribuição, na sociedade, dos bens, das riquezas, das honras, portanto, é o tema mais importante da filosofia do direito. Acima de tudo, o jurista há de se valer da ferramenta da equidade, que é a adequação da norma geral ao caso concreto. O ofício do jurista, portanto, para Aristóteles, equivale a uma arte. Não por outra razão o direito romano, nos tempos da Idade Antiga, assentava-se na definição “*Ius est ars boni et aequi*” - O direito é a arte do bem e da equidade (BODENHEIMER, 1966, p. 23-27).

O pensamento jurídico medieval alterou a concepção a visão clássica. O justo emana da vontade divina. Desde Paulo de Tarso, na Epístola aos Romanos, apresenta-se o problema

do poder na Terra como resultado da vontade divina, ou seja, todo poder emana de Deus e de sua revelação. Se assim o é, também a distribuição das riquezas não pertence mais à ação humana. Justo é aquele que Deus pronuncia como tal, conforme Santo Agostinho há de afirmar. Ao final da Idade Média, São Tomás de Aquino se equilibra fragilmente entre o pólo teológico e o pólo aristotélico.

A Idade Moderna realiza ruptura definitiva com o pensamento tradicional clássico. A mecânica capitalista não pode mais assentar sua concepção de justiça no modelo artesanal aristotélico, que, no limite, era típico das sociedades escravagistas do mundo antigo. O direito moderno é previsível, reproduzível, controlável. O jurista, de artista, passa a se considerar técnico, e sua técnica se situa nos limites dos interesses individuais, e a expressão do direito passa a ser estatal. Vem da modernidade, então, a associação imediata e aparentemente indissolúvel entre direito e Estado. O justo passa a ser a aplicação correta da norma estatal.

A modernidade elabora uma metafísica de legitimação do direito estatal. As várias teorias do contrato social demonstram a clara afirmação jusfilosófica do interesse burguês. O direito natural racional é o grande apoio dos filósofos do direito moderno. Diferentemente do direito natural clássico aristotélico, que era um buscar artesanal da natureza das coisas, o direito natural moderno deveria ser uma expressão imutável e eterna da razão. Immanuel Kant, no apogeu do pensamento burguês no final do século 18, chega à grande fórmula jusnaturalista do imperativo categórico. Eis a consagração do justo com a lei universal, cuja expressão está ao alcance do indivíduo racional. Segundo Kant, “tanto a lei quanto a moralidade devem ser situadas no mundo cognoscível (BODENHEIMER, 1966, p. 78).

Kant realiza uma distinção entre a liberdade ética e a jurídica. A primeira é a “autonomia arbítrio da vontade humana; somos moralmente livres enquanto capazes de respeitar uma lei moral que está gravada no coração de todos nós” (BODENHEIMER, 1966, p. 79). Essa lei moral sob forma de imperativos categóricos, exige que procedamos de acordo com uma máxima que poderíamos desejar se transformasse em lei universal. A segunda é “a independência de um indivíduo da vontade e do controle arbitrários de outros” (BODENHEIMER, 1966, p. 79). A liberdade, segundo Kant, é o único direito original e inato no homem, devido ao fato mesmo da sua condição humana. Defendia a dignidade humana como dimensão inata à pessoa humana. Homem algum tem o direito de servir-se de outra pessoa apenas como meio de atingir os seus próprios fins subjetivos. Toda pessoa humana individualmente deve ser tratada sempre como um fim em si mesmo.

Segundo Kant, o direito é “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade” (KANT, 2011, p. 41). Isso significa, se a minha ação ou a minha condição pode coexistir com a liberdade de todas as outras pessoas, em consonância com uma lei geral, então quem quer me crie obstáculo à realização do meu ato ou à manutenção da minha condição está me causando um mal. Daí se segue que a lei pode usar de força coercitiva contra uma pessoa que inconveniente e desnecessariamente interfira na liberdade outrem.

Já Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) contribuirá com a ideia de *evolução* para a filosofia do direito. Nessa perspectiva, “todas as várias manifestações da vida social, inclusive o direito, são produtos de um processo dinâmico evolutivo” (BODENHEIMER, 1966, p. 83). Segundo Hegel, “o objeto da ciência filosófica do direito é a ideia do direito, quer dizer, o conceito do direito e a sua realização” (HEGEL, 2003, p.01). A filosofia do direito tem por tarefa analisar a ideia de direito e sua concretização no processo evolutivo da história, por exemplo, de uma nação. O sistema jurídico destina-se a realizar o ideal de liberdade nas suas manifestações externas. Os homens devem levar a vida governada pela razão (BODENHEIMER, 1966, p. 84). Defendeu que um dos postulados da razão consiste em respeitar a personalidade e os direitos da alteridade. A lei seria um dos princípios fundamentais para reforçar e assegurar o referido respeito. Hegel defendia o estado ético, não o estado que escraviza e degrada o indivíduo, esquecendo as suas justas reivindicações.

Segundo Gustav Radbruch, a Filosofia do direito é uma parte da Filosofia. É contemplação valorativa do direito, a teoria do direito justo (RADBRUCH, 1997, p. 47). Em sua perspectiva, “o direito só pode ser compreendido dentro da atitude que refere as realidades aos valores” (RADBRUCH, 1997, p. 45). Entende que “o direito é um fato ou fenômeno cultural, isto é, um fato referido a valores” (RADBRUCH, 1997, p. 45). O direito é o “conjunto de dados da experiência que tem o sentido de pretenderem realizar a *ideia de Direito*. O direito pode ser injusto e contudo não deixa de ser direito, na medida em que o seu sentido vem a ser precisamente esse: o de realizar o justo” (RADBRUCH, 1997, p. 45). A essência do direito é realizar o que está estabelecido como justo.

Apresentamos algumas ideias de Robert Alexy a respeito da natureza da Filosofia do Direito. A marca fundamental da filosofia é a reflexividade (ALEXY, 2014, p. 29). A filosofia é reflexiva porque ela é um raciocínio sobre o raciocinar, pois de um lado, temos a prática humana de conceber *o mundo, a si mesmo e as outras mentes* e, de outro lado, *a ação*

humana (ALEXY, 2014, p. 29). Raciocinar a respeito da questão do que deve ser feito ou é bom é o que define a ética. Nessa perspectiva, Robert Alexy define a filosofia como “uma reflexão geral e sistemática sobre o que é, o que deve ser ou é bom, e sobre como o conhecimento sobre ambos é possível” (ALEXY, 2014, p. 30). A filosofia enquanto atividade reflexiva possui uma dimensão normativa.

Segundo Robert Alexy, na filosofia do direito, a dimensão analítica concerne a conceitos como o de norma, “*dever-ser*”, pessoa, ação, sanção e instituição. Já a dimensão sintética é definida pela tentativa de unir tudo isso em um todo coerente (ALEXY, 2014, p. 31). Em síntese, a filosofia é normativa (ou crítica), analítica e holística (ou sintética). Os três conceitos da definição (reflexiva, geral e sistemática), e os três conceitos do seu corolário (normativa, analítica e holística), são descrições das mesmas coisas a partir de perspectivas diferentes (ALEXY, 2014, p. 31). A filosofia do direito está relacionada ao que deve haver ou ser feito e do que pode ser conhecido. Assim, formular essas questões com referências ao direito é indagar acerca da natureza do direito. Nessa perspectiva, Robert Alexy afirma que, “isso parece levar naturalmente à definição da filosofia do direito como uma argumentação (ou raciocínio) acerca da natureza do direito” (ALEXY, 2014, p. 31). Portanto, a filosofia do direito é argumentação ou raciocínio acerca da natureza do direito.

2 Do Ethos à Ética

Segundo Lima Vaz, podemos afirmar que o *ethos* é co-extensivo à cultura em seus aspectos da *práxis* e da *poíesis*, ou seja, da ação e do fazer humanos. A ação é constitutiva da natureza humana. O ser humano é ser da *práxis*, isto é, age em vista de sua condição humana no mundo e na constituição da realidade social, política, econômica, educacional e jurídica. É “medida (*métron*) das coisas e, enquanto tal, eleva-se sobre o determinismo das coisas e penetra o espaço da liberdade” (VAZ, 2002, p. 34). A co-extensividade entre *ethos* e cultura se estabelece justamente a partir do caráter mensurante da ação com respeito à realidade. A *práxis* é a face da cultura subjetiva e o seu objeto é *pragma*¹ enquanto face objetiva². O *pragma* traduz a função mensurante da *práxis*, ou seja, o dever-ser por ela conferido ao seu

¹ No *pragma* se dá a síntese entre o *finis operantis* e o *finis operis*.

² Entende-se a correlação *práxis-pragma* como extensiva a todo o campo da ação, pois mesmo na atividade do “fazer” (*poíesis*) e no seu objeto, existe uma intencionalidade especificamente humana que procede da *práxis*.

objeto. Nessa perspectiva, o “*métron* próprio da *práxis*, que o *ethos* se constitui e se mostra co-extensivo a todo âmbito da cultura” (VAZ, 2002, p. 34).

A dimensão do *ethos* se dá no universo das formas simbólicas, ou seja, “o homem habita o símbolo e é exatamente como *métron*, como medida ou norma que o símbolo é *ethos*, é morada do homem” (VAZ, 2002, p. 34). Nesse contexto, de entrelaçamento entre cultura e *ethos*, é o espaço onde “a experiência da ação exigirá a explicitação do seu caráter normativo na forma de um *ethos* no sentido estrito que acabará mostrando-se como *métron* ou instância normativa transcendente à própria ação” (VAZ, 2002, p. 34-35). O *ethos* apresenta-se como expressão de normatividade que transcende a ação efêmera do indivíduo. Assim, a cultura, como realidade objetiva, apresenta sua face voltada para o *dever-ser* do indivíduo. O sistema normativa da cultura impõe ao ser humano a sua auto-realização. A cultura possui dimensão axiológica que constitui para o sujeito tanto espaço de vida quanto estilo de vida. A cultura é inseparável do *ethos*, por isso, toda cultura é constitutivamente ética.

Após compreender a relação entre *ethos* e cultura, convém definir os conceitos *ethos* e ética. A primeira, *éthos* (ἦθος) com a inicial êta, significando morada, e *éthos* (ἦθος) com inicial épsilon, para designar hábito, costume. As duas grafias traduzem de uma forma mais completa uma mesma realidade histórico-social dos costumes e sua presença no comportamento dos indivíduos. A segunda origina-se de *ethiké* que correspondendo a um tipo determinado de saber que tem por objetivo específico a *práxis*, isto é, a excelência do agir humano em sua essencial destinação: a realização do Bem na vida do indivíduo e da cidade, por meio do qual podem se desenvolver hábitos fundamentados em valores e princípios que possam tornar possível e agradável a morada do homem no planeta, já que esta morada é coletiva e o homem um ser que se realiza na coletividade. Nessa perspectiva, Lima Vaz afirma:

a transposição metafórica de *ethos* para o mundo humano dos costumes é extremamente significativa e é fruto de uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições de nosso agir (*práxis*), ao qual ficam confiadas a edificação e preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo sentido para a vida propriamente humana (VAZ, 1999, p.13).

O *ethos* é a transposição do humano sobre o mundo da natureza, considerando o agir humano (*práxis*) e a elaboração de todo sentido para a existência humana. O *ethos* é o espaço da realização humana, ou seja, da vivência e da convivência com os outros no referida

comunidade ética. A partir da concepção semântica do conceito *ethos*, Lima Vaz apresenta a seguinte definição de Ética:

A Ética é um saber elaborado segundo regras ou segundo uma lógica peculiar, pois o primeiro uso adjetivo do termo qualifica justamente, em Aristóteles, uma forma fundamental de conhecimento, contraposta aos conhecimentos *teórico* e *poético*. O objeto da ética é uma realidade que se apresenta à experiência com a mesma evidência inquestionável com que se apresentam os seres da natureza. Realidade humana por excelência, histórica, social e individual e que, com profunda intuição das suas características originais, os gregos designaram com o nome de *ethos*. A Ética, portanto, nominalmente definida, é a ciência do *ethos* (VAZ, 1999, p.16).

A ética é a ciência do *ethos*. O saber ético é de natureza filosófica e deve manter a vinculação aos seus conceitos fundamentais, tais como: o Fim, o Bem e o Ser. Defende a relação constitutiva entre Ética e Filosofia. Segundo Lima Vaz, a Ética fundamental é de natureza filosófica, pois se funda num estatuto inteligível próprio e universal, não se reduzindo às condições empíricas de organização dos grupos humanos em seu contexto histórico, sendo por isso mesmo uma Ética filosófica.

Nesta perspectiva, seus Escritos de Filosofia, visam “mostrar que os problemas fundamentais de uma ciência do *ethos* (...) exigem o recurso à razão filosófica para que possam ser adequadamente equacionados em nível conceitual que atenda à natureza de seus termos” (VAZ, 1999, p.18). É da sua fundamentação filosófica que se edificam os saberes empírico-formais e hermenêuticos sobre o *ethos*, e conseqüentemente a sua legitimação epistemológica (a ciência do *ethos*). Abaixo, apresentamos a estrutura conceptual básica da Ética filosófica, segundo Lima Vaz, enquanto ciência do *ethos* (VAZ, 2002, p. 66):

| Universal abstrato | | |
|--------------------------------------|---|--|
| Sujeito (conhecimento/ Liberdade) | Comunidade (Reconhecimento/ consenso) | Mundo ético (Fim/Bem) |
| Particular | | |
| Sujeito (Deliberação/Escolha) | Comunidade (Educação ética/Participação) | Mundo ético (Tradição/Cultura ética) |
| Singular (universal concreto) | | |
| Sujeito (consciência moral) | Comunidade (Consciência cívica) | Mundo ético (Tradição/Cultura/ ética) |

Segundo Lima Vaz, “a estrutura conceptual da ciência do *ethos* é, nessa perspectiva, a explicitação da *ideia de liberdade* assim como se manifesta historicamente, ou seja, como *ethos*” (VAZ, 2002, p. 66). Nesse sentido, a ideia de liberdade é o centro inteligível do *ethos* e a sua exposição é a expansão discursiva desse núcleo ou a transcrição da realidade histórica do *ethos* na necessidade inteligível da *episthème*. A ideia de liberdade refere ao sujeito histórico finito, porém só pode ser pensada no movimento infinito da sua autodeterminação, pois vem a ser, como o universal que se autodetermina. Por isso, Lima Vaz, defende que *infinito* ou *universal* significa a perfeita identidade da liberdade consigo mesma no movimento do seu autodeterminar-se (VAZ, 2002, p. 67). Todo sentido só pode ser descoberto a partir da própria liberdade. Assim, a liberdade se constitui no fundamento último da liberdade.

3 A comunidade ética na perspectiva de Lima Vaz

Segundo Lima Vaz, a comunidade humana é, pois, já na sua gênese, constitutivamente ética, e esta Eticidade se explica, na sua razão última, pela submissão, tanto dos sujeitos como da relação intersubjetiva que entre ele se estabelece, à primazia e à norma do ser. O ser rege tanto o agir individual como o agir social. A comunidade é relação fundamental da relação intersubjetiva. Essa racionalidade no âmbito da comunidade ocorre num movimento triádico: universalidade, particularidade e singularidade. O ser humano na concepção de Lima Vaz é ser social e ético. É por meio de sua moralidade que se efetiva sua eticidade social.

A vida comunitária concretiza-se nas relações de reciprocidade que corresponde à estrutura dialética da liberdade. O trabalho filosófico de Lima Vaz a respeito da comunidade ética refere-se à sua preocupação com as vicissitudes históricas da condição do ser humano no contexto hodierno, o *solipsismo* e o *niilismo* ético. O seu estudo alerta para uma sociedade que existe para solucionar o problema das necessidades, como necessidades artificiais, numa cadeia infinita na efetivação da sociedade do consumo (VAZ, 1988, p.39). Vive-se numa sociedade que se reduz apenas à dimensão econômica. Segundo Lima Vaz, “a fascinação pelo *objeto técnico* na sua essencial referência *antropocêntrica*, seja teórica (ciência), seja

operacional (técnica), é o fator verdadeiro e mais eficaz do *esquecimento* do Ser e do descrédito da metafísica bem como das consequências niilistas que daí se seguem” (VAZ, 1993, p.39).

Lima Vaz critica esse paradigma de liberdade individualista e que visa apenas a satisfação das necessidades por meio de objetos artificiais. A liberdade e a sociedade devem buscar o nível mais elevado de sua racionalidade que expresse a natureza e a estrutura da convivência que vai além da produção e do consumo de objetos. Nesse sentido, o *problema fundamental* da comunidade ética consiste na profunda distorção sofrida pela estrutura da *práxis* ética no curso de sua efetivação histórica como *práxis* típica do homem moderno. Essa *práxis* se mostrou, na sua intencionalidade profunda, como uma *práxis* que se absolutiza como operar *técnico* que, como tal, reivindica para si a dignidade de *princípio* e *fundamento* dos fins por ela propostos, das normas que a regem e dos valores por ela preconizados. “Trata-se, em suma, de uma *práxis* cuja autonomia absoluta apresenta-se como única instância julgadora da prerrogativa ética” (VAZ, 1997, p.142).

Esse problema é tratado por diversas correntes da filosofia contemporânea, porém na percepção de Lima Vaz, “não chegam a atingir o cerne do problema justamente porque todas elas permanecem no interior do círculo lógico traçado pelo postulado da *autonomia absoluta da práxis*” (VAZ, 1997, p.144), cuja consequência é a afirmação de que o princípio e fundamento que tornam possível a *práxis* como *práxis* ética reside na *imanência* do sujeito. “Esse postulado supõe que a origem e razão de todo o conjunto de normas, valores e fins, ao qual se refere à *práxis* como *práxis* ética, é *ela mesma* como princípio axiogênico absoluto” (VITOR, 2013, p. 18). O desafio é harmonizar esse princípio individualista absoluto com uma hipótese de uma comunidade de comunicação universal. Nesse ponto da questão, podemos pensar a constituição da comunidade política. O modelo de paradigma jurídico que consiga harmonizar o particular e o universal.

Segundo Lima Vaz, “a crise em que nos vemos mergulhados parece mostrar-nos finalmente sua raiz mais profunda na ausência de uma Ética universal” (VAZ, 1997, p.144) ou na ausência de “um horizonte normativo ao qual possam referir-se as práticas tidas como representativas do projeto universalizante da nossa civilização, sejam elas práticas sociais, políticas ou culturais” (VAZ, 1997, p.144). Nesse sentido, a dificuldade de pensar e de viver a comunidade ética a partir de uma matriz *binária* (indivíduo-lei, indivíduo-poder, indivíduo-sociedade) manifesta-se sob outro ângulo, quando se trata de propor a ideia de um *indivíduo*

universal como paradigma do indivíduo moderno, e de determinar as práticas éticas correspondentes a esse predicado de universalidade (VAZ, 1997, p.147).

Lima Vaz apresenta dois problemas para configurar a comunidade ética: o *reconhecimento do outro* e *rearticulação dos níveis estruturais do existir comunitário*. O primeiro desafio é o problema do *reconhecimento do outro* “numa relação de reciprocidade que permita a sua aceitação no mesmo nível de universalidade” (VAZ, 1997, p.149). Pressuposta a prioridade lógica e axiológica dos indivíduos sobre o seu existir comunitário, o problema seria como é possível uma *autêntica reciprocidade*, se cada indivíduo, pretensamente universal e portador dos mesmos direitos e deveres, se proclama como fonte primeira de valor, isto é, se o fundamento da relação recíproca de reconhecimento reflui da comunidade para os próprios indivíduos? (VITOR, 2013, p. 23).

Nessa perspectiva, “a comunidade passa a ser então um *resultado*, não um princípio e fundamento. Ela se apresenta então como incapaz de assegurar as razões do reconhecimento e, portanto, de demonstrar-se como comunidade ética” (VAZ, 1997, p.149). A consequência disso é que

o postulado da autonomia do indivíduo como primeiro princípio da ordem das razões do ser-em-comum social, ou absolutização de sua *práxis*, implica necessariamente, em filosofia social e política, um empirismo nominalista que, suprimindo a categoria lógico-ontológica da natureza humana e da sua socialidade constitutiva, abre caminho para a dramática anomia ética que reina nas sociedades modernas e, com ela, para a instauração do hobbesiano ‘estado de natureza’ do *bellum omnium contra omnes* que caracteriza, para a nossa civilização, a impossibilidade de constituir a Ética do seu projeto universalizante (VAZ, 1997, p. 149).

O segundo desafio é “a *rearticulação dos níveis estruturais do existir comunitário* em face da dissolução das comunidades tradicionais ao choque da modernidade” (VAZ, 1997, p.149). Já Hegel nos tinha mostrado que as comunidades históricas, ao se organizarem em universo dos costumes (*ethos*), conferem necessariamente a esse universo a forma de um sistema. E o seu grandioso esforço especulativo para repensar nas condições da sociedade moderna, o sistema da eticidade ou a estrutura ética capaz de sustentar o Estado moderno, oferece-nos um testemunho eloquente da importância e da urgência deste problema.

Segundo Lima Vaz, o maior desafio à nossa civilização é “o de encontrar uma forma histórica de efetivação para o princípio do reconhecimento e para um tipo de estrutura ternária capaz de assegurar a estruturação de uma comunidade ética universal” (VAZ, 1997, p.151). A solução é o reconhecimento do outro e a instauração de uma comunidade ética universal, pois

no momento não vislumbra outra solução que possa ser proposta para o *enigma* de uma civilização tão avançada na sua razão técnica e tão dramaticamente indigente na sua razão ética.

4 As estruturas do Agir Ético

O Agir Ético é dividido em três estruturas: subjetiva, intersubjetiva e objetiva (VAZ, 2000, p. 25-139). Lima Vaz entende que a “ideia de *Razão prática* pode ser considerada a ideia diretriz da Ética filosófica” (VAZ, 2000, p.25). Nessa perspectiva, o *agir ético*, objeto da Ética, é caracterizado por “uma forma de *razão* na qual se exprimem as normas e os fins do próprio agir” (VAZ, 2000, p.25). A *razão* é tida então como “essencialmente *prática*, ou seja, ordenada à ação (*práxis*) e não simplesmente ao conhecimento. A Ética, pois, sendo a ciência do *ethos*, é a ciência da *razão prática*” (VAZ, 2000, p.25). A *razão prática* é um dos *usos* da razão, que é universal, tanto como predicado do ser humano (*lógon échon*), quanto como predicado do *ethos* (fenômeno universal). É universal num duplo sentido, do ponto de vista empírico: existe “uma correspondência *de fato* entre a universalidade do *ethos* e a universalidade da razão prática” (VAZ, 2000, p.27), pois os atos e hábitos do agente ético são regulados pelas normas e valores do *ethos*. O fenômeno histórico-social do *ethos* implica necessariamente uma forma de razão prática nos indivíduos regidos por ele.

Ressaltamos a estrutura subjetiva do agir ético que se revela como um momento *abstrato* a ser ulteriormente determinado. Segundo Lima Vaz, “o indivíduo humano monadicamente isolado em quaisquer das manifestações de sua existência é uma *abstração*” (VAZ, 2000, p.67). E assim, “em sua gênese e desenvolvimento” (VAZ, 2000, p.67) o indivíduo “está envolto numa rede de relações, desde as relações elementares com a Natureza até as relações propriamente inter-humanas que definem as condições de possibilidade de sua autoafirmação como *Eu*” (VAZ, 2000, p.67). Entende-se, “um *Eu* que é, portanto, indissolavelmente, um *Nós*” (VAZ, 2000, p.67). Nessa perspectiva, “o primeiro passo para a efetivação concreta da autoafirmação do sujeito como *Eu* é seu encontro com o Outro [...] o encontro com o outro tem lugar sempre segundo uma forma determinada de razão” (VAZ, 2000, p.67).

Segundo Lima Vaz, a universalidade da *razão prática* “procede essencialmente de sua ordenação constitutiva ao *bem* [...] é nessa universalidade que se funda igualmente a possibilidade do encontro com o *outro* como encontro de natureza *ética* ou moral, que é a forma mais alta da relação intersubjetiva” (VAZ, 2000, p.69). “O encontro com o *outro* como ato *ético* exige, como primeira condição de possibilidade, o reconhecimento do horizonte comum de *universalidade* do Bem no qual o Eu acolhe o Outro como outro eu” (VAZ, 2000, p.70). Esta “exigência está no fundamento de uma autêntica *comunidade ética*” (VAZ, 2000, p.70) e constitui o desafio permanente de sua realização na história como a forma superior de convivência humana. Nesse sentido, “as comunidades humanas são, por natureza, comunidades éticas” (VAZ, 2000, p.70) e à sua estrutura pertence o *ethos*. “A estrutura intersubjetiva do agir ético constitui-se, pois, inicialmente, no âmbito da *universalidade* da razão prática” (VAZ, 2000, p.70).

A estrutura intersubjetiva do agir ético exige “*reconhecer* a aparição do *outro* no horizonte universal do Bem e *consentir* em encontrá-lo como outro eu” (VAZ, 2000, p.70). Conclui-se que “o encontro com o outro tem, pois, lugar segundo as *formas universais* do *reconhecimento* e do *consenso*” (VAZ, 2000, p.71). Isso “significa que o agir ético, como ato próprio da *Razão prática*, não se encerra no interior da estrutura monádica do Eu, mas se autodetermina como relação essencial e constitutiva com o outro” (VAZ, 2000, p.71) na *comunidade ética* como campo efetivo do agir ético. Comunidade que, por sua vez, se realizará como comunidade histórica concreta na referência a um *ethos* historicamente realizado com seus bens, fins, normas e valores.

No entendimento de Lima Vaz, a relação do *reconhecimento* é uma “relação que, mais do qualquer outra, só se torna efetiva por meio de um laborioso e penoso trabalho de *educação ética*, admitindo assim diversos níveis de realização” (VAZ, 2000, p.73). Níveis esses, “compreendidos entre um nível *inferior*” (VAZ, 2000, p.73) que é “a tentativa de reduzir o *outro* a *objeto* na multiforme relação senhor-escravo, e um nível *superior* representado pela gratuidade do amor evangélico ao *próximo*” (VAZ, 2000, p.73). Na perspectiva do reconhecimento, é fundamental o *consenso* entre o eu e os outros para a qualificação da comunidade ética. Nesse sentido, Lima Vaz entende que “o consenso não se dirige primordialmente ao Outro em sua individualidade empírica contingente, mas enquanto é, por sua própria natureza de “outro Eu”, participante de um mesmo universo ético e, como tal, revestido da dignidade de *fim* em si mesmo e portador de *valores*” (VAZ, 2000, p.75).

O reconhecimento e o consenso são fundamentais para constituir a comunidade ética de uma forma *espontânea* e *reflexiva*. A primeira vigora na “comunidade ética onde o *saber ético* é suficiente para assegurar a coesão do *ethos* no qual os indivíduos se sentem espontaneamente integrados” (VAZ, 2000, p.75). A segunda “é fruto de uma educação ética” (VAZ, 2000, p.76) na qual as raízes do *ethos* devem ser explicitadas e demonstradas, isto é, na *Ética*. A experiência histórica estabeleceu duas mediações para garantir as formas espontânea e reflexiva: as *normas* e as *instituições*.

A *norma* representa “a passagem da convicção subjetiva do indivíduo à validade objetiva de uma *lei* absolutamente ou relativamente universal com relação a um determinado universo ético” (VAZ, 2000, p. 76). Assim, “a gênese e o estatuto da *norma* aparecem como resposta ao desafio da permanência ou duração no tempo da própria comunidade ética” (VAZ, 2000, p. 76). A *instituição* é “constitutivamente uma grandeza ética” (VAZ, 2000, p. 76). Neste sentido, sua função é a de “assegurar ao reconhecimento e ao consenso um quadro estável de exercício” (VAZ, 2000, p. 76). A *instituição* é, pois, “obra da Razão prática, e é nela que se realiza a *objetivação social* da norma codificada em *lei*” (VAZ, 2000, p. 76).

Vimos que a *Ética* é a ciência do *ethos*. Seu objeto é “a realidade histórico-social do *ethos*, costumes reconhecidos e obedecidos pelo grupo social, que ordenam a conduta dos indivíduos tanto como ação singular (*práxis*) quanto como paradigma permanente de conduta (*hexis* ou hábito)” (VAZ, 2000, p.95). Logo “a *Ética parte* do pressuposto de uma racionalidade imanente ao *ethos* e” (VAZ, 2000, p.95) assim, “sua tarefa como disciplina filosófica consiste em explicitar as razões do *ethos* ou em elucidar a inteligibilidade da *práxis* ética em suas diversas dimensões e estados” (VAZ, 2000, p.95). Entendemos que, a experiência nos revela que a *práxis ética* é estruturalmente *tridimensional*: ação do indivíduo ou sujeito ético (dimensão *subjetiva*) que é cumprida no seio de uma comunidade ética (dimensão *intersubjetiva*) e tem como norma o conteúdo histórico de determinado *ethos* (dimensão *objetiva*). Nesse sentido, buscaremos a compreensão da estrutura do *agir ético*.

A questão da estrutura *objetiva* do *agir ético* se manifesta no momento inicial da *universalidade*, ou seja, numa face paradoxal, pois no domínio da Razão prática a *interioridade* do ser humano, “no qual ele se auto-afirma como ser *livre* e reivindica do modo mais radical a prerrogativa do *ser-para-si*, submete-se à medida de uma *realidade exterior* que subsiste *em-si*” (VAZ, 2000, p. 105). Assim, “somente nessa submissão o ser humano como ser ético poderá, paradoxalmente, alcançar o efetivo *ser-para-si* e abrir-se, a partir

exatamente dessa radical *interioridade*, à *universalidade* do Bem” (VAZ, 2000, p. 105). Por isso, “as categorias que exprimem o horizonte objetivo ao qual se refere o agir ético” (VAZ, 2000, p. 106) no momento da *universalidade*, “são as categorias de *Fim* e de *Bem*” (VAZ, 2000, p. 106) e entre elas “vigora uma inter-relação análoga à que” (VAZ, 2000, p. 106) se estabelece, “na estrutura *subjetiva*, entre a razão e a liberdade” (VAZ, 2000, p. 106). Neste sentido, “o *fim* conhecido pela razão é o *bem* do sujeito, e o *bem* ao qual a vontade deve consentir é o *fim* tal como a razão o conhece” (VAZ, 2000, p. 106). Ressalta-se que, “*Fim* e *bem* exprimem, assim, no nível da *universalidade*, o perfil *eidético* com que o objeto se apresenta à intencionalidade do agir ético” (VAZ, 2000, p. 106).

Segundo Lima Vaz, as categorias de Fim, Bem e Valor desenham o horizonte objetivo *universal* do agir ético. O horizonte objetivo do agir ético é determinado concretamente na *situação* particular da comunidade e do agente ético, a *universalidade* abstrata do Bem e do Fim. Por isso, “a unidade desse horizonte é traçada pela relação dialética que une *norma*, *lei* e *direito*. A *norma* da reta razão ordena a Razão prática na apreciação do Bem como Valor objetivo para o sujeito” (VAZ, 2000, p.120). Quanto à *lei*, esta “confere ao Bem ordenado pela *norma* uma objetividade transcendente ao agente individual, tendo em vista sua participação no *bem* da comunidade” (VAZ, 2000, p.120). Ressalta-se que a *lei* pode ser chamada a reta razão da comunidade. Assim, o *bem comum* pode então ser partilhado em razão do *direito* segundo as regras da *eunomia* (equidade) e da *isonomia* (igualdade).

5 As estruturas da Vida Ética

A vida ética também se divide em três estruturas: subjetiva, intersubjetiva e objetiva (VAZ, 2000, p. 141-230). Apresentaremos a compreensão das referidas estruturas. É importante recordar que após analisar a natureza da Razão prática, temos consciência que o indivíduo é ser ético, no exercício da sua *práxis* concreta, se revela na sua inteligibilidade enquanto sujeito da estrutura e do movimento dialético da Razão prática. Entendemos que, a Razão prática é a participação do indivíduo “no *ethos* ou na tradição ética na qual ele está necessariamente inserido” (VAZ, 2000, p. 141). A vida ética é a existência ética concreta do indivíduo e da comunidade. Nessa perspectiva, o *ethos* é dual, ou seja, realidade histórico-social e ato do indivíduo, isto é, a *práxis*.

Segundo Lima Vaz, “a estrutura inteligível fundamental da *vida ética* deverá articular os três conceitos que integram sua razão primeira de possibilidade, a saber, *ethos, práxis e hexis*, ou *costumes, agir e hábito*” (VAZ, 2000, p. 145). O *ethos* “existe concretamente na *praxis* dos indivíduos membros da comunidade ética na qual vigora como *norma*” (VAZ, 2000, p. 145). A *práxis* do indivíduo sem o contexto da comunidade se tornará isolada. O indivíduo se concretiza na comunidade ética por meio de suas vivências por meio do reconhecimento e do consenso. Lima Vaz ressalta, que “viver é o existir para o vivente. O ser humano como vivente dotado de razão existe de acordo com as razões de seu agir (com sua *razão prática*) na medida em que vive concretamente as razões do *ethos*” (VAZ, 2000, p. 145).

Segundo Lima Vaz, para lidar com a *anomia ética* da modernidade é fundamental remeter-se à categoria da virtude, que se traduz como: “a ordenação constitutiva da Razão prática para o Bem como Fim, [...], ou, em termos afetivo-existenciais, a *conaturalidade* com o Bem constituem, portanto, o momento de universalidade da vida ética que tem sua *existência* concreta na *hexis* (hábito) especificamente ética, ou seja, na *virtude*” (VAZ, 2000, p. 147). A *virtude* é “*posse* permanente do sujeito ético, operando, porém, de sorte a torná-lo sempre *outro* na *diferença* com que tende a realizar sempre melhor a *enteléquia* ou a perfeição da sua orientação para o Bem” (VAZ, 2000, p. 158).

Segundo Lima Vaz, “a vida ética é um crescimento; e sendo *vida no bem* é um crescimento no qual se cumpre a ordenação ontológica do ser humano, racional e livre, para o Fim que é o Bem” (VAZ, 2000, p. 167). O primeiro aspecto do *existir ético* é o de que “ele é - ou deve-ser – um movimento de passagem do *livre-arbítrio* à *liberdade* ou de acesso do sujeito ético a uma identificação *existencial* sempre maior com o Bem” (VAZ, 2000, p.168). A *vida ética* é a *liberdade* realizada, manifestando-se na constância e no progresso de uma vida *virtuosa*. A vida ética se revela como processo permanente de constituição da *personalidade moral*. Lima Vaz, chama atenção, nessa perspectiva, se do ponto de vista antropológico o indivíduo é essencialmente *pessoa*, e assim, “constitutivamente um ser ético” (VAZ, 2000, p.171), ele deverá realizar o movimento onde “o que ele é por *essência* deve tornar-se na *existência*, cumprindo-se na vida da *pessoa* a injunção “tornar-se o que és” (VAZ, 2000, p.171). Por isso, “a realização existencial da *pessoa* não é senão a formação da sua *personalidade*, tarefa que, em meio a *condições* favoráveis ou adversas – tradição, educação, situações -, cabe ao indivíduo enfrentar como o desafio mais radical da sua vida”

(VAZ, 2000, p.171). Nessa perspectiva, o desdobramento dessa formação ocorre em várias dimensões, sejam elas psicológica, social, cultural, cívica, religiosa, ética.

Segundo Lima Vaz, “a *vida ética* vivida por um indivíduo isolado, é, do ponto de vista da estrutura relacional do ser humano como *ser-com-o-outro*, uma *abstração*, assim como é uma *abstração* o *agir ético* analisado isoladamente” (VAZ, 2000, p.171). Com efeito, “É na *comunidade ética*, ou em virtude da sua *estrutura intersubjetiva*, que a vida ética é vivida no terreno da concretude *histórica*” (VAZ, 2000, p.171). Logo, “a *vida ética*, como estrutura *intersubjetiva*, deve ser pensada, em sua inteligibilidade lógico-dialética, a partir de um momento de *universalidade* definido” (VAZ, 2000, p.171). Lima Vaz aponta dois momentos para a vida ética no aspecto da intersubjetividade: “(a) pelo horizonte comum do Bem ao qual se referem os indivíduos na relação de *reconhecimento* e no *consenso* ou aceitação recíproca; (b) pela *categoria* segundo a qual possa ser afirmada a vida-em-comum ou o *estar-com* dos indivíduos sob a norma e o finalismo do Bem” (VAZ, 2000, p.174).

Lima Vaz ressalta que “o conceito de *justiça*, entendido seja como *virtude*, seja como predicado de *normas e leis* vigentes numa comunidade é a categoria fundamental que permite pensar a comunidade humana como comunidade *ético-política*” (VAZ, 2000, p.177). Por isso, será “formalmente na relação com o *outro* no espaço simbólico da *vida-em-comum* que a *virtude*, ou a excelência do agir individual, se faz *justiça*, vem a ser, excelência do agir na relação com o *outro* ou agir comunitário” (VAZ, 2000, p.178). Lima Vaz considera que “o conceito de *justiça* exprime a mesma *universalidade* em sua extensão *intersubjetiva*: vivida comunitariamente, a vida ética como vida virtuosa é, primeiramente, uma vida na *justiça*” (VAZ, 2000, p.179). A *justiça* enquanto *lei* será “o fundamento da extensão intersubjetiva da *vida ética* no plano de uma convivência *universal*, ou seja, na sociedade política” (VAZ, 2000, p.179). Por outro lado, a *justiça* enquanto *igualdade* “torna possível a relação recíproca dos indivíduos na comunidade ética” (VAZ, 2000, p.179).

Lima Vaz entende que, “a *justiça* enquanto propriamente *virtude* ao exprimir-se na reciprocidade da relação ética entre os indivíduos por ela tornados *iguais* participa,” (VAZ, 2000, p.180) sob algum aspecto, “da *universalidade* da *justiça* como *lei* na medida em que, em sua natureza de *hábito*, implica nos indivíduos a vontade permanente de *reconhecer* o *outro* na esfera do *direito* que a ele compete e de *consentir* em respeitar esse direito” (VAZ, 2000, p.180). E é diante dessa concepção clássica de união essencial entre a *justiça* enquanto

lei e a *justiça* enquanto *virtude* que Lima Vaz defende a “impossibilidade de uma separação, no terreno da ontologia do agir humano, entre Ética e Direito” (VAZ, 2000, p.181).

Logo, a *lei* objetiva se mostra como modelo de conduta capaz de proporcionar ao cidadão a razão de seu agir, e a *justiça* como *virtude* em sua essencial união com a *lei* se apresenta como *hábito* que remete a *Comunidade ética* a ideia de *hábito-lei* quando faz aflorar nos indivíduos uma vontade permanente de *reconhecer* o *outro* como um igual nos direitos e deveres provenientes da *justiça* como *lei*, e mais do que reconhecê-lo, de aceitá-lo como um igual portador de direitos e deveres (VITOR, 2013, p. 89).

Entendemos que, a compreensão *moderna* de *justiça* coloca a Ética e o Direito como instituições fragmentadas e autônomas. Ressalta-se também que na *modernidade* o positivismo jurídico que encontra na *justiça* enquanto *lei* a única forma de existência do conceito de *justiça*, excluindo claramente a *justiça* como *virtude*. Neste sentido, o ponto de partida para o rompimento entre Ética e Direito “é traçado pela profunda transformação da própria ideia de *justiça*, recebida da tradição aristotélica, que acompanha a evolução da Ética e do Direito modernos” (VAZ, 2000, p.181). Tal transformação “se caracteriza pelo abandono da teleologia do Bem, viga mestra do edifício da Ética clássica, e, no caso da *justiça*, pelo abandono da teleologia do *bem comum*” (VAZ, 2000, p.181). O importante na visão de Lima Vaz é “mostrar que a ideia de *justiça* deve ser considerada como a *categoria* universal suprema que preside inteligivelmente ao exercício da *vida ética* na sua dimensão intersubjetiva ou enquanto vida na *comunidade ética*” (VAZ, 2000, p.182).

Por fim, Lima Vaz analisa a estrutura objetiva da vida ética. Ressalta de início, o significado do termo *objetividade* que é o “predicado do ser que é lançado diante do sujeito no seu campo intencional, seja ele formalmente cognoscitivo, volitivo ou afetivo” (VAZ, 2000, p.210). O domínio da *objetividade* refere ao “conjunto *aberto* dos seres que penetram continuamente o campo intencional do sujeito” (VAZ, 2000, p.210). Em outras palavras, a *objetividade* é um predicado dos seres na sua cognoscibilidade e na sua apetibilidade por um sujeito finito racional e livre (VAZ, 2000, p.210-11). A vida ética é dotada de uma estrutura objetiva na medida em que se refere primeiramente à *universalidade objetiva* do mundo ético, ou seja, do *ethos*, fundada na *universalidade objetiva* da Ideia do Bem.

6 Crítica ao pensamento ético-jurídico modernas e relações entre Ética e Direito

Segundo Lima Vaz, vivemos uma cisão entre Ética e Direito na modernidade, por consequência da adoção do *niilismo*. Considerando o Direito essencialmente obra da razão, da maneira como se exerce a razão e se compreende, por conseguinte, da natureza humana decorre 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 (VAZ, 1993, p. 161). Ressaltamos que 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 (MAC DOWELL, 2007, p. 241).

Concordamos que naturalmente os indivíduos são todos iguais na sua liberdade, compreendida 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” (VAZ, 1993, p. 168).

Segundo Lima Vaz, a tarefa primordial das teorias políticas 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 (VAZ, 1993, p. 163-164).

O indivíduo *renuncia 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 validade da hipótese de um estado original do qual a sociedade seria a um tempo a negação e a continuação (VAZ, 1993, p. 163-164). 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 ideia 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 (MAC DOWELL, 2007, p. 242).

As *normas morais e jurídicas* perdem 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 consequências” (VAZ, 1993, p. 146s). Esta distinção é fundamental para a compreensão de Lima Vaz da concepção moderna do Direito nas suas relações com a Ética.

O nihilismo ético é a consequência do imanentismo jusnaturalista. Lima Vaz não recusa noção de direitos naturais ou a validade de fundar na natureza humana os direitos fundamentais da pessoa (MAC DOWELL, 2007, p. 243). Ao contrário, sua intenção é reivindicar uma *justificação verdadeiramente sólida* dos direitos humanos, ao alicerçar a vida social numa universalidade nomotética pela presença normativa da ideia, “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” (VAZ, 1993, p. 154s). Lima Vaz 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 (VAZ, 1993, p. 171).

Segundo Lima Vaz, essa inadequação 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 (VAZ, 1993, p. 145). Da “imanentização do princípio

ordenador no arbítrio do indivíduo” (VAZ, 1993, 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 irreduzíveis entre: indivíduo e sociedade, entre moralidade e legalidade, entre o privado e o público e, finalmente entre o Estado e a sociedade civil” (VAZ, 1993, p. 166).

Lima Vaz afirma que se torna insustentável a pretensão de *compatibilizar* a busca da satisfação, que move os indivíduos, com os fins comuns do todo social (VAZ, 1993, 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 (VAZ, 1993, 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 (VAZ, 1993, p. 177).

Nessa perspectiva, ressalta-se que a sociedade surge 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 (Vaz, 1993, 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 (MAC DOWELL, 2007, p. 243).

A concepção de direito de Lima Vaz não tem a pretensão de substituir o ordenamento jurídico moderno, mas “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” (VAZ, 1993, 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 frequentemente hostil.

Por consequência 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 (VAZ, 1993, p. 171). Conforme os estudos de Lima Vaz, 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 impositação *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 (MAC DOWELL, 2007, p. 245).

Segundo Lima Vaz, o conceito de Direito está intrinsecamente ligado à ideia 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 ideia diretiva e imperativa à qual deve conformar-se o agir nas relações intersubjetivas. Em síntese, o Direito é aquilo que é *devido a outro*, segundo uma *relação de equidade* da maneira que a lei o determina. Trata-se, de uma relação triádica, que se estabelece entre dois termos, o *sujeito do direito* e o *sujeito do dever*, pela *mediação* da “*res justa*”, isto é, do *objeto*, que mede a pretensão de um e o dever do outro (MAC DOWELL, 2007, p. 265). No âmbito da concepção jurídica de Lima Vaz, o homem se constitui como sujeito de direitos referido a uma comunidade ética.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Filosofia do direito tem por base a questão axiológica. Busca compreender a natureza do direito. Após estudar as ideias principais do pensamento ético de Lima Vaz, quais contribuições são oferecidas ao campo da Filosofia do direito? Primeiro, Lima Vaz define a ética como a ciência do *ethos* em suas dimensões do Fim, do Bem e do Ser. Em sua centralidade está a ideia de liberdade. Apresenta a proposta de uma comunidade ética universal, superando a visão *abstrata* do indivíduo ao considerar a razão prática do indivíduo

que está situado na própria comunidade ética no reconhecimento do outro e no existir comunitário.

Lima Vaz contribui para a superação da fragmentação entre Ética e Direito ao propor a razão prática fundamentada na virtude que se expressa na justiça como lei e igualdade. A pessoa é ser ético e social, que constrói a comunidade ética por meio do reconhecimento e do consenso entre o eu e os outros. O direito atual, na visão vaziana vê a justiça como lei e exclui a justiça como virtude. A partir dessas ideias centrais, a Filosofia do direito encontra o desafio de pensar a natureza do direito, como resposta aos desafios da modernidade, ou seja, do *nilismo* que apresenta o individualismo absoluto e o direito que se reconhece apenas na lei, sem considerar a dimensão ética do indivíduo na comunidade ética, como espaço do reconhecimento. O Direito deve ser analisado como horizonte do agir ético, em vista, da formulação de uma comunidade ética universal, na qual a norma e o hábito estão presentes no *ethos*, considerando a justiça como lei e virtude na proteção dos direitos fundamentais da pessoa.

Por fim, na visão de Lima Vaz, entendemos que a concretização da *razão prática* é a efetivação do Direito como expressão racional capaz de ordenar as relações entre os indivíduos de direito quanto as ações do Estado, as quais só podem ser consideradas legítimas se fundadas em lei, do que resulta da inseparabilidade da Ética, do Direito e da política entre si numa comunidade ética situada concretamente.

REFERÊNCIAS

ALEXY, Robert. **O conceito e a natureza do Direito**. Tradução de Thomas da Rosa de Bustamante. São Paulo: Marcial Pons, 2014.

ANTISERI, Dario e REALE, Giovanni. **História da Filosofia** – Filosofia pagã antiga. Vol. 01. SP: Paulus, 2003.

BODENHEIMER, Edgar. **Ciência do Direito** – Filosofia e Metodologia Jurídicas. Rio de Janeiro: forense, 1966.

BUZZI, Arcângelo R. **Filosofia para principiantes** – a existência humana no mundo. Petrópolis (RJ): Vozes, 1991.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia** – histórias de deuses e heróis. 19ª ed, RJ: Ediouro, 2001.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução de Orlando Vitorino. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos Costumes**. 2ª ed., Tradução de José Lamago. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

MAC DOWELL, João Augusto. Ética e Direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz. *Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC* n. 09 – jan./jun. 2007.

MORRA, G. **Filosofia para todos**. 2ª ed., São Paulo: Paulus, 2002.

RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do Direito**. Col. Stvdivm. 6ª ed., Tradução L. Cabral de Moncada. Portugal (Coimbra): Arménio Amado – Editor, Sucessor, 1997.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985). *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, CES: Loyola, v.15, n.42, p.27-47, 1988.

_____. **Escritos de filosofia II**: Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1993.

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

_____. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica vol.1. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Escritos de filosofia V**: introdução à ética filosófica vol.2. São Paulo: Loyola, 2000.

VITOR, Lucas Carmo. **A comunidade ética no pensamento de Henrique C. de Lima Vaz**. Dissertação de mestrado. 115 f. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2013.