

A ÉTICA FILOSÓFICA DE HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ

(Henrique Cláudio de Lima Vaz's philosophical ethics)

F. Javier Herrero *

Resumo: O artigo pretende mostrar o significado e alcance da Ética Filosófica de Henrique C. de Lima Vaz. A partir de um conhecimento profundo da tradição filosófica e dos problemas atuais, ele descobre de modo brilhante a contribuição que o paradigma platônico-aristotélico-thomista oferece para o tempo presente, recriando assim essa tradição num modo original de "caminhar através do *logos*", i. é, de modo dialético. Para isso, o artigo mostra a estrutura dos momentos *lógicos* do discurso ético e o *movimento dialético* que o organiza a partir da ideia do homem como auto-expressividade. Isso é mostrado tanto no *agir ético* como na *vida ética* dos indivíduos na comunidade.

Palavras-chave: Ética, dialética, tradição, problemas atuais, Henrique Vaz.

Abstract: This paper aims at showing the meaning and reach of Henrique Cláudio de Lima Vaz's Ethical Philosophy. Owing to his deep knowledge of the philosophical tradition and of the current issues of his time, the author brilliantly discovered how the Platonic-Aristotelian-Thomistic paradigm could contribute to our times, by originally recreating the tradition of "passing through the *logos*" in a dialectical way. This article intends to show the *logical* structure of the ethical discourse as well as the *dialectical movement* which organizes it, parting from the idea of man as self-expression. This is both displayed in the *ethical actions* and *ethical life* of the members of a community.

Keywords: Ethics, dialectic, tradition, current issues, Henrique Vaz.

* Professor Titular do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia FAJE/BH. Artigo submetido a avaliação no dia 12.11.2012 e aprovado para publicação no dia 19.11.2012.

Proponho-me neste artigo apresentar a “Ética Filosófica”¹ de Henrique Cl. de Lima Vaz. Ela aparece não só, *cronologicamente*, depois do que podemos chamar a sua grande obra a “Antropologia Filosófica”², mas como uma necessidade intrínseca de desenvolver, *sistematicamente*, a tarefa que ali se propôs. Se me é permitido expressar, numa única frase, qual é a característica principal, do ponto de vista *filosófico*, do seu pensamento, não duvidaria em dizer que é o conhecimento profundo da *tradição filosófica*, tradição que ele *recria* de algum modo ao tratar não só de algum tema específico, mas dos grandes problemas da atualidade. E a razão principal dessa recriação da tradição é que ele aprendeu dela que não é possível tratar com seriedade nenhum problema sem chegar às suas raízes *ontológicas*. Pois na medida em que a razão se faz interrogante e demonstrativa, “ela não pode deixar de descer às raízes de onde nascem as interrogações e onde se entrelaçam as razões primeiras do ser e do agir”³. É por isso que a tarefa iniciada na Antropologia filosófica de tematizar o *ser* do homem tinha que continuar numa ontologia do *agir* humano. Seria, portanto, impossível fazer filosofia nos dias de hoje sem um conhecimento profundo das raízes *ontológicas* dos problemas que nos afligem.

E o problema principal⁴ que nos aflige atualmente, do ponto de vista *ético*, é que a civilização ocidental, sendo uma civilização da *razão*, é a única que se tornou universal, mas sem poder dotar o *ethos* tradicional de um dinamismo que o tornasse igualmente universal. O problema está em que a *razão* se expandiu em várias direções, (científica, técnica, organizacional, política), mas no âmbito do *ethos* não consegue criar um novo paradigma de racionalidade ética ou uma *ética universal* para uma civilização universal.

A dificuldade dessa ética universal começa a aparecer na profunda transformação sofrida pela estrutura da *práxis ética* no curso de sua efetivação histórica como *práxis* típica do homem *moderno*. Ela se mostrou, na sua intencionalidade profunda, como uma *práxis* que se absolutiza como operar *técnico*. Trata-se de uma *práxis* que se atribui a autonomia *absoluta* como instância ética julgadora. Dessa pretensão procede o *enigma insolúvel* da impossibilidade de se instaurar uma ética universal justamente no momento em que se difundem práticas civilizatórias efetivamente univer-

¹ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia V – Introdução à ÉTICA FILOSÓFICA* 2, São Paulo, Ed. Loyola, 2000. Os números entre parênteses no texto principal se referem sempre a este livro.

² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol I e II, São Paulo, Ed. Loyola, 1999.

³ VAZ, Henrique C. de Lima. *Morte e vida da Filosofia*, in: *Síntese*, Nova Fase, vol. 18, nº 55 (1991), 680.

⁴ VAZ, Henrique C. de Lima. *Ética e Civilização*, in: *Escritos de filosofia III – Filosofia e Cultura*, São Paulo, Ed. Loyola, 1997, pp.121-138 e *O problema da comunidade ética*, in: *Ib.* pp.139-151.

sais, como a difusão mundial da comunicação. E a raiz mais profunda dessa impossibilidade parece estar na ausência de um *horizonte normativo* ao qual possam referir-se as práticas tidas como representantes do projeto universalizante da nossa civilização. Pois tais práticas acabam por exercer-se no espaço gnosiológico de um relativismo universal ou sob a bandeira do *nihilismo ético*, i. é, do programa que absolutiza o *uso* da liberdade, ao mesmo tempo que proclama seu ceticismo com respeito às *razões* e aos fins do ser livre. É por causa dessa *ausência* de uma ética universal e, por outro lado, mais *necessária* do que nunca, diante do crescimento das tecnociências, sobretudo da biotecnologia, e da dissolução do tecido social tradicional, que o novo século foi denominado como “século da Ética”. Ética que teria que responder aos grandes desafios que uma eventual nova civilização puramente tecnológica nos colocaria. Que *sentido* teria a vida humana nessa nova civilização? Que *fins* e *valores* poderiam orientar o seu caminho histórico?

Três grandes tipos de resposta surgem para essas inquietantes interrogações: a primeira considera essas perguntas um resíduo anacrônico da atual civilização agonizante; a segunda tenta renovar, no contexto dos problemas atuais, as grandes concepções éticas da modernidade; uma terceira, hoje merecedora de atenção cada vez maior, pretende remontar às origens da Ética e ao paradigma platônico-aristotélico para nele redescobrir o *princípio* capaz de inspirar respostas adequadas aos problemas atuais.

Explicitamente Lima Vaz se situa nesta terceira resposta. “Nessa linha inscrevemos nossa *Introdução à Ética filosófica*. [...] Partimos da pressuposição que tornou possível em suas origens a Ética, [...] a pressuposição de uma relação constitutiva do ser humano a uma instância racional, em si mesma trans-histórica, mas *normativa* de todo agir histórico: a instância de um Bem *transcendente*. Essa instância permanece como um *invariante* conceptual na variação dos tempos e lugares. Vivida e pensada em diferentes formas históricas, ela assegura a *identidade* da vida *ética* como constitutiva da vida propriamente *humana* onde quer que se manifeste, e deve ser considerada a razão última de possibilidade da formação do *ethos* das comunidades históricas particulares e da ideia do *ethos* de uma comunidade política universal, se essa um dia vier a realizar-se”. (241)

A Ética filosófica é precedida de um primeiro volume⁵, em cuja introdução o autor delinea, a modo de hipótese de trabalho, a *estrutura conceptual* da Ética, que é verificada *historicamente* pela *rememoração* das grandes concepções éticas presentes ao longo da história da Filosofia. No segundo volume ele tem em vista verificar *teoricamente* a estrutura conceptual da

⁵ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV – Introdução à ÉTICA FILOSÓFICA* 1, São Paulo, Ed. Loyola 1999.

Ética numa exposição *sistemática*, que tem por tarefa circunscrever o campo conceptual da *práxis e vida* éticas (*objeto* da Ética) e definir a natureza do movimento dialético que articula em sistema aberto suas categorias fundamentais (*método* da Ética).

Temos, portanto, que mostrar brevemente em que consiste e como procede o *método dialético* ⁶, que sem dúvida representa outra grande novidade.

A ideia genuína de *dialética* tem sua origem em Platão, na medida em que o diálogo é concebido como a forma de articular proposições, que se implicam uma à outra, num discurso. O diálogo torna-se assim o “caminho através do *logos*”, que tem seu terreno próprio no domínio do puro inteligível. O roteiro dialético tem início quando se manifesta a oposição no seio da identidade do Ser que se expressa nas *aporias* iniciais que são as condições fundamentais de possibilidade de todo discurso: ser idêntico/ser outro, ser uno/ser múltiplo, ser infinito/ser finito, ser absoluto/ser relativo, ser necessário/ser contingente. Essas *oposições* tecem a trama das primeiras *relações* que constituem os primeiros passos do *logos* discursivo: relação de alteridade, relação de pluralidade, relação de negação entre o finito e o infinito, relação de dependência, relação de possibilidade. As oposições e sua estrutura relacional apresentam-se inicialmente como *aporias* em face da razão. As oposições renascem ao longo do seu caminho e, por isso, este é um superar ou suprassumir de oposições. A dialética é, portanto, em sua versão platônica e nos diferentes modelos que nela se inspiram, essencialmente uma *ontologia*. Ela avança a partir das oposições fundamentais, sobretudo a oposição finito-infinito, que exprimem a inteligibilidade discursiva do Ser.

Observemos ainda que o procedimento dialético é diferente segundo a diferença dos conteúdos que são pensados dialeticamente e não um conjunto de regras ou esquemas de pensamento que possam ser aplicados indiferentemente a qualquer conteúdo.

Como a Ética de Lima Vaz supõe a Antropologia filosófica, o “caminho dialético” se traça de maneira distinta no caso do ser humano e no caso do seu agir. Na *dialética do ser* (antropologia filosófica) o infinito está implicado na “ilimitação tética” constitutiva da expressão do *Eu sou*, primordial em qualquer de suas formas. Quer dizer, a presença do infinito ou do Absoluto está implicada no finito na medida em que o ser humano *se põe* em cada afirmação de si de um modo *limitado* que é expresso pela *categoria e seu eidos* (forma) (*limitação eidética*), mas na medida em que cada afirmação limitada implica a autoposição do sujeito como ser (*Eu sou*), ele é impelido a se transcender até a universalidade do ser. Ele *é* o que afirma,

⁶ VAZ, Henrique C. de Lima. *Método e Dialética*, in: Emídio Fontenelle de Brito e Luiz Harding Chang, (orgs), *Filosofia e Método*, São Paulo, Ed. Loyola, 2002.

mas ainda *não é* o ser. É nesta abertura ao Ser (ou na medida em que se afirma como dinamicamente orientado para o Absoluto) que o infinito está implicado na “*ilimitação tética*”. Na *dialética do agir* (ética filosófica), o infinito já está presente no ponto de partida como Norma primeira do agir sob a razão transcendental do Bem. O caminho dialético parte do *Eu sou* já constituído como *pessoa* em sua abertura ontológica ao Absoluto e percorre os momentos e dimensões de seu agir como auto-realização do seu ser sob a norma do Bem, definindo-a, finalmente, como *pessoa moral*.

Na sua efetivação, o método dialético articula vários níveis: 1) Na medida em que o agir ético guiado pela razão se apresenta como ação do *indivíduo*, cumprida numa *comunidade*, dotada de um determinado *ethos* histórico, a dialética terá que articular a relação entre as três dimensões: *subjetiva*, *intersubjetiva* e *objetiva* da Razão prática. 2) Na medida em que o movimento dialético parte do sujeito como universal concreto (pessoa), aberto à universalidade do Ser e, como tal, ordenado dinamicamente por seu agir à universalidade do Bem, a dialética terá que articular os momentos da *universalidade*, que se *particulariza* na situação do agente e se *singulariza* em sua decisão em cada uma das três dimensões anteriores. 3) Na medida em que cada categoria é tematizada, partindo de uma *aporia* inicial, na dialética anterior, teremos que articular a *pré-compreensão* (que temos dela no mundo da vida), a *compreensão explicativa* (fornecida pelas ciências humanas) e a *compreensão filosófica* que como tal terá que suprasumir as duas anteriores. 4) Por sua vez, as três dialéticas anteriores como dialética do *ato moral* terão que se compor com a *vida ética* (da qual o ato moral é expressão), estruturada de novo nas três dimensões e na sua universalidade, particularidade e singularidade. 5) Todo o movimento dialético é regido por três princípios: o princípio da *limitação eidética*, imposto pela inadequação entre a categoria e a totalidade da experiência ética; o princípio da *ilimitação tética* que decorre do dinamismo ilimitado do movimento mediador do *Eu sou*, orientado para o horizonte universal do Bem, e o princípio da *totalização*, que impõe a *clausura* do sistema na categoria englobante de *pessoa moral*, sistema porém *aberto* ao horizonte universal do Bem. É assim que a dialética articula a oposição finito-infinito.

1. O agir ético

A Ética filosófica tenta responder “à mais profunda inquietação que agui-lhoa o ser humano desde quando, tendo vingado o limiar da razão, passou a lançar ao mundo toda sorte de interrogações e voltou para si mesmo a interrogação mais radical: *como convém viver?*” (Sócrates) (232). Fiel à sua origem socrática, ela propõe como resposta o modelo de *vida segundo a razão* ou de vida sensata e capaz de *justificar-se* como tal.

A Ética, como ciência prática, pretende então explicitar, avaliar, criticar e organizar logicamente as razões do *ethos* histórico ou mostrar para o agente ético as provas da *razoabilidade* de seu agir. E a forma de razão mais adequada para essa tarefa é a *razão prática*, que é *universal* seja como predicado do ser humano, seja como predicado do *ethos*. Como tal, o fenômeno histórico-social do *ethos* implica necessariamente uma forma de razão prática nos indivíduos regidos por ele e, na medida em que a Ética se tornou *ciência* do *ethos*, a Razão prática participa da universalidade *de iure* da razão demonstrativa. E como tal ela se eleva a instância explicativa e judicativa do *ethos* em suas variantes universais, acima das particularidades dos *ethea* históricos de uma tradição cultural. A *Razão prática* se torna assim a ideia diretriz da Ética.

O ponto de partida para o discurso da Ética é a reflexão sobre a *estrutura universal* da Razão prática⁷, pois é o agir ético do indivíduo que o eleva de sua condição empírico-*particular* à condição de indivíduo ético *universal*, pela qual se torna capaz de demonstrar a correção de seu agir, que consiste na conformidade com as categorias universais da RP. Ora, a experiência mostra que a *práxis ética* é estruturalmente tridimensional: é uma ação do indivíduo ético (dimensão *subjetiva*), é cumprida no seio de uma comunidade ética (dimensão *intersubjetiva*) e tem como norma o conteúdo histórico de um determinado *ethos* (dimensão *objetiva*). Isso mostra que a RP no *indivíduo* não é mais do que a forma própria de sua participação no *ethos* ou tradição ética na qual está necessariamente inserido. Por isso, a estrutura e movimento dialético da RP se desdobram nas três dimensões nas quais o indivíduo se manifesta agindo eticamente: *subjetiva*, *intersubjetiva* e *objetiva*. Começamos com a estrutura *subjetiva* da RP.

1.1 Conhecimento (Verdade), liberdade (Bem) e consciência moral, categorias universais da Razão prática na sua estrutura subjetiva

A RP manifesta-se, inicialmente, numa forma de *pré-compreensão* que acontece na experiência do indivíduo da *normatividade* inerente ao *ethos*. Essa pré-compreensão mostra diversas modalidades de *saber ético* transmitido ao indivíduo no processo de sua integração ao *ethos* de sua comunidade na qual é educado. Ele começa a aprender alguns princípios ou normas universais do agir ético, como a “regra de ouro”, por exemplo. Trata-se da primeira experiência ética ou experiência da razão prática e se torna um componente essencial do mundo da vida do indivíduo, que é especificamente *humano*. Há, pois, nessa *pré-compreensão* um uso original da *razão* que se mostra intrínseco à *práxis* ou ao agir conforme o *ethos*. É essa presença da razão (normativa) que constitui o específico da *práxis*.

⁷ A seguir será usada em abreviatura RP.

Num segundo momento, contamos com uma *compreensão explicativa* da RP fornecida pelas *ciências humanas* que se ocupam com o *ethos* (Etnologia, Antropologia cultural, etc), e que obedece ao paradigma epistemológico das modernas ciências. Levi-Strauss, por exemplo, deu uma importante contribuição para a compreensão explicativa da razão prática ao investigar a estrutura lógica do sistema de regras que regem algumas práticas como o casamento em grupos humanos tidos como primitivos. Porém, este tipo de explicação, embora importante e necessário, não pode substituir a compreensão filosófica da RP, “porque o problema da universalidade *formal* da razão prática, atestada na Ética como *ciência* e essencialmente distinto do problema da universalidade *factual* do saber ético, não encontra solução satisfatória dentro dos pressupostos metodológicos da *compreensão explicativa*.”(29) Por isso temos que passar à *compreensão filosófica*.

Assumindo e suprassumindo os dois momentos anteriores, a *compreensão filosófica* da RP começa constatando que de Aristóteles a Kant e nas discussões contemporâneas o tema da RP é constante. Às grandes interpretações da RP, a aristotélica, a empirista e a kantiana, correspondem, do ponto de vista histórico, outros tantos modelos de sistema ético, “representados por uma ética do Bem, uma ética do Útil e uma ética do Dever.”(30)

Esses três modelos e suas variantes configuram a *aporia* inicial da universalidade da RP. Essa *aporia* exprimiu-se na Ética moderna na forma de um dilema sobre a *fundamentação* do predicado de *universalidade*. A RP é universal de fato ou de direito? A sua fundamentação é *a posteriori* ou *a priori*? . A primeira é afirmada pelo empirismo ético que se restringe à universalidade *de fato*, a segunda é afirmada por Kant que da primazia à universalidade *de iure*. Aristóteles adota uma solução media. Ele propõe “uma síntese entre a objetividade transempírica do Bem – conhecida *a posteriori* – e a subjetividade dos primeiros princípios inatos da razão na ordem prática – presentes *a priori* —, ambas participando igualmente de uma necessidade inteligível.” (30-31)

Se abstraímos do modelo empirista (que permanece no nível do universal de fato), nos encontramos com a *aporia* entre os modelos platônico-aristotélico e kantiano. Para o primeiro, a razão prática é formalmente universal “ou como razão *teórica* voltada para o conhecimento do Bem transcendente (Platão) ou como razão *teórico-prática* finalizada estruturalmente pela destinação necessária do agente ético à realização da própria excelência (*eudaimonia*).” (31) Para o segundo (modelo kantiano), “a universalidade formal da RP reside em sua estrutura *a priori* como legisladora da ordem moral.”(31) O problema filosófico ou *aporia* inicial da razão prática formula-se no campo epistemológico definido por esses “dois grandes paradigmas” aos quais se reduzem os diversos “subparadigmas” que surgem na história da ética.

A concepção de Lima Vaz obedece fundamentalmente ao paradigma aristotélico, mas avança além dos limites do aristotelismo “na medida em

que o dinamismo intencional do *Eu sou* orientará decididamente para a transcendência do Bem a resposta sistematicamente articulada à questão socrática inicial *como devemos viver?*, postulando assim necessariamente a *abertura* do sistema.” (31) Vejamos, pois, a *compreensão filosófica* do primeiro momento da *universalidade* subjetiva da RP.

1.1.1 Universalidade subjetiva da Razão prática

O que caracteriza a *práxis* (diferentemente da *theoria* e da *poiesis*) é o tipo de conhecimento racional que a acompanha. Trata-se de um conhecimento *reflexivo* e *judicativo* do sujeito que deve agir. *Reflexivo*, porque não precisa da mediação de um objeto exterior ao ato, a reflexividade é imediata. *Judicativo*, porque da apreensão do *fim* do agir e da avaliação das suas condições passa ao juízo prático que prescreve a realização (ou não) da ação. É conhecimento de um *dever-ser* imanente à *práxis*. E a obra humana por excelência é a realização plena da própria vida orientada pela RP. Como tal é considerada inicialmente na sua *universalidade*, que é dita *subjetiva* porque é predicado do sujeito ético.

Agindo inicialmente como *universal*, a RP institui uma inteligibilidade fundamental que expressa a razão primeira de possibilidade da *práxis* individual, que é a ordenação intencional dela ao Bem como *fim* do agir.

O agir ético se mostra, desde a sua primeira experiência, como um *ato humano* com duas características essenciais: é um ato *razoável* e *livre*, i. é, é *auto-explicativo*, na medida em que contém suas próprias razões, ou seja, as razões que o agente faz suas independentemente de sua origem; e é *autodeterminativo*, na medida em que o sujeito agente determina os fins do próprio agir. A *práxis*, portanto, enquanto guiada pela RP, contém sua *lógica* e sua *teleologia*.

Conhecimento racional e *liberdade* são os dois atributos fundamentais do *espírito* que especificam as duas modalidades de sua atividade: *inteligência* e *vontade*. Ambas são, do ponto de vista de uma metafísica do espírito, duas faces da auto-expressão do ser humano impelido pelo dinamismo do *Eu sou*. E é bom lembrar que “essa auto-afirmação primordial é ontologicamente orientada pela plenitude do *existir* (*esse*) em sua ilimitação transcendental como Verdade (objeto do espírito *teórico*) e como Bem (objeto do espírito *prático*)”; e que “essas duas faces do espírito se entrecruzam na unidade da atividade espiritual, pois o espírito teórico *conhece* o Bem e o espírito prático *realiza* a Verdade”. Portanto, os dois polos intencionais da razão prática em sua universalidade *subjetiva* são Verdade e Bem. Isso significa que “eles são os atributos primeiros do *ato* do sujeito que se autoexprime, em seu uso da Razão prática, como *verdadeiro* na medida de seu consentimento ao Bem, e como *bom* na medida de sua conformidade com a Verdade. A inter-relação dialética desses dois atributos manifesta a natureza *ética* da Razão prática.” (34) É nela que acontece o que Lima Vaz

chamou de “quiasmo do espírito”⁸ i. é, o entrelaçamento da Verdade e do Bem na sinergia dos atos da inteligência e da vontade. Portanto, a partir do *sujeito*, a *universalidade* da RP se manifesta na destinação ontológica que ordena o sujeito à Verdade e ao Bem.

Na ordem do *conhecimento*, o universal da RP se expressa em *princípios* de natureza teleológico-normativa: o enunciado do *bem* como *fim* do agir, a prescrição para o sujeito ético de agir segundo o *bem*. Esses princípios são *objetivamente* universais, pois eles formulam a *razão* e a *prescrição* de agir segundo a norma (universal) do bem. Trata-se de uma universalidade *normativa*, pois esses princípios exprimem o *dever-ser* do agir: o dever de fazer o bem e de evitar o mal. Enquanto são inatos à razão prática como princípios absolutamente *universais*, eles têm uma universalidade *subjettiva*; enquanto são recebidos como princípios *relativamente* universais, eles são *máximas* ou regras subjetivas que guiam o agir do indivíduo. A universalidade da RP é, pois, em sua estrutura *formal*, uma universalidade de *princípios*.

Na ordem da *volição*, a estrutura formal da RP é definida pela ordenação ao *Ser* sob a forma do *Bem*. Aqui aparece o dinamismo intencional do ser humano que visa à sua auto-realização, mas na medida em que visa ao *Bem*, embora de um ponto de vista *formal*.

Temos assim o primeiro momento da *universalidade* da RP. É importante perceber bem o significado deste momento. Agindo inicialmente como *universal*, a RP institui uma inteligibilidade fundamental que expressa a razão primeira de possibilidade da *práxis* individual, que é a ordenação intencional da razão (inteligência e vontade) ao Bem como *fim* do agir. Se não admitíssemos essa teleologia imanente à RP se tornaria impossível explicar o aparecimento histórico do *ethos* e a vinculação do agir do indivíduo à sua tradição ética. As alternativas que se ofereceriam a essa ordenação constitutiva da RP ao Bem seriam ou submeter a práxis do indivíduo ao aleatório das convenções sociais ou integrá-la no determinismo da natureza. As duas retirariam do indivíduo, em última instância, a prerrogativa de receber, interrogar e, eventualmente, criticar a sua tradição ética. Portanto, a estrutura teleológica da RP, (que estabelece ao agir o finalismo do Bem) é o núcleo primeiro de inteligibilidade que explica a presença do *ethos* nas sociedades humanas no qual a razão opera como norma da ação do sujeito, com o qual distancia definitivamente o agir humano do comportamento animal. E tendo como referência última da Razão o horizonte universal do Bem, é possível pensar a pluralidade dos *ethea* históricos e as diferentes imagens do Bem de cada um deles.

⁸ Antropologia Filosófica I, 219-220 e nota 62.

Porém nesse núcleo primeiro de inteligibilidade trata-se de uma ordenação *formal abstrata* que, portanto, deverá ser *atualizada* e *concretizada* pela autodeterminação do sujeito, i. é, da inclinação universal formal ao *bem* (estrutura formal da vontade) o sujeito tem que passar aos *bens particulares*. Há uma relação dialética entre a linha *causal* do ato (traçada pela inteligência como causa formal e vontade como causa eficiente) que tem que *particularizar-se* ao conhecer os bens particulares e as *condições* nas quais se efetua o ato. A relação dialética mostra que o ato inteligente e livre tem de assumir essas condições no dinamismo de sua auto-causalidade, e o faz de forma que as condições *negam* a universalidade *abstrata* do Bem conhecido, circunscrevendo-o à particularidade da *situação*, na qual o ato se exerce. Vejamos então a passagem da universalidade da RP para a *particularidade*.

1.1.2 Particularidade subjetiva da Razão prática

Se no nível da universalidade se verifica em princípio e formalmente a *racionalidade* da práxis, é no nível da particularidade que intervêm *fatores contingentes e para-racionais*, que sempre constituíram um problema e um desafio teórico incontornável na elaboração da Ética como ciência do *ethos*. Aqui não entraremos nos meandros da história problemática da integração desses fatores.

A reflexão filosófica no nível da *particularidade* começa com a *pré-compreensão* da consequência lógica que une o *ethos* à *práxis*, que tem lugar no *mundo da vida*, pois é neste que se tornam presentes as normas e valores do *ethos* vivido.

A *compreensão explicativa* do exercício concreto da RP, sobretudo, no complexo entrelaçamento das condições biopsíquicas e socioculturais a que está submetido, é fornecida pelas ciências cognitivas e psicológicas em geral, psicanálise e psicologia social em particular, mas ela se vê ameaçada frequentemente pela tendência reducionista. Pois a pesar da importância dessas ciências, a *práxis* e sua natureza ética são interpretadas a partir de um único ângulo privilegiado, seja ele o formado pelos fatores psíquicos, ou pelos fatores socioculturais, ou neurofisiológicos como nas atuais neurociências. Desse modo se desconhece a *lógica interna* da RP, o que constitui uma das formas atuais de submissão da Razão *prática* ao imperialismo da razão *teórica* ou da *tecnociência*.

Na verdade esse tipo de explicação deve ser considerado como expressão da intenção filosófica, mesmo que não se apresente como tal, pois mesmo que as investigações e avanços das ciências humanas, sobretudo de diversos ramos da biologia humana, identificassem estruturas e processos condicionantes de situações e comportamentos com traços éticos, surgiria inevitavelmente a pergunta: poderão essas ciências equacionar adequadamente e propor soluções convincentes aos problemas éticos que venham a

surgir? Porque, sendo o agir ético um *ato humano*, no qual o indivíduo se engaja nas camadas mais profundas de seu ser e no exercício de suas capacidades intrasferíveis de pensar e decidir, trata-se de um *ato total*, eminentemente *pessoal*. É por isso que a compreensão explicativa, apesar de apontar os fatores extrínsecos e intrínsecos que influem na gênese e exercício desse ato, não pode penetrar, em virtude de seus limites metodológicos, na natureza e lógica interna que guia seu desenvolvimento. Isso é tarefa da compreensão *filosófica*.

A *compreensão filosófica* do exercício concreto da RP tem que mostrar que entre os princípios universais e a ação singular se introduz o momento mediador da *particularidade*, pois é nesse momento que razão e vontade se vêm diante de um *bem* particular. Diante deste, a razão tem que deliberar e a vontade tem que escolher. Mas isso só é possível nas condições extrínsecas e intrínsecas, que configuram a *situação* psicológica e social do agente, e que como tais, terão de ser integradas no processo dialético. Ora, se temos presente a estrutura teleológica da RP, i. é, na medida em que razão e liberdade visam à consecução do *Bem* como *fim*, vemos que no momento da *particularidade* a deliberação e a escolha têm em vista o *caminho* para o fim ou os *meios* que a ele conduzem. Trata-se, pois, de um momento mediador não só entre a universalidade e a singularidade da RP, mas em concreto na medida em que pondera e escolhe os bens como *meios* para alcançar o bem final.

Aristóteles examina sob *três* aspectos o momento intermediário entre a apreensão do fim (Bem universal) e a ação singular: a estrutura *psicológica*, na qual se insere a escolha ou decisão; a estrutura *gnosiológica* que assegura a lógica do mesmo ato; as *condições psicoafetivas* que permitem seu exercício.

a) Trata-se inicialmente dos componentes *psicológicos* (dos quais se segue a ação): a escolha ou decisão (*proairesis*) e a aspiração (*boúlesis*) ao bem, que tem por norma o modo exemplar do agir do varão virtuoso. Como se trata de um movimento racional, a *boúlesis* é também *deliberação*, o que faz com que o agir ético seja um agir *razoável* que pode ser atribuído ao sujeito enquanto *virtuoso*. Por isso Aristóteles atribui à *boúlesis* a natureza de uma aspiração ou de uma faculdade de desejo, (*to orektikón*), porém penetrada de razão. Mas na verdade, a diferença entre razão e desejo torna frágil e problemática a sua conexão, no momento em que o sujeito se vê em face do *bem particular* a ser escolhido. Por isso, para compreender bem a passagem da apreensão do fim e os meios temos que ir além de Aristóteles e conceber a *vontade* como inclinação intrinsecamente racional ao Bem, como de fato já foi feito no momento da universalidade. Isso significa estabelecer uma distinção entre a *vontade* (ou liberdade) e seu estágio anterior, o *livre-arbítrio*, que será decisiva, pois o *livre-arbítrio*, como liberdade de *es-*

colha, se exerce no imenso domínio dos *meios* ou dos bens particulares, que se situam entre o Bem, objeto necessário da vontade ou da *liberdade* em sentido pleno, e a ação singular. Esse conceito de *vontade* (ou liberdade) torna possível a expressão conceptual adequada da RP, na qual razão e liberdade se mostram na sua intercausalidade como componentes de *igual direito* da estrutura total do ato.

b) A estrutura *gnosiológica* mostra a *lógica* da RP no momento da *particularidade*. Aristóteles distingue as virtudes éticas e as dianoéticas (intelectuais). As primeiras são hábitos *operativos* da razão prática, se situam na ordem da causa *eficiente*, e aperfeiçoam o movimento da vontade para o *bem-fim*. As virtudes dianoéticas são hábitos *cognoscitivos*, que se adquirem pelo ensinamento, se situam na ordem da causa *formal*, e aperfeiçoam a conformidade da razão com o *bem-verdade*. É no âmbito das virtudes *dianoéticas*, que tem lugar a estrutura *gnosiológica*, que completa a manifestação da natureza da RP, no nível da *particularidade*, i. é, da situação da razão prática em face dos bens que se apresentam como *meios* para a consecução do *fim*. É neste nível que a razão se define como *prático-prática*, i. é, como *forma* específica do agir ético que informa o juízo último imanente à ação singular. Esta forma de RP foi chamada por Aristóteles de *phronesis* (sabedoria prática). É enquanto *forma* imediata da racionalidade (ou razoabilidade) do agir ético, que a *phronesis* exerce uma função mediadora entre a *universalidade* dos princípios e a *singularidade* da ação. O juízo último da razão prática que prescreve a ação deve ser um juízo *prudencial*, i. é, que assegure ao agir a qualidade de *virtuoso* (*meio* razoável entre os extremos).

c) As *condições psicoafetivas* são condições sem as quais o exercício do ato seria impossível, embora não influam na estrutura *causal* do ato. Elas circunscrevem o espaço intencional humano no qual acontece o agir. Três tipos de condições indica Aristóteles: a *continência* que domina o excesso das paixões; o *prazer* que, sendo um bem, mas não o supremo, pode tornar-se moralmente mau; a *amizade* que, não sendo uma virtude, é, no entanto, necessária para a vida e para a prática da virtude. O conjunto dessas condições integra a categoria de *situação* no sentido ético do termo.

Chegamos agora ao momento dialético mais importante, a *singularidade*. É neste momento que o agir ético se define na totalidade de seus momentos como concretização da *universalidade* abstrata dos princípios (inteligência) e da inclinação ao Bem (vontade), pela *mediação* na linha das causas da *phronesis* e do livre-arbítrio, e pela *mediação* da *situação* do agente (condições). É com essa plena sinergia de inteligência e vontade que se cumpre o exercício da RP como ato indissolivelmente racional e livre e, portanto, como ato *humano* por excelência. Essa conjunção única de razão e liberdade confere ao momento da *singularidade* da RP uma carac-

terística que manifesta sua identidade e revela sua essência tal como aparece à nossa experiência interior.

1.1.3 Singularidade subjetiva da Razão prática

“Ao efetivar-se na ação singular — no ato moral — a Razão prática exerce uma *reflexão* sobre seu ato [...] na forma de um *juízo* sobre a conformidade do ato com a norma objetiva do bem. Esse juízo — *judicium electionis* — não somente prescreve a ação imediata, mas julga igualmente a decisão final da vontade segundo o critério estabelecido pela própria razão em seu conhecimento do bem *objetivo*, que se torna então *norma* da retidão moral do ato ou razão reta.” (51s)

Essa reflexão constitutiva da identidade do agir ético é chamada de *consciência moral*, a qual se mostra, do ponto de vista dialético, como termo do movimento e como suprassunção, na *singularidade* de seu ato, da *universalidade* dos princípios e da inclinação ao Bem como normas do seu julgamento, e da aplicação dessas normas à *particularidade* das condições que tornam possível o mesmo ato. Nesse sentido, a *consciência moral* é o ato por excelência da RP e constitui a primeira expressão do *Eu sou*.

A *pré-compreensão* da consciência moral que nos ilumina interiormente e permanece acesa mesmo na escuridão interior da culpa nos mostra dois traços que permitem definir seu *eidós* elementar e, portanto, como invariante fenomenológico de sua manifestação na imensa variedade de tradições culturais: como *interioridade radical* do espírito e como *instância judicativa* suprema do agir. Esses dois traços de seu *eidós* aparecem recobertos por numerosas formas culturais que fazem com que a experiência histórica da consciência moral seja transmitida sob várias faces, sendo a mais comum a religiosa. Daí que a interpretação religiosa dessa experiência tenha sido alvo do processo de *secularização* moderno. Mas também como tal, a consciência moral foi alvo das tentativas de “desconstrução” por parte dos “mestres da suspeita”, sobretudo Nietzsche e Freud.

As Ciências humanas, antropológicas (Etnologia, Antropologia cultural), sociais, do psiquismo e as neurociências, fornecem importantes contribuições para a *compreensão explicativa* da consciência moral, na medida em que mostram os seus condicionamentos culturais, sociais, psíquicos e biopsíquicos e os fenômenos em que esses condicionamentos se manifestam.

A *compreensão filosófica* da consciência moral começa esclarecendo que a *reflexão* que caracteriza a sua experiência é a reflexão que se volta, como novo ato, sobre o ato moral completo. Nessa reflexão se descobrem certos fenômenos concomitantes ao ato, negativos, como por ex., o remorso, o sentimento de culpa, a má-consciência, que surgem na esteira do ato moralmente mau e de sua reprovação pelo juízo da consciência, ou posi-

tivos, como autocontentamento, o sentimento do dever cumprido, a paz interior, a boa-consciência, e a aprovação interior do ato moralmente bom.

Esse esclarecimento visa a superar a *aporia* que acompanha a experiência da consciência moral ou permanente ameaça de *dualismo* ente ato moral e consciência moral, do qual resultam as figuras deformadas que se oferecem como alvo às mais diversas estratégias reducionistas ao longo da história da Ética moderna.

A compreensão filosófica tem que mostrar a *identidade* da consciência moral e do ato moral (pois sem ela a consciência moral permaneceria inexplicada), sendo sua distinção apenas no conceito, distinção que vigora entre um *momento* e o ato da RP como um *todo*. A consciência moral é o momento terminal como ato *singular* do sujeito em sua inalienável *identidade*, que suprassume a universalidade e particularidade subjetivas da RP.

Quem possibilitou a compreensão definitiva da consciência moral como *ato* foi Tomás de Aquino⁹ que mostrou que é na *reflexividade* do ato moral que se descobre a origem dos fenômenos concomitantes ao ato da consciência. Imprescindível, portanto, para a *identidade* do ato moral e consciência moral é que o componente *reflexivo* (essencial, ao mesmo tempo, ao ato moral e à consciência como julgamento sobre a moralidade do ato) se cumpra na *imanência* do mesmo ato, i.é, que se possa compreender *a distinção* entre *ato*, *a reflexão* e *o julgamento da consciência moral*, como fundada na *identidade real* do próprio ato como ato do sujeito.

A compreensão da consciência moral supõe a *unidade* de Razão teórica e Razão prática como usos distintos de uma mesma faculdade especificada pelo duplo conhecimento das coisas em sua *verdade* (razão teórica) e em sua *bondade* (razão prática). Na medida em que a RP pressupõe o conhecimento do ser verdadeiro como *bom* e, informada por esse conhecimento, é movida pela tendência da vontade para o bem-em-si, ou seja, em sua *transcendência* real ou objetiva em face do sujeito, a concepção da consciência moral como termo do movimento da razão prática permite evitar a oposição clássica entre intelectualismo e voluntarismo.

A identidade da consciência moral e do ato moral permite, por sua vez, uma melhor compreensão das propriedades do ato moral como ato da consciência moral, a de ser *norma subjetiva última da moralidade* e a de ter o caráter de *obrigação*. Afirmar a primeira significa que qualquer ato realizado *contra* a consciência moral, mesmo que se trate de uma consciência errônea, é *imoral*. A segunda significa que o vínculo que se estabele-

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 4c; *De Veritate*, qq. XVII, Ia., q. 79 aa. 12 e 13.

ce entre a consciência e o Bem se exprime como *obrigação moral*, i. é, a obrigação exprime a consciência moral como consciência do *dever-ser* ou consciência da ligação interna da RP com o bem. *Subjetivamente*, a necessidade dessa ligação reside na mesma RP, independentemente de qualquer coação externa. *Objetivamente*, essa necessidade procede do mesmo bem como *fim* do movimento da RP. A consciência moral como *ato* deve ser pensada, então, como autodeterminação da RP no seu consentimento ao bem (causa eficiente), constituindo o *bem* ou o fim a *forma* dessa autodeterminação, e a obrigação moral é o resultado dialético da síntese do ato e de seu fim, o bem. A obrigação moral pode então ser definida como “a necessidade própria da liberdade”, necessidade, ao mesmo tempo, subjetiva (como ato) e objetiva (como forma) e que assegura ao ato da RP a estrutura ontológica.

Com efeito, o *bem* é para a RP o que o *ser* é para a Razão teórica. Em face do ser a Razão teórica deve submeter-se à *evidência*, em face do bem a RP deve submeter-se à *obrigação moral*. A necessidade da evidência procede inteiramente do objeto (necessidade *lógica*). A necessidade da obrigação é uma autonecessitação do sujeito em sua relação com o bem objetivo (necessidade *moral*). Por isso, é possível que a consciência moral esteja *certa*, como norma subjetiva última da moralidade do ato, e seja *errônea*, em face da norma objetiva. O ato da consciência será *verdadeiro* ou reto quando é *informado* pela realidade objetiva do bem apreendido pela razão que então será “reta razão” e norma *objetiva* próxima da moralidade do ato. Portanto, consciência moral e reta razão situam o ato na ordem da moralidade objetiva e o definem como *ato moral* em sentido pleno.

No momento da *singularidade* subjetiva cumpre-se, pois, o exercício da RP num ato de grande riqueza conceptual, pois “nele estão implicados a abertura do sujeito ao horizonte *universal* do Bem, seu efetivo movimento para o bem na *particularidade* da situação e, finalmente, a autodeterminação com a qual se constitui em sua radical *singularidade* como sujeito racional e livre na adesão ao bem (real ou aparente), vivida reflexivamente como consciência moral.” (64)

Esta é a estrutura *subjetiva* do agir ético que, como primeira dimensão e articulada dialeticamente, manifesta o perfil *eidético* do ato moral em seus momentos constitutivos e na sua *limitação*. Com efeito, o ato moral que surge da mais profunda interioridade do sujeito e a ela retorna na reflexão da consciência moral, mostra-se *limitado* pelo *bem objetivo* ao qual se refere, pela *situação* que o condiciona e pela própria *história* do sujeito, da qual é *um* episódio distendido entre a retenção do passado e a protensão do futuro. Porém, o *eidos* limitado do ato moral em seus componentes *subjetivos* é transcendido ao ser *posto* pelo sujeito em virtude do dinamismo da “*ilimitação tética*” da afirmação primordial do *Eu sou*, que o impele para ir além dos limites da subjetividade singular e abrir-se à inter-relação comunicativa com os outros, i. é, à segunda dimensão *intersubjetiva* da RP.

É nessa dialética entre o *limite* e a *transcendência* que podemos resolver, finalmente, o problema, tão discutido atualmente, da *identidade ética*. Esta se constitui, inicialmente, no interior dos limites *eidéticos* do ato da RP, sendo sua expressão definitiva a *consciência moral*. Ela é uma conquista do sujeito no exercício progressivo da razão prática e consiste na passagem da individualidade *natural* biopsíquica à personalidade *ética*, na qual ele se afirma como o *mesmo* (*ipseidade*) na sua autoafirmação reflexiva, ou como *pessoa moral* em sentido pleno. Essa passagem só é possível em virtude do dinamismo da *ilimitação tética* do ato que *universaliza* o sujeito na sua total abertura ao *bem*. Porém, essa passagem só se constitui plenamente pela mediação do reconhecimento da *ipseidade* do *outro*.

1.2 Reconhecimento, consenso e consciência moral social, categorias universais da Razão prática na sua estrutura intersubjetiva

A RP, dizíamos no início da estrutura subjetiva, se manifesta, inicialmente, numa forma de *pré-compreensão* que acontece na experiência do indivíduo da normatividade inerente ao *ethos* de sua comunidade. É igualmente na comunidade ética que ele experimenta que não é um indivíduo monadicamente isolado, mas que está envolvido numa rede de relações propriamente inter-humanas, que possibilitam sua auto-afirmação como Eu. Eu que é, portanto, um Nós. E assim como a pré-compreensão do agir ético individual tem lugar no nível do *saber ético*, assim também a pré-compreensão do mesmo agir na sua essencial relação de intersubjetividade (ou enquanto implica a vida na comunidade ética), tem lugar na participação ao *saber ético* como saber socialmente partilhado, sobretudo na forma da *sabedoria da vida* (71), que garante a coesão do *ethos* nas formas espontâneas de *reconhecimento recíproco* e de *consenso*. A relação de intersubjetividade como terreno do *encontro* com o outro e, mais amplamente, do ser-com os outros, dá origem a ricas e variadas formas de presença *recíproca* dos sujeitos: a relação recíproca da *proximidade*, que se exerce na relação Eu-Tu no amor, na amizade, na vida em comum; a relação de *convivência*, que se exerce como relação Eu-Nós no consenso, na obrigação, na fidelidade; a relação de *permanência*, que se exerce como relação Eu-outros na tradição, no costume, na vida social e política. Como *expressões* do reconhecimento do outro e da convivência com o outro na imediatez do *mundo da vida*, elas são o resultado de uma mediação *empírica*, que deve ser supracumida na compreensão filosófica.

A *compreensão explicativa* da relação intersubjetiva apresenta uma dificuldade especial, porque sendo a relação de intersubjetividade essencialmente encontro que tem lugar na reciprocidade dos atos de reconhecimento e liberdade, não pode ser submetida diretamente ao procedimento abstrativo da ciência. Para que isso fosse possível, a relação de

intersubjetividade teria que deixar de ser encontro de *sujeitos*, i. é, os termos da relação intersubjetiva teriam que ser inteiramente dóceis à manipulação experimental. Isso significa que a compreensão explicativa somente pode operar com relação às práticas e às obras que resultam do existir-em-comum dos indivíduos, práticas sociais e culturais, que constituem de fato o campo das ciências humanas. Ora, é justamente a definição do método adequado ao estudo *científico* das práticas e obras do existir histórico e social do homem que apresenta dificuldades peculiares. A compreensão explicativa da relação intersubjetiva apresenta-se “distendida entre o ideal *explicativo* que guia as ciências da Natureza e a *compreensão* exigida pela síntese indissociável entre o *fato* e o *sentido* nas ‘coisas humanas’, o que leva inevitavelmente as ciências humanas a constituir-se como *ciências hermenêuticas* e a penetrar no campo da filosofia.”¹⁰

A *compreensão filosófica* da relação de intersubjetividade tem que integrar a *pré-compreensão* dela no *mundo da vida*, mas já supõe resolvida na Antropologia Filosófica a sua *aporia* ou problema fundamental que foi formulada assim: qual é o fundamento que permite à relação intersubjetiva transcender a simples contingência de seus termos ou o seu acontecer natural e histórico para constituir-se como relação que revela no outro a presença de uma dimensão axiológica fundamental: a dignidade de um outro *Eu*?¹¹ Ela foi resolvida pela passagem da categoria da intersubjetividade para a categoria da transcendência. É por isso que a dialética do agir moral parte do “Eu sou” já constituído como pessoa em sua abertura ontológica ao Absoluto. Portanto, o movimento dialético do agir moral parte do sujeito como universal concreto (pessoa), aberto à universalidade do Ser e, enquanto tal, ordenado dinamicamente por seu agir à universalidade do Bem. Vejamos, então, a *compreensão filosófica* do primeiro momento da *universalidade* intersubjetiva da RP.

1.2.1 Universalidade intersubjetiva da Razão prática

A *universalidade* da RP procede essencialmente de sua ordenação constitutiva ao *Bem*. É nessa mesma universalidade que se funda igualmente a possibilidade do *encontro com o outro* como encontro ético, que é a forma mais alta de relação intersubjetiva. Com efeito, sendo o ato da RP uma atividade (perfeição) do sujeito no caminho de sua auto-realização e cuja estrutura se constitui a partir do momento da universalidade que ordena o ato ao *bem* como tal, 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. Esta exigência está no fundamento de uma autêntica *comunidade ética* e constitui o desafio permanente de sua realização na história

¹⁰ Antropologia Filosófica II, 63.

¹¹ Antropologia Filosófica II, 71.

como a forma superior de convivência humana. As comunidades humanas são, por natureza, comunidades éticas e à sua estrutura pertence o *ethos*.

A estrutura intersubjetiva do agir ético se constitui, pois, inicialmente, no âmbito da *universalidade* da RP, no qual tem lugar o encontro com o outro segundo as formas universais do *reconhecimento* e do *consenso*. O primeiro passo da explicitação conceptual da estrutura intersubjetiva do agir ético é “*reconhecer* a aparição do *outro* no horizonte universal do Bem e *consentir* em encontrá-lo em sua natureza de outro Eu” (71). E na medida em que o ato próprio da RP se autodetermina como relação essencial com o outro, abre-se o campo para o exercício do agir ético, a saber, a *comunidade ética*, que, por sua vez, se realizará como comunidade histórica, tendo como referência um *ethos* (conjunto objetivo de bens, normas e valores) realizado historicamente.

Como compreender essa estrutura intersubjetiva? Assim como antes inteligência e vontade estavam integradas no único movimento do agir pela intercausalidade que as une (a inteligência como causa formal e final, a vontade como causa eficiente), assim agora, no *reconhecimento* e *consenso*, inteligência e vontade interagem, formando um único espaço intencional de acolhida do outro em sua dignidade de *fim* e em sua aceitação como participante racional e livre da universalidade do Bem. O *reconhecimento* é obra da RP enquanto cognoscente. O *consenso* é obra da mesma razão em sua atividade volitiva.

Sobre a relação de *reconhecimento* é importante observar que ela só se torna efetiva por meio de um laborioso e penoso trabalho de educação ética, cabendo diversos níveis de realização, desde um *ínfimo* desumano que reduz o outro a *objeto* (na multiforme relação de senhor e escravo) até um nível *superior* representado pela gratuidade do amor evangélico ao próximo.

Por sua vez, para que o *reconhecimento* seja compreendido como *ético*, é essencial referir o ato da RP prática à sua expressão na *linguagem*. Pois, tratando-se de uma relação que só é possível no horizonte universal do Bem, o encontro com o outro é, em sua forma elementar, uma interlocução em que duas razões se comunicam: *dia-logos*. O diálogo é fundamentalmente um evento *ético* e é por ele que a estrutura intersubjetiva do agir ético primariamente se realiza. É então o evento da *linguagem dialogal* que impõe a distinção radical “entre a esfera da intersubjetividade constituída pela mediação dos *objetos* ou “coisas” e a esfera ética da intersubjetividade mediada pela *linguagem*, na qual se intercomunicam fins, valores, normas sem outra finalidade senão a auto-realização dos sujeitos no Bem.” (74) É apenas na intercomunicação por meio da RP e, portanto, de natureza ética, que a linguagem é *diálogo*. E o que possibilita, finalmente, a formação de uma *comunidade ética* é a irradiação e transposição numa comunidade de interlocutores da forma primordial do *diálogo* na relação Eu-Tu.

O *consentimento* ou consenso procede da RP na sua atividade *volitiva*. Reconhecido o outro no horizonte do Bem, a inclinação da vontade *consente* na comunidade com o outro sob o signo da *bondade*. O consenso é um ato eminentemente livre e é como tal que tem lugar entre *sujeitos* éticos. Por isso, ele não se dirige ao outro na sua individualidade empírica, mas enquanto é participante do mesmo universo ético (como *fim* em si e como portador de valores) e acolhido sob a mesma universalidade do Bem.

Se o reconhecimento e o consenso estão na origem da *comunidade ética*, esta terá que enfrentar o *problema* decisivo para sua sobrevivência e duração no tempo, a saber, estabelecer um *estatuto permanente* para as iniciativas primeiras das quais depende sua existência. Tanto o reconhecimento como o consenso podem assumir historicamente uma forma *espontânea* e uma forma *reflexiva*. A primeira vigora numa comunidade na qual o *saber ético* é suficiente para assegurar a coesão do *ethos*, no qual os indivíduos se sentem integrados. A forma reflexiva é fruto de uma educação ética na qual as razões do *ethos* devem ser explicitadas e demonstradas (na *Ética* filosófica). Para ambas as formas de reconhecimento e consenso, a experiência histórica das comunidades éticas encontrou dois instrumentos universais e eficazes para assegurar sua permanência no tempo: as *normas* e as *instituições*.

A *norma* representa a passagem da convicção subjetiva do indivíduo (*máxima* em Kant) à validade objetiva de uma *lei* (absoluta ou relativamente) universal com relação a um determinado universo ético. Nas comunidades éticas nas quais o *saber ético* foi integrado na ciência do *ethos*, se faz necessária a proposição de *normas* universais, explicitamente racionais, que mostrem ao agente ético a necessidade do *reconhecimento* e do *consenso*.

O conceito de *instituição* tem muitas significações e é objeto de diversas ciências humanas (Direito, Antropologia e Sociologia). A instituição, sendo uma grandeza social *normativa*, tem uma dimensão *ética*. Sua função é assegurar ao reconhecimento e ao consenso um quadro estável de exercício.

1.2.2 Particularidade intersubjetiva da Razão prática

Se a estrutura intersubjetiva da RP mostrou, no seu primeiro momento da *universalidade*, que o indivíduo ético só pode realizar-se no *encontro* com o outro, segundo as formas universais de *reconhecimento* e do *consenso*, no seio da comunidade ética, agora terá que passar para o momento da *particularidade*, pois essa realização só poderá ser efetuada na *situação* e dentro de uma malha de *condições* que constituem o terreno concreto do encontro e o curso histórico da comunidade ética.

Mas para que essa passagem aconteça, de acordo com o movimento dialético do agir ético, é necessário manter a nítida distinção entre a estrutura *causal*

do movimento e os fatores *condicionantes* que a tornam possível, pois só a sua estrutura causal nos revela a inteligibilidade profunda desse agir e nos permite compreender o porquê de sua natureza ética. Do contrário, a inteligibilidade do agir ético intersubjetivo seria reduzida, no nível da particularidade, às suas condições de exercício, com o qual o próprio nível da universalidade seria abolido.

Ora, essa inteligibilidade revela-se na própria estrutura intrínseca do agir intersubjetivo *situado* como sendo dialeticamente a *determinação* do primeiro momento da *universalidade*. Com efeito, o que se *particulariza* na situação é a ordenação constitutiva ao horizonte universal do Bem no qual os sujeitos se encontram. Assim, o *reconhecimento*, procedendo da inteligência ordenada ao universal do Bem, se *particularizará* na medida em que, mantendo sua natureza de causa formal, *informar* as *condições* para assegurar a essência ética do ato. E o *consenso*, fruto da vontade inclinada ao universal do Bem, se particularizará na medida em que *agir* como causa eficiente na complexidade da *situação*. E segundo a relação de intercausalidade entre a inteligência e vontade, na medida em que o reconhecimento (como causa formal) *especificar* o consenso (resultante da vontade), e o consenso (como causa eficiente) *mover* o reconhecimento no sentido da aceitação do outro. Assim se exercerá essa dupla causalidade no mundo complexo das condições. E dessa complexidade e variedade é que resultarão os traços fenomenais com que o encontro com o outro se apresenta à observação empírica.

E o desafio que terá que enfrentar a comunidade ética como lugar da efetivação do *reconhecimento* e do *consenso* é preservar, na ambiguidade das situações, o espaço de uma autêntica *reciprocidade* no agir ético de seus membros. Daí que a invenção histórica da *norma* e da *instituição*, (que surgiram no fim do movimento dialético anterior), comprovam, no nível da *particularidade* da comunidade, sua função estabilizadora do *consenso* na sua essencial *reciprocidade*.

Mas a ameaça que a comunidade ética tem que enfrentar na dimensão do *reconhecimento* e do *consenso*, essencial à sua constituição e duração, é a possibilidade e realidade permanente do *conflito*. Trata-se do conflito de *interesses* de indivíduos ou grupos que surge dentro do mesmo *ethos* no qual convivem, *conflito* que se agrava na modernidade pelo fato de ter sido elevado por *Hobbes* à categoria fundamental de sua concepção ético-política, i. é, à primeira forma de inter-relacionamento dos seres humanos, *conflito* que é superado pelo *contrato social*. Na sociedade atual mundializada (globalizada), as áreas de *conflito* se multiplicam em todos os níveis e o modelo contratual é invocado como o único apto para superá-lo.

Mas se perguntamos pela condição de possibilidade do pacto social e das diversas formas de contrato, segundo o modelo hobbesiano, vemos que o fundamento do consenso tem apenas uma necessidade *hipotética* que as-

segura a estabilidade do pacto e o submete a todos os riscos. A reflexão sobre o agir ético na relação de intersubjetividade permanece no nível empírico e não consegue ultrapassar, mesmo na *hipótese* do contrato social, os limites do *individualismo*. Na visão aqui proposta o que garante a inteligibilidade profunda do agir ético em meio aos múltiplos condicionamentos impostos pelas situações *particulares* é justamente a *particularização*, nessa esfera da situação na qual devem realizar-se o reconhecimento e o consenso, da ordenação dos sujeitos ao horizonte universal do Bem.

Todavia, o movimento dialético do agir ético intersubjetivo que partiu da *universalidade* não pode parar na mediação da *particularidade*, pois então as *condições* prevaleceriam sobre as *causas* intrínsecas. A dialética do agir avança até alcançar a plena concretude do ato no momento da *singularidade* (que suprassume a *particularidade*) na qual todo o movimento é interiorizado na *consciência moral social* dos participantes da comunidade ética.

1.2.3 Singularidade intersubjetiva da Razão prática

“A *consciência moral social*, manifestando-se em graus diversos de presença refletida em toda e qualquer comunidade ética, é a obra própria da Razão prática operando na *singularidade*, ou seja, na existência concreta do existir comunitário” (85)

A presença de uma consciência moral comum é *atestada* pela aceitação de um mesmo sistema de normas, valores e fins interiorizado em maior ou menor profundidade na consciência moral dos indivíduos. Exemplo específico dessa consciência moral social é o valor atribuído atualmente aos *direitos humanos*.

A história das concepções éticas e políticas registra, igualmente, a *oposição* ou conflito entre a consciência moral individual e a consciência moral social. Na era moderna do *individualismo* esse conflito torna-se um problema agudo para a estabilidade social, pois na medida em que os dois tipos de consciência são explicados por meio das (supostas) *condições* determinantes e não pelo movimento *essencial* de sua constituição, a relação intersubjetiva, que articula as consciências individuais na unidade da consciência social (como obra da RP), se vê privada de sua especificidade ética e deixada ao aleatório das situações. Surge assim o *confronto* das consciências individuais e a consciência social, por exemplo, através de representações que mostram as consciências individuais interpretadas em chave psicanalítica como superestruturas controladoras das pulsões inconscientes, ou a consciência social como superestrutura ideológica defensora dos interesses dominantes na sociedade. É por isso que, consciente desse problema, Hegel integrou na unidade de um mesmo movimento dialético (do Espírito objetivo) a consciência individual (no momento da *moralidade*) e a consciência social (no momento da *eticidade*).

Na consciência moral social (que se constitui a partir do encontro com o outro) podemos distinguir níveis estruturais cada vez mais amplos até abranger a consciência moral da sociedade como um todo:

- Nível do *encontro pessoal*, no qual prima a relação Eu-Tu, primeira forma de relação intersubjetiva. É nele que se realiza de modo mais perfeito a *reciprocidade* das consciências. O seu caráter *ético* é garantido na medida em que o reconhecimento e acolhida do outro são referidos ao horizonte do Bem. E na medida em que essa relação Eu-Tu, se expressa na relação *dialógica*, é mantida pela *fidelidade* e *amizade*, e encontra sua realização mais alta no *amor*, ela é *fundamento* dos níveis mais amplos que acontecerão na estrutura da comunidade ética.

- Nível do *encontro comunitário*, no qual a consciência moral social se manifesta na forma de uma integração mais ou menos profunda das consciências individuais na unidade de um Nós. Nele predomina a ação de fatores *racionais* e *afetivos*. Os primeiros possibilitam a aceitação espontânea das normas do existir em comum e prescrevem a prática da justiça como *equidade*. Os segundos possibilitam à vida em comunidade uma comunhão *afetiva* e estendem ao reconhecimento e ao consenso dos muitos a eficácia aglutinadora do *afeto* presente na relação Eu-Tu.

- Nível do *encontro societário*, o mais abrangente, no qual a reciprocidade é mediada por instâncias reguladoras do existir em comum: *normativas* como códigos ou leis, *eficientes* como os poderes reconhecidos e legitimados pelas instâncias normativas. Trata-se, pois, de um encontro que é mediado pelas *instituições* que asseguram a estabilidade e permanência do corpo social. Assim a instituição familiar no âmbito do encontro pessoal, as instituições de direito privado no âmbito do encontro comunitário, subordinadas, no entanto, às instituições da sociedade como um todo. As instituições no nível societário que culminam no Estado ou na sociedade politicamente organizada permitem a formação de uma consciência moral comum na forma de uma “consciência cívica” de caráter ético-político, capaz de unir os indivíduos na qualidade de cidadãos. Porém, é neste nível que a sociedade desenha também a face desumana e mutilada de sua essência ética: como a utilização, a dominação a instrumentalização do *outro*.

E ainda, entre a consciência comunitária e a consciência cívica surgem na chamada *sociedade civil* formas intermediárias de consciência social, também apoiadas em estruturas institucionais, que exprimem o compromisso ético de seus participantes do ponto de vista da função social que exercem ou de seu ser *qualificado*, como a consciência profissional.

A grande complexidade com que se apresenta na sociedade moderna o evento ético fundamental do *encontro com o outro* coloca, finalmente, o problema da possível *identidade ética da sociedade*, problema que amplia mais suas dimensões à medida que avança o fenômeno da “globalização”

ou da formação de uma sociedade mundial. É possível definir uma identidade ética para esse imenso corpo da sociedade-mundo?

A possível solução desse problema da identidade ética social supõe, em primeiro lugar, que a sociedade possa ser considerada e aceita como *comunidade ética*, ou seja, na qual as leis e normas *éticas*, que ordenam as relações intersubjetivas, vigorem como leis e normas *públicas*, i. é, que regulem o agir dos indivíduos nas diversas esferas em que estes se fazem presentes como membros da sociedade. Entre essas esferas destacamos:

- A esfera das *necessidades* (ou do agir econômico), na qual a atividade do indivíduo é voltada para a satisfação das necessidades vitais, e que é pensada sob a categoria do *trabalho*. Ela revela aspectos éticos essenciais no aspecto *jurídico* (direito ao trabalho), no aspecto *social* (trabalho humanizador), no aspecto *cultural* (valor ético do trabalho na sociedade), no aspecto propriamente econômico da produção, distribuição equitativa e uso dos bens, que configura a questão das relações entre Ética e Economia.
- A esfera da *afetividade* (ou da satisfação das necessidades subjetivas do indivíduo que se constitui nos níveis do encontro *pessoal e comunitário*). Nela, a relação intersubjetiva encontra seu terreno próprio na comunidade familiar e em pequenas comunidades. Ela descobre aspectos éticos, como ética familiar (nos diversos tipos históricos de família), como ética comunitária (nos diversos grupos religiosos).
- A esfera da *realização pessoal* (que tem seu lugar próprio na sociedade civil). Nela estão presentes os meios da auto-realização do indivíduo (educação formal, cultura, profissão, etc.). Cabe observar que quanto mais se amplia a relação intersubjetiva tanto mais se abre o espaço para a formação de atitudes positivas ou negativas em relação ao outro.
- A esfera da *obrigação cívica* (que tem seu lugar na sociedade política). Nela surge a forma mais universal e ética de relação intersubjetiva *integrada formalmente na virtude da justiça*, como *pietas erga patriam*. A superioridade, do ponto de vista ético, da relação intersubjetiva na esfera política resulta do fato de que nela o *reconhecimento* eleva-se ao nível de máxima universalidade, e o *consenso* deve assumir uma forma eminentemente racional e livre. Ora, se é na esfera política que se manifesta a forma mais universal e livre de obrigação moral como obrigação cívica, surge a difícil questão: como é possível uma comunidade ética universal que não seja igualmente uma comunidade política universal ou um Estado mundial?

O índice mais seguro da *identidade ética da comunidade* aparece então na *consciência moral social*, na medida em que se mostra como consciência de uma *solidariedade ética* que une os indivíduos numa relação recíproca de reconhecimento e consenso. Quanto ao problema de se essa comunidade ética universal assumirá ou não também a forma de uma comunidade política (ou Estado mundial), a história nos dará a resposta.

Esta é a estrutura *intersubjetiva* do agir ético que, como segunda dimensão e articulada dialeticamente, manifesta o perfil *eidético* do ato moral em seus momentos constitutivos e na sua *limitação*. Com efeito, o ato moral surgiu como ato partilhado em relação de *reciprocidade* pelos sujeitos como membros de uma *comunidade ética*, e cuja estrutura recebeu seu estatuto ontológico definitivo na *consciência moral social*. E a questão dialética que se coloca é: é possível a consciência moral social constituir-se como *termo* do movimento de auto-afirmação do sujeito ético, de forma que a intencionalidade dinâmica para o Bem que o move acabe na comunidade ética e o *Eu*, enquanto sujeito ético, se realize definitivamente como *Nós*?

Ora, como lembramos no início da compreensão filosófica da relação intersubjetiva, a Antropologia filosófica nos mostrou que a afirmação primordial *Eu sou* (que nos constitui como sujeitos humanos) é impelida pelo movimento de *ilimitação tética* a ir além da categoria de intersubjetividade e orientar-se para a esfera da *transcendência*. A comunidade ética, portanto, não pode ser o termo do movimento dialético da constituição do agir ético. Pois nem o indivíduo nem a comunidade criam continuamente suas normas, seus valores, seus fins, ambos vivem na realidade *objetiva* de um *ethos* que foi se formando historicamente e que inclui certos *invariantes* que não podem ser explicados pela realidade histórica do mesmo *ethos*, nem se identificam com as estruturas subjetiva e intersubjetiva do agir ético. E como tais, i. é, enquanto eles transcendem essas duas dimensões, exigem uma explicação filosófica.

Assim, o movimento dialético que se originou na afirmação primordial *Eu sou* posta pelo sujeito ético, que se desdobrou nas dimensões subjetiva e intersubjetiva, aponta agora para uma realidade *objetiva*, cuja inteligibilidade transcende as razões imanentes ao sujeito singular e à comunidade ética. Vejamos então o movimento da RP na sua dimensão *objetiva*.

1.3 Bem, Fim e Valor, categorias universais da Razão prática na sua estrutura objetiva

Se a *Ética* é a ciência do *ethos*, se ela parte do pressuposto de uma racionalidade imanente ao *ethos*, e sua tarefa consiste em explicitar as razões do *ethos* ou em elucidar a inteligibilidade da *práxis* ética em suas diversas dimensões, e se o movimento dialético que articula essas dimensões nos mostrou que o seu dinamismo intencional aponta, finalmente, para uma realidade *objetiva*, temos que interrogar-nos sobre essa realidade objetiva e sobre seu teor especificamente *ético*, para poder completar a inteligibilidade do agir ético.

1.3.1 Universalidade objetiva da Razão prática

Na dimensão *subjetiva*, conhecimento e vontade tem como horizonte o Bem pensado e desejado como Bem universal. Na dimensão *intersubjetiva*,

o Bem é intencionado na figura do *outro* reconhecido e aceito como bom na sua alteridade ética. E a questão que surge é: que *realidade em-si* compete ao Bem universal e ao outro no horizonte do Bem? O problema surge no plano *ontológico*: que relação se estabelece no agir ético entre o *ato* e o *ethos*? Ou que teor de *realidade* temos que atribuir ao *ethos* como objeto da práxis ética? O ato é bom porque o *ethos* é bom, ou o *ethos* é bom porque participa da bondade do ato? A relação entre o agir, tanto individual como comunitário, e o *ethos* é de fato mais complexa, pois nela se dá uma dupla negação: o ato nega o *ethos* em seu teor empírico, pois se relaciona com ele sob a razão (formal) do *bem*, e o *ethos* nega a autonomia do ato (do sujeito), pois só ele confere ao bem um conteúdo *real*.

O problema da estrutura *objetiva* do agir ético manifesta, pois, no momento inicial da *universalidade*, uma face paradoxal, pois no domínio da RP 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*. Ora, é somente nessa submissão que o ser humano como ser ético poderá, paradoxalmente, alcançar o efetivo *ser-para-si* e abrir-se, a partir dessa radical interioridade, à *universalidade* do Bem.

As categorias que exprimem o horizonte *objetivo* ao qual se refere o agir ético no momento da *universalidade* são as categorias de *Fim* e de *Bem* e entre elas vigora uma inter-relação análoga à que se estabelece, na estrutura *subjetiva*, entre a razão e a liberdade. 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. *Fim* e *bem* exprimem, assim, no nível da *universalidade*, o perfil *eidético* com que o objeto se apresenta à intencionalidade do agir ético. Como se distinguem e se unem essas duas categorias na sua inter-relação?

A inter-relação (aparentemente paradoxal) do *subjetivo* e do *objetivo* no nível da *universalidade* do agir ético se estabelece assim:

- do ponto de vista *subjetivo* ou na *imanência* do sujeito, o *fim* é medido pelo *ato*, ou seja, pela inteligência que o avalia e pela vontade que a ele tende (*finis operantis*);
- do ponto de vista *objetivo*, o *fim* como termo *real* da ação mede o ato e, portanto, o *transcende* (*finis operis*).

Portanto, todo ato ético começa por exercer-se nessa tensão entre a *imanência* de sua perfeição como *forma* ou fim subjetivo do sujeito ético, e a *transcendência* do objeto como fim objetivo, do qual o ato recebe seu *conteúdo real* de bondade. A razão dessa tensão é que, sendo sujeitos *finitos* e *seres-no-mundo*, a universalidade do Bem está presente em nós como *diferença* do bem no *sujeito* e do bem no *objeto*. Diferença que recupera, no entanto, a identidade (relativa) do ato e do objeto na estrutura teleológica que *finaliza* o ato pela bondade *real* do objeto e confere ao objeto, na imanência do ato, a razão formal de *fim* bom.

Com efeito, o *fim* idêntico ao *bem* pode ser aproximado a partir de três direções:

- a direção da auto-realização (ou da *eudaimonia*) do indivíduo, na qual o fim é assumido no dinamismo total do agir ético que move o indivíduo para o *melhor*: é o *fim-para-o-indivíduo*;
- a direção do fim como objeto *real* para o qual tende o movimento da RP: é o *fim em-si*;
- a direção do fim como síntese ou *identidade dialética* do fim-para-o-indivíduo e do fim-em-si: é o fim *real* e, como tal, *formalmente* assumido no ato moral que lhe confere seu perfil *eidético* ou a sua especificação.

A estrutura *objetiva* do agir ético no seu nível de *universalidade* define-se, pois, na convergência dessas três direções. É justamente nessa convergência que emerge, como primeiro momento, a qualificação *ética* do ato, a qual deverá ser ulteriormente determinada segundo as *condições* de seu exercício.

E, finalmente, a face do *bem* pela qual ele confere ao sujeito sua *perfeição* como ser (tornando-o participante de sua bondade *ontológica*), e como tal é por ele desejado e apreciado, é designada modernamente com o termo *valor*. O *valor* é então o *bem* recebido no espaço da liberdade. Será sob o signo do *valor* que a RP, ordenada estruturalmente para o *bem* na sua *universalidade*, irá realizar-se na *particularidade* das situações.

1.3.2 Particularidade objetiva da Razão prática

As categorias de Fim, Bem e Valor desenharam o horizonte objetivo *universal* do agir ético. Mas como tal ele é *abstrato*, (ele é a primeira condição de possibilidade para que essa *realidade* possa ser pensada como inteligível), e deverá receber sua determinação *concreta* a partir do momento da *particularidade* ou *situação* histórica e existencial do agente.

O agir ético *situado* se explica filosoficamente como agir *objetivo* na medida em que, perpassando pela espessa teia das *condições*, sua intencionalidade profunda permanecer orientada para o Bem que é o seu Fim, e para o Valor. Esta observação vale de modo especial no caso da estrutura *objetiva* do agir ético, pois este, ao passar da límpida inteligibilidade do horizonte da *universalidade* para a complexa e enigmática *particularidade* da situação do agente, nos dá a imagem de um agir que, aparentemente, poderia ser explicado totalmente pelas condições que o envolvem. É, portanto, através dessa complexidade que a RP conduzirá o agir ético a determinar-se objetivamente como agir concreto.

Os fatores *intrínsecos* ao sujeito que condicionam sua *situação* e interferem na relação entre o agir ético e a realidade objetiva do bem (da qual lhe advém a forma do *agir bem*) podem ser compreendidos na noção geral de *afetividade*, considerada aqui não do ponto de vista de sua energia pulsional,

mas na medida em que traduz as influências externas da situação. Mas são os fatores *extrínsecos* que mais influenciam na formação das *condições*, na medida em que procedem da *historicidade* do *ethos* (com todas suas tradições e condicionamentos), que é o horizonte objetivo *imediato* da práxis ética. Com efeito, o *ethos* (como portador dos *fins* e *valores* a serem assumidos pela práxis) manifesta-se no corpo histórico de uma sociedade, cuja organização, tradição cultural e estrutura política obedecem a uma série de condições de todo tipo. São estas condições que concorrem para que a sociedade e seu *ethos* adquiram uma fisionomia própria. Mas é nela que também deverão estar presentes (como manifestação da racionalidade profunda e universal do *ethos*) os traços que definem o horizonte objetivo *universal* do agir ético em termos de fins e valores a serem determinados na particularidade das situações e na peculiaridade dos *ethea* históricos.

Em face da multiplicidade dos bens a serem *avaliados*, a Razão prática deverá exercer-se como *livre-arbítrio* na escolha desses bens. E então no horizonte universal do bem surgirá, por um lado, a polaridade entre *valor* e *contravalor* dependendo *subjetivamente* das opções da liberdade, e por outro lado, a multiplicidade hierarquizada dos valores segundo o conteúdo *objetivo* dos bens que neles se exprimem. É aí que surge a questão decisiva da determinação de “valores fundamentais” que deverão assegurar a passagem do *universal* ao *particular* na estrutura objetiva do agir ético.

Mas, de modo geral, para assegurar o teor ético da práxis na variedade de situações, a experiência do *saber ético* e, depois, a Ética como *ciência do ethos* atribuíram a determinação do horizonte objetivo do agir ético (como horizonte de fins e valores *universais*) a um sistema de *normas* e *leis*. Na medida em que traduzem a experiência das diversas tradições éticas, a *norma* e a *lei* cumprem uma função *mediadora* entre a universalidade das categorias de *fim* e *valor* e a particularidade concreta do agir em situação. Assim, elas prolongam no nível da *particularidade* a linha *causal* da RP que opera no agir pela inter-relação dialética de inteligência e liberdade.

O movimento dialético da RP que apontava para uma realidade objetiva nos levou à realidade *objetiva* do Bem que se apresenta como medida transcendente do teor de *bondade* no agir do indivíduo e no *ethos* da comunidade.

1.3.3 Singularidade objetiva da Razão prática

O momento da *singularidade* objetiva da RP não é mais apenas *um* momento, mas aquele para o qual confluem *todos* os momentos anteriores. Começamos dizendo que o agir ético é estruturalmente tridimensional: é uma ação do indivíduo ético (dimensão *subjetiva*), é cumprida no seio de uma comunidade ética (dimensão *intersubjetiva*) e tem como norma o conteúdo histórico de um determinado *ethos* (dimensão *objetiva*). Orientada e guiada pela RP, a estrutura e articulação dialética dessa práxis huma-

na tridimensional chega ao último momento, no qual temos a compreensão filosófica do agir ético no todo de sua simplicidade e na complexidade de seus momentos.

O agir ético *singular*, tanto na sua dimensão *subjetiva* quanto na dimensão *intersubjetiva*, e exercendo-se em face da *objetividade* do Bem, introduz na ordem da *existência* os momentos *essenciais* que definiram a *identidade ética* do indivíduo e sua participação na *identidade ética* da comunidade. Temos, pois, de um lado, a RP agindo como *consciência moral*, (síntese do agir ético subjetivamente considerado), impondo ao indivíduo a injunção da sua intransferível responsabilidade. E de outro, a RP agindo como *consciência moral social*, (síntese do agir ético intersubjetivamente considerado), abrindo diante do indivíduo o espaço do reconhecimento e da aceitação do *outro* como caminho necessário da sua inserção no *ethos* comunitário.

Ora, na sua singularidade concreta, o agir ético, tanto individual quanto comunitário, se refere a uma *realidade* que transcende a sua *situação* existencial e que unifica duas estruturas que constituem o *universo ético* ao qual o ato moral se refere necessariamente em seu exercício: a estrutura *histórica* e a estrutura *natural*. Com efeito, o *universo ético* se apresenta dotado da essencial *historicidade* que é própria do *ethos*, e se apoia numa *realidade* empírica imediata da qual o indivíduo e a comunidade participam. Temos assim que *ethos* e *natureza* se articulam na unidade de um mundo *moral*, (sobrepuesto ao mundo natural), no qual o agir ético se exerce. É o encontro dessas duas estruturas na unidade de um mesmo universo simbólico que define a condição primeira de possibilidade do *existir histórico-natural* do sujeito ético, i. é, seu agir enquanto agir ético ocorre sempre num tempo e num lugar definidos pelas coordenadas do universo ético. Portanto, *objetivamente* o agir ético é sempre um agir *histórico* e um agir *situado*.

Isso significa que a *história* e a *situação* do sujeito, como agente ético, se concretizam existencialmente na confluência dos múltiplos fatores, que provém da tradição ética e dos condicionamentos naturais, e que desenharam o perfil da existência vivida pelos indivíduos de uma época e de uma cultura.

Nesse sentido a Ética é uma leitura racional da contingência histórica do *ethos* e dos determinismos da *natureza* que condicionam o agir ético. E como tal ela é uma ciência *crítica* do *ethos* e de sua realidade histórico-natural. Porém, chegados ao fim da reconstrução das dimensões e dos momentos da RP na estrutura e movimento dialético do agir ético (tendo como momento último a *singularidade* da ação concreta), surge a *questão decisiva*: a *Razão prática*, como organização e articulação dialética das categorias (Conhecimento, Liberdade, Reconhecimento, Consenso, Consciência moral individual e social, Bem, Fim, Valor, Norma, lei), é capaz de “acolher e unificar no agir ético concreto ou na simplicidade existencial da ação a rica complexidade do universo ético?” (125) A questão é decisiva porque ela implica que a passagem da *essência* do ato à sua *existência* poderia ser explicada pela RP

operando discursivamente, i. é, para que a *ação* pudesse receber o predicado de *moral*, deveria ser uma consequência lógica de premissas racionalmente estabelecidas. Esse rigoroso racionalismo ético foi o ideal platônico-cartesiano da “mais alta e perfeição moral”. Aristóteles o recusou ao colocar no centro da estrutura racional do agir ético a *phronesis* (virtude intelectual) que inclui um essencial coeficiente de identificação afetiva com o Bem.

A experiência mostra (no exercício concreto de uma ação moralmente boa) que a RP é movida por um poderoso componente *afetivo* e “condensa numa simples *intuição* do bem a ser feito, por um lado, a complexa estrutura de *razoabilidade* que sustenta seu ato e, por outro, o aparentemente inextricável entrelaçamento de condições naturais e históricas que configuram, numa determinada *situação*, o universo ético ou o horizonte *objetivo* em face do qual o sujeito deve agir.” (126)

É essa *intuição*, na qual está profundamente comprometida a *consciência moral* individual e social, que define para o sujeito o momento oportuno (*kairos*) para agir moralmente, momento fugidivo que só a *intuição moral* capta e faz surgir diante da consciência.

Mas o movimento dialético não para por aí, pois o *agir ético*, coroado pela *intuição moral*, se considerado isoladamente para fins de análise conceitual, ainda é *abstrato*. Ele é expressão de uma *vida ética*, na qual adquire (além da constância do agir pela repetição dos atos) o dinamismo de crescimento que conduz o sujeito ético da *identidade* abstrata do ato isolado à *ipseidade* concreta de uma vida no Bem, que constrói progressivamente a sua *personalidade ética*.

2 - A Razão prática na vida ética

A Ética filosófica tem em vista investigar, definir e ordenar os invariantes conceptuais (ou *categorias*) que integram a *inteligibilidade* da práxis ética e da existência (determinada por ela) como *forma de vida*, independentemente das modalidades distintas que essa vida ética possa assumir na multiplicidade histórica dos *ethea*. Por isso, do mesmo modo que foi feito com o agir ético, o desenvolvimento dialético da *vida ética* terá necessariamente que partir, nas dimensões subjetiva, intersubjetiva e objetiva, do momento lógico da *universalidade*. É como universal que a RP inicia sua operação instituindo a *inteligibilidade fundamental* que confere ao *ethos* uma “unidade de significação” e como tal o torna *forma* da *práxis* e da *vida ética*.

Ora, na medida em que se constitui como momento lógico da *universalidade*, essa inteligibilidade fundamental do *ethos* transcende a *particularidade* dos *ethea* históricos e se mostra como a razão primeira de possibilidade da formação histórica do *ethos* e, portanto, da *forma* de razão segun-

do a qual o indivíduo age quando segue as prescrições do *ethos*, que se chama *Razão prática*.

A fenomenologia do *ethos* evidencia uma estrutura dual: como realidade *histórico-social* (*ethos* propriamente dito) e como ato do indivíduo (*práxis*). O *ethos* como *costume* é, para o indivíduo, norma de sua *práxis* e estrutura que permite a legitimação social da *práxis* ética. Porém a *práxis* é ato de uma *vida concreta* que, como vida, é um processo de crescimento que tende a uma plenitude. A essa progressiva integração do *ethos* na vida do indivíduo Aristóteles deu o nome de *hexis* (hábito) e como hábito especificamente *ético* recebe o nome de *areté* (virtude).

A estrutura inteligível fundamental da *vida ética* deverá então articular os três conceitos que integram sua razão primeira de possibilidade: *ethos*, *práxis* e *hexis* (costume, agir e hábito). O *ethos*, como realidade simbólica, não tem uma existência *em-si*, ele tem uma realidade *abstrata*. Ele só existe concretamente na *práxis* dos indivíduos, membros da comunidade ética, na qual vigora como *norma*. A *práxis* individual, por sua vez, tomada isoladamente, também permanece *abstrata*. Ela só existe na continuidade de uma *vida* tendo como *forma* o *hábito* (*hexis*). Temos aqui um duplo movimento de negação: a *universalidade* abstrata do *ethos* é negada pela *particularidade* da *práxis* individual e esta, por sua vez, é negada (em seu isolamento *abstrato*) pela *singularidade* da vida ética, segundo a qual o indivíduo existe como *indivíduo ético* na *comunidade ética*. É nesta que tem lugar a *existência* do *ethos*.

O núcleo primeiro de inteligibilidade se constitui, pois, na forma de uma relação dialética entre *essência* e *existência*: a *práxis* e o *hábito* recebem do *ethos* seu conteúdo *essencial* (expresso em normas, valores e fins), e o *ethos* recebe da *práxis* e do *hábito* seu *existir* concreto. Encontramos aqui a relação de *intercausalidade* que constitui a estrutura intrínseca do operar racional: o *ethos* é a causa *formal* do operar da Razão prática; a *práxis* e o *hábito* são a causa *eficiente* pela qual a RP produz o *ethos* na existência. E se lembrarmos que a *práxis*, tanto individual como comunitária, visa ao Bem como horizonte universal, o bem ou a *eudaimonia* do indivíduo constitui a causa *final* que polariza o operar da RP. Temos assim que o sentido ético da *práxis* e do hábito provém do *ethos*, e a permanência do *ethos* é assegurada pela *práxis* e pelo hábito.

2.1 Virtude, situação e personalidade ética, categorias universais da Razão prática na vida ética (estrutura subjetiva)

É importante ter presente esta estrutura ternária no operar da RP para prosseguir a reflexão sobre o *ethos* como *forma* da existência humana agora na permanência de uma vida que é propriamente a *vida ética*. Pois o que liberta a vida ética do indivíduo tanto do simples arbítrio quanto do

domínio que sobre ele possam exercer os fatores condicionantes do seu agir, intrínsecos (como as pulsões afetivas) e extrínsecos (como as pressões sociais, culturais, etc), é a *forma* do *ethos*. Sem esta, i. é, sem a teleologia do Bem como *forma* primeira do agir ético e fonte primeira da *obrigação* moral, a vida ética do indivíduo ficará a mercê de todos os fatores que impelem a sua conduta no sentido da acumulação de bens exteriores segundo o critério da maior *utilidade*, do maior *prazer* e do maior *poder*. Como poderá o indivíduo viver uma vida ética autêntica se ele esqueceu ou perdeu as razões fundamentais do *ethos*, das quais a primeira e fundamental se expressa na teleologia da RP?

Portanto, a ordenação constitutiva da RP para o Bem como fim constitui o momento da *universalidade* da vida ética que tem sua *existência* concreta no hábito especificamente ético, ou seja, na *virtude*.

A categoria, segundo a qual é pensada a *universalidade* da RP operando na *vida ética* do sujeito individual e da comunidade é, pois, a *virtude*. Ela pretende exprimir a dialética fundamental da *vida ética* na qual o Bem é possuído como forma permanente da *vida* ou como forma da *identidade* do ser vivo, sendo, ao mesmo tempo, horizonte *universal* para o qual deve avançar agindo de acordo com a virtude. Ela se constitui pela dialética entre o *estático* ou o *já possuído* (a virtude como *qualidade* do sujeito bom) e o *dinâmico* ou o *ainda não alcançado* (a virtude como *movimento* do sujeito bom para um crescimento contínuo no Bem). Nesse sentido, toda prática ética se traduz, na sua continuidade e progresso, como exercício de uma *virtude*, o que significa como ordenação permanente e progressiva do agir ético ao horizonte universal do Bem (que é o Fim último), visualizado segundo a *diferença* qualitativa dos múltiplos fins que se oferecem ao indivíduo no curso de sua vida. A noção de *hábito*, na sua significação ontológica reúne os dois aspectos, *estático* e *dinâmico*, ou de *identidade na diferença* com que a *vida ética* é vivida como obra da RP. Com efeito, o hábito não é mais do que a *enérgeia* (perfeição) da RP continuada e em progresso que, na sucessão e na qualidade sempre maior de seus atos, permanece sempre a *mesma* na *identidade* de sua orientação fundamental para o horizonte do Bem. É à luz desse dinamismo do hábito que se deve entender a propriedade da “mediania” da virtude, que significa a difícil perfeição que se mantém entre os extremos do excesso e do defeito.

É, pois, na medida em que a *virtude* é uma posse permanente do sujeito ético que, realizando sempre melhor a perfeição da sua orientação para o Bem, o torna sempre diferente, que ela se apresenta como categoria fundamental da vida ética. E como “*vida segundo o Bem*” (159) é a forma mais elevada da vida humana.

Mas é o conceito de *situação* que exprime o momento da *particularidade* no movimento dialético da vida ética, vivida pelo sujeito. A *situação* no *aqui* que circunscreve o indivíduo no espaço do mundo e a *situação* no

agora que o mergulha no fluxo da história só alcança uma significação *ética* se admitimos que a essas condições mundanas e históricas subjaz a situação primeira ou *metafísica* do sujeito que o coloca em face do horizonte universal do Bem e que deve ser caracterizada como a *causa* intrínseca de sua vida ética no mundo e na história. Sem ela, i. é, sem a causalidade *final* do Bem, à qual corresponde a causalidade *formal* e *eficiente* da RP, atribuiríamos a primazia às condições impostas pelas situações mundana e histórica e paralisaríamos a autocausalidade da RP e, com ela, a autoafirmação metafísica do “Eu sou para o Bem”, abrindo inevitavelmente o caminho para o niilismo *ético*.

Portanto, o momento da *particularidade* da vida ética deve ser definido como suprassunção da condição mundana e histórica do sujeito ético no momento da *singularidade* do ato virtuoso como ato da “vida no Bem”. Essa suprassunção é a própria razão de ser da RP, que delibera sobre os bens *particulares* e escolhe os que mais possibilitam avançar no dinamismo do *melhor* ou da vida no Bem, realizando a passagem da ordenação *abstrata* (universal) ao Bem à efetivação *concreta* no aqui e agora da vida vivida. E como o Bem universal se apresenta como Fim, como Valor e como Norma, essa passagem se desdobra em três dimensões: teleológica, axiológica e normativa. Isso significa que as situações condicionantes (mundana e histórica) do agir do indivíduo, ao ser suprassumidas na *singularidade* da vida ética, são penetradas pelo dinamismo do Fim, pelo discernimento do Valor e pela regra da Razão reta.

O momento da *singularidade* da vida ética deve ser entendido como termo do processo lógico pelo qual pensamos discursivamente a inteligibilidade dessa forma superior de vida do indivíduo portador do *logos* que é sua vida no *ethos*. Não consideramos a vida ética em seu acontecer *empírico* e em suas variações *culturais*. Na Ética filosófica visamos identificar os *invariantes* conceptuais ou *categorias* que se mostram constitutivos da inteligibilidade *essencial* da vida ética e definem a *identidade na diferença* de suas manifestações históricas. Essa estrutura surge na sequência dialética de três momentos (ou categorias), articuladas num mesmo movimento lógico: *virtude, situação, existir ético*. A situação é o momento *mediador* pelo qual a *virtude*, pensada inicialmente em sua *universalidade* abstrata (como *hábito* ou intensidade qualitativa sempre maior da potência ativa do sujeito), torna-se forma *concreta* de seu existir *ético*. Por sua vez, o *existir ético* (enquanto termo dialético do movimento da RP) manifesta-se sob dois aspectos fundamentais:

- ele deve ser um movimento de passagem permanente do *livre- arbítrio* à *liberdade* (ou a uma identificação existencial cada vez maior com o Bem). Pois o sujeito, enquanto racional e livre, se define, no nível da *universalidade*, pela identidade intencional com o Ser e o Bem. Ora, no nível da *singularidade*, essa identidade intencional se realiza como identificação *existencial* ou como existir plenamente *livre* do sujeito no Bem;

- o *existir ético* é um aprofundamento progressivo da simples *identidade* ética, que se manifesta no ato da *consciência moral*. Essa progressão é a conquista pelo sujeito de sua *ipseidade* como ser ético ou de sua *personalidade moral*.

Portanto, *liberdade moral* e *personalidade moral* são os dois conceitos que articulam o núcleo inteligível do *existir ético* ou da vida ética na sua *singularidade*.

Com efeito, ao termo do movimento dialético de sua estrutura inteligível, a *vida ética* se nos mostra como progresso na *liberdade*, na livre adesão ao Bem. Esse crescimento se define como um contínuo passar de uma identidade intencional *abstrata* (momento da *universalidade*) do sujeito ético com o Bem, para uma identidade intencional *concreta* (momento da *singularidade*). A primeira identidade é *estática*, definida pela homologia Razão prática = Bem. A segunda é uma identidade *dinâmica* e se exprime na tendência da Razão prática ao Bem. Ela se realiza progressivamente na sucessão dos atos do *livre arbítrio*, cujo objeto são os bens *particulares* circunscritos pela situação do sujeito e, como tais, como *meios* no exercício da RP. Os atos do *livre-arbítrio* são, por sua vez, suprasumidos no movimento pelo qual a RP vive *concretamente* sua identidade intencional com o Bem. Esta é a *vida ética* como *liberdade* realizada e que se manifesta na constância e progresso de uma vida *virtuosa*.

O outro aspecto da vida ética na sua *singularidade* se refere ao movimento da passagem da simples identidade *ética* (que se exprime no ato da consciência moral) para a *ipseidade* ética, i. é, para a intensidade reflexiva cada vez maior da *consciência moral* como ato da pessoa. Sob esse aspecto a vida ética se mostra como processo permanente de constituição da *personalidade moral*. O ser humano é essencialmente pessoa e como tal um ser *ético*. Mas o que ele é por *essência* deve tornar-se na *existência*.

Percorremos, assim, os três momentos da estrutura *subjética* da vida ética: universalidade, particularidade, singularidade. Do ponto de vista dialético (ou dinâmico) são momentos do movimento lógico como *passagem* e *suprassunção*, no qual o momento abstrato da *universalidade*, pela mediação da *particularidade*, torna-se universal concreto na existência *singular*. Expresso em categorias éticas, o *universal* da *virtude* se *particulariza* na *situação* do sujeito e, mediatizado por ela, realiza-se concretamente na *singularidade* existencial da vida ética. Esta, por sua vez, deve ser vivida segundo dois parâmetros: elevando a indeterminação do *livre-arbítrio* à determinação da *liberdade*, e progredindo na formação da *personalidade moral* no exercício cada vez mais exigente da *consciência moral*.

Porém, a vida ética, vivida por um indivíduo isolado teria *abstraido* de seu ser-em relação-com os outros. É na *comunidade ética* ou na estrutura intersubjetiva que a vida ética é vivida na sua concretude *histórica*.

2.2 Justiça e dignidade humana, categorias universais da Razão prática na vida ética (estrutura intersubjetiva)

Se é na comunidade que a *vida ética* do indivíduo é vivida, teremos que pensá-la agora na sua estrutura *intersubjetiva*. A vida ética deve então ser pensada em sua inteligibilidade lógico-dialética a partir do momento da *universalidade*, que é definido pelo horizonte comum do Bem (ao qual se referem os indivíduos na relação de reconhecimento e na aceitação recíproca), e pela *categoria* pela qual possa ser afirmada a vida-em-comum sob a norma e o finalismo do Bem. Se a vida ética se realiza na *comunidade ética*, temos então que reconhecer uma *situação metafísica* nos fundamentos dela, a saber, um fundamento *trans-histórico* da comunidade que a coloca sob a norma e o finalismo do Bem. Sem ele, i.é, sem o horizonte comum do Bem, haveria um hiato lógico inadmissível entre a estrutura *subjetiva* da vida do indivíduo e a estrutura *intersubjetiva*. Ora, como já vimos, é no horizonte do Bem em sua universalidade, ou em sua homologia com o Ser, que o reconhecimento e o consenso éticos podem ter lugar. Portanto, é a partir da sua *situação metafísica* que os indivíduos podem viver uma relação intersubjetiva na *comunidade ética*, e esta deverá então ser pensada sob esse fundamento. A comunidade ética apresenta-se então inicialmente numa *situação metafísica*. A referência transcendental ao Bem (que define essa situação) é uma relação constitutiva da própria estrutura inteligível da comunidade ética.

E é a partir dessa ordenação ao Bem que podemos determinar, tanto lógica quanto dialeticamente, a *categoria* que contém a razão primeira da possibilidade da intersubjetividade ética.

A *categoria* fundamental que permite pensar a comunidade humana como comunidade ético-política é a *justiça*, entendida tanto como *virtude*, quanto como predicado das *normas* e *leis* vigentes numa comunidade. Pois é formalmente na relação com o *outro*, no espaço simbólico da *vida-em-comum*, que a virtude (ou excelência do agir individual) se faz *justiça* (excelência do agir comunitário). O conceito de *justiça* é, pois, a categoria que exprime a *universalidade* da vida ética na sua estrutura *intersubjetiva* ou vivida comunitariamente. A vida ética como vida virtuosa é, primeiro, uma vida na *justiça*.

Ora, se a justiça é a forma *universal* da vida ética na comunidade, ela implica uma relação essencial que *une* as duas manifestações da justiça, como *virtude* e como *lei*.

E implica também a impossibilidade de separar, no terreno da ontologia do agir humano, a *Ética* e o *Direito*. Pois, se a vida ética é a forma superior da vida humana, Ética e Direito estão indissoluvelmente unidos pela *unidade* essencial da categoria de *justiça*.

Ora, se a *justiça* é a *categoria* universal suprema que dá inteligibilidade ao exercício da vida ética na sua dimensão comunitária, ela é o princípio

lógico-dialético que ordena a estrutura lógica dessa vida e dá início ao movimento dialético de sua constituição. A vida na *comunidade ética* mostra a sua razão de ser no movimento dialético pelo qual ela passa da *universalidade* da *justiça*, como virtude e lei, à *singularidade* da ação *justa* mediatizada pela *particularidade* das situações, em que ela deve ser realizada. A retidão da ação justa vem da justiça como *virtude*, seu alcance comunitário vem da justiça como *lei*, à qual compete ordenar na comunidade a ação justa que inclui a *igualdade* (*isonomia*) e a *equidade* (*eunomia*).

Mas é no terreno da imensa variedade das *situações* que a RP deve realizar a passagem do momento da *universalidade* da categoria da *justiça* para o momento da *particularidade* na qual a prática da vida ética se diferencia segundo as virtudes que correspondem às circunstâncias da *situação* do sujeito no aqui e no agora que circunscrevem a sua ação. A vida ética comunitária, vivida na complexidade e na instabilidade das situações, que vão tecendo a trama de sua existência, ao ser pensada dialeticamente, se vê referida a duas instâncias de *negação* opostas entre si: a) ela, enquanto momento da *particularidade*, nega (conservando) o momento da *universalidade* da justiça, e b) ela se submete à possibilidade da negação do próprio conteúdo da justiça pela irrupção dos atos ou hábitos injustos.

O momento lógico-dialético da *singularidade* é sempre o termo do movimento da RP. Como tal, ele ultrapassa a esfera da *lógica* para entrar no domínio da *existência*. O momento da *singularidade* representa então, na unidade de um mesmo ato, a efetivação *concreta* do universal no aqui e agora do *existir* ético, e a elevação do existir empírico e na sua situação espaço-temporal, ao nível da *universalidade*, definido pela ordenação da RP ao Bem. O momento da *singularidade* da vida ética, *intersubjetivamente* considerada como efetivação concreta de sua realização, também deve ser pensado pelos dois parâmetros da progressiva passagem do *livre-arbítrio* ao regime da *liberdade* e pela intensidade crescente das exigências da *consciência moral*. Mas agora essa realização está fundamentada nas exigências próprias da categoria de *justiça* como estrutura *universal* da relação ética intersubjetiva. Assim, podemos perguntar: como se apresenta aos sujeitos éticos a necessidade (surgida da *reciprocidade* de sua relação) de viver a vida ética em comum como vida *justa* na *liberdade moral* e sob a norma interior da *consciência moral*?

Na medida em que o momento da *singularidade* na vida ética comunitária (definido pelo exercício efetivo da relação de *reciprocidade* com o *outro*) deve integrar o plano *causal* e o plano das *condições* (nos seus três aspectos psicológico, social e histórico), que estruturam a *situação*, todos os atos da vida ética em comum deverão ser *informados*, tanto na hierarquia das suas motivações quanto no teor de sua especificidade, pela *justiça*, entendida como virtude e como lei.

O progresso na *liberdade* como adesão ao Bem e o aprofundamento da *consciência moral* como submissão a ele, possibilitados pela relação

metafísica do *ser-para-o-Bem*, acolhem no espaço intencional dessa mesma relação o reconhecimento do *outro* sob a forma da *justiça*. Voltada para o horizonte do Bem e reconhecendo o *outro* nesse horizonte, a *vida ética* pode então ser vivida como vida na *comunidade ética* e, *existencialmente*, como devendo tornar-se uma vida na *justiça*.

Esta é a *singularidade* própria do ser humano (que nenhuma teoria *naturalista* consegue explicar) que o leva a estabelecer com os outros uma relação – totalmente *sui generis* – de *reconhecimento* e de *consenso*, e a conviver com eles no universo tecido pela multiplicidade de formas dessa relação: o universo da *cultura*. O ser humano é um *ser-para-a-transcendência*. É esse estatuto ontológico que fundamenta a vida ética como *vida-para-o-Bem* tanto na sua dimensão subjetiva (vida na *virtude*) quanto na dimensão intersubjetiva (vida na *justiça*).

Um conceito resume essa ideia de *singularidade* do ser humano (atestada pelo fato universal da cultura e pelas concepções antropológicas da história da filosofia ocidental): o conceito de *dignidade*. É justamente no exercício concreto da vida ética intersubjetiva, i. é, no momento dialético da *singularidade*, que o conceito de *dignidade* recebe o conteúdo ético mais profundo. O exercício concreto da *vida ética* comunitária é o exercício da *dignidade* vivida na vida de cada um e reconhecida na vida de todos. Essa é uma exigência absoluta que permanece como ideia reguladora e como critério julgador da efetivação do projeto histórico, *humanamente* mais radical, da constituição de uma *comunidade ética*.

O momento da *singularidade* na dimensão intersubjetiva da vida ética tem, pois, seu conteúdo inteligível no exercício concreto da *justiça* fundado no reconhecimento comum da *dignidade* de cada membro da comunidade enquanto *ser humano*, i. é, capaz de exprimir-se na unidade do seu *Eu sou* como *ser-para-o-Bem*. E a comunidade ética deve ser definida como “aquela na qual é reconhecida a primazia social e jurídica da *liberdade para o bem* e na qual a consciência moral dos indivíduos está presente de modo eficaz na constituição e na vida de uma *consciência moral social*.”(205)

2.3 Cultura e História, categorias universais da Razão prática na vida ética (estrutura objetiva)

Tendo analisado a *vida ética* na sua estrutura subjetiva e intersubjetiva, chegamos à dimensão *objetiva*, pela qual retornamos ao *ethos*, experimentado inicialmente como realidade histórico-social, para ser pensado agora como horizonte *objetivo* do agir e da vida ética do indivíduo e da comunidade, e na sua realidade *permanente como universo ético*, constituindo assim o *termo* lógico-dialético para o qual confluem todas as categorias anteriores. Isso significa que a *razão* (ou a forma do *ethos*) deve ser defi-

nida como *termo*, plenamente explicitado, da relação que o agir e a vida ética do indivíduo e da comunidade, mantém com o *ethos*. Trata-se, pois, de demonstrar a permanência ou invariância da *objetividade* fundamental do *ethos* na variedade e contingência das suas formas históricas. Essa objetividade permite afirmar a universalidade e continuidade da *vida ética* como *forma de vida* essencial, que permanece *idêntica* na *diferença* com que é vivida pela multiplicidade de grupos humanos históricos.

A manifestação permanente do *fenômeno ético* é um *dado* evidente para a observação do historiador e do antropólogo. Essa duração não é explicável sem admitir a presença de um horizonte de *objetividade* ao qual a vida ética (nas suas múltiplas formas históricas) necessariamente se refere e que, do ponto de vista *gnosiológico*, deve ser pensado como essencialmente *trans-histórico* e, do ponto de vista *ontológico*, como *transcendente*. A observação dos *ethea* na sua efetividade histórica mostra-os como expressão da tendência profunda dos seres humanos (agindo como seres racionais e livres) para o *melhor*, para uma *vida boa* (*eu zên*), em suma, para o *Bem* como causa final de sua auto-realização como indivíduos e como comunidade. Sem referência a esse Bem, não seria possível pensar, por um lado, a *unidade* ética da natureza humana e, de outro, a *unidade* dos *ethea* num conceito universal do *ethos*. Para exercer essa causalidade final *unificadora* o Bem deve (por necessidade lógica) gozar de uma *objetividade* imanente, pois ele se apresenta como Fim último e idêntico a si mesmo da tendência da RP.

Por conseguinte, a *vida ética* (vivida na imensa variedade dos tempos e lugares e marcada com tantas diferenças) apresenta-se, na determinação do seu horizonte *objetivo*, a partir da perspectiva de um *ethos* particular, mas que é possibilitado por uma *razão última*, na qual consiste a *universalidade* objetiva do mundo ético, que deriva da ordenação constitutiva do sujeito ético (que age guiado pela RP através da inteligência e vontade) para o Bem que é igualmente Fim e que deve ser acolhido como Valor fundamental.

Para preservar na *particularidade* das suas formas culturais a natureza própria do *ethos* e seu horizonte *objetivo*, definido pela ordenação da RP ao Bem, é necessário conciliar (articular) a *universalidade objetiva* do Bem e a *particularidade* de sua concretização no mundo da *cultura*. A articulação desses dois aspectos, que podemos chamar o *ético* e o *cultural*, constitui o momento da *particularidade* no movimento dialético da constituição da estrutura objetiva da *vida ética*.

Um primeiro pressuposto para essa articulação é a coextensividade genérica e estrutural entre *cultura* e *ethos*, o que significa que há uma estrita correspondência entre a constituição dialética da *vida cultural* e da *vida ética* e, portanto, que não é o fato *empírico* das culturas, mas a *natureza* desse fato que deve ser captada na razão de possibilidade da *unidade* da cultura na pluralidade de suas manifestações.

Ora, sendo a cultura a forma específica de realização histórica do ser humano, ela deve permitir uma explicitação de seu estatuto *ontológico*, i.é., descobrir as raízes profundas ou invariantes *ontológicos* que asseguram a *identidade* do fenômeno cultural na *diferença* de suas formas históricas. A homologia entre *cultura* e *ethos* nos permite afirmar a impossibilidade de pensar uma cultura sem o seu *ethos*.

Isso significa, em primeiro lugar, que o momento da *universalidade* do *ethos* (ordenação ao Bem) é também para a cultura o fundamento de sua inteligibilidade e, portanto, que a *concretização* da vida ética em obras de cultura encontra sua razão primeira de possibilidade no fundamento ontológico da cultura expresso no momento da *universalidade*, segundo o qual o ato cultural, tendo na *razão* e na *liberdade* seu princípio *causal*, permanece ordenado na sua origem e desenvolvimento ao *universal* do Ser e do Bem. E, em segundo lugar, que no fundo da *particularidade* das expressões históricas da *vida ética* e, em geral, no âmago de todo ato cultural está presente o caráter *normativo* com que o Ser, sob a razão do Bem, define o horizonte *objetivo* da vida ética e da vida cultural. A cultura é, pois, o terreno concreto no qual se *particulariza* a *universalidade* objetiva da *vida ética*. Assim, toda *vida ética* é uma expressão *cultural* e toda vida *cultural* tem uma significação *ética*.

A passagem da *particularidade* para o momento da *singularidade* no movimento lógico-dialético da *vida ética* nos conduziu, na dimensão subjetiva, à categoria de *personalidade moral* e, na dimensão intersubjetiva, à categoria de *dignidade humana*. Essas categorias exprimem a *forma* essencial do exercício da *vida ética* nas ações singulares dos indivíduos e da comunidade. Ora, a *vida ética* é vivida efetivamente na estrutura de um tempo marcado pelos *kairoi* ou momentos propícios, nos quais o agir individual e comunitário deve exercer-se como *decisão* em face dos bens, valores e fins do *ethos*. Isso significa que o confronto com a realidade *objetiva* do *ethos* (*universal* como ideia do Bem e *particular* como categoria da cultura) define justamente a natureza *histórica* da vida ética. Portanto, a *categoria da História*, pensada aqui numa perspectiva essencialmente *ética*, como história *vivida* pelo indivíduo e pela comunidade, e como história *inscrita* na duração objetiva do *ethos*, exprime a *singularidade* objetiva da vida ética. Ela deverá mostrar que a *vida ética*, ao se concretizar necessariamente no acontecer histórico, não cede apenas a uma contingência do nosso existir no tempo, mas que é constitutiva e essencialmente *histórica*.

A existência do mundo ético na forma do devir histórico permite-nos mostrar que a *História*, como criação e recriação continua no tempo do mundo humano da Cultura, não é uma sucessão de eventos puramente contingentes, nem obedece ao determinismo dos fatores naturais, mas tem sua realidade efetiva no agir dos atores históricos e, como tal, é animada intrinsecamente pelo dinamismo da ideia do Bem como horizonte *univer-*

sal do agir. Ela coloca cada ser humano diante do desafio de assumir a responsabilidade de cada *decisão* em face dos bens, dos fins e dos valores do *ethos* e, de modo geral, em face do bem e do mal. “A história, portanto, vivida *subjetivamente* na vida ética de seus atores, apresenta-se *objetivamente* como a realidade existencial imediata na qual se desenrola a vida ética em seu exercício concreto. Em seu teor mais profundo de realidade a História é, pois, a história do *ethos*.” (227)

A importância dessa interpretação *ética* da História para o problema tão desafiante atualmente de uma história *universal* que tenha como corpo histórico uma civilização igualmente *universal*, é patente. Ela terá como primeira condição de possibilidade a constituição e vigência de um *ethos* que traduza a *identidade* de bens, fins e valores, *universalmente* aceitos (por ex, direitos humanos) na *diferença* das culturas particulares.

Assim, a categoria da História como termo singular do movimento dialético que teve seu ponto de partida na *experiência* do *ethos* como realidade histórico-social, permite retornar ao mesmo *ethos* pensado agora na sua estrutura inteligível do *agir* e da *vida* dos indivíduos e das comunidades, i. é, na estrutura inteligível do seu acontece *histórico*.

3 - A pessoa moral, categoria conclusiva

A Ética filosófica tenta atender à mais profunda inquietação que aguilhoa o ser humano desde que passou a lançar ao mundo todo tipo de perguntas e voltou para si mesmo a interrogação mais radical: *como convém viver?* (*pôs bioteôn*). Vimos como a Ética Filosófica de Lima Vaz, fiel à sua origem socrática, retomou o modelo de *vida segundo a razão* ou de vida sensata e capaz de *justificar-se* como tal. E vimos como ele articulou a *lógica* que sustenta a estrutura da Razão prática e o *movimento* de seu operar segundo a ordem de sua sequência *dialética*. Resta-nos um último passo que diz respeito à *categoria* que, sendo expressão formal do *sujeito ético*, exprime a *completude* e *abertura* do sistema da Ética filosófica: a *pessoa moral*.

Na medida em que a Ética trata do agir humano supõe a Antropologia Filosófica e esta acabou com a categoria conclusiva da *pessoa* como um *todo*, porém um todo *aberto*, pois se abre, pela inteligência e liberdade, à universalidade do Ser e do Bem. Propor como categoria ética conclusiva a *pessoa moral* é, sob certo aspecto, redundante, pois a pessoa humana é, por essência, um ser *moral*. Mas ela exprime a distinção entre Antropologia filosófica e Ética.

A categoria de *pessoa moral* exprime sinteticamente o desdobramento conceptual do *Eu sou*, como sujeito *ético* que acabamos de expor. Enquan-

to tal, ela exprime a *essência* do ser humano como ser *moral* que se manifesta em seu *agir* e em sua *vida* segundo a razão. Mas, ao articular as categorias do seu agir e de sua vida como sujeito ético, a categoria de *pessoa moral* exprime a *razão de possibilidade* de seu *existir* e, nesse sentido, ela tem que ser considerada como síntese de *essência* e *existência*. Sendo por essência uma pessoa moral, o ser humano deverá tornar-se o que é, i. é, deverá desenvolver em sua *existência* o núcleo dinâmico que o constitui como tal em sua *ipseidade*, ou seja, deverá manifestar-se dinamicamente, num processo contínuo de auto-realização em formas distintas de personalidade. E se antes descrevemos a formação da *personalidade moral* à luz de dois parâmetros: a passagem do *livre-arbítrio* à *liberdade* (adesão ao Bem) e o aprofundamento constante da *consciência moral*, será a partir desse duplo dinamismo da *personalidade moral* que poderemos avaliar a autenticidade humana das outras formas da *personalidade*, sobretudo, a *psicológica* e a *social*. Elas irradiam do próprio núcleo da pessoa que é, em sua significação ontológica, identicamente *pessoa moral*.

Temos aqui uma grande contribuição que Lima Vaz ofereceu para resolver os problemas atuais. Além de captar de modo brilhante o significado profundo que a tradição platônico-aristotélica-tomista pode oferecer para o presente, descobrimos, no modo de recriar essa tradição, i. é, no modo de “caminhar através do *logos*”, uma espécie de dom inato que foi altamente desenvolvido com o contato permanente com “o gênio tutelar da dialética”¹².

Endereço do Autor:

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Av. Dr. Cristiano Guimarães 2127 – Planalto
31720-300 *Belo Horizonte* – MG
Email: herrero@uai.com.br

¹² Método e Dialética, 17.