

Aspectos metodológicos dos estudos vazianos sobre o *ethos*

Magda Guadalupe dos Santos¹

RESUMO: Repensar o valor dos aspectos metodológicos do pensamento de Lima Vaz pressupõe reconhecer a complexidade e atualidade do logos *apodeiktikós* como expressão dos modos de compreender e justificar o *ethos* histórico do Ocidente. Embora a questão da universalidade conceitual tenha sido problematizada ao longo dos últimos séculos, a indagação sobre o sentido da vida humana e seus valores ainda figura como tema de destaque, em várias chaves de leitura, nos debates filosóficos da atualidade. Este paper versará sobre as variantes metodológicas que se viabilizam diante da relação entre *nómos* e *lógos* como formas conceituais de discernir tanto os aspectos éticos em estrito senso, quanto as questões político-jurídicas que afetam a contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: *Êthos. Nómos; Lógos; Métodos; Contemporaneidade.*

A herança do pensamento de Lima Vaz se inscreve em um dos mais significativos paradigmas que a filosofia ético-política brasileira pôde constituir. Sua obra, contudo, não se restringe ao conjunto de conteúdos filosófico-temáticos que incidem sobre questões de relevo histórico-conceitual, que abrangem, inclusive, (para lembrar aqui também uma grande filósofa) os “tempos sombrios” da *politeia* e do *ethos* brasileiros. Se o grande lema da democracia atual centra-se em torno à questão da igualdade, Vaz problematizará tal centralidade, especialmente em *Democracia e Sociedade* (1985), ressaltando o valor da “igualdade na diferença” como diáde fundamental para o percurso dialético que subsidia a complexa relação entre ética e política (Vaz, [1985] 2000, p. 268).

De fato, a complexidade e mesmo a grandeza da obra de Lima Vaz devem-se tanto à atualidade de seu pensamento, quanto à inteligência de sua abordagem dos problemas, num método que favorece um maior alcance *dialético e fenomenológico, conceitual e hermenêutico-axiológico* do lugar do sujeito *histórico* no palco das indagações éticas atuais. Grande parte do privilégio de se haver frequentado suas aulas e conferências, de se ter aprendido a partir dele a sustentar o prazer de ler os complexos textos de filosofia e de ousar raciocinar e argumentar sobre eles, toda essa gama de expectativa possivelmente seja proveniente em grande parte do *modus operandi* do pensamento que Lima Vaz nos legou. O filósofo ensina a pensar com devoção à

¹ Professora Doutora do Departamento de Filosofia e da Faculdade Mineira de Direito da PUC Minas.

materialidade do texto, assim como explorar níveis de leitura com diversas e interativas faces de ordenação sistemática. Usando desse método, chega ele a análises e interpelações filosóficas bastante originais, enquanto alternativas hermenêuticas e axiológicas bem agudas, que se vão constituindo em torno das vicissitudes da razão moderna, que evoca os antigos gregos e chega ao mundo pós-hegeliano e até a contemporaneidade.

Não se pode imaginar que sua leitura do mundo tenha encontrado uma pontuação final em 2002, época de sua partida deste “entre nós”, justamente quando o século XXI acirrava seus debates éticos e (pós)-metafísicos acerca do sentido do ser e de todo o nosso existir historicamente. Em seus textos, depara-se tanto com a expressão de respeito e mesmo exaltação da tradição filosófico-cultural, quanto com a urgência de se repensar a dinâmica dos tempos, revitalizando a *modernidade*, que ele já vislumbra desde meados do século XIII, justamente quando se inaugura “um novo sistema simbólico que irá presidir ao ciclo da civilização do Ocidente” (Vaz, 2002, p.29). Ademais, ajustando seu modo de pensar a preocupações formais e metodológicas, Vaz nos transmite o registro dialético do projeto cultural e pedagógico da história do Ocidente, o qual já se vai habilitando, há quase um século, a criticar e a desconstruir certezas fundamentais e todo o edifício simbólico que chega até nós.

Como então relacionar o conteúdo e a forma em que se expressa, a essência e a potencialidade, a profundidade textual e as preocupações formais em níveis metodológicos distintos? Como lidar ou operar com as questões da dialeticidade metodológica, que nos impulsiona sempre para os registros temáticos que saltam aos nossos olhos indagativos e críticos de nós mesmas e mesmos? Tais registros assentam-se sobre um mundo que fabrica princípios e valores universais, mas trabalha de forma relativizada com as revisões críticas da amplitude conceitual e axiológica de fatos e tópicos pontuais que nos cercam. Essas indagações nos acompanham desde o momento em que percebemos as sutilezas e complexidade metodológica do pensamento de Lima Vaz, que apontam para as exigências de acuidade de visão e reflexão. Sem jamais negar-lhe a originalidade e grandeza, das quais se pode apenas participar, como do *eidos* platônico ou ideias ontológicas, da *ousia* aristotélica que permanece mesmo através de toda a mudança, seu pensamento serve de propulsor lógico para continuar e mesmo insistir em firmar o olhar filosófico sobre o mundo.

Trabalha-se aqui, de forma dialógica, dois aspectos importantes da filosofia de Lima Vaz, a saber: as questões conceituais sobre a relação entre ética e direito, sob o impacto da história da cultura e das novas teorias filosóficas do final do século XX, e o relevo metodológico que sustenta tal tematização.

1. Traços do *ethos* da modernidade

Segundo Lima Vaz, não se pode esquecer, por um lado, como o Direito, em sua acepção ampla, comparece, na concepção histórico-conceitual do Ocidente, seja como “jurisprudência efetiva” proveniente do mundo romano (Vaz, 2001, p.14), seja como “a razão da vida política” (Vaz, 2000, p.146-147), ou, em termos hegelianos, como “o reino da liberdade realizada” (Vaz, 2000, p. 136). Por outro lado, entende ele que a leitura contemporânea da base axiológica ocidental torna mais aguda a crise de crenças e certezas, as quais desde o Renascimento já se vão reformulando, até chegar, no final do século XIX, ao que então se chama de “ilusão religiosa” e ganha repercussão na filosofia da pós-modernidade. A crítica ao lugar do Deus transcendente e sua substituição por novos deuses, nomeadamente o *progresso* e o *tempo*, cultuados na

“fruição obsessiva do presente” e na expectativa de um futuro melhor (Vaz, 2001, p. 20), sustenta leituras distintas, inclusive a de certo exame niilista da vida que fere de morte o existir humano e provoca certa “anomia generalizada” no projeto antropocêntrico da modernidade (Vaz, 2001, p. 22). Isso porque, ainda segundo Lima Vaz, o “prodigioso aperfeiçoamento técnico da medida do tempo físico” passa a submeter-se ao tempo da técnica, do *cronômetro*, resultando no caminhar da vida para “o nada da morte”, dispersando-se assim o enigma do tempo, que suportaria as interrogações acerca do “sentido da vida” ou mesmo do “existir humano”, favorecendo-se, pois, as aporias do humanismo antropocêntrico.

Neste contemporâneo “reinado do homem” (Vaz, 2001, p. 22) – que ousou entender também como um *reinado dos homens* –, ao qual todos devem se curvar e se mostrar subservientes, na sua “proliferação de ídolos” (Vaz, 2001, p. 22), evidencia-se não apenas uma intrínseca e complexa relação axiológica entre *nómoi* e *lógoi* (escrevo propositalmente no plural, por se tratar mais da pluralidade de formas lógicas e normativas de pensar), como também uma universal crise do sentido do humano. Segundo Vaz, na passagem do milênio tal crise abala “os fundamentos da nossa civilização”, surgindo no tumulto “da cacofonia ideológica que ensurdece nossos ouvidos”, para usar suas exatas palavras em “O Humanismo hoje” (Vaz, 2001, p. 22-23).

2. Homologias, interpelações e analogias conceituais

Do cultivo da crise de pensamento, como algo próprio do *ethos* da variada cultura ocidental, sobressai, a concepção humanista, resultante de um dos mais destacados paradigmas antropológicos da cultura, e, em contrapartida, as teorias que reexaminam as faces axiológicas de tal concepção. No contexto da tradição, tem-se, de uma perspectiva, o exame metodológico proposto por Lima Vaz, que nos faz caminhar com apreço à história filosófico-metafísica, por meio de homologias conceituais. De outro ponto de vista, impõe-se compreender qual o novo itinerário filosófico que nos remete às leituras das rupturas axiológicas na atualidade, as quais cultuam a crise do pensamento e giram ao seu entorno na forma de novas propostas interpretativas e valorativas, como alternativas do pensar antropocêntrico moderno. Tal interlocução conceitual não seria possível se não pudéssemos contar e mesmo nos servir da metodologia sempre proposta por Lima Vaz na exposição didática de suas análises.

Em sua leitura **conceitual** e **histórica**, Vaz procede a uma abordagem interpretativa do *ethos* da cultura, que, de forma dialética, pode ser assumida de várias angulações, de acordo com o método proposto. Entre as correlações conceituais, especificamente na primeira parte de *Ética e Direito* (1977), vai-se do *ethos* à *sociedade política: a gênese do direito*, o que se apresenta como uma descrição de correspondências entre as medidas normativas da interioridade, “que regem a práxis do indivíduo”, e a lei político-jurídica. Se, de certa angulação, tem-se o *ethos* como hábito, cuja fundamentação lógica se concebe na doutrina da virtude (*areté*), de outra, nas teorizações e práticas do agir em comum, qualifica-se a doutrina da lei justa ou da *politeia* como o análogo da virtude no indivíduo. De modo dialético, a *práxis* individual encontra correspondência no direito enquanto representação da comunidade, devendo ambas as formas enfrentarem a desmesura (*hýbris*) do indivíduo, da sociedade e do próprio direito, por meio da codificação da liberdade consensual em bases sempre lógicas.

Podemos assim representar de forma esquemática tal analogia:

Base da relação entre sociedade política e (ciência) ética
Nómos (a lei como base de tal analogia)

Lei ou medida interior segundo critérios de qualidades/virtudes (<i>aretai</i>)	Lei da cidade (constituída para um viver-em-comum)
A base lógica do <i>êthos</i> : teoria do agir individual: doutrina da virtude (<i>areté</i>)	Teoria do agir em comum.
<i>Êthos</i> : <i>métron</i> de hábitos individuais	<i>Politeia</i> como norma da comunidade e seus costumes
O problema de uma razão (fundamento) da liberdade	O problema da razão do livre consenso
As exigências éticas de um paradigma normativo	A Lei e o Direito como a realização plena da prática consensual
<u><i>Orthòs lógos</i></u> Indivíduo	<u>Direito</u> Comunidade
X <i>hýbris</i> de cada um e do próprio direito	

Com base nesse método analógico de representações valorativas, Vaz aponta os caminhos viáveis historicamente, tomando-se sempre como referência o *métron* da virtude (*areté*) e da lei (*nómos*). Ora, se pudermos adaptar essa correlação a um quadro de analogias flexíveis, cujos conteúdos se modificam ao longo do agir histórico, pelo menos em sua apreensão axiológica, apreende-se que a mobilidade interpretativa vê-se aqui contemplada como respostas ao processo histórico do Ocidente.

Verifica-se que, nesse quadro normativo e sistêmico, ao se alterar **historicamente** a concepção **hermenêutico-axiológica** de alguns princípios e conceitos dispostos em uma das margens do quadro comparativo (que dispomos em **letras e fontes** correlatas), necessariamente a outra margem também se modifica, provocando novas possibilidades de entendimento sobre o *êthos*, em sentido estrito, e sobre a *politeia*, enquanto base constitutiva de leis justas.

Desta feita, ao se tomar o desenvolvimento histórico e as respostas a serem oferecidas a partir dos seguimentos relacionais assim como os abalos decorrentes de tais mudanças, as exigências éticas se mantêm, desde que o seu conteúdo valorativo possa sempre responder de forma lógica aos novos embates normativos da cultura. Para tanto, o *orthòs lógos* (a reta razão) sempre deverá estar alinhado/a ao *direito*, como expressão máxima da racionalidade ética em sociedade. Os exemplos possíveis podem ser buscados na correspondência entre as mudanças *do perfil antropológico e as novas concepções jurídicas* daí decorrentes, bem como no impacto das leis sobre a compreensão e assunção de tais novas possibilidades de ser e existir em sociedade. Podem ser indicadas, como exemplo, no Brasil, as leis especiais que reconheceram a convivência *more uxório* também como entidade familiar, a jurisprudência firmada acerca dos casamentos fora dos cânones da heterossexualidade obrigatória etc. como impacto dialético e reativo do *ethos* individual no *nómos* social.

3. As críticas à tradição humanista

É importante verificar se tal quadro comparativo, proposto à luz do método dialético de Lima Vaz, seria resistente aos embates **hermenêuticos** da filosofia contemporânea, que critica inclusive propostas dialéticas. Nesse sentido, ao se tomarem, por exemplo, as teses de Michel Foucault, de Emmanuel Levinas e, especialmente, as de

Jacques Derrida, constata-se que não há como se obliterar a crise dos humanismos, pelo impacto das novas axiologias da contemporaneidade. Em *As palavras e as coisas* (1961) e *A História da Sexualidade* (1976), Foucault nos lega uma **leitura axiológica** pós-humanista, com o entendimento de que a convicção da autonomia do sujeito não passa de uma ilusão, sobretudo, por seus efeitos ameaçadores ao próprio ser humano, tomado como suposto “inimigo” de si na forma de uma aparente emancipação e defesa da dignidade humana. O que teria surgido na história é que o ser humano se tornou cúmplice ou causa de sua própria opressão. Ao criar saberes, o *homem* se permitiu ser redefinido historicamente por tais concepções, fazendo surgir daí sua relação com as *riquezas, palavras e signos*, dotando de complexidade específica toda a materialidade e os saberes empíricos em seu entorno. Em Foucault o *homem* (termo por ele utilizado) é determinado, por se encontrar *naturalizado* e *historicizado*, e, em contrapartida, ele é condição de possibilidade do saber, surgindo como o “fundamento de sua finitude empírica” (Souza, 2002, p. 107).

Com essas bases **axiológicas**, Foucault rejeita o *homem* adotado pelos procedimentos de poder, tomando a moral do humanismo como um *produto* e um *efeito* de um estudo que toma o *homem* como senhor de si próprio. Tal *efeito*, com todas as suas presunções, há de ser também o resultado de uma “vontade de verdade”: será verdadeiro o *homem* autêntico e racional, como a única saída para todos os males (Foucault, 2003, p. 357). Na criação forçada dessa realidade, pois ela é um poder sutilmente construído e empossado enquanto tal, surgem os desvios do olhar valorativo, voltando-o justamente sobre “o homem como uma invenção do poder”. Foucault faz a incisiva crítica aos valores do presente, tais como o *homem*, a *loucura*, a *clínica*, a *sexualidade*, a *prisão*. Os objetos que constituem o presente, que nos dizem o que somos e o que enfrentamos, são o *efeito* de uma divisão entre o *saber*, o *poder* e a *verdade*; são elementos fundamentais para o estabelecimento de nossa suposta *normalidade*. Em *As Palavras e as coisas*, ele alega:

A história da loucura seria a história do Outro — daquilo que, para uma cultura é ao mesmo tempo interior e estranho, a ser portanto excluído (para conjurar-lhe o perigo interior), encerrando-o porém (para reduzir-lhe a alteridade); a história da ordem das coisas seria a história do Mesmo — daquilo que, para uma cultura, é ao mesmo tempo disperso e aparentado, a ser portanto distinguido por marcas e recolhido em identidades. (Foucault, 2000, p. XXI).

Para Foucault, “da experiência-limite do Outro às formas constitutivas do saber médico e, destas, à ordem das coisas e ao pensamento do Mesmo”, o que se apresenta à “análise arqueológica” é todo o saber clássico, ou seja, a *modernidade* surge por meio desta “estranha figura do saber que se chama *homem* e que abriu um espaço próprio às ciências humanas” (Foucault, 2000, p. XXI).

Em seus estudos, que relacionam seres e coisas, surge a história das condições do pensamento com base em relações de *similaridade* ou de *equivalência* e da ordem das coisas, recolhidas em *identidades* (Foucault, 2000, p. XX). Cria-se, a partir daí, a *biopolítica do poder*, apta a normalizar e a adestrar o corpo humano por meio de diversas instituições modernas, tais como a *escola*, a *fábrica*, a *caserna*, o *hospital-hospício*, a *prisão*, entre outras (Foucault, 1988, p. 151).

Por sua vez, a leitura ética feita pelo último Derrida assume um novo alcance filosófico por meio também do aporte da filosofia de Levinas, sustentando uma filosofia com absoluta primazia do *Outro*. Especificamente, em *Os fins do homem* (1968), texto apresentado em colóquio internacional sobre filosofia e antropologia, em Nova York, Derrida critica tanto a onda *antropologista e metafísica* da tradição, especialmente a que

se forma em torno das leituras de Hegel, quanto a onda *anti-humanista*. Na primeira onda, cita os filósofos que, no pós-guerra, sentiram-se impelidos a lerem Hegel da perspectiva antropologista, com certo “solo comum dos existencialismos, cristão ou ateus, dos personalismos de direita ou de esquerda, do marxismo de estilo clássico” (Derrida, 1991, p. 155). Embora não de todo dissolvida, tais leituras antropologistas da história, especialmente por meio da retomada do pensamento de Hegel, Husserl e Heidegger, são criticadas pelas teorias filosóficas posteriores e surgem, no pensamento francês dos anos 60, as leituras pós-humanistas. Especialmente, o que Derrida critica são as leituras que visam distinguir o que ou qual seria o *fim do homem*? Para ele, há em todas as teorias *um equívoco do fim*, uma preocupação teleológica que marca de morte o próprio homem e, como um jogo de leituras, todas elas voltam-se a um *encadeamento*:

O fim do homem é pensamento do ser, o homem é o fim do pensamento do ser, o fim do homem é o fim do pensamento do ser. O homem é desde sempre o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio. O ser é, desde sempre, o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio” (Derrida, 1991, p. 175).

Para Derrida, o que se pode daí compreender é que há uma verdadeira “redução do sentido”, por meio de uma “atenção prestada ao sistema e à estrutura”, cujos propósitos não se voltam “nem a restaurar o motivo clássico do sistema” e sua regulação teleológica em busca da *alétheia* e da *ousia*, “com valores reunidos nos conceitos de essência ou de sentido”, nem a apagar nem a destruir o sentido, mas a intenção é de “determinar a possibilidade do sentido a partir de uma organização ‘formal’ que não tem, ela própria, sentido” (Derrida, 1991, p. 175). Isso não significa que tais teorias não tinham sentido, mas que se rompia com o sentido anterior por meio de novas formas estruturais. Seria, então, preciso, buscar um “certo fora” do pensamento filosófico, em função do “todo do Ocidente com o seu outro”, tanto em termos linguísticos quanto das relações etnológicas, econômicas, políticas etc. Esse seria o argumento da *Desconstrução*, para além, inclusive, da *Destruktion* proposta por Heidegger, que continua o “novo terreno sobre o solo mais antigo” (Derrida, 1991, p. 176). Trata-se de uma ruptura para com as leituras tradicionais do passado, que sempre recuperam novas formas de ser e de sentido do ser. Sua concepção é a de *mudar de terreno*, abrir-se à diferença nela mesma, de maneira descontínua, por meio de várias línguas, vários textos, simultaneamente e de forma plural, para escapar de uma leitura de “cumplicidade essencial” da metafísica e do humanismo, sob todas as formas (Derrida, 1991, p. 163), sem ter que recorrer “à verdade do ser” (Derrida, 1991, p. 164). “O próprio do homem” é ao que se deve então renunciar, já que “o pensamento do próprio do homem é inseparável da questão ou da verdade do ser” (Derrida, 1991, p. 164), como se pensar o homem *fora* de sua essência não fosse algo autorizado à filosofia (Derrida, 1991, p. 169).

Crítico dos pensamentos centrados na essência humana, na fixidez dos conceitos, Derrida se propõe a desconstrução da metafísica, questionando todo o pensamento do ser do ente como presença. A fala e a busca pelo significado referenciam a ausência da presença do objeto, do ser, do *outro*. É preciso ir além dessa dualidade de referendar a ausência como um vazio da presença, como um ponto que só se evidencia quando colocado junto ao seu oposto. Para Derrida, esta é justamente a tarefa ética e que diz respeito ao acolhimento do *outro*, a uma total *hospitalidade*, e não à descrição de formas de ser e de agir em relação ao *outro* do eu, em que se mesclam regras da lei e concepções éticas de justiça que se vão alterando no tempo e no espaço.

Mas é preciso, sobretudo, inspecionar o sentido de justiça e o seu tratamento conferido pelo Direito. Lembra o filósofo que “não se pode falar diretamente da justiça,

tematizar ou objetivar a justiça, dizer isto é justo” e, ainda menos, “eu sou justo, sem trair imediatamente a justiça, senão o direito”, já que, sempre ao se tratar da justiça, nomeia-se e indica-se, na verdade, o direito, ou mesmo a “força da lei” (Derrida, 2007, p. 17-18).

Nessa obra, *Força de lei*, especificamente na primeira conferência, de 1989, proferida na Cardozo Law School (Nova York), Derrida, retomando o pensamento de Pascal e de Montaigne, trata do argumento da autoridade: a lei é seguida não porque é justa, mas porque é lei, este é o “argumento místico de sua autoridade” (Derrida, 2007, p. 20-21). Derrida, contudo, entende que a *Desconstrução* se compromete com a exigência de *justiça infinita* e que chega até nós por meio de “idiomas singulares”, tais como “*Dike, Jus, Justitia, Justice, Gerechtigkeit*”; tal justiça se endereça sempre a *singularidades*, à “singularidade do outro”, embora com pretensão de *universalidade* (Derrida, 2007, p. 37). Tem-se para com a justiça uma “responsabilidade sem limites, excessiva, incalculável, *diante* da memória” e, assim também, a responsabilidade de lembrar sempre da relação entre “justiça, lei e direito, valores e normas”, relação que nos legaram prescrições sedimentadas no tempo (Derrida, 2007, p. 36). Vale salientar que, se o direito não espera, se ele incide no presente e de imediato, pelo menos teoricamente a justiça está sempre no âmbito do *porvir*, “há um porvir para a justiça, e só há justiça na medida em que seja possível o acontecimento que, como acontecimento, excede ao cálculo, às regras, aos programas, às antecipações, etc.” Ou seja, “a justiça, como experiência da alteridade absoluta” (Derrida, 2007, p. 55) é a sua condição aporética: “A justiça, na medida em que ela não é somente um conceito jurídico ou político, abre ao porvir a transformação”, (...) a refundação do direito e da política (Derrida, 2007, p. 55).

Com Derrida se caminha a uma incisiva exprobração ou análise de reprimenda ao *logocentrismo* ocidental. Se o termo ou o seu significado é tomado por Lima Vaz como construtivo de um perfil lógico e *normativo* de eficiência e cuidados histórico-culturais, tal como se observa em *Ética e Ciência* (1971), em Derrida este já ganha certa projeção crítica. O *logocentrismo* ou o *fonofalocentrismo* demonstrar-se-ia nos privilégios da voz sobre a escrita, do poder fálico e viril sobre o existir plúrimo e também no feminino, de certo exagero do Ocidente em não medir esforços para aculturar outros saberes, outras formas marginais de vida². Esta é uma das pontuações críticas que surge desde *Gramatologia* (1967) e se estende ao conjunto de sua obra. Derrida entende que a história da metafísica sempre “atribuiu ao *logos* a origem da verdade em geral” e tal “história da verdade em geral” foi sempre “o rebaixamento da escritura e seu recalçamento fora da fala plena” (Derrida, 1973, p. 4). Assim, em novas bases **axiológicas** e **hermenêuticas**, Derrida torna expressiva a crítica a uma tradição de imposição de saberes e habitualidades, os quais, da perspectiva interpretativa da *Desconstrução*, se mostraram sempre pouco afeitos ao *outro* e à *diferença*.

² Segundo M. Fernanda Bernardo, o logocentrismo do pensamento ocidental foi arguido e desconstruído por Derrida, por meio de *sincategoremas*, tais como *rastro, diferença, espaçamento, margem*, sublinhando a estrutura *indecidível* que traz em si o valor duplo e contraditório de toda a marca ou signo, pela qual o filósofo visava dismantelar os mitos solidários na tessitura da história da *Metafísica da Presença* e que são o sentido e a racionalidade do discurso instituído, uma religião da linguagem como sentido, a busca do fundamento, da identidade e da homogeneidade. Bernardo, 1992, p.157). Revista Filosófica de Coimbra - 1 (1992) pp. 155-189.

4. Sociedade política e ética

A questão que desejo propor é se tais pontuações críticas, que se voltam para o patrimônio metafísico e humanista da tradição – dele tendo-se servido como algo imprescindível para sua efetiva expressão, em bases **lógicas e axiológicas** –, poderiam ou não se adaptar às mudanças paradigmáticas do método de análise de Lima Vaz, na analogia entre ética e direito. Assim, vejamos, se tomarmos as alterações éticas, necessariamente teremos novas disposições na sociedade política e vice-versa, já que os filósofos contemporâneos partem tanto das relações políticas, quanto do *êthos* que se altera na pós-modernidade.

A base da relação entre ethos e sociedade política

Nómos (a lei como base de tal analogia)

Alterações possíveis?

Lei ou medida interior segundo critérios de construção do saber (Foucault) e qualidades/virtudes (<i>aretai</i>)	Lei da cidade (biopolítica de determinação corpórea) (Foucault)
Base lógica do <i>êthos</i> x imposição do <i>mesmo</i> x <i>outro</i> (Levinas)	<u>Impossibilidade</u> de uma teoria do agir em comum nos moldes dialéticos
Ethos : o outro e o diferente tomados em sua singularidade específica	<i>Crítica ao fonologocentrismo: Leis e direito como artificios normativos místicos e assumidos como válidos x crenças de justiça (Derrida)</i>
X <i>Hybris</i> do próprio poder e a desconstrução de sua mitificação.	

Se as analogias realçam novas formas de retomar ética e política, ética e direito, ética e justiça, abrem-se elas, certamente, para perspectivas críticas não apenas da tradição ou de suas possibilidades interpretativas, mas de nós mesmas e mesmos como intérpretes e artífices do mundo que criamos. Mantém-se a indagação se as mesmas bases metodológicas propostas por Vaz servem realmente de anteparo para a cognição do pensamento pós-metafísico da segunda metade do século XX. Ou, de outro modo, se fora das vias metodológicas propostas por Vaz poder-se-ia ler e compreender tais possibilidades interlocutivas com a mesma convicção, ou se até mesmo o método teria sido desconstruído.

De fato, ao reler os filósofos contemporâneos, críticos tanto do humanismo quanto da metafísica, pontuamos, com Levinas, em *O Humanismo do novo homem* (1972), que as formas tradicionais de pensar “a humanidade do humano”, por meio de um discurso insustentável, mais o nega do que o estuda ou analisa. Escreve Levinas: “tomar princípios de método por afirmações sobre o fundo das coisas (se é que o fim da metafísica permite ainda falar sobre o fundo das coisas)” é, com certeza, “o fato de espíritos simples e apressados” (Levinas, 1993, p. 110).

O que Lima Vaz nos possibilita são tematizações profundas que nos fazem acordar do sono condicionado pelas variantes de vozes, interesses e poder. Sem querer discordar do entendimento de Levinas, o que tentamos buscar em Lima Vaz é justamente a sutileza metodológica que nos faz firmar certezas e valores, sem nos perder em variantes de impressões e conjecturas. Contudo, seriam tais métodos analógicos simples disposições *apressadas* de certezas lógicas?

5. Apontamentos finais

Se a filosofia contemporânea nos aponta criticamente o traçado metafísico e humanista que alenta o primado da filosofia no Ocidente, realça também o paradoxo, a diferença, como *rastros* que nos levam a ampliar o olhar para além do lógico, para o *indecidível* interpretativo. A indagação que resiste é: como saber justificar as escolhas valorativas pelas vias que seguimos na filosofia?

O que o pensamento de Vaz nos lega é justamente o encontro das vias de possibilidades. Se conceitos e regras para uma leitura filosófica da história não se fazem mais realçar no século XX, certamente os níveis de leitura em que um texto filosófico merece ser lido e apreendido ainda tem lugar no respaldo de compreensão da filosofia. Sem ele, não se teria como pertinente ou válida a sustentação do caminhar indagativo da textualidade. Assim, retomando ao nosso filósofo, em uma conferência proferida em seção da SEAF, em 1982, “Por que ler Hegel hoje?” (Vaz, 1982, p. 61-62), podemos indicar que, da *materialidade do texto*, que realça o problema de sua *autenticidade* e do rigor e possibilidades de comunicação, transitando pela leitura *histórica*, que pressupõe a ligação do texto com as experiências de vida de quem o escreve e com o que se escreve em sua época, chega-se até uma leitura *hermenêutica*, na qual cada um/a de nós vê-se interpretado/a pelas instâncias teóricas de sua situação histórica.

Vivemos tempos inglórios, de descaso com o *outro*, com a *pólis* e com o *êthos*, em que alguns se julgam deuses e não homens, enquanto outros, supostos grandes-homens, fogem de Deus ou o perseguem com finalidades escusas, signos de irrelevância ou vontade de poder. Tempos falocêntricos possivelmente (ouso acreditar), de uma biopolítica exacerbada, mas, ainda assim, tempos em que a dominação como forma de violência e do absurdo só pode ceder lugar ao reconhecimento, sobretudo o reconhecimento moral das diferenças e do *mínimo ético* que nos sustenta, quando se souber distinguir, de alguma forma, seja pela recuperação crítica da metafísica ou do humanismo, seja pela desconstrução de falsos saberes e vozes inautênticas, qual é a forma mais apropriada de se lidar com a *razão* e com a *liberdade*.

Se, no Brasil de hoje, *igualdade* e *diferença* são termos pouco intercambiáveis, seria necessário rever o alcance **axiológico** e **hermenêutico** de tais conceitos e refazê-los na ânsia de uma “justiça do porvir”, tal como indica Derrida em *Força de Lei*. Se o direito não espera, a justiça, por sua vez, só se anuncia como um *porvir*. Esperemos, pois, por tempos mais justos.

Referências bibliográficas

BERNARDO, M. F. O dom do texto. *Revista Filosófica de Coimbra*. vol I. nº 1, março de 1992, pp. 155-189.

DERRIDA, J. *Força de Lei. O “fundamento místico da autoridade”*. São Paulo: Martins Fontes, 2007 (Tópicos)

DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973 (Estudos;16).

DERRIDA, J. *Margens da Filosofia. Os fins do Homem*. São Paulo: Papyrus, 1991. pp.149-178.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

- LEVINAS, E. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- SOUZA, F. M. C. Desconstrução do Humanismo: Foucault e Derrida. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. *Às margens. A propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: PUC-Rio editora, 2002. pp.103-116.
- VAZ, H.C. de Lima. Democracia e Sociedade. In: VAZ, H.C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 3. ed. São Paulo: Loyola, [1985] 2000, pp. 263-273.
- VAZ, H.C. de Lima. Ética e Ciência. In: VAZ, H.C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, [1974] 2000, p.181-224.
- VAZ, H.C. de Lima. Ética e Direito. In: VAZ, H.C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 3. ed. São Paulo: Loyola, [1977] 2000, p.135-180.
- VAZ, H.C. de Lima. *Humanismo hoje: Tradição e Missão*. Belo Horizonte, PUC Minas, Instituto Jacques Maritain, 2001, p.7-27 (coração informado 5).
- VAZ, H.C. de Lima. Fenomenologia e axiologia da modernidade. In: Vaz, H.C. de Lima. *Escritos de Filosofia VII. Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000, pp.11-30.
- VAZ, H.C. de Lima. A metafísica em questão. In: Vaz, H.C. de Lima. *Escritos de Filosofia VII. Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002. pp.95-103.
- VAZ, H.C. de Lima. Por que ler Hegel hoje? Belo Horizonte, *Boletim SEAF*, 1982. pp.61-75.