

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE DIREITO

PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Patrícia Carvalho Reis

A UNIÃO DA ÉTICA E DA POLÍTICA NA CONTEMPORANEIDADE: reflexões
baseadas nos escritos de Henrique Cláudio de Lima Vaz

Belo Horizonte
2025

Patrícia Carvalho Reis

**A UNIÃO DA ÉTICA E DA POLÍTICA NA CONTEMPORANEIDADE: reflexões baseadas
nos escritos de Henrique Cláudio de Lima Vaz**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em
Direito da Universidade Federal de Minas Gerais
como requisito parcial para a obtenção do título de
Doutora em Direito.

Área de Concentração: Estado, Razão e História

Orientador: Professor Dr. Joaquim Carlos Salgado

Belo Horizonte
2025

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Queiroz - CRB-6/2233.

R375u Reis, Patrícia Carvalho
A união da ética e da política na contemporaneidade [manuscrito]:
reflexões baseadas nos escritos de Henrique Cláudio de Lima Vaz / Patrícia
Carvalho Reis. - 2025.

Orientador: Joaquim Carlos Salgado.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade
de Direito.

1. Direito - Filosofia - Teses. 2. Ética - Teses. 3. Ciências políticas - Teses.
4. Direito e ética - Teses. I. Salgado, Joaquim Carlos. II. Universidade Federal
de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 340.12



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

UFMG
Legislação
PPGDC

ATA DA DEFESA DE TESE DA ALUNA PATRICIA CARVALHO REIS

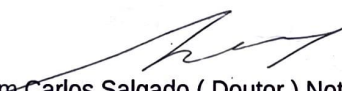
Realizou-se, no dia 20 de março de 2025, às 15:00 horas, na Sala de Congregação da Faculdade de Direito, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *A união da ética e da política na contemporaneidade: reflexões baseadas nos escritos de Henrique Cláudio de Lima Vaz.*, apresentada por PATRICIA CARVALHO REIS, número de registro 2021655142, graduada no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Joaquim Carlos Salgado - Orientador (UFMG), Prof(a). Marcelo Campos Galuppo (UFMG), Prof(a). Karine Salgado (UFMG), Prof(a). Marcelo Perine (PUC/SP), Prof(a). Cláudia Maria Rocha de Oliveira (FAJE).

A Comissão considerou a tese:

(----) Aprovada, tendo obtido a nota 99.

() Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.
Belo Horizonte, 20 de março de 2025.


Prof(a). Joaquim Carlos Salgado (Doutor) Nota: 100


Prof(a). Marcelo Campos Galuppo (Doutor) Nota: 95


Prof(a). Karine Salgado (Doutora) Nota: 100


Prof(a). Marcelo Perine (Doutor) Nota: 100


Prof(a). Cláudia Maria Rocha de Oliveira (Doutora) Nota: 100

Para Inácio, com amor.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho contou com a ajuda de várias pessoas e seria arriscado esquecer de alguém, se quisesse citar todos os nomes.

Entretanto, não posso deixar de agradecer aos que contribuíram de modo mais direto para a sua concretização. Por isso, agradeço ao meu orientador Professor Joaquim Carlos Salgado por ter me aceitado ser sua orientanda e por incentivar pesquisas sobre o pensamento do Padre Henrique Cláudio de Lima Vaz na Faculdade de Direito de Minas Gerais.

Aos professores Karine Salgado e Marcelo Galuppo pela leitura cuidadosa do meu trabalho e pelas dicas preciosas que me deram nos dois exames de qualificação que antecederam a entrega deste trabalho final.

Minha gratidão também se dirige aos membros externos que comporão à banca final da minha defesa de tese: professora Cláudia Maria Rocha de Oliveira, pessoa que contribuiu decisivamente para que fizesse o doutorado sobre Padre Vaz; e professor Marcelo Perine, uma referência importante e generosa para os que querem conhecer o pensamento limavaziano.

Também agradeço aos professores Newton Bignotto e Helton Adverse, por estarem presentes em muitos momentos importantes da minha vida acadêmica e por serem exemplos para mim. À professora Giorgia Cecchinato, por sua abertura em me ajudar. À professora Magda Guadalupe, por, talvez sem saber, ter me incentivado a estudar o Padre Vaz.

Aos amigos Ana Paula e Chico, por sempre estarem abertos a me passarem conhecimentos.

Aos professores Delmar Cardoso e Elton Vitoriano Ribeiro, por acreditarem na minha atuação profissional na FAJE.

Aos membros do grupo de estudos vazianos – GEVAZ –, aos amigos internacionais do Salão de Laurent Loty, aos amigos da FAJE com quem tenho a alegria de conviver, e, em especial, à Zita, responsável pelo memorial do Padre Vaz.

Aos meus familiares assim como amigas e amigos queridos que estiveram perto de mim.

Ao apoio da Fapemig que me ofereceu um período de bolsa de estudos para realizar este trabalho.

E não poderia deixar de mencionar: Ao Inácio, por tantas coisas. Obrigada.

“Podemos afirmar que a filosofia no Brasil de hoje não é um hobby para intelectuais. É uma forma importante e mesmo necessária de participação social e política”¹.

¹ NOBRE, M.; REGO, J. M. *Conversas com filósofos brasileiros: entrevista com Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo, Editora 34, 2000, p. 35.

RESUMO

Nesta pesquisa, tentamos verificar as aproximações entre ética e política tendo como referência teórica a obra de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Para isso, analisamos, num primeiro momento, o conceito de ética no pensamento desse filósofo. Após, suas ideias sobre a política. Em seguida, refletimos como poderíamos pensar o agir ético e a vida ética na política, nos nossos dias, tanto num sentido mais abstrato quanto num mais concreto, seguindo algumas noções desenvolvidas por Vaz na sua ética sistemática.

Palavras-chave: ética; política; agir ético na política.

ABSTRACT

In this research, we attempt to verify the connections between ethics and politics using the work of Henrique Cláudio de Lima Vaz as a theoretical reference. To do so, we first analyze the concept of ethics in the thought of this philosopher. Then, we analyze his ideas on politics. After, we reflect on how we could think about ethical action and ethical life in politics, in our days, both in a more abstract and a more concrete sense, following some notions developed by Vaz in his systematic ethics.

Keywords: ethics; politics; ethical action in politics.

Sumário

I – INTRODUÇÃO.....	10
I.I – O objeto de nossa pesquisa.....	10
I.II – O filósofo que nos fornecerá ferramentas teóricas.....	21
I.III – O método dialético adotado pelo filósofo.....	29
II – A ÉTICA EM VAZ.....	37
II.I – Considerações iniciais.....	37
II.II – Os valores nas nossas sociedades contemporâneas.....	43
II.III – O modelo ideonômico e o modelo autonômico.....	50
II.IV – A metafísica do Bem na ética de Vaz.....	62
III – A POLÍTICA NOS ESCRITOS DE VAZ.....	70
III.I – Uma análise preliminar.....	70
III.I.I – A política e outros saberes e práticas.....	70
III.I.II – A união da política e da ética.....	77
III.II – A política e sua especificidade.....	89
III.III – Antropologia política.....	93
III.IV – O fundamento da política.....	100
III.IV.I – O pensamento de Aristóteles.....	101
III.IV.II – Os pensadores contratualistas.....	102
III.IV.III – A visão de Hegel.....	106
III.IV.IV – A proposta de Henrique Cláudio de Lima Vaz.....	113
III.V – A finalidade da política.....	124
III.VI – O binômio liberdade e necessidade.....	136
III.VII – O melhor regime político.....	139
III.VII.I – A democracia.....	139
III.VII.II – Modos de realização da democracia.....	145
IV – AGIR ÉTICO E VIDA ÉTICA NO CONTEXTO POLÍTICO.....	151
IV.I – Agir ético e vida ética no pensamento de Vaz.....	153
IV.II – O agente ético no contexto político.....	157
IV.III – A relação ética no contexto político.....	164
IV.IV – O aspecto objetivo da ética no contexto político.....	171
V – A PRÁTICA DO BEM NO CONTEXTO POLÍTICO.....	186
V.I – A ênfase nos sujeitos.....	186
V.I.I – O bem pelo cidadão.....	186
V.I.II – O bem pelo agente público.....	194
V.I.III – O bem pelo Estado.....	196
V.II – A ênfase nas relações.....	202
V.II.I – O bem entre os cidadãos.....	202
V.II.II – O bem entre o Estado e os cidadãos.....	205
V.II.III – O bem entre os Estados.....	217
VI – CONCLUSÃO.....	221
VII – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	226

I – INTRODUÇÃO

“E o princípio parece ser mais do que metade do todo, e muitas coisas das que estão a ser investigadas tornam-se claras pela luz que emana do princípio fundamental”².

I.I – O objeto de nossa pesquisa

Num dos seus escritos, Henrique Cláudio de Lima Vaz trata de uma possível conversa entre Napoleão I e Goethe na qual o primeiro afirma que a política na modernidade se equipara à tragédia antiga. O destino, com sua força implacável, seria o elo entre tais ideias: na política, as razões do poder teriam um papel determinante sobre as liberdades dos sujeitos assim como, nas tragédias, os deuses tinham na vida das pessoas³. De forma contrária a essas ideias, a política para Vaz não deve ser associada a um poder que vem do alto e determina a vida dos cidadãos. Um dos motivos para isso é o fato de que ela, para esse filósofo, não deveria seguir a lógica exclusiva da necessidade ou da eficiência.

Em vários momentos das suas reflexões, observamos a tentativa de Vaz de conciliar ética e política. Segundo ele, na modernidade, houve uma cisão entre esses saberes e, por conseguinte, práticas. Nesta pesquisa, pretendemos investigar melhor esses pontos. Uma das perspectivas de nossa análise é imaginarmos, a partir dos escritos de Vaz, um jeito ético de se fazer política.

Algo que nos incitou a tratar este tema é o fato de Vaz afirmar que moral e política têm uma importância não somente teórica, mas histórica, uma vez que todas as grandes crises sociais de que

2 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Atlas, 2009, p. 28 (1098 b 5).

3 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Política. In: *Escritos de Filosofia II*. Ética e Cultura. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 257-258.

se têm notícia mostram uma componente moral específica, manifestando-se e desenvolvendo-se dentro de um esquema de oposição entre o indivíduo e o bem comum⁴.

Vaz ainda afirma que uma das razões de tratarmos tanto de ética no nosso tempo é a abrangente dissolução do tecido social tradicional e a sua substituição por inéditas e novas formas de convivência humana e de organização da sociedade⁵. Ademais, não podemos deixar de mencionar a indagação do filósofo que passou também a ser nossa:

A pesquisa nos conduz então a perguntar-nos se as sociedades políticas que se formaram sob o signo da modernidade e, em primeiro lugar, as paradigmáticas democracias ocidentais, têm se revelado capazes de suportar as exigências éticas do projeto político⁶.

Como Vaz defende, a existência de sociedades políticas cujos membros valorizam princípios morais favorece a manutenção de uma comunidade ético-política – comunidade que encontra, além da satisfação para as suas necessidades materiais, uma resposta razoável às suas necessidades simbólicas⁷. Mas isso, por sua vez, não significa que tais valores éticos não possam se perder. Por outro lado, sociedades cujos membros não estão ligados por tais valores podem, após um tempo e diante de esforços dos seus integrantes, passar a vivenciá-los.

Consideramos que vivemos, nas nossas sociedades contemporâneas, uma perda de valores éticos, em muitas perspectivas. Mas o que queremos dizer com essa frase? O que estamos chamando de

4 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Moral, Sociedade e Nação, *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. 14, nº 53, 1964, p. 4-7.

5 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V*. Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 240.

6 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Comentário sobre a Pesquisa Brasil, sociedade democrática VII. In: JAGUARIBE, H. *et al* (Orgs.). Brasil, sociedade democrática VII, Série Documentos Brasileiros, Rio de Janeiro: José Olympio, 1985, p. 485.

7 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. O problema da comunidade ética. Filosofia e Cultura. In: *Escritos de Filosofia III*, Filosofia e Cultura. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 142. Acrescentamos que, para Vaz, a comunidade ética não é um sujeito real, como são os indivíduos que dela participam, mas um sujeito analogicamente determinado como tal. A existência dela, por sua vez, repousa sobre a realidade dos indivíduos que entre si tecem a trama das relações sociais. Ademais, segundo o filósofo, a experiência milenar das sociedades humanas logrou constituir, no curso de sua história, formas de comunidade ética como a família, os clãs, os grupos religiosos, as unidades etnoculturais e mesmo, mais tardiamente, as unidades nacionais (*Ibidem*).

valores éticos? Será que somente após esclarecermos isso, poderemos refletir sobre a união entre ética e política nos nossos dias? Tentaremos investigar tais questões no decorrer deste trabalho.

A nossa hipótese é demonstrar que os escritos de Vaz nos oferecem ferramentas teóricas para pensar uma política marcada por um conteúdo ético. Tentaremos desenvolver isso ao longo desta pesquisa e ficaremos contentes se, mais do que apresentar os escritos desse pensador e de outros, conseguirmos, nas palavras de Hannah Arendt, realizar exercícios de pensamento político⁸. Assim, nosso objetivo é colocar luz em algumas passagens da obra de Vaz em que a união da ética e da política – expostas de modo expreso ou não – aparecem. E, mais do que isso, nosso objetivo também é pensar tal união a partir de certas ideias apresentadas por Vaz. Como veremos, o direito exerce um papel importante para a realização dessa união. A nosso ver, é com base em tais noções que poderemos pensar na concretização de uma comunidade ético-política.

Uma das preocupações ao realizar esta nossa pesquisa era compreender melhor o que investigariamos ao procurar modos de unir a ética e a política nos nossos dias. Antes disso, nos questionamos: no nosso tempo, realmente, há uma cisão entre essas noções? Logo percebemos que essa cisão parece, sim, existir, mas ela não é verificada somente num aspecto. Para nós, ela estaria relacionada com a ausência de valores éticos na sociedade e, por conseguinte, no contexto político; com a conduta má na política; com a falta de articulação entre tais saberes e práticas...

Ao constatarmos isso, outras inquietações surgiram: tentaremos investigar a ética na política? A ética para a política? A ética da política? A ética numa comunidade política? A transição (ou não) da ética para a política? A ética nas estruturas básicas da sociedade? A política como forma de garantia

8 ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, 8ª ed. São Paulo: Perspectiva: 2019, p. 41. Como ela complementa: “(...) não, decerto, com o fito de encontrar soluções categóricas, mas na esperança de esclarecer as questões e de adquirir alguma desenvoltura no confronto com problemas específicos”. *Ibidem*.

da ética...? A política numa sociedade sem valores éticos? O papel do Direito na união entre a ética e a política?

Um dos momentos em que percebemos que nossa pesquisa poderia nos levar a caminhos mais desafiadores foi quando percebemos que a ética e a política podem apresentar variáveis sentidos, dependendo de quem as analisa. Além disso, tais noções apresentam especificidades de acordo com o contexto histórico, ou seja, com o mundo fenomênico⁹.

Levando em consideração esses pontos, o que queremos investigar é: como as ideias de Vaz podem nos ajudar a pensar modos para unir a ética e a política na nossa realidade contemporânea? Ressaltamos que, nesta investigação, nos apoiaremos nas ideias desenvolvidas por Vaz, em algumas indicações bibliográficas sugeridas por ele, na análise dos escritos de alguns dos seus intérpretes, e, também, quando oportuno, de outros pensadores que refletiram sobre o assunto que queremos analisar. Também tentaremos pensar em algo no qual nosso filósofo não se preocupou em desenvolver: o agir ético e a vida ética no contexto político.

Antes, porém, de começarmos propriamente esta pesquisa, não podemos deixar de mencionar que já antevemos as desconfianças de alguns leitores que defendem uma abordagem mais realista da política, aos moldes da realizada por Maquiavel. Poderiam eles nos questionar: não seria ingênuo tratar de vínculos entre política e ética no nosso tempo – e mesmo em outras épocas? A crítica também pode ter outros argumentos: não é perigoso a política, por meio da lei e do seu poder de coação, tratar de determinados assuntos que fogem do seu âmbito?; a política não pode restringir a tão aclamada liberdade das pessoas e, por isso, não é melhor que o seu alcance seja o mais restrito

9 Sobre isso, numa passagem, Vaz ressalta que não devemos, somente, repensar os termos clássicos do problema social e político, recebidos da herança antiga ou medieval – e que subsistem nas condições novas em que o mesmo problema modernamente se formula – mas equacionar em termos de bem comum os problemas humanos, até então inéditos, que se multiplicam numa história humana bruscamente acelerada (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Os valores morais e sua importância na segurança nacional*. Estado-Maior das Forças Armadas. Escola Superior de Guerra. Departamento de Estudos, 1961, p. 20).

possível? Para nós, essas questões partem do pressuposto de que a política, no nosso tempo, está relacionada com a garantia dos direitos; e a ética, com as escolhas de cunho íntimo.

O próprio termo moral tem sido interpretado de modo pejorativo na contemporaneidade, o que faz com que as críticas concernentes à união entre ética e política ganhem mais força. Sobre isso, consideramos pertinente trazer as observações de Yves de Taille sobre a moral. Segundo ele, esse termo lembra moralismo ou moralista, o que remete à normalização excessiva, algo normatizador e vigia contumaz da vida alheia¹⁰. É bom já deixar claro que não vemos, nos escritos de Vaz, um propósito de “moralizar” comportamentos ou modos de vida. Nem é o nosso propósito defender isso.

Em outros termos, é claro nos escritos de Vaz que ele não é a favor de que leis, instituições ou saberes normativos determinem como as pessoas devem viver em assuntos que são escolhas pessoais. Isso porque cada pessoa tem a sua singularidade, e não cabe ao poder político interferir em certas condutas.

Consideramos que um dos ganhos do nosso tempo diz respeito ao fato de que decisões concernentes à concepção de vida boa – desde que não desconsiderem certos requisitos, como, por exemplo, os direitos de outros – devem ser respeitadas. Como consequência, quando tratamos da aproximação entre moral e política ou entre ética e política¹¹, o empregamos num sentido muito diferente dessa perspectiva lembrada por Taille. Isso significa que, para nós, a existência de um pluralismo de diferentes concepções de vida boa não deve ser confundida com o niilismo ético. Nesse sentido, o que defendemos é que as pessoas escolham como devem viver em certos assuntos, mas não consideramos legítima a escolha por um jeito de viver que defenda um niilismo de valores.

10 LA TAILLE, Yves de. *Moral e ética. Dimensões intelectuais e afetivas*. Porto Alegre: Artmed, 2006, E-book. Disponível em: <https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9788536306285/>. Acesso em: 10 mar. 2024, p. 27.

11 Assim como Vaz, não faremos distinções significativas entre o termo moral e ética.

Como veremos com mais detalhes a seguir, a concepção que apresentaremos de política e de ética é ampla e, por isso, a união delas pode ser verificada em muitas maneiras. O que já pode servir como uma ideia do que vamos discutir a seguir é o pensamento de Vaz de que a liberdade e a sociedade propriamente humana requerem um nível de racionalidade diferente daquele da produção e consumo de objetos. Portanto, a política não se deve limitar a solucionar os problemas associativos à satisfação das necessidades básicas e vitais dos indivíduos nem aos interesses imediatos.

Também devemos considerar o argumento de que Vaz não trata da política nas suas obras e, por isso, não é um referencial teórico importante nesse âmbito. Pensamos que tal interpretação apresenta problemas. Está certo que, por um lado, concordamos com alguns intérpretes em que os assuntos pelos quais Vaz mostrou maior interesse – e nos quais podemos observar ideias originais – dizem respeito às suas reflexões sobre a antropologia, a ética e a metafísica. Desse modo, reconhecemos que Vaz não publicou livros sistemáticos sobre a política como fez com esses temas. Entretanto, em alguns dos seus escritos como, por exemplo, nos artigos sobre democracia e nos presentes na obra “Ética e Cultura”, *Escritos de Filosofia II* – com destaque para o artigo “Ética e Direito” –, há pensamentos importantes sobre a política. Há, também, vários artigos em que o filósofo faz um diálogo com as ideias de Marx e defende a supremacia da política em relação à economia.

Num primeiro momento, considerávamos que esses trabalhos de Vaz relacionados diretamente com a política, como esses que acabamos de mencionar, seriam os únicos a nos ajudar a pensar o objeto desta pesquisa. Entretanto, à medida que nossa investigação foi tomando corpo, percebemos que os seus escritos sobre antropologia e metafísica – assuntos que não pretendíamos abordar – seriam fundamentais para o nosso trabalho.

Portanto, estamos partindo do pressuposto de que um modo de tratar a política a partir dos escritos de Vaz é por essas vias, e não por meio de uma investigação restrita às suas reflexões específicas sobre a política. Estamos tentando alcançar nosso objetivo com as ferramentas apropriadas? Não temos a pretensão de responder tal pergunta, nesse momento. De qualquer modo, para que essa nossa investigação seja exequível, nos apoiaremos em algumas reflexões de Vaz sobre temas como metafísica e antropologia, mas, ao mesmo tempo, não aprofundaremos de modo excessivo neles, o que poderia nos levar a caminhos distantes dos quais gostaríamos de percorrer. O ponto central de nossa pesquisa é investigar questões concernentes à comunidade ético-política.

O que nos estimula a não desprezar, nesta pesquisa, a antropologia de Vaz, assim como suas ideias concernentes à metafísica, é o fato de a política ser feita pelo ser humano e, também, se destinar a ele. Ora, a antropologia filosófica de Vaz nos dá ferramentas conceituais valiosas sobre isso. Como veremos com mais detalhes a seguir, segundo Vaz, o ser humano pode agir conforme a verdade e o bem. Essas noções, por sua vez, têm relações com a metafísica tal como abordada pelo filósofo. Em termos muito sucintos, com algo que, para Vaz, transcende o empírico. Diante disso, não podemos pensar no agir conforme a verdade e o bem no contexto político?

Segundo Vaz, antropologia e ética estão intimamente ligados¹². Além disso, como ele defende nos seus escritos, e tentaremos desenvolver a seguir, não existe ética sem metafísica. Assim, analisar a união entre ética e política no pensamento de Vaz nos leva a tratar tanto de antropologia quanto de metafísica.

12 Numa passagem, Vaz afirma que a concepção socrática da alma procede, como da sua mais provável raiz histórica, a ideia de consciência moral, que irá se constituir, na tradição ocidental, como o verdadeiro fulcro antropológico da Ética. (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Direito e Legitimidade. Ética, Direito e Justiça*. São Paulo: Landy Editora, 2003, p. 142). Desenvolveremos a noção de consciência moral, a seguir.

Uma filosofia política, baseada nesses pontos, pode ser frutífera? Um pensador que trata do objeto da filosofia política é Will Kymlicka. Segundo ele, no final do século XX, o ponto focal de tal filosofia era o poder, a soberania e a natureza da lei. Após um tempo, a ênfase passou a ser dada aos temas da justiça, liberdade e comunidade, que passaram a ser invocados na avaliação das instituições e procedimentos políticos¹³. Tal afirmativa nos mostra que a filosofia política não tem um objeto de estudo fixo e cabe a nós identificar e estabelecer o que é importante estudar nesse campo. Consideramos que a relação entre ética e política é um assunto candente nos nossos dias e, por isso, deve ser investigada, debatida, refletida... E a obra de Vaz nos parece, sim, uma ferramenta teórica valiosa para isso. Tendo em vista que a ética diz respeito às relações com os outros, consideramos viável – e mesmo necessário – pensar como certas relações do contexto político também podem concernir à ética.

Outra das possíveis objeções ao tema de nossa pesquisa, é a ideia de Vaz ser um pensador metafísico, cristão, adepto de ideias do século XIII, mais especificamente, de santo Tomás de Aquino – o que poderia, se não impedir, talvez dificultar o desenvolvimento de uma filosofia política para o nosso tempo, para não dizer uma filosofia.

Pensamos que tais considerações também devem ser analisadas com cautela. Para nós, Vaz é um filósofo cristão, mas cujo pensamento não é direcionado somente para cristãos. E o que ele faz é uma filosofia, e não uma teologia: “(...) minha opção por uma filosofia de inspiração cristã, como todo leitor pode verificar, embora permaneça rigorosamente dentro dos limites da racionalidade filosófica”¹⁴. “(...) fui destinado desde o começo a ser professor de filosofia (...)”¹⁵. “No interior

13 KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea*. São Paulo, Martins Fontes, 2006, p. 1.

14 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Entrevistas por escrito. Belo Horizonte [1986/1992]. Manuscrito. Entrevista para o Jornal Estado de São Paulo. Para: José Luís Silva. Número de chamada: 187.311 ARM 04 – GAV 08 (FAJE).

15 Passagem da palestra proferida por Vaz sobre Tomás de Aquino. Mais informações em: <https://padrevaz.com.br/index.php/bibliografia/fitas-de-video-cassete/72-memorial-padre-vaz-em-video-s-tomas-1-fita-1997>. Acesso em: julho de 2023.

desse pensamento cristão, meu caminho se estende, de preferência, pelas terras reconhecidamente sob a jurisdição da filosofia (...) ¹⁶.

E seu contato com santo Tomás de Aquino? Até que ponto Vaz segue tal pensador? Isso seria um óbice para se pensar a política contemporânea? Num dos seus escritos, Vaz afirma que a obra de santo Tomás é uma obra do passado e é impossível ressuscitá-la ou torná-la literalmente presente ao nosso horizonte histórico-cultural, a não ser na forma de uma reconstituição crítica de textos. Também acrescenta que será quimérico tentar apresentar as ideias do filósofo do século XIII como exatamente comensurável aos nossos problemas e oferecer-lhes uma solução que se transmite de século a século como invariável ¹⁷. De modo complementar a essa ideia, numa entrevista, ao lhe perguntarem sobre se ele se considera tomista, a resposta que dá é esta:

(...) posso dizer que a frequência assídua da sua obra tem sido para mim um indispensável alimento intelectual. Mas a principal influência que sofri provem do tomismo de inspiração marechaliana, que repensa Santo Tomás à luz dos problemas levantados por Kant e pela tradição da filosofia crítica. (...) Hoje me sinto perfeitamente integrado a esse tomismo que se considera elo de uma grande corrente filosófica que parte de Platão e Aristóteles, passa por Santo Tomás, chega a Hegel e, através de Hegel, abre-se para as grandes questões e interrogações filosóficas da cultura moderna. É um tomismo de inspiração, não de repetição ¹⁸.

Pegando de empréstimo as palavras de Lacordaire, afirma que as reflexões de santo Tomás de Aquino são, para ele, como um farol, e não como uma muralha, “(...) farol este que lança sua claridade bem além das fronteiras do mundo medieval onde está assentado” ¹⁹. Ao lhe pedirem para fazer uma associação entre a filosofia de santo Tomás e a nossa realidade brasileira, responde:

Estudar Santo Tomás de Aquino hoje, nesse Brasil inquieto e perplexo, não é uma fuga da realidade. Pode ser – deve ser – um ato de presença no coração das questões mais graves e

16 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem. In: *Escritos de Filosofia I*, Problemas de Fronteira. São Paulo: Edições Loyola, 1986. p. 7.

17 *Ibidem*, p. 38.

18 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Entrevistas por escrito. Belo Horizonte [1986/1992]. FICHA 135. Tomismo hoje. Manuscrito. Número de chamada: 187.311 ARM 04 – GAV 08 (FAJE).

19 *Ibidem*.

profundas que, nesse momento, desafiam o nosso destino e, talvez, o nosso próprio ser como comunidade histórica²⁰.

Assim, pensamos que Vaz, assim como outros pensadores como Platão e Hegel, pretende dar respostas para o seu tempo. Aliás, na sua *Antropologia filosófica*, quando trata de Jacques Maritain, afirma que a estrita fidelidade deste ao tomismo não o impediu de formular uma concepção de pessoa largamente aberta aos grandes problemas da civilização contemporânea²¹. E num artigo escrito em 1983, ao escrever sobre seu encontro com esse pensador cristão francês, faz o seguinte relato:

Talvez não me possa proclamar tão estritamente tomista como o foi Jacques Maritain. No entanto, considero-me tomista, na medida em que este tipo de qualificação tem algum sentido para definir a orientação fundamental de uma visão filosófica. Recebi uma formação tomista e não tenho deixado de estudar Santo Tomás de Aquino ao longo de muitos anos de magistério no campo da Filosofia²².

Na já mencionada palestra sobre santo Tomás de Aquino, Vaz questiona: “Será que aquele homem do século XIII – contexto que não tinha ciência moderna, política moderna, nada disso – pensou em algo que vai nos aproveitar?”²³ No decorrer deste trabalho, tentaremos desenvolver tais ideias. O que já ressaltamos é que Vaz não parece defender uma política tal como existiu na Idade Média em que a religião fundamentava a sociedade de modo geral e, portanto, exercia um papel importante nos assuntos do Estado. Em suma, como mostraremos a seguir, Vaz defende o Estado laico e, também, reconhece que nosso mundo na contemporaneidade é bem diferente da estrutura social e política do século XIII.

20 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A grande mensagem de S.S. João XXIII. *Síntese*: política, econômica e social, Rio de Janeiro. v. 5, n. 18, 1963, p. 30. Esse artigo também está presente em: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Pessoa e Sociedade. In: *Escritos de filosofia I*. Problemas de fronteira. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 100-121. As repercussões desse artigo são mencionadas por Vaz no depoimento que faz sobre si em: VAZ, Meu depoimento, p. 306.

21 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica*, 1ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 130.

22 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Meu encontro com Jacques Maritain. In: Homenagem da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo a Jacques Maritain. São Paulo: PUC-SP, 1983, p. 72.

23 VAZ, Passagem da palestra proferida por Vaz sobre Tomás de Aquino. Mais informações em:

<https://padrevaz.com.br/index.php/bibliografia/fitas-de-video-cassete/72-memorial-padre-vaz-em-video-s-tomas-i-fita-1997>. Acesso em: julho de 2023.

No tocante ao percurso dessa investigação, dedicaremos um capítulo para tratar de alguns aspectos da ética de Vaz. Para isso, apresentaremos, num primeiro momento, considerações iniciais sobre esse assunto. Após, refletiremos sobre os valores éticos nas sociedades contemporâneas. Em seguida, mostraremos alguns traços da ética na história da filosofia com o objetivo de enfatizar as semelhanças e as diferenças entre essas ideias e o pensamento do nosso filósofo. Na última parte deste capítulo, desenvolveremos de modo mais aprofundado alguns pontos do pensamento de Vaz sobre a ética.

No capítulo seguinte, trataremos da política na obra do filósofo. Na realidade, apresentaremos alguns aspectos desse assunto nos escritos dele; mais precisamente, suas reflexões sobre: a especificidade da política em relação a outros saberes e práticas, a antropologia política, a fundamentação da política, a finalidade da política, o regime político que defende e, por último, modos de concretização de tal regime.

Logo em seguida, trataremos do agir ético e da vida ética na obra de Vaz e tentaremos imaginar tais ideias no contexto político. Como veremos, na sua *Ética filosófica*, o filósofo tenta pensar em certas categorias que estariam presentes tanto no agir ético quanto na vida ética, independentemente das particularidades históricas, culturais, conjunturais ou individuais que condicionam seu exercício²⁴. Assim, em certo sentido, todas essas categorias seriam pensadas de um modo abstrato, uma vez que seriam referências para qualquer contexto cultural e histórico. Isso já nos mostra que, para Vaz, questões concernentes à ética não se resumem a enunciados de preferência pessoal; que é possível pensar numa teoria sistemática sobre a ação ética; e, também, que tal ação pode ser pensada de modo filosófico.

²⁴ VAZ, *Escritos de filosofia V*, p. 8.

E, por fim, no último capítulo do nosso trabalho, investigaremos, a partir de certas ideias de Vaz, alguns modos em que pode ocorrer a prática do bem na política, nos nossos dias, na perspectiva de certos sujeitos (como, por exemplo, os cidadãos, os agentes públicos o Estado) e, também, no âmbito de suas relações. Portanto, pensaremos na ética e na política de modo mais concreto, mas, ao mesmo tempo, utilizando das categorias apresentadas por Vaz. Assim, imaginaremos alguns pontos relacionados com a ética aplicada para a política nos nossos dias.

Mas, antes de iniciarmos esse percurso e ainda nesta introdução, trataremos um pouco mais dos aspectos biográficos do filósofo que nos acompanhará nessa jornada e, também, do método empregado por ele em muitas das suas reflexões.

I.II – O filósofo que nos fornecerá ferramentas teóricas

Nos primeiros parágrafos desta seção, nos basearemos num depoimento feito pelo próprio Vaz para tratar dos seus aspectos biográficos²⁵. Ao tratar desse seu relato, lembrando-se de Montaigne, não deixa de brincar sobre o risco que correm todos aqueles que querem autorretratar-se.

Vaz nasceu em 1921, em Ouro Preto, Minas Gerais. Desde cedo, teve contato com o mundo intelectual, que o despertou. Com 16 anos, entrou no noviciado da Companhia de Jesus e de 1943 a 1945, realizou a licenciatura eclesiástica em Filosofia na Faculdade de Filosofia em Nova Friburgo, Rio de Janeiro.

O filósofo comenta que o texto adotado no curso de filosofia era o de V. Remer, SJ, o qual citava Aristóteles e santo Tomás de Aquino a cada página. Isso fez com que tivesse contato com o

25 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Meu depoimento. In: Ladusâns, Stanislavs (org). *Rumos da Filosofia Atual no Brasil: em auto-retratos*. São Paulo: Edições Loyola, 1976, p. 306. E, também, em: <https://padrevaz.com.br/index.php/biografia/textos-autobiograficos/225-biografia-redigida-no-ano-de-1976>. Acesso: 5-12-2023.

Comentário de santo Tomás à Metafísica de Aristóteles e, como ele afirma: “Foi para mim a primeira experiência, que recorro com extraordinária emoção, da leitura e meditação de um grande texto filosófico”²⁶.

Quando trata do seu estudo da filosofia moderna, menciona o apreço que os jovens do seu círculo tinham pela literatura neoescolástica, principalmente pelos pensadores de língua francesa – que era, como o latim, a língua-mãe filosófica para eles – como Sertilianges, Rousselot, Gilson, A. Forest, Maritain, Joseph Maréchal etc... E, ao mencionar o fim do seu curso em filosofia, em 1945, destaca o quanto frequentou os textos deste último autor citado, J. Maréchal.

Ainda nesse depoimento, Vaz menciona Paulo Menezes, um amigo que admirava muito, e sua iniciativa de criar um grupo para estudar os assuntos candentes da época em que estavam vivendo. Como afirma, ecos confusos chegavam até eles do que se passava no mundo pós-Segunda Guerra Mundial, e juntos, com suas ingênuas pretensões, discutiam de tudo. Foi nesse momento que passaram a ouvir sobre o existencialismo.

Em princípios de 1946, começa, em Roma, o seu curso de Teologia, na Universidade Gregoriana. Como ressalta, assim como em Nova Friburgo, a formação era rigidamente escolástica. Nesse período, vivencia uma Europa que passa a ser reconstruída por meio de máquinas gigantescas que removiam entulhos e, ao mesmo tempo, presencia uma intensa vida de pensamento. É nesse momento que os escritos de Teilhard de Chardin chamam muito sua atenção.

Um pensador cujas obras passaram a fazer grande sucesso naquela época foi Sartre. Como afirma, o encontro com o existencialismo francês e com os escritos de Sartre foram desconcertantes para ele. Não era para menos. Nas suas palavras, trazia uma outra visão para aqueles que tinham crescido até

26 VAZ, Meu depoimento, p. 300.

então entre “os muros sólidos e tranquilos de uma clássica ontologia, na qual a essência precedia e assumia a existência finita num universo de ordem e de finalidade”²⁷. Em 1948, Vaz chega a publicar um artigo sobre o existencialismo e, ainda nesse depoimento sobre si, escrito bem mais tarde, afirma que nunca voltou atrás em relação às críticas que fez ao existencialismo.

É nesse período, também, que tem contato com os escritos de E. Mounier, nas suas palavras: “outra descoberta capital desses anos”²⁸. Nesse momento, realizava leitura, mês após mês, da revista *Esprit*, “que nos oferecia um fio condutor na complexidade do universo social e político”²⁹. Como complementa:

O personalismo foi, para mim, o primeiro instrumento de leitura do mundo moderno nos seus aspectos políticos e sociais, que nossa formação escolástica desconhecia soberanamente (o próprio Pe. Lustosa, não obstante sua aguda sensibilidade histórica, ficara preso à miragem de um corporativismo anacrônico, que seduzira os "católicos sociais" entre a "Rerum Novarum" e a "Quadragesimo Anno") e que a obra do Maritain dos anos 30 começara a revelar-nos³⁰.

Numa passagem, afirma que alguns pensadores cristãos poderosamente originais, como Teilhard de Chardin – com suas reflexões sobre a descoberta científica –, e Mounier – com suas análises sobre a ação social e política – mostraram, baseados em experiências especificamente modernas, as verdadeiras dimensões de uma antropologia cristã para o tempo em que escreve³¹.

Num outro escrito, ao tratar das diferenças entre seu pensamento e de outros importantes autores cristãos, podemos observar melhor o quanto Mounier o influenciou – como ele nos dá a entender, até mais do que Maritain e Chardin. São suas essas palavras:

²⁷ *Ibidem*, p. 301.

²⁸ *Ibidem*, p. 302. Num dos seus textos, Vaz faz considerações importantes sobre esse pensador (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Nota histórica sobre o problema do Outro. In: *Escritos de filosofia VI*. Ontologia e História: 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 240).

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ VAZ, A grande mensagem de S.S. João XXIII, p. 20.

Creio que a presença de Mounier, cujos livros eram também leitura quase obrigatória, foi, antes de tudo, a presença de um modelo. Ele soube unir reflexão e ação sob a inspiração de uma doutrina ao mesmo tempo comunitária e personalista, e aqui residia, parece-me, o segredo da atração por ele exercida sobre a juventude universitária cristã³².

Vaz ainda relata que foi pelo personalismo que teve o primeiro contato com o marxismo, e que a leitura personalista está indelevelmente marcada na crítica que fez – tempos depois e após ter contato direto com os textos de Marx – à corrente marxista.

Como ainda ressalta, os maiores estímulos intelectuais dos anos de estudos em Roma vinham dos horizontes da “nouvelle théologie” e, em particular, da obra do Pe. Henri de Lubac, que intermediou seu contato com a leitura de Maurice Blondel e a literatura em torno do blondelismo. Nas suas palavras, ele fez meditações e resumiu, página por página, o texto difícil e denso de “L'Action”, de Blondel, de 1893, e que seria reeditada em 1950.

Segundo ainda seu relato, sua dissertação para o curso de teologia teve como título “O problema da beatitude em Aristóteles e santo Tomás” e foi uma releitura, com as chaves de interpretação oferecidas pelo Pe. de Lubac, da *Ética a Nicômaco* e das primeiras questões da *Secunda Secundae*, de santo Tomás.

A partir de 1948, dedica sua atenção ao estudo dos *Diálogos* de Platão e, em 1950, inicia seu curso para doutoramento sobre o filósofo grego; mais precisamente, sobre a contemplação e a dialética em Platão, no curso de Filosofia, na Gregoriana. Após sete anos na Europa, volta à Nova Friburgo, em 1953, para lecionar filosofia na mesma instituição onde tinha se formado, e fica por lá por dez anos.

32 NOBRE, M.; REGO, J. M. *Conversas com filósofos brasileiros: entrevista com Henrique Cláudio de Lima Vaz*, p. 34.

Em 1955, ocorre uma mudança nos seus temas de estudo, que até então se concentravam em Platão e santo Tomás. Como afirma, seu interesse passou, nesse ano, para pensadores da filosofia moderna. Primeiro, ao estudo de Descartes e Espinoza. Depois, aos estudos filosóficos da ciência moderna, quando dava aulas no curso “Filosofia da Natureza”.

Pelos anos de 1958 e 1959, “continuava a avançar pelo continente do racionalismo, passara por Kant, Hegel, em tempos em que a filosofia era ‘desafiada a fornecer suas provas como *praxis*’”³³. E, como salienta, “no império hegeliano, a província da *praxis* fora, desde o início, a planície tumultuosa e agitada, ocupada primeiro pela esquerda hegeliana, depois por Marx e pelos marxismos³⁴”. No final da década de 50, no decorrer da de 60 e também no ano de 70, escreve artigos relacionados com os escritos de Marx em que podemos perceber seu engajamento político e social e já se observa suas críticas ao pensamento marxista.

Em 1964, o filósofo mineiro deixa Nova Friburgo e vai ensinar na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG –, a convite do mestre Arthur Versiani Velloso. Nessa instituição, leciona os cursos de “Filosofia da natureza” e de “Antropologia filosófica”. E, na entrevista que deu no final dos anos noventa e publicada em 2000, há a seguinte frase: “Mas são os caminhos e as terras do país hegeliano que continuo a percorrer incansavelmente”³⁵.

Manuel Moreira da Silva nos lembra que Vaz se mudou para Belo Horizonte em princípios de 1964 e lecionou na FAFICH/UFMG de 1965 a 1986 e, até onde se sabe, ministrou cursos sobre Hegel no mestrado em filosofia a partir de 1974. Esses cursos, em sua maioria, trataram da *Ciência da Lógica*; em menor medida, discutiam temas da *Enciclopédia*, da *Fenomenologia do Espírito*, da

33 VAZ, Meu depoimento, p. 305.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*, p. 306.

Filosofia do Direito e da Filosofia da História. Silva ainda ressalta que a tradução que Vaz fez da *Ciência da Lógica* deve ter ocorrido entre os anos de 1976 e 1983³⁶.

Tais considerações nos levam a pensar até que ponto Vaz segue Hegel. Se não resta dúvida de que o filósofo mineiro se utiliza de um método dialético em várias das suas reflexões – como veremos com mais detalhes a seguir –, podemos afirmar que tal dialética é a de Hegel? Antes de responder tal questão, nos parece oportuno trazer as seguintes palavras do próprio Vaz: “(...) a leitura desses textos fundadores da nossa atualidade não se justifica como tentativa de reiteração literal ou como pretensão a nos tornarmos hegelianos: tentativa vã e pretensão pedante e sem sentido”³⁷ e, também: “A significação atual dos textos de Hegel deve ser buscada no exercício de um tipo de leitura que permita a utilização das regras hermenêuticas por ele formuladas, transpondo-as para a leitura da nossa própria época”³⁸.

No que diz respeito ao papel de Vaz como intelectual político, é importante ressaltar a sua saída de Nova Friburgo para Belo Horizonte. Como afirma em entrevista, o professor Velloso o recebeu para dar aulas na Universidade Federal de Minas Gerais não obstante as suspeitas que cercavam seu nome em decorrência dos acontecimentos políticos no ano de 1964 e dos contatos que mantinha com a Juventude Universitária Católica – JUC – e, posteriormente, com a Ação Popular na sua primeira fase³⁹.

Ele ainda afirma que, durante os 22 anos que permaneceu como professor da UFMG, seu trabalho intelectual não sofreu restrições, e as convocações que recebeu durante os primeiros anos para comparecer ao Departamento de Ordem Política e Social – Dops –, à Polícia Federal ou ao

36 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Obra filosófica inédita de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. Ciência da Lógica. I Ser. Edição de 1912. São Paulo: Edições Loyola, 2021. Apresentação: Manuel Moreira da Silva, p. 11-15.

37 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Hegel: a Escritura da História. *Síntese Nova Fase*, n. 23 (1981), p. 6.

38 *Ibidem*.

39 Para mais informações sobre isso: <https://www18.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/juventude-universitaria-catolica-juc>; http://www4.pucsp.br/cedic/semui/colecoes/acao_popular.html.

Comando Militar em nada interferiram na sua tarefa de professor. Ademais, segundo seu relato, seu problema com os órgãos de segurança estava resolvido com o *habeas corpus* que havia recebido do Superior Tribunal Militar em 1968⁴⁰.

Em outra entrevista, afirma que nunca foi membro da Ação Popular, nunca se inscreveu nela, mas foi uma espécie de assessor informal. Ele diz ainda que tinha muitos amigos vindos da JUC e participava, não da reunião do grupo como tal, mas de encontros, conversas, sobretudo no Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte. Desse modo, sua participação foi informal, mas chegou a colaborar na redação de alguns de seus documentos⁴¹.

O que podemos observar é que, desde a década de 60, Vaz considerava importante se manifestar sobre os desafios políticos e culturais do seu tempo. E, de fato, seus escritos influenciavam as pessoas, principalmente os jovens cristãos que procuravam um arcabouço teórico para se apoiar. Como nos lembra Danilo Mondoni, o filósofo marcou decisivamente o que se poderia denominar de Pré-história da Teologia da Libertação, movimento do qual mais tarde se distanciaria⁴².

Ressaltamos, ainda, que Vaz foi o diretor da Revista *Síntese Nova Fase*, de 1976 a 1988, e seu coeditor desde então até sua morte, em 2002. Tal periódico (também com outros nomes que recebeu no decorrer do tempo) foi o canal por onde irradiava suas ideias, e muitos dos artigos publicados nessa revista foram, posteriormente, inseridos nos seus livros, os seus *Escritos de Filosofia*.

40 NOBRE, M.; REGO, J. M. *Conversas com filósofos brasileiros: entrevista com Henrique Cláudio de Lima Vaz*, p. 29-30.

41 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Filosofia e forma da ação. Uma entrevista de Henrique Cláudio de Lima Vaz aos Cadernos da Filosofia Alemã*, n. 2, São Paulo, 1997, p. 85-86. Entrevista realizada em Belo Horizonte, em 12 de maio de 1997, por Anderson Gonçalves, José Luís Herência, Luís Sérgio Repa e Sílvio Rosa Filho.

42 MONDONI, Danilo. In *Memoriam: P. Henrique Cláudio de Lima Vaz*, SJ, 24-08-1921-23-05-2022. *Síntese*, n. 94 (2002), p. 150. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Cristianismo e Pensamento utópico: a propósito da teologia da libertação*. Revista *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 10, n. 32, p. 5-19, 1984.

E, complementando o que já foi mencionado, Vaz atuou ininterruptamente no magistério filosófico universitário durante quase cinquenta anos, na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus de Nova Friburgo (1953-1963); na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Federal de Minas Gerais – Fafich – da UFMG (1964-1986); na Pontifícia Universidade Católica – PUC – do Rio de Janeiro (1975-1982) e na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus de Belo Horizonte (1982-2002)⁴³. Em 23 de maio de 2002, faleceu.

Ainda nessa seção, lembramos de alguns de seus escritos que, conforme já mencionado, tratam de temas nos quais teve bastante interesse: antropologia, ética e metafísica. No início da década de 90, Vaz publicou sua obra *Antropologia filosófica*. Na primeira parte desse livro, apresenta um percurso histórico sobre como alguns filósofos pensaram o ser humano. Na segunda, analisa as estruturas (corpo, psíquico e espírito) do ser humano, assim como as relações por ele estabelecidas (mundo, outro e Absoluto⁴⁴). Depois disso, trata de duas categorias: a da realização e, após, a da pessoa.

A ética pode ser observada em vários artigos de Vaz, como, por exemplo, os presentes nos *Escritos de Filosofia II*, Ética e Cultura; e, também, nos *Escritos de Filosofia III*, Filosofia e Cultura. Como consta na advertência preliminar dessa primeira obra mencionada, os três primeiros capítulos inspiraram-se na introdução a um curso de Ética Geral que foi ministrado no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais – Fafich/UFMG –, em 1984, e que foram repetidos na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia –

43 MONDONI. In Memoriam: P. Henrique Cláudio de Lima Vaz, p. 150. Como salienta Oliveira: em 1964, diante da agitação política e da desconfiança dos superiores de Vaz de que este estivesse se vinculando ao marxismo, a Companhia de Jesus, a fim de acalmar os ânimos, decidiu afastá-lo da formação dos jesuítas e transferi-lo para Belo Horizonte. Após reconsideração dos jesuítas, a partir de 1975, Vaz foi reintegrado ao quadro de professores da Companhia de Jesus. A Faculdade de Filosofia dos Jesuítas, naquele momento, estava vinculada à PUC Rio. Em 1982, a Faculdade foi transferida para Belo Horizonte (OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. “Henrique Cláudio de Lima Vaz” última versão de outubro de 2023. *Enciclopédia da Filosofia Brasileira*, editada pelo Grupo de Trabalho em Pensamento Filosófico Brasileiro. Disponível em: <https://www.editorafi.org/catalogo-de-verbetes/henrique-cl%C3%A1udio-de-lima-vaz>. Acesso em 29-11-23, p. 2).

44 Ao tratarmos de certos termos, como Bem, Verdade, Absoluto, entre outros, tentaremos seguir a convenção adotada por Vaz no que diz respeito ao uso das letras maiúsculas ou minúsculas. Assim, já ressaltamos que são usados desses dois modos.

FAJE. Os dois capítulos seguintes são modificações de textos publicados na Revista *Síntese* na década de 70. Por sua vez, os anexos reproduzem, com pequenas modificações, textos publicados na *Síntese* de 1974 a 1987. Já os textos reunidos no segundo livro mencionado foram publicados na *Síntese* de 1990 a 1996.

Os *Escritos de Filosofia IV* – Introdução à Ética Filosófica 1 e *Escritos de Filosofia V* – Introdução à Ética Filosófica 2 também são sobre a ética. O primeiro foi publicado em 1999 e os seus primeiros capítulos tratam da natureza e da estrutura do campo ético. Em seguida, de modo parecido com a metodologia adotada na *Antropologia filosófica*, o filósofo trata desse assunto na história da filosofia começando pela ética antiga, passando pela ética cristã medieval, ética moderna, ética kantiana e, finalmente, ética pós-kantiana. O segundo livro foi publicado em 2000 e faz uma abordagem sistemática da ética. Num primeiro momento, trata do agir ético; no segundo, da vida ética.

A metafísica está presente em vários escritos do filósofo. Para exemplificar, na sua antropologia, afirma que o ser humano tem uma abertura ao infinito. Também defende que somos seres com a seguinte estrutura: corpo próprio, psiquismo e espírito e, além disso, estabelecemos as seguintes relações: com o mundo, com os outros e com a transcendência. Nos seus escritos sobre a ética, defende que não há ética sem metafísica. E outras obras em que a metafísica é tratada mais diretamente são: *Escritos de Filosofia I, Problemas de fronteira*; *Escritos de Filosofia III, Filosofia e Cultura*; e *Escritos de Filosofia VII, Raízes da Modernidade*, publicadas em 1986, 1997 e 2002, respectivamente.

Agora que apresentamos traços biográficos do autor que nos acompanhará neste trabalho, a seguir, trataremos do método que Vaz utiliza e que está presente em vários dos seus escritos: o dialético.

I.III – O método dialético adotado pelo filósofo

No seu texto *Método e Dialética*, Vaz afirma que a dialética tem como finalidade a demonstração da verdade revelada pelo movimento da razão e tem seu termo, normalmente, numa Ideia última que integra todos os seus momentos. Também sustenta que o método dialético é muito diferente daquele que opera segundo regras previamente estabelecidas que se formulam a partir da análise dos elementos da razão (conceitos e proposições) e definem as formas válidas de demonstração, o chamado método analítico. Como conclui, o procedimento dialético não é um procedimento *formal* no qual uma forma lógica é aplicada a um conteúdo que lhe é exterior, mas traduz a lógica intrínseca do conteúdo, o dinamismo de sua própria inteligibilidade e, por isso, é inseparável da consideração e avaliação do conteúdo⁴⁵.

Outras noções sobre a dialética também estão no seu texto “Por que ler Hegel hoje”? Como nos lembra, Hegel não nos deixou um “discurso do método dialético” e, se quisermos entender o que é a dialética para Hegel, temos que recorrer aos textos deste em que ele reflete sobre o movimento dialético e suas especificidades, como, por exemplo, a *Fenomenologia do Espírito*, a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito*.

Também sustenta que o movimento dialético apresenta dois aspectos fundamentais e isso pode ser observado nesses textos: o formal e o teleológico. O aspecto formal diz respeito à estrutura triádica presente em todo o pensamento dialético e que, de modo errôneo, vulgarizou-se sob o nome de tese, antítese e síntese.

O primeiro momento dessa estrutura triádica do aspecto formal define o seu conceito na sua universalidade ou enquanto pressuposição da racionalidade primeira e constitutiva. O segundo

45 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia VII. Raízes da Modernidade*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 158.

momento exprime a particularidade do conceito, ou seja, a negação da universalidade racional que se apresenta indeterminada e abstrata no seu primeiro momento ou na sua primeira manifestação. Assim, o momento da particularidade introduz a determinação e, portanto, a negação no seio da universalidade. No entanto, como nos lembra Vaz, a autodeterminação do universal no momento da particularidade não leva à sua completude a estrutura formal do pensamento dialético. É necessário que, na particularidade, se restitua a plena inteligibilidade do universal, não já na sua indeterminação abstrata mas na concretude do conceito realizado. E esse momento terminal da estrutura dialética é o momento da singularidade.

Como Vaz ressalta, esse último momento não deve ser confundido com o individual empírico mas representa, exatamente, a elevação ou “suprassunção” do particular ao universal, a determinação do universal não já como aquela negação da universalidade abstrata que se dá na particularidade, mas como posição da universalidade concreta, da razão realizada ou do efetivamente real na sua racionalidade⁴⁶.

E o aspecto teleológico do movimento dialético? Baseando-se na dialética hegeliana, Vaz põe em relevo o caráter cumulativo e progressivo da forma de compreensão do real. Como complementa, movimento dialético é, a um tempo, progressão e retorno. Em outros termos, é passagem da universalidade abstrata à particularidade e é volta ao universal na concretude da singularidade e, por isso, pode ser representado pelas imagens geométricas: linha e círculo que, por sua vez, se manifesta numa espiral. Ao tentar deixar mais claro esse pensamento, afirma que a progressão circular representa o enriquecimento sempre maior do universal, ou seja, da pressuposição de uma racionalidade fundamental da realidade, que o movimento dialético tenta captar e exprimir.

46 VAZ, Por que ler Hegel hoje? *Boletim SEAF*, Belo Horizonte: n.1, 1982, p. 68.

Sobre esse assunto, Vaz também nos lembra que há muitas visões equivocadas do pensamento de Hegel. Uma delas é a de que pensa numa concepção evolutiva da história ou que apresenta uma ideia de sistema fechado. Segundo ele, para Hegel, progresso na história não traduz apenas a acumulação quantitativa de obras humanas, de técnicas, de instrumentos, de formas de organização. Assim, não se trata, pois, tão somente de relação temporal do “antes” e do “depois” num sentido cronológico. Em outro momento, ressalta como a noção de progresso é ambígua e seu sentido depende de qual será o enfoque que daremos à interpretação desse termo⁴⁷.

Vaz ainda afirma que a ideia genuína da dialética tem origem em Platão e que o terreno do qual se originou a dialética no sentido platônico e no qual o pensamento dialético se exerce plenamente é o do inteligível – ou das Ideias na terminologia platônica que, por sua vez, tem sua fonte na chamada doutrina dos transcendentais, das noções primeiras que se formam em nossa inteligência: Ser, Algo, Uno, Verdadeiro, Bem e Belo. Tais noções entram no enunciado dos primeiros princípios, nos quais se exprime a inteligibilidade primeira ou radical de qualquer objeto, o que Vaz denomina de inteligibilidade propriamente ontológica⁴⁸.

Complementando essa ideia, afirma que o procedimento dialético é inseparável, portanto, da consideração e avaliação do conteúdo. Interligado a essa ideia, a dialética tem como objetivo traduzir a lógica do conteúdo, o dinamismo mesmo da sua própria inteligibilidade⁴⁹.

47 *Ibidem*. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Humanismo hoje: tradição e missão. *Síntese*, v. 28, n. 91 (2001), p. 164.

48 Vaz afirma que os seus escritos *Antropologia filosófica* e *Introdução à Ética Filosófica II* podem ser denominados de Ontologia da pessoa humana e Ontologia do agir humano. Isso significa que, para o autor, eles pretendem ser uma reflexão e um discurso sobre o ser humano e o seu agir do ponto de vista de uma inteligibilidade radical, ou seja, a inteligibilidade que fundamenta sua afirmação como ser (*Ibidem*, p. 15). Também sustenta que, além de Platão, vários pensadores usaram o método dialético: Aristóteles, Plotino, santo Agostinho, santo Tomás de Aquino. Mas, como reconhece, na filosofia moderna, a dialética ficou sobretudo ligada ao nome de Hegel (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Método e Dialética*. In: Brito, E.F; Chang, L.H. In: *Filosofia e Método*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 14).

49 VAZ, *Escritos de Filosofia VII*, p. 158.

Ademais, Vaz afirma que a dialética parte do conteúdo inteligível mais elementar, ou seja, a afirmação “*alguma coisa é*” e tem início com a supressão, por meio do argumento da retorsão, da mais primitiva oposição. Ao tentar deixar mais claras tais ideias, nos diz que o roteiro dialético tem início quando se manifesta a oposição no seio da identidade do Ser, exprimindo-se nas aporias iniciais, que são as condições fundamentais de possibilidade de todo discurso: ser idêntico/ser outro; ser infinito/ser finito; ser absoluto/ser relativo, entre outros. E são justamente essas oposições que tecem a trama das primeiras relações que constituem os primeiros passos do *logos* discursivo: relação de alteridade, de pluralidade, de negação entre o finito e o infinito, de dependência, de possibilidade...Tais oposições e sua estrutura relacional apresentam-se inicialmente como aporias em face da razão. Mas, como já mencionamos, ao longo do caminho dialético, são superadas ou “suprassumidas”⁵⁰.

Na obra *Raízes da Modernidade*, afirma que, tal como para Platão e para Hegel, a dialética deve ser compreendida como um “caminho” (*métodos*) do *logos* através de oposições que se apresentam tanto na ordem real quanto na ordem nocional e que o *logos* integra numa unidade superior⁵¹.

Se tivéssemos que escolher uma passagem em que a noção de dialética aparece e, de certo modo, tem relação com a dialética de Vaz, optaríamos por esta:

A ideia tem que se determinar sempre mais adiante, já que ela no começo é somente, primeiro, conceito abstrato. Mas esse conceito abstrato inicial nunca é abandonado, ao contrário, ele se torna sempre mais rico dentro de si, e a última determinação é, por conseguinte, a mais rica⁵².

De modo a complementar nosso raciocínio, Paulo Meneses nos dá algumas pistas sobre a dialética de Vaz e a influência que este recebeu de Hegel:

⁵⁰ VAZ, Método e Dialética, p. 13-16.

⁵¹ VAZ, *Escritos de Filosofia VII*, p. 158.

⁵² HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito: direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental*, São Paulo: Editora 34, 2022, p. 220.

Pe. Vaz escreveu pouco sobre Hegel, ocupado que estava em fazer textos para seus alunos. Mas o pouco que escreveu se destaca entre tudo o que foi escrito no Brasil sobre Hegel (por exemplo, o senhor e o escravo) e influenciou a todos que vieram depois. De fato, escrever sobre Hegel não parece ser difícil – haja vista os muitos que hoje escreveram sobre esse autor –, mas entender mesmo, pensar hegelianamente era coisa para Vaz e sua genialidade inegável⁵³.

Silva é outro intérprete que faz observações sobre a dialética de Vaz e a de Hegel. Segundo esse intérprete, Vaz, diferentemente de Hegel, aplica a dialética à explicação ou à interpretação dos conteúdos históricos, políticos e sociais, como, por exemplo, à sociedade e ao Estado⁵⁴.

Oliveira também observa diferenças entre a dialética de Vaz e a de Hegel, além de divergências sobre outros assuntos. Segundo seus termos, parece temerário e pouco apropriado definir Vaz como hegeliano, tendo em vista que Vaz se afasta de Hegel inclusive no que concerne à dialética:

Ao aprofundar a investigação sobre a aproximação e também a oposição entre a dialética platônica e hegeliana, Lima Vaz propõe um modelo de dialética com traços próprios, que o permite se confrontar com um dos principais desafios lançados ao personalismo cristão: a necessidade de repensar a relação entre o Absoluto e a história, e de reconciliar os polos da essência e da existência (...) Lima Vaz elaborou uma filosofia da pessoa, procurando recriar e atualizar a metafísica tomasiana⁵⁵.

Como já deixamos a entender, para Vaz, alguns atos e saberes podem ser pensados conforme a dialética de diferentes formas. A título de exemplo, até mesmo a reflexão pode ser pensada conforme a dialética. Por exemplo: ao deparar-se com uma aporia concreta, o sujeito pode voltar a atenção para determinado aspecto da realidade em questão e perguntar pelo “ser” dessa realidade, de forma espontânea. Num momento posterior, pode tentar compreender algo por meio de buscas de razões explicativas para o objeto de reflexão. Por fim, num terceiro momento, pode tentar compreender algo por meio da filosofia.

53 MENESES, Paulo Gaspar de Meneses. O desafio de traduzir Hegel para o português. In: IHU Online, 217, 30 de abril de 2007. <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/881-paulo-gaspar-de-meneses>. Acesso em março de 2024.

54 VAZ, *Obra filosófica inédita de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. Ciência da Lógica. I Ser. Apresentação: Manuel Moreira da Silva, p. 28.

55 OLIVEIRA, “Henrique Cláudio de Lima Vaz”, p. 3.

Vaz ainda afirma que, em vários campos do saber, existe uma dialética do particular-universal. Assim, da particularidade de um *ethos* histórico pode surgir a universalidade do *logos*. Como acrescenta, a dialética particular-universal constitui a estrutura fundamental da *episthème*⁵⁶.

E como a dialética aparece na antropologia desenvolvida por Vaz? Um exemplo diz respeito ao fato de ele afirmar que o ser humano manifesta-se concretamente como movimento dialético de passagem do dado à expressão ou da natureza à forma. Em outras palavras, não somos apenas matéria, podemos interpretar o que somos. Para isso, o que é dado passa a ocupar o lugar do sentido, da expressão.

Outro modo de se pensar a dialética tanto na antropologia quanto na ética de Vaz é este: o ser humano pode agir conforme ao bem e, se isso ocorrer, ele ultrapassa o mundo fenomênico em que estão presentes seus desejos e suas condições. A dialética também está presente aqui, uma vez que a pessoa conserva seus aspectos empíricos, mas avança em outra direção mais evoluída⁵⁷.

E na política? A dialética poderia aparecer nesse assunto? A seguir, veremos, em diversos aspectos, que sim. Nesse momento, apenas a título de exemplo, lembramos que, para esse filósofo, um dos modos em que isso ocorre é quando a existência política representa a elevação do indivíduo empírico a um plano de existência universal, a uma vida social regida por normas racionais e obediente ao imperativo da lei ou do direito⁵⁸.

56 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Ciência. In: *Escritos de Filosofia II*. Ética e Cultura. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 198; 209-210.

57 *Ibidem*, p. 13-16.

58 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Direito. In: *Escritos de Filosofia II*. Ética e Cultura. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 142-143. Silva afirma que essa relação dialética na política também pode ser pensada em outras perspectivas, mas isso não será objeto de nossa reflexão (SILVA, Manuel Moreira da. A estrutura dialética da política em Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Revista Síntese*. v. 48, n. 150, p. 103-122, Jan./ Abr., 2021).

Em outra passagem, Vaz afirma que é, no pensamento da história, que a inteligibilidade dialética se descobre de maneira mais nítida, pois a pressuposição de um sentido universal – particularizado nas épocas, nas culturas, na constelação dos eventos e fatores, na decisão dos atores históricos – se enriquece na sua compreensão ao se manifestar na sua universalidade concreta ou na singularidade com que tais particulares se articulam ao sentido universal⁵⁹.

Agora sim, podemos desenvolver reflexões sobre o objeto mais específico de nossa pesquisa. E, a nosso ver, o primeiro passo para refletir sobre a união da ética e da política, no nosso tempo – nos escritos de Vaz e, também, a partir deles – é deixar claro de qual ética estamos tratando.

⁵⁹ VAZ, Por que ler Hegel hoje?, p. 68.

II – A ÉTICA EM VAZ

“Seja como for, é melhor examinar a questão, porquanto a discussão não é à deriva, mas sobre a regra de vida que devemos adoptar”⁶⁰.

II.I – Considerações iniciais

A Ética é um dos grandes temas ao qual Vaz dedicou atenção nos seus estudos. Não temos a pretensão de trazer aqui tudo o que ele desenvolveu sobre esse assunto, mas, sim, de demonstrar algumas das suas reflexões principais.

Como ele ressalta, na língua filosófica grega, *ethike* procede do substantivo *ethos*, que receberá duas grafias distintas, designando matizes diferentes da mesma realidade: *ethos* (com *eta* inicial) designando o conjunto de costumes normativos da vida de um grupo social. E, também, *ethos* (com *epsilon*) referindo-se à constância do comportamento do indivíduo cuja vida é regida pelo *ethos*-costume. O *ethos*, portanto, relaciona-se com questões simbólicas, tanto na perspectiva da comunidade quanto na do indivíduo⁶¹.

Vaz ainda afirma que o indivíduo humano monadicamente isolado é uma abstração, uma vez que ele é um ser de relações. E elas podem ser com o mundo, com os outros seres humanos, e com o Absoluto. E, segundo o filósofo, é justamente nas relações inter-humanas que é possível a autoafirmação do sujeito como Eu. Como consequência, observamos a presença de um Eu que é, indissoluvelmente, um Nós⁶².

60 PLATÃO. *A República*. Introdução, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, 1949, (352 d), p. 47.

61 Como acrescenta Vaz, a ética tem como objeto o “costume socialmente considerado” ou o “hábito do indivíduo de agir segundo o costume estabelecido e legitimado pela sociedade” (VAZ, *Escritos de Filosofia IV*, p. 13-14).

62 VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 280.

Nas relações intersubjetivas, existem diferentes níveis que se ampliam concentricamente: a relação Eu-Tu, na qual se estabelece uma primeira e mais imediata forma da relação intersubjetiva, que se exerce, por exemplo, no amor, na amizade, na vida em comum entre duas pessoas; a relação Eu-Nós, que se caracteriza por existirem mais pessoas envolvidas e que ocorre, por exemplo, nas comunidades, em que tem lugar a relação intragrupal na qual reveste-se de caráter de convivialidade própria da vida comunitária e de um colaborar espontâneo e cordial nas tarefas da comunidade; a relação Eu-Sociedade, em que os sujeitos estão mais distantes entre si, que pode se exprimir na reciprocidade de direitos e deveres ou na forma de obrigação cívica, mediatizada por instâncias reguladoras da existência em comum, como, por exemplo, códigos, costumes, leis...⁶³.

Apesar de, nesse último nível apresentado, observarmos a presença da política num sentido estrito – em que há a presença das leis e das instituições políticas –, nos outros dois níveis mencionados também podemos articular a ética e a política.

Para deixar isso mais claro, no nosso tempo, a relação Eu-Tu pode ser pensada num contexto, – por exemplo, o familiar – em que um filho ou irmão aceita as opiniões políticas do outro. Na relação comunitária, podemos pensar na solidariedade e nos vínculos existentes entre vizinhos que se engajam em relação a uma questão que, de certo modo tem relação com a política, como a limpeza do seu bairro. Tendo em vista que, na vida real, nem sempre as relações entre as pessoas são harmoniosas, ou com respeito aos valores éticos, esses níveis de encontro podem ser pensados também no sentido da negação.

Vale também lembrar que, para Vaz, a relação do ser humano com o grupo não é apenas de inclusão, ou de simples composição gregária, como ocorre com os animais. Desse modo, ao mesmo tempo que alguém se inclui no grupo, mostra a sua individualidade. Ao se autoafirmar, ao ter consciência

63 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 87-88. VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 294; p. 313.

de si, a pessoa se situa para além do plano do instinto: ela compreende sua situação, pode tornar-se capaz de modificá-la, de pôr em questão o próprio projeto do qual faz parte, de criar ou aceitar formas novas de existir em comum⁶⁴.

Podemos afirmar que, para Vaz, a reflexão filosófica sobre o agir de acordo com o bem nas relações intersubjetivas têm relação com a ciência da ética – saber que, para ele, fornece critérios racionais orientadores do que seria a ação ética. Eles estariam relacionados com o que Vaz denomina de razão prática. Mas, como nos lembra o filósofo, nem sempre tal ciência foi a principal responsável por apresentar um discurso sobre o *ethos*. Como ele sustenta, antes dela, o *ethos* se expressava pelo mito e, também, pela sabedoria da vida, presente nas lendas, fábulas, parábolas, entre outras...⁶⁵.

Tais expressões eram modos que fundamentavam o agir das pessoas, as que tentavam dar sentido para isso. Segundo os termos de Vaz, a questão do sentido é, para o ser humano, aquela posta pela necessidade de traduzir a verdade do ser na verdade do conhecer. Dessa sorte, o sentido desenha a face humana da verdade e nossa aspiração inata é a de que o sentido que damos às coisas e aos eventos corresponda à verdade do seu ser⁶⁶. Assim, o sentido é a tarefa humana por excelência, e somente ao ser humano, portador do *logos*, aberto à verdade, é dado o supremo risco de anunciá-lo.

E a experiência profunda de um entrelaçamento dialético entre verdade, sentido e existência deu origem, no seio do ensinamento de Sócrates, ao nascimento da ética como ciência das razões verdadeiras do *ethos*. A partir desse evento decisivo na história espiritual do Ocidente, o problema do sentido como o da existência inscreve-se indelevelmente no horizonte da Razão e surge o discurso da vida segundo o bem, vida sensata, vida segundo a razão do melhor ou do mais justo⁶⁷.

64 VAZ, Os valores morais e sua importância na segurança nacional, p. 6.

65 *Ibidem*, p. 58.

66 *Ibidem*, p. 9.

67 *Ibidem*.

Muitos filósofos antigos já tinham percebido que a ética é um saber diferente daquele relacionado com a contemplação da verdade ou com a fabricação de objetos. Basta lembrarmos que a divisão dos saberes teórico, prático e poiético já está presente desde os tempos da Academia de Platão. É a partir dessa ideia que surge a noção de que a filosofia prática passa a abranger tanto a ética quanto a política e poderá definir seu método⁶⁸.

Mas, enquanto que, nas ciências teoréticas, o fim é a pura contemplação da verdade – e, em decorrência disso, há uma metodologia própria –, nas ciências práticas, não tem lugar a demonstração dedutiva ou por meio do silogismo científico, procedendo da causa ao efeito, ou do universal ao particular, e, portanto, mesmo o princípio da não-contradição tem uma aplicação diferente no caso da ciência prática⁶⁹.

Numa passagem bastante elucidativa, Vaz traz algo que Aristóteles ressalta muito na sua *Ética a Nicômaco*: que o objeto das ciências práticas está sujeito a mudanças pela intervenção da liberdade e por outros fatores aleatórios. Isso, por sua vez, faz com que a forma de demonstração ou de racionalidade que a ele convém proceda pelo confronto das opiniões geralmente aceitas sobre tal objeto, desde que opostas, e conduz a uma conclusão plenamente racional ou razoável⁷⁰.

Lembramos ainda de uma questão que Vaz coloca sobre a relação entre *ethos* e ética. Para sermos mais específicos, ele se questiona se a ética deve ser relativizada pelo *ethos* ou se é o *ethos* que deve ser universalizado por tal ciência. A resposta que ele oferece nos ajuda a compreender como ele pensa a ética. Para ele, a ética mostrará no *ethos* a presença de fins e valores universais, equivalentes à universalidade da razão e que atenderão as exigências de um agir verdadeiramente racional. Segundo o filósofo, é isso que justifica uma ciência do *ethos*:

68 VAZ, *Escritos de Filosofia IV*, p. 114-116.

69 *Ibidem*.

70 *Ibidem*.

Ética, em suma, não é mais do que a transcrição num discurso racionalmente ordenado das razões normativas, axiológicas e teleológicas presentes no ‘mundo da vida’ e cuja força espontânea de persuasão se enfraquece num momento de crise histórica⁷¹.

Para entendermos melhor essas ideias, consideramos pertinente deixar mais claro o sentido de universal, termo tão usado por Vaz. No artigo *Saber ético à ética*, o filósofo afirma que a interpretação humana dos fenômenos naturais a partir da utilização da razão demonstrativa constituiu-se numa revolução radical. Isso porque o que era explicável pela particularidade do mito passa a ser explicado segundo as exigências da universalidade da razão. Como ele prossegue, a razão se mostra, por natureza, essencialmente universal, e seu uso só se torna possível se a particularidade do fenômeno for assumida na universalidade de uma categoria, de uma lei ou de um princípio, do qual parte o discurso demonstrativo⁷².

Nesse aspecto, Vaz trata de pontos já abordados por outros pensadores, como, por exemplo, Platão, Aristóteles, Hegel... Numa passagem da sua *Filosofia do Direito*, Hegel afirma que toda representação é uma universalização, e esta pertence ao pensamento. Tornar algo universal significa pensá-lo⁷³. Seguindo esse raciocínio, Vaz relaciona a ética e o universal do seguinte modo:

Mas as questões então suscitadas e as soluções propostas mostram que o grande problema posto então em torno da possibilidade de uma ciência do *ethos* diz respeito à descoberta de um paradigma racional segundo o qual o *ethos* e a *praxis* ética fossem explicáveis em termos universais, isto é, transcendendo a particularidade histórica das culturas e admitindo uma forma de necessidade racional compatível com a indeterminação básica da *praxis*⁷⁴.

Segundo Vaz, nossas sociedades são mais complexas do que as de séculos passados. No roteiro da ética filosófica que propõe, isso é bastante claro quando afirma que a ética clássica não se ocupava explicitamente com o problema de um ponto de partida do discurso filosófico sobre o *ethos*. Isso porque, na Antiguidade, o *ethos* gozava de uma anterioridade com relação à *praxis* individual.

71 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Razão Moderna. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 22, n. 68, 1995, p. 70.

72 VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 58-59.

73 HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, p. 166.

74 *Ibidem*, p. 60.

Acrescenta ainda que, com a dissolução do *ethos* clássico cristão na sociedade moderna ocidental, houve uma inversão – pelo menos do ponto de vista gnosiológico – na construção do discurso ético.

Nesse sentido, o pluralismo ético e a primazia do indivíduo sobre o *ethos* fizeram com que o discurso ético caminhasse a partir de tal primazia para reconstruir a racionalidade do *ethos*, objeto próprio da ética⁷⁵. Assim, em certa perspectiva, a própria ética de Vaz segue esse caminho em que a *praxis* individual é pensada, se não antes do *ethos*, de modo concomitante a ele, uma vez que, como explicaremos melhor no penúltimo capítulo deste trabalho, ele trata do movimento dialético do agir ético e da vida ética nas perspectivas subjetiva, intersubjetiva e objetiva.

Como também tentaremos desenvolver nesta pesquisa, para Vaz, a ética deve discorrer sobre o que é o bem (em si mesmo, em cada um de nós e na comunidade humana) e, ao mesmo tempo, ensinar como nos tornar bons⁷⁶. Ao defender essas ideias, percebemos que, para o filósofo, a ética tem um propósito maior do que aquele de nos orientar sobre o que fazer diante de determinada situação.

Para ele, existem três problemas fundamentais referentes ao saber ético: problema da existência e da natureza do universo ético regido pela norma do Bem e irreduzível à realidade puramente empírica; problema do sujeito ético, homólogo ao universo ético, participando de algum modo de sua universalidade transempírica; e, por fim, o problema da natureza e condições da existência ética, ou seja, da constância do agir do sujeito ético segundo a norma do Bem⁷⁷.

Intimamente relacionado com tais ideias, para ele, a ética não deve se confundir com a metaética.

Ao apresentar um verbete sobre o significado de metaética, J. Ayer afirma que, na filosofia anglofônica do meio do século XX, era notável a importância dada à distinção entre metaética e

⁷⁵ VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 21.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 241.

⁷⁷ VAZ, *Escritos de Filosofia IV*, p. 65.

ética normativa. Os defensores dessa primeira corrente estavam mais preocupados com a definição de alguns termos e defendiam que o saber filosófico sobre a ética não deveria tratar de alguns aspectos, como, por exemplo, noções concernentes ao conteúdo sobre o Bem, exortações à virtude, entre outros...⁷⁸.

De acordo com seus termos, sua concepção de ética se vincula ao paradigma platônico-aristotélico. Mas é importante salientar que, ao escrever suas obras sobre a ética e mostrar suas predileções, Vaz está ciente dos riscos de suas ideias serem interpretadas como fruto de uma nostalgia filosófica ou de um anacronismo histórico. Em relação a esse argumento, sustenta que, ao mesmo tempo em que seguirá, de modo mais próximo, o paradigma aristotélico, o avançará na medida em que defende a abertura do sistema⁷⁹. Essas ideias nos levam a seguinte questão: afinal, qual é a ética defendida por Vaz? Até que ponto Vaz segue Aristóteles? O que seria a abertura do sistema? Já podemos adiantar que Vaz critica as éticas baseadas no modelo autonômico e defende as que seguem um modelo ideonômico. Antes, porém, de desenvolver essas ideias, consideramos importante analisar como Vaz pensa a ética nas nossas sociedades contemporâneas.

II.II – Os valores nas nossas sociedades contemporâneas

Para Vaz, as comunidades humanas são éticas por natureza, pois são compostas por pessoas, seres dotados de inteligência e de vontade e, portanto, abertas aos valores morais. Entretanto, nas condições variáveis e extremamente complexas em que essas comunidades penosamente se realizam na história, sua face ética aparece quase sempre deformada ou velada pelos fatores poderosos que impelem os indivíduos e os grupos na direção das necessidades e dos interesses, em que o encontro com o outro é medido pelas categorias de utilidade, da dominação ou das satisfações

78 AYER, J. Metaética. In: Monique Canto-Sperber (Org.). *Dicionário de Ética e de Filosofia Moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013, p. 691-693.

79 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 31.

subjetivas. Por isso, segundo o filósofo, a comunidade ética não é algo que vemos com frequência na história⁸⁰.

Como acrescenta, a ausência de comunidades éticas se agravou na modernidade diante do declínio e do quase desaparecimento da noção de virtude – entendida como uma realização exemplar no indivíduo dos ideais éticos da comunidade. Em decorrência disso, considera que as sociedades ocidentais vivem, no momento em que escreve – fins do século XX –, uma generalizada crise ética que se traduz em formas anômicas de comportamento, num permissivismo sem limites de atitudes e condutas, denotando uma grave perda de referências éticas no indivíduo e na sociedade como um todo⁸¹.

Poderíamos nos questionar se em outras épocas não se observava isso também. Será que o nosso tempo é tão diferente de outros no que concerne a esse assunto? Não estaremos sendo nostálgicos ou anacrônicos? O discurso de Trasímaco, na obra de Platão, ao defender que a justiça diz respeito à lei do mais forte não já nos mostra ideias niilistas? Sobre isso, Vaz afirma que, na Grécia antiga, o que era exercício teórico de alguns sofistas e seduzia apenas a jovem aristocracia desencantada com a crise e o declínio político da sua cidade, torna-se, no nosso tempo, um forte universal de civilização e um estilo emblemático de ser e de viver⁸².

Ele constata dois fenômenos no nosso tempo: a crescente recusa ou a falta da normatividade ética por parte do sujeito – isso estaria relacionado com a ação eticamente má – e, também, a ausência de

80 *Ibidem*, p. 89.

81 VAZ, Ética e Política, p. 260; VAZ, Ética e Razão Moderna, p. 71. NOBRE, M.; REGO, J. M. *Conversas com filósofos brasileiros: entrevista com Henrique Cláudio de Lima Vaz*, p. 35.

82 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Sentido e não-sentido na crise na Modernidade, *Revista Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, n. 64, 1994, p. 10. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Civilização moderna e crise do sentido. In: Filosofia e Cultura. *Escritos de Filosofia III*. Edições Loyola, 2ª ed., 2002, p. 169.

valores éticos norteadores na sociedade, o que diz respeito ao niilismo ético. Como dá a entender, esses dois fenômenos estão ligados⁸³.

No tocante aos valores que têm papel predominante nos nossos dias, não podemos deixar de pensar nos modos de vida que valorizam demasiadamente o útil, o consumo, os bens materiais que, por sua vez, servem como critérios para vários assuntos, inclusive, os políticos. Num dos seus artigos, o filósofo traz resultados de pesquisas em alguns países nos quais os entrevistados são questionados sobre o que pensam sobre a felicidade. Para o seu desconsolo, a maioria deles a associa com o bem-estar e não ressaltam a união entre felicidade e moralidade⁸⁴. Sabemos que essa noção depende do contexto em que as pessoas vivem. Ora, quem passa por dificuldades financeiras severas, certamente associará a felicidade com a satisfação disso. De qualquer modo, a questão que parece impressionar Vaz – e a nós também – refere-se à falta de influência dos valores morais no imaginário das pessoas quando pensam nesse assunto.

De modo coerente com essa ideia, em outro momento, afirma que, na nossa sociedade, o econômico alcançou uma dimensão e um peso enormes, tornando aguda e atual a questão da natureza e do alcance do influxo exercido pela esfera de produção sobre as outras esferas e subconjuntos da sociedade⁸⁵.

Consequentemente, observamos um grande individualismo no nosso tempo. Nas palavras de Giovanni Reale, o ser humano de hoje é unidimensional e doente do individualismo⁸⁶. Por isso, não é raro observarmos a instrumentalização do outro, a sua transformação em objeto: “a venalidade

83 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Fenomenologia do *ethos*. In: *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 29-30.

84 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Plenaria '91*. Quête de bonheur et foi chretienne, v. 25, n. 3, 1990, p. 202.

85 VAZ, Fenomenologia do *ethos*, p. 23.

86 REALE, Giovanni. Individualismo levado ao extremo. In: Reale, Giovanni. *O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais*, São Paulo, Loyola, 1999, p. 172.

universal tornou-se o padrão de conduta mais difundido no mundo das relações humanas que tecem o dia a dia do homem moderno⁸⁷”.

Outra característica das nossas sociedades diz respeito à valorização do tempo presente e um esquecimento das tradições. Certamente, o tempo acelerado das inovações técnicas influencia isso. O problema é que essa mudança gera uma incompreensão do passado – visto como peso inerte da tradição – e uma recusa do futuro, rejeitado como indecifrável enigma. Ademais, nesse novo paradigma, há exaltação do livre arbítrio e da autonomia do sujeito⁸⁸. Um dos atos que favorece a crise de valores a qual vivenciamos é a crença de que o “útil” pode tratar de valores simbólicos da sociedade:

Ora, o útil não pode, por definição, sendo condicionado pelo objeto por ele visado, desejado ou possuído, presidir ao universo simbólico do ser humano onde estão presentes fins, normas e valores irredutíveis ao critério da simples utilidade. Negá-lo seria fazer do ser humano apenas o sujeito inquieto de desejos sem fim, aprisionado à lógica do consumo e da satisfação e sem outra finalidade superior na sua existência. Regido pela categoria do útil, o universo simbólico no qual se exprimem nossas razões de viver seria apenas a versão ideológica do universo material dos objetos oferecidos ao consumo⁸⁹.

A racionalidade que organiza em sistema a produção material é, necessariamente, uma racionalidade instrumental, pois a acumulação da riqueza não é um fim em si: ela se produz indefinidamente, circula e se consome; é, por excelência, o reino do “mau infinito”.

Concordamos com Vaz que progressos econômicos e avanços na tecnologia não significam, necessariamente, melhoras nas relações éticas entre as pessoas, nem são requisitos para a existência da comunidade ética. Enquanto instrumental, a razão técnico-científica não parece se revelar capaz de conferir inteligibilidade e norma para as ações humanas. Por outro lado, não nos resta dúvida de

87 VAZ, *Escritos de Filosofia VII*, p. 190.

88 *Ibidem*, p. 21. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Fenomenologia e Axiologia da Modernidade. In: *Escritos de filosofia VII*, Raízes da Modernidade. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 14-15.

89 NOBRE, M.; REGO, J. M. *Conversas com filósofos brasileiros*, p. 37.

que uma economia próspera e justa, e a possibilidade de os cidadãos e o próprio Estado usufruírem de recursos tecnológicos é algo positivo e mesmo fundamental para eles⁹⁰.

O que Vaz parece nos querer dizer é que a valorização, de modo demasiado, das questões materiais, o saber *poiético*, pode deixar questões morais de lado e, assim, considerar a relação sujeito-objeto mais importante do que a relação sujeito-sujeito. Como ele defende, embora as relações intersubjetivas não definam o ser do sujeito, penetram, muito mais profundamente, na estrutura ontológica do movimento lógico-dialético do agir, do que as relações dos sujeitos com os bens materiais exteriores. Aquelas se constituem pela relação recíproca do reconhecimento e do consenso, ou seja, pela comunhão do Eu e do Tu na unidade do Nós e podem ser observadas nas relações de afetividade, cidadania etc. Nelas, o outro pode ser, inclusive, o intermediador entre o Eu e os objetos. Por outro lado, nas relações estritamente econômicas, o objeto faz a intermediação entre os sujeitos⁹¹.

Diante dessas ideias, Vaz se diz convicto de que, apesar de o discurso persuasivo das aparências nos sugerir o contrário, não é nas chamadas relações “sociais” dominadas pela dialética dos interesses – e que se tecem em geral a partir de nossas carências – que o encontro com o outro atinge a sua forma mais alta. Como consequência, as razões de natureza instrumental, tendo em vista a produção de objetos na ordem do útil, mostram-se totalmente inadequadas para assegurar a forma mais alta da relação inter-humana, que pressupõe a reciprocidade entre o Eu e o Outro⁹².

90 No que diz respeito ao olhar de Vaz sobre a tecnologia, recomendamos a leitura do texto de Ivan Domingues. Em: DOMINGUES, Ivan. A crise da verdade e o sujeito ético. In: João A. MacDowell (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz em seu 80º aniversário*. São Paulo, Loyola, 2002, p. 264. Também consideramos oportuno trazer essa passagem de Vaz sobre esse assunto: “Não se trata, evidentemente, de uma condenação da tecnociência, estágio necessário, como viu Teilhard de Chardin entre outros, da própria evolução biológico-cultural do *homo sapiens* e condição essencial da sobrevivência e expansão da vida inteligente no universo. Trata-se do seu impacto sobre os critérios profundos e elementares da avaliação da própria vida com que o ser humano deve obrigatoriamente responder à questão ética fundamental: *como devemos viver?*” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Esquecimento e Memória do ser: sobre o futuro da Metafísica*. In: *Escritos de filosofia VII. Raízes da Modernidade*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 283).

91 Por isso que, para o filósofo, a justiça é que, na política, deve regular a relação econômica, e não o inverso (VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 189; VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 309).

92 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 68-69.

Mas, se o ser humano pode ter relações morais com os outros, a concretização disso depende da educação, uma vez que não nascemos prontos para exercer a moralidade. Basta lembrarmos que a criança se mostra submetida ao mundo dos desejos e somente depois de ser educada consegue passar ao mundo dos valores⁹³. Em outras palavras, temos que aprender a ser éticos. Temos a capacidade, mas, dificilmente, ela se desenvolverá por si só.

Vaz afirma que os valores legitimamente universais que guiam – ou que deveriam guiar – as sociedades estão sendo esquecidos. Por outro lado, eles não são imunes aos conflitos, às crises, às evoluções e até mesmo às profundas revoluções que se manifestam. Eles existem na história e isso faz com que sejam passíveis de modificações.

Sobre isso, lembramos da noção de conflito ético apresentada pelo filósofo. Esse termo estaria relacionado com divergências, rivalidades, num sentido negativo? Não. Para ele, essa expressão designa algo positivo e ocorre quando novas e mais profundas exigências do *ethos* surgem. Corresponde à exigência de uma criação ética superior, como, por exemplo, as que foram desenvolvidas a partir das palavras e dos atos de Sócrates, Jesus e Buda⁹⁴.

Diante da realidade contemporânea, Vaz se questiona sobre onde o ser humano buscará uma fonte objetiva de normas e valores capazes de orientar o fluxo vertiginoso de sua atividade cultural, tendo em vista que não há mais o lugar simbólico ocupado por Deus e pela natureza. Como ele afirma, é nesse espaço, sem os referenciais axiológicos de outrora, que a cultura da última modernidade exaure-se para dar lugar à cultura pós-moderna⁹⁵.

93 VAZ, Moral, Sociedade e Nação, p. 14.

94 VAZ, Fenomenologia do *ethos*, p. 31.

95 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e Cultura: o problema dos fins, In: *Escritos de Filosofia III, Filosofia e Cultura*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 111-113. Como Vaz nos lembra, o sol da transcendência cristã iluminou por quinze séculos a rota histórica do Ocidente e, há um tempo, vem perdendo seu papel. *Ibidem*.

E isso se torna mais complexo nos nossos dias, porque vivemos a fragmentação da imagem do ser humano na pluralidade dos universos culturais nos quais ele se socializa e se politiza efetivamente (por exemplo, família, trabalho, bem-estar etc.). Poderíamos também acrescentar que, no nosso tempo, as pessoas têm mais liberdade para optar por formas de vida que escolhem para si. Se, por um lado, tais questões apresentam muitos pontos positivos. Por outro, torna problemática e difícil a adequação das convicções do indivíduo e da sua liberdade a ideias e valores universalmente reconhecidos e legitimados num sistema de normas e fins aceitos pela sociedade⁹⁶.

E como definir o horizonte objetivo de valores éticos para uma comunidade mundial? Como o filósofo reconhece, não há propostas viáveis para tal pergunta mesmo entre a *gens philosophica*⁹⁷. Mas, como tentaremos demonstrar ao longo deste trabalho, a nosso ver, Vaz sugere ideias para ocupar esse lugar e, ao mesmo tempo, demonstra o seu descontentamento em relação a certas teorias e práticas.

Tendemos a pensar que o niilismo ético – a falta de valores éticos norteadores de uma sociedade – tem fortes impactos na política. Decerto, numa sociedade onde ele está presente, as leis e a política sentirão os reflexos disso: afinal, as pessoas que o vivenciam é que, de modo mais ativo ou menos, serão responsáveis pela política.

Voltando o nosso olhar para a reflexão de Vaz sobre os valores das nossas sociedades, percebemos que, para ele, não há, apenas, aspectos negativos no que diz respeito à ética. Num tom de otimismo, ele ressalta que a história contemporânea vê manifestarem-se, em escala mundial, exigências de natureza eminentemente ética, como os direitos humanos; a primazia do diálogo e da paz sobre os

96 VAZ, *Ética e Direito*, p. 174.

97 *Ibidem*, p. 103.

conflitos; a superioridade política do regime democrático; o intercâmbio cultural de valores – religiosos, estéticos, pedagógicos etc. – considerados universais⁹⁸.

Em outro momento, afirma que há, sim, exemplos pontuais relacionados com a presença de comunidade ético-política em vários lugares, inclusive no nosso país. É por isso que diz ter esperança, principalmente quando observa uma multiplicação das práticas populares de solidariedade, difusão de formas múltiplas de consciência participativa, ou seja, ensaios de democracia direta na sua mais alta exigência ética⁹⁹.

No item a seguir, apresentaremos as distinções entre o modelo ideonômico e o modelo autonômico da ética.

II.III – O modelo ideonômico e o modelo autonômico

Vaz salienta que o problema da estrutura objetiva do agir ético, de Platão a Hegel (sem levar em conta a tradição empirista), oscila entre o modelo ideonômico-teonômico da ética clássica e o modelo autonômico da ética moderna. E as ideias concernentes ao modelo ideonômico traçam a fronteira mais remota e não ultrapassável e, ao mesmo tempo, o horizonte mais próximo do nosso universo intelectual. Assim, nesse momento, ele trata das ideias ou dos conceitos não simplesmente como “sinais formais” ou meios pelos quais os objetos são conhecidos na sua realidade extramental, mas, sim, às Ideias as quais convém a designação de transcendentais em razão de sua absoluta universalidade¹⁰⁰.

98 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 86-90. Nas palavras de Ribeiro, seriam os bons frutos da Modernidade (RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 91).

99 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Democracia e Sociedade. In: *Escritos de Filosofia II*. Ética e Cultura, 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 273.

100 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 212.

Tais Ideias não são, também, símbolos ou sinais da objetividade que existem independentemente do sujeito: a objetividade que lhes deve ser atribuída reside na sua própria imanência, sendo elas objetivas em-si. E é nessa objetividade matricial que está presente a razão de possibilidade da objetividade dos seres particulares, que a razão atinge por meio de símbolos conceituais. Em outros termos, as Ideias a que ele está se referindo, e, como ele lembra, das quais se ocupa a Metafísica, balizam para a nossa razão finita o espaço intencional elementar onde os seres podem surgir no seu perfil objetivo próprio, compondo as duas grandes vertentes da realidade às quais temos primeiramente acesso: Ser, Essência, Unidade, Verdade, Bondade, Causalidade. Em suma, são dessas ideias, objetivas-em-si, que deriva a possibilidade de pensarmos objetivamente os seres com os quais nossa razão estabelece a oposição relativa de conhecer e ser conhecido¹⁰¹.

Segundo Vaz, para Platão, a descoberta das Ideias como norma transcendente de toda a realidade se apresentava imediatamente como solução para o problema da objetividade do *ethos*. Assim, o filósofo grego trouxe um pensamento em que estão presentes a historicidade do *ethos* vivido na *praxis* individual e comunitária e a idealidade do conteúdo do *ethos* pensado pela ética¹⁰².

Vaz também considera que Aristóteles segue o modelo ideonômico. Entretanto, o estagirita não defende a noção de Bem tal como pensada por Platão. Para Aristóteles, o problema do estatuto objetivo do agir ético recebe uma solução que concilia a historicidade do *ethos* e a transcendência da *praxis* orientada para a esfera do *logos* na qual os bens especificamente humanos recebem seu teor de objetividade propriamente ética¹⁰³.

De acordo ainda com o filósofo mineiro, é na tradição da teologia cristã, sobretudo a partir de santo Agostinho e, depois, com santo Tomás, que o universalismo do horizonte objetivo do agir ético é

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*, p. 98.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 99-100.

definitivamente assegurado com a transposição do modelo ideonômico para o modelo teonômico. Mas, apesar dessas distinções, Vaz nos lembra que esses dois modelos têm relação com estruturas teocêntricas, marcadas pela experiência da transcendência ou, mais precisamente, pela intencionalidade para o transcendente.

No seu texto *Humanismo hoje: tradição e missão*, publicado em 2001, ele critica o humanismo antropocêntrico e elucida mais sobre o que quer dizer com o termo “teocêntrico”. Como ele ressalta, na Modernidade, há uma espetacular valorização à esfera relacional do ser humano com a natureza – por meio da objetivização tecnocientífica – e, também, uma avançada racionalização das sociedades nos campos da Economia, do Direito e Política. Por outro lado, as relações de transcendência são hesitantes¹⁰⁴.

Ainda afirma que, no caso da tradição helênica, há a experiência da “subida” da nossa razão finita em direção ao Transcendente. Já, na tradição religiosa, há a experiência da “descida” do transcendente em direção à nossa razão finita, o que implica uma resposta na forma da fé¹⁰⁵. De acordo com seus termos: “Em ambos os casos, porém, a fonte da Transcendência real permanece infinitamente distante e não pode ser ‘apreendida’ pela razão finita, o que dá origem ao tópico do ‘Deus inapreensível’¹⁰⁶”.

Como complementa, Tomás de Aquino define um procedimento intelectual de profunda originalidade, que torna possível o renovado crescimento da razão antiga no terreno da fé cristã. Acrescenta ainda que, com essa visão, o ser humano – parte do todo cósmico – deve, não obstante, transgredir os seus próprios limites para encontrar o seu fim último – sua beatitude verdadeira – na

104 VAZ, *Humanismo hoje: tradição e missão*, p. 166.

105 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 101. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Metafísica e Fé Cristã: uma leitura da Fides et Ratio*, v. 26, n. 86, 1999, p. 299-301.

106 VAZ, *Metafísica e Fé Cristã: uma leitura da Fides et Ratio*, p. 299-300. Também explica que a transcendência real transgredir os limites do horizonte mundano e histórico no qual o ser humano se via encerrado. *Ibidem*.

transcendência absoluta da visão e do amor cujo objeto é Deus que transcende absolutamente o cosmos¹⁰⁷.

Assim, apesar de santo Tomás seguir a lógica aristotélica – o único instrumento de expressão de que dispunha –, o seu pensamento apresenta um caráter epocal, que o torna efetivamente principal ou radical.

Para Vaz, a metafísica de Tomás de Aquino abre a possibilidade de uma lógica de um pensamento absoluto do “ser” e, igualmente, prenuncia o aparecimento do problema maior da filosofia moderna: o problema de uma história pensada – em que a natureza se move como horizonte histórico de realização da razão do homem – em oposição à representação a-histórica da *physis* como ordem imutável que dominava a filosofia antiga. Numa outra passagem, sustenta que, na metafísica do “esse” – proposta por Tomás de Aquino –, a inteligibilidade da existência decorre da participação do finito ao *Esse* infinito, absolutamente transcendente¹⁰⁸.

Também afirma que, a partir do ponto de vista teocêntrico – em que Deus é pensado como Deus criador –, o conhecimento beatificante e final não é mediatizado pelo universo, no sentido que Deus seja a identidade conquistada a partir de uma diferença irreduzível. Na realidade, para Tomás de Aquino, ocorre a imediatidade da contemplação na diferença da inteligência contemplante, isto é: diferença que não procede da necessidade exterior de um universo eterno, mas da necessidade interior ou da infinita liberdade do Existente absoluto. Portanto, o Existente absoluto, como liberdade infinita, só pode se tornar objeto da beatitude da criatura racional por meio de uma visão imediata ou de uma visão que admite apenas a mediação (ou a posição na diferença) que seja uma graça ou um dom da parte do objeto¹⁰⁹.

107 *Ibidem*, p. 42.

108 VAZ, Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem, p. 57. VAZ, *Escritos de Filosofia VII*, p. 169.

109 VAZ, Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem, p. 61.

Os ventos da modernidade, por sua vez, trouxeram mudanças significativas para a ética, e o teocentrismo defendido por Tomás de Aquino deixa de ter a influência que exercia. Não que a modernidade tenha deixado a transcendência. Segundo Vaz, ocorreu a imanentização da transcendência¹¹⁰.

Um episódio emblemático da modernidade enfatizado por Vaz é o anúncio, por René Descartes, de uma nova ciência ou de uma nova filosofia que defenderá, teoricamente, a transposição da Transcendência real em transcendência lógica. Para o filósofo mineiro, isso significou, de um lado, a primazia do sujeito sobre o ser e, de outro, a pressuposição da soberania da Matemática como *scientia reatrix* do universo intelectual. Ou, ainda, a passagem de uma estrutura teocêntrica para uma estrutura antropocêntrica da razão. Como consequência, houve o que mencionamos acima: uma imanentização lógica da transcendência¹¹¹.

Isso, por sua vez, trouxe uma ruptura entre o mundo medieval e o moderno a qual atravessa toda a espessura do tecido social e cultural: crenças, ideias, mentalidades, atitudes, práticas sociais... Daí a complexidade do fenômeno a ser interpretado e a extrema dificuldade em se propor uma axiologia compreensiva sobre ele.

Uma das interpretações dessa ruptura enfatiza a dependência do novo em relação ao antigo. Outra ressalta a originalidade do novo e a invalidação do antigo. De qualquer modo, para Vaz, em ambas as formas de se pensar tal ruptura, está implícito um juízo sobre o progressivo distanciamento da modernidade com relação ao universo intelectual cristão e sobre a formação de uma visão do mundo pós-cristã¹¹².

110 VAZ, Metafísica e Fé Cristã: uma leitura da *Fides et Ratio*, p. 301.

111 *Ibidem*.

112 VAZ, *Escritos de Filosofia VII*, p. 19-20.

Salientamos ainda que, para Vaz, o processo histórico do qual originou a modernidade, cujos episódios se sucederam a partir do século XVIII, não significou o fim da religião como crença ou como satisfação das necessidades subjetivas do indivíduo que, ao contrário, se exacerbaram nesse novo clima de “privatização” da religião. Na realidade, significou o fim da fundamentação e legitimação religiosas das estruturas sociais (a começar pela família) e políticas. Como conclui, estamos assistindo à construção da primeira civilização não-religiosa da história, na qual a modernidade se afirma na sua novidade e na justificação dos seus valores¹¹³.

Retomando à nossa linha de raciocínio, é, no século XIV, que uma nova ideia de razão surge e é ratificada em Descartes pelo predomínio do método e, em Kant, pela emergência do sujeito transcendental que, como operador do método e construtor do objeto, acabará por evocar para si o lugar e a dignidade do Absoluto real. Em suma, uma nova racionalidade na modernidade passou a influenciar todos os saberes e práticas e ela pode ser chamada também de razão operacional¹¹⁴.

Ainda salienta que houve, na modernidade, a passagem da primazia gnosiológica do universo do ser para a primazia gnosiológica do universo da representação. Nesse sentido, a representação deixa de ser apenas o sinal formal que reenvia imediatamente ao objeto na sua realidade extramental, para constituir-se em termo imediato, em *id quod* da intenção cognoscitiva. Vaz ainda afirma que formas sutis da teoria da representação tornam patente o imenso poder transformador que ela exerce sobre o regime cognoscitivo do ser humano ocidental, no momento em que ele passa a cumprir um novo ciclo civilizatório¹¹⁵.

113 *Ibidem*.

114 *Ibidem*, p. 64-65.

115 *Ibidem*, p. 5-7.

Assim, na modernidade, haverá uma radical inversão dos termos do problema da objetividade do agir ético tal como fora formulado na ética clássica, uma vez que a reflexão antropocêntrica transferiu do “ser” para o “sujeito” o fundamento ontológico do universo das razões filosóficas. Portanto, o modelo ideonômico da tradição platônico-aristotélica é reinterpretado como modelo autonômico, segundo o qual a objetividade do agir ético tem seu fundamento na atividade autolegisladora da liberdade¹¹⁶.

Seguindo ainda os passos de Vaz, a supremacia da teoria da representação – baseada na racionalidade autonômica da ética – em relação à teoria do ser – baseada na racionalidade ideonômica – faz com que ocorra a supressão, pelo menos virtual, da distinção aristotélica entre os conhecimentos teórico, prático e poiético. Nesse sentido, o conhecimento teórico, que tem como objeto o ser (*ousia*), e o conhecimento prático, que tem como objeto os costumes (*ethos*), passam a ser regidos pelo modelo do conhecimento poiético¹¹⁷.

A nosso ver, Vaz não faz objeções ao modelo de representação no que concerne aos conhecimentos ligados à razão poiética. Suas críticas consistem no fato de tal modelo tentar estabelecer o fundamento e a finalidade da ética e da política, uma vez que, como já mencionamos, a distinção entre os conhecimentos mencionados acima parecem desaparecer.

Como ainda sustenta, de acordo com o espaço da representação, há o nascimento de um novo estilo de trabalho teórico, que se caracteriza por fazer o objeto de acordo com os procedimentos operacionais os quais cabe ao próprio sujeito definir e estabelecer. Assim, o sujeito passa a estatuir valores e fins de acordo com os critérios axiológicos por ele estabelecidos, sobretudo no

116 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 102. O termo antropocentrismo é utilizado por Vaz em alguns dos seus textos, como, por exemplo, no *Ética e Ciência*; *Sentido e não-sentido na crise na Modernidade*; *Essência e Existência*. Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem.

117 VAZ, *Sentido e não-sentido da crise da Modernidade*, p. 7-8.

atendimento das suas necessidades subjetivas e da sua satisfação. Diante dessas ideias, inaugura-se o primeiro capítulo da chamada metafísica da subjetividade no qual o tema da objetividade em-si do mundo ético não comparece explicitamente tratado¹¹⁸.

Segundo Vaz, Kant é um dos pensadores que defende tal metafísica. Intimamente relacionado com ela é a ideia de que o agir ético está relacionado com o que deve ser feito em situações específicas e não tanto com o modo pelo qual devemos viver no decorrer de uma vida¹¹⁹. No capítulo em que trata da ética kantiana na obra *Introdução à ética filosófica I*, ele faz as seguintes observações:

Na Ética de Kant, pois, que consagra o fim da metafísica do *ser*, alcança sua figura paradigmática a metafísica do *logos* do sujeito como artífice do real ou metafísica da *subjetividade*, que é propriamente a metafísica moderna¹²⁰.

A ética kantiana, por sua vez, inspirou muitas outras teorias. Entretanto, segundo Vaz, tais teorias, apesar de se manifestarem por meio de diferentes ideias, apresentam problemas. Consideramos que, nesse momento, mostrar literalmente as palavras de Vaz é oportuno:

Todas essas teorias lançam luz sobre aspectos fundamentais da vida ética que efetivamente não poderia ser vivida sem a instituição dos costumes, sem o recurso à cultura para atendimento das necessidades naturais e, evidentemente, sem a comunicação pela linguagem. No entanto, nenhum desses aspectos se autodetermina como universal. A eles é atribuída uma universalidade relativa que é posta em evidência por essa ou aquela hipótese explicativa. Segundo tal universalidade, esses aspectos se condicionam mutuamente. Com efeito, sem linguagem, não há costumes e sem costumes não há um *medium* adequado para a criação da linguagem. Do mesmo modo, sem costumes, não há normas ou padrões para a satisfação humana das necessidades naturais e sem essa satisfação os costumes definham e morrem. Ao invés, a universalidade da Ideia do Bem-Fim se autodetermina absolutamente, pois não se refere a nenhuma outra instância de inteligibilidade¹²¹.

Como complementa, determinadas teorias do nosso tempo – como as de Habermas, Apel, Paul Ricoeur e E. G. Moore –, assim como outras, tentam encontrar um fundamento para a ética baseado

118 Para Vaz, a metafísica da liberdade tem estreitas relações com a metafísica da subjetividade. Segundo ele, a metafísica da subjetividade se baseia no pressuposto de que todos os problemas humanos se equacionam e resolvem na imanência da história (*Ibidem*, p. 8, p. 102 e p. 241).

119 VAZ, Ética e Razão Moderna, p. 75.

120 VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 321.

121 *Ibidem*, p. 220.

em hipóteses que, nos seus termos, permanecem no nível da verificação empírica, mas que são formuladas em caráter universal¹²².

Ao tratar especificamente do culturalismo, reconhece a riqueza das suas descrições e o seu vigor hermenêutico em ressuscitar os mundos do passado, mas afirma que os pressupostos teóricos de tal corrente não admitem uma ética sistemática cujos invariantes conceituais permaneçam idênticos na diferença das tradições culturais¹²³.

Essas ideias também nos levam a pensar que muitas teorias que enfatizam questões como o prazer ou as consequências, apesar de terem pontos positivos e serem bastante utilizadas no momento de decisões – inclusive, políticas – não deveriam servir como fundamento para a ética ou para a política. Ora, afirmar que algumas ideias sejam importantes de ser analisadas no momento de uma decisão é muito diferente de fazer com que tais ideias sejam a base de todo um saber e de uma prática.

Como já mencionamos, Vaz admite que o sujeito é quem dá sentido a certas concepções, mas, em relação a algumas noções, não têm o poder de criá-las, segundo um método matemático. E, mais do que isso, segundo ele, essa metodologia faz com que o ser humano não seja valorizado, ao contrário do que poderíamos pensar num primeiro momento:

As éticas que se exprimem através de uma lógica que se pretende demonstrativa, como obra da razão *teórica*, acabam por fazer do sujeito ético concreto apenas o suporte de um consenso ou de um cálculo das consequências de um agir erigido em princípio puramente lógico¹²⁴.

122 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 216-219.

123 *Ibidem*, 225.

124 *Ibidem*.

Sobre essas ideias, concordamos com a interpretação de Oliveira de que, para Vaz, na modernidade, a racionalidade técnico-científica – com a pretensão de precisão matemática e de neutralidade – acaba por colocar em segundo plano o bem mais precioso da Modernidade: a subjetividade. Isso, por sua vez, faz com que questões fundamentais como sentido e orientação da vida humana sejam deixadas de lado¹²⁵.

Como veremos com mais detalhes a seguir, para Vaz, as causas do agir e da vida ética se distinguem das condições – as presentes no mundo empírico, como fatores psicológicos, sociais, culturais, entre outros –, as quais ele denomina de fatores condicionantes da ação e da vida ética. Por não fazerem tal distinção, muitas teorias sobre a ética levam em conta apenas as condições às quais está submetido o exercício da vida ética, mas não, a natureza específica da Razão prática e de sua estrutura causal.

Para Vaz, o influxo causal que age na continuidade da vida ética situada procede através do hábito racional da deliberação e do hábito volitivo da escolha. Em outros termos, tal influxo procede da Razão prática e se exerce pela sinergia entre razão e vontade. Por sua vez, os influxos condicionantes – seja de fatores biopsíquicos intrínsecos ao agente, seja de fatores extrínsecos naturais e sociais – delimitam simbolicamente o espaço-tempo dentro do qual é possível a vida ética realizar-se concretamente na ação¹²⁶.

Portanto, Vaz não desconsidera o papel das condições na prática de um ato ético. Entretanto, para ele, elas não exercem um papel de determinação ou de preponderância em relação a tal ato, como defendem muitas teorias que discorrem sobre a ética.

125 OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 48.

126 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 50; p. 186-187.

Ao defender essas ideias, Vaz dá a entender que a atribuição às condições um estatuto causal na gênese e efetivação do ato moral pode ser apontada como uma das fontes principais das profundas distorções sofridas pelo pensamento ético na modernidade. Nesse aspecto, ele está de acordo com Charles Taylor quando este defende que a ética não deve ter como fundamento um critério específico. O filósofo canadense dá os seguintes exemplos: para os utilitaristas, a racionalidade ética relaciona-se com a maximização do cálculo. Para os kantianos, o procedimento definitivo da razão prática relaciona-se com a ideia de universalização. Em Habermas, há o procedimento dialógico. Em Dworkin, há ideia do tratamento dos cidadãos como iguais... Enfim, todas essas teorias enfatizam o procedimento e negligenciam uma concepção mais substantiva de bem¹²⁷.

Portanto, para ambos filósofos, a ética não deve ser explicada ou fundamentada com base num critério de seleção, num melhor procedimento a ser adotado diante dos casos concretos. Como ressalta Taylor, nas teorias modernas, há uma ênfase nos princípios, injunções ou padrões que orientam a ação, enquanto as concepções de bem são liminarmente negligenciadas. Assim, a moralidade preocupa-se de maneira restrita com aquilo que devemos fazer, e não também com o que é valioso em si ou que deveríamos admirar ou amar. Ora, se a tarefa da ética fosse identificada apenas com a determinação de um critério sobre o que é correto ou não fazer, excluirmos tanto o que é bom fazer, ainda que não estejamos obrigados (sendo por isso que a super-rogação constitui tamanho problema para tal teoria), como o que pode ser bom (ou mesmo obrigatório) fazer ou amar, uma vez que passam a ser irrelevantes para a ética¹²⁸.

Nesse sentido, observamos o quanto a noção de *phrónesis* de Aristóteles – capacidade de discriminação moral que, por sua vez, não se define em termos de um certo estilo, método ou

127 *Ibidem*, p. 21. TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. A construção da identidade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 109-119.

128 *Ibidem*, p. 110-115.

procedimento de pensamento – está presente nessas ideias. Na passagem abaixo, quando Vaz critica as concepções modernas de ética, isso fica mais claro:

É permitido observar que a razão ética enquanto razão *prática*, de natureza prudencial, que dirige a ação mais pela *phrónesis* no sentido aristotélico do que pela lógica abstrata do discurso, permanece aqui obscurecida¹²⁹.

Isso tem íntimas relações com o fato de que, para Vaz, a ética deve nos ajudar a refletir e a nos dar respostas – ainda que não definitivas – sobre o bem viver. Nesse sentido, diverge de algumas teorias que, ao seguirem a lógica do saber *poiético*, não se preocupam com a realização da bondade da vida. Quando os seres humanos criam teorias que definem o que é o bem com base em suas experiências ou satisfações, isso, muitas vezes, pode até trazer maior contentamento para os sujeitos que os seguem. Mas, aos olhos de Vaz, são insuficientes para explicar o mundo ético e, mais do que isso, podem contribuir para o niilismo ético.

Para arremetar essas ideias, finalizamos com uma passagem de Vaz em que ele, ao analisar a contemporaneidade, percebe não somente a crise teórica concernente à ética, mas a crise de uma civilização:

O predomínio dos problemas éticos na filosofia contemporânea reflete essa situação, que não exprime apenas a crise teórica de um saber tradicionalmente integrado ao *corpus* dos saberes filosóficos, mas ainda, e, sobretudo, a crise de uma civilização que vive o espetáculo paradoxal dos homens errantes numa floresta de razões – técnicas, científicas, econômicas, políticas, culturais – e incapazes de encontrar razões para o seu próprio caminho ou razões normativas para o seu agir¹³⁰.

Abaixo, tentaremos desenvolver melhor o pensamento de Vaz sobre a ética enfatizando, neste momento, a noção de Bem.

129 VAZ, *Ética e Razão Moderna*, p. 75.

130 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Razão*. In: *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 134.

II.IV – A metafísica do Bem na ética de Vaz

Numa passagem bastante elucidativa, Vaz diz que a conciliação entre a ideia de bem e a história deve evitar dois extremos: de um lado, o racionalismo que pretende deduzir de premissas universais todas as normas e fins da vida ética concreta; de outro, o empirismo, nas suas diversas versões, que intenta reduzir à particularidade das situações e condições os aspectos universais do *ethos*. Como conclui, seu pensamento tenta mostrar como, na complexidade de fatores e condições que definem a fisionomia particular de uma determinada tradição cultural, é desenhado o horizonte objetivo do *ethos*¹³¹.

Ao tentarmos entender melhor essas ideias, podemos afirmar que a concepção de ética em Vaz diverge de muitas teorias contemporâneas de destaque, uma vez que o filósofo mineiro defende uma volta da metafísica num mundo que se declara pós-metafísico ou que defende uma metafísica do sujeito¹³². Mas como seria essa volta? Como já deixamos a entender, não é simplesmente um retorno ao passado. Ele tem consciência de que, nos nossos dias, houve mudanças sobre certos modos de pensar, as quais não podemos deixar de considerar.

Numa passagem, afirma com quais pensadores mostra convergência: alguns da primeira metade do século XX, como: Max Scheler, Nikolai Hartmann, Henri Bergson; de inspiração cristã como Maurice Blondel, J. Maritain, Joseph Pieper; do mundo anglo-saxônico, como G. E. Moore (embora, como afirma Vaz, este enfatize, também, os problemas de Metaética); dos EUA, como MacIntyre e Charles Taylor; da Alemanha, como Rüdiger Bubner e Robert Spaemann; e da França, como P. Ricoeur e A. Comte-Sponville¹³³.

¹³¹ *Ibidem*, p. 220.

¹³² Por exemplo, o pensamento de Kant e sua concepção restritiva da objetividade (VAZ, *Escritos de filosofia V*, p. 213).

¹³³ VAZ, *Escritos de Filosofia IV*, p. 24.

Consideramos ainda oportuno lembrar que a definição de certos conceitos como metafísica, bem, absoluto, ser, entre outros, é algo complexo, uma vez que há diferentes concepções sobre eles. Também há a questão de cunho histórico. Os seres humanos, em determinado contexto, podem pensar nessas questões e terem concepções variadas sobre eles. Ao mesmo tempo, Vaz afirma que a noção de bem permanece como um invariante conceitual na variação dos tempos e lugares e é ela que, vivida e pensada em diferentes formas históricas, assegura a identidade da vida ética como constitutiva da vida propriamente humana onde quer que se manifeste.

Lembramos ainda que, para o filósofo, somos sujeitos finitos e seres-no-mundo. Portanto, o bem não está presente em nós segundo a identidade absoluta do espírito e do ser como no Ser Absoluto, mas, sim, segundo a diferença (dialética) do bem no sujeito e do bem no objeto. E essa diferença recuperará sua 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 bom¹³⁴.

Diante disso, o que nos parece claro no seu pensamento é que a ética por ele defendida retira do indivíduo o papel de potencial definidor do que seja o bom ou o justo, nos moldes de uma ciência demonstrativa. Por outro lado, podemos, sim, chegar a critérios sobre o que é o bom e o justo a partir de outros caminhos.

Oliveira nos traz uma afirmação sobre a metafísica de Vaz que pode nos esclarecer. Segundo ela, o filósofo elabora uma releitura da metafísica do “esse” de Tomás de Aquino, quando propõe uma filosofia realista da pessoa. E a busca por sentido e norma do existir histórico aponta para uma realidade absolutamente transcendente como origem e fundamento da vida humana:

¹³⁴ *Ibidem*, p. 108.

(...) o Esse Absoluto, entendido como ato puro de existir, ou ainda, como inteligência e liberdade absolutas, é quem se apresenta como polo intencional da inteligência e da vontade finitas enquanto abertas à Verdade e ao Bem¹³⁵.

Como ela complementa, o sujeito vive, pois, o dramático paradoxo de ser, ao mesmo tempo, abertura ilimitada à verdade e ao bem e sujeito limitado pela situação espaço temporal. Ao mesmo tempo, a busca de inteligibilidade para a existência e de normatividade para as ações é, no nível racional, tarefa contínua, de toda a vida, e com a qual cada nova geração deve confrontar-se. Mas, o movimento próprio do existir e das ações finitas são orientadas pelo *telos* transcendente da verdade e do bem. Assim, o ser humano pode ser afirmado como unidade que, por sua vez, está em processo, em devir: o sujeito faz a experiência da própria subjetividade como unidade dinâmica¹³⁶.

Na sua *Antropologia filosófica*, Vaz traz uma passagem que também pode elucidar a entender a sua metafísica:

Nessa analogia de atribuição, o primeiro analogado (*analogatum princeps*) é, evidentemente, o Espírito absoluto, ao passo que nós, enquanto constituídos estruturalmente como espíritos finitos e situados, somos os analogados secundários (*analogata inferiora*)¹³⁷.

E não podemos nos esquecer que, para Vaz, o fato de o ser humano ser pessoa e, por isso, ter uma abertura ao Infinito, como à verdade e ao bem, não significa que, na sua existência, ele agirá desse modo. Uma interpretação nesse sentido nos levaria a pensar que o filósofo mineiro é ingênuo ou utópico. Não consideramos essa chave de leitura apropriada:

Do ponto de vista *antropológico* o ser humano é essencialmente *pessoa*. Como pessoa é constitutivamente um ser *ético*. Mas o que ele é por *essência* deve tornar-se na *existência*, cumprindo-se mais uma vez na vida da pessoa a injunção “torna-te o que és”¹³⁸.

Para Vaz, o ser humano pode ser pensado como ser de estrutura: corpo, psíquico e espírito; e, também, ser de relação: com o mundo, com o outro, com o Absoluto. Pela categoria do espírito, o

135 OLIVEIRA, *Metafísica e ética*, p. 64; p. 95.

136 *Ibidem*, p. 96-98; p. 200.

137 VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 307.

138 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 171.

sujeito pode agir conforme a inteligência e a vontade:

Com efeito, em sua estrutura espiritual ou noético-pneumática, o homem se abre, enquanto inteligência (*noûs*), à amplitude transcendental da verdade, e, enquanto liberdade (*pnêuma*), à amplitude transcendental do bem (...). O espírito não pode, por conseguinte, ser considerado, em sua amplitude transcendental, uma estrutura ontológica do homem irrevocavelmente ligada à sua contingência e finitude, como o são o somático e o psíquico. Por isso mesmo, é pelo espírito que o homem participa do Infinito ou tem indelevelmente gravada em seu ser a marca do infinito¹³⁹.

Quando tal agir tem como horizonte a verdade e o bem em relação ao outro – em qualquer contexto, inclusive, o político – há a realização de um ato ético. Assim como Vaz, para nós, o atributo mais específico do ser humano diz respeito a essa capacidade de agir conforme a esses horizontes.

Desse modo, o sujeito que age conforme o bem – na perspectiva do filósofo mineiro – é um ser limitado. Afinal, é um ser humano. Mas, apesar de toda sua finitude, pode, na vida real e com suas inúmeras contingências, pensar em valores e modos os quais poderiam servir como referência para a ética, nas sociedades em que vivem. Como já afirmamos, cabe ao ser humano dar sentido aos seres, inclusive ao bem, ao absoluto, à verdade. O importante de se observar é que esse pensamento de Vaz não perde sua força mesmo para quem não acredita num Deus cristão ou num outro Absoluto. Segundo ele, podemos falar em Deus ou outro nome. O importante é que seu pensamento trata da noção de bem como ato mais elevado do ser humano.

Como Vaz nos lembra, dar sentido ao absoluto é diferente de se colocar no papel de absoluto. De qualquer modo, ele faz a seguinte afirmação: “A palavra definitiva é dada ao homem histórico. Ele julga suas próprias ideologias”¹⁴⁰. Portanto, em última instância, cabe a nós definirmos o que queremos – ou o que podemos – acreditar e defender.

Em outro momento, afirma que, nossa civilização, ao fazer do próprio ser humano o princípio imanente do sentido, eleva a liberdade antropocêntrica à dignidade ontológica de um absoluto.

¹³⁹ VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 174.

¹⁴⁰ VAZ, A grande mensagem de S.S. João XXIII, p. 10.

Assim, nossa civilização ousou reivindicar para o sujeito situado e finito a responsabilidade propriamente infinita de suportar o universo humano do sentido, ou seja, de constituir-se em fundamento último dessa verdade do ser que o sentido deve fazer brilhar para o ser humano¹⁴¹.

Diante dessas ideias, questionamos: Afinal, qual é o papel do ser humano na filosofia de Vaz e em que medida isso tem relação com a metafísica que ele defende? Vale lembrar que, para ele, cabe aos sujeitos – que agem conforme os valores éticos – serem os enunciadores e os portadores dos valores universais do *ethos*. Como consequência, isso faz com que os seres humanos sejam, de fato, pensados como mais do que sujeitos movidos por necessidades materiais. Também somos nós, na imanência e na finitude, que anunciamos tais valores. Entretanto, para o filósofo, não os criamos, conforme uma lógica matemática. Podemos participar desses valores onde a ideia de bem está presente e, também, enunciá-los.

Isso significa que a metafísica defendida por Vaz tem relação com noções transcendentais, as quais os seres humanos podem pensar, e, inclusive, ter como referência para o seu agir, como a noção de bem, de verdade, entre outras. Quando o sujeito surge na sociedade, ele já pode encontrar um *ethos* com tais noções. Ao mesmo tempo, elas têm um sentido o qual nós, como humanos, não podemos alcançar em sua plenitude, apesar de podermos agir conforme tais ideias e, também, em certas situações, enunciar valores novos.

Portanto, podemos afirmar que a ética, para Vaz, depende de um conjunto de relações nas quais o sujeito está envolvido (com suas necessidades, com suas vontades, com seus atributos psicológicos), mas de outras questões também – que transcendem o empírico –, como a noção de valores éticos universais de uma sociedade (existentes na prática, ou não), a relação entre os sujeitos éticos, a noção de bem.

141 VAZ, Sentido e não-sentido da crise da Modernidade, p. 13.

Assim, a metafísica, para Vaz, parece ter íntimas relações com uma crítica ao antropocentrismo e, ao mesmo tempo, uma valorização do sujeito como pessoa, como ser histórico e situado e que pode agir conforme a ética (e não somente com seus instintos ou com suas necessidades)¹⁴². Sujeito este que, com os outros, pode agir conforme o bem, enunciado e portado por eles mesmos – mas não criado por eles, segundo o modelo de representação.

Ao defender essas ideias, Vaz prevê objeções de teóricos que consideram que o antropocentrismo – no qual parte da ideia de que o ser humano com suas necessidades e interesses pode inventar o que seja o bem e o justo – é um ganho ao qual não devemos abdicar:

Essas proposições parecem, é verdade, soar como um ingênuo arcaísmo aos ouvidos de uma cultura estruturalmente ateia, fruto de uma civilização que se orgulha de ter ousado o passo que levou a humanidade da idade infantil das crenças para a idade adulta da Razão¹⁴³.

Para Vaz, o sujeito que age conforme o bem somente aparecerá se a sua conduta convergir, num sentido analógico, com a noção de bem que, por sua vez, poderá ser pensada e enunciada pelos seres humanos de determinado contexto. Ele parece defender que os valores éticos da sociedade podem se sedimentar após o consenso, as leis, entre outros fatores, mas não são consequência direta destes.

Vaz defende a existência de uma dialética entre o sujeito particular ou o sujeito empírico; o *logos* objetivo – representado pelo momento do universal abstrato – ; e o sujeito singular, representado pelo momento do universal concreto, em que se observa a presença do sujeito ético – aquele que

142 Poderíamos nos questionar se a crítica ao antropocentrismo e a valorização da noção de pessoa não seriam contraditórios. A seguinte passagem de Oliveira nos dá respostas sobre isso: “Se por um lado a Modernidade surge a partir da emergência de uma subjetividade radicalmente original, por outro a crescente primazia da racionalidade técnico-científica, ao fazer do horizonte da objetividade técnica o envolvente primeiro do nosso estar-no-mundo, acabou por conduzir ao próprio esquecimento da subjetividade (...)”. (OLIVEIRA, *Metafísica e ética*, p. 14). Voltaremos a esse assunto, quando tratarmos da relação entre pessoa e sociedade.

143 VAZ, *Sentido e não-sentido da crise da Modernidade*, p. 14.

fará uma intermediação entre o sujeito empírico e o *logos* objetivo e que baseia suas condutas levando em consideração o bem, e não em si mesmo nem, apenas, no mundo fenomênico¹⁴⁴. Como consequência, o sujeito ético, para Vaz, é aquele que não se coloca no centro, mas percebe que sua existência e afirmação depende que sua ação siga algumas diretrizes normativas presentes no mundo em determinado contexto histórico.

Portanto, Vaz critica as teorias éticas que enfatizam de modo demasiado o sujeito isolado. Segundo ele, não deve ocorrer a primazia ontológica do “Eu sobre o outro”. Ao mesmo tempo, o “afirmar-se a si mesmo” não deve ser ofuscado pela presença irradiante do outro¹⁴⁵.

No que diz respeito à enunciação dos valores éticos, tendemos a pensar que, numa sociedade onde já vigoram tais valores, os sujeitos, de modo geral, tendem a seguir essa tradição. Entretanto, naquela em que tais valores são muito corrompidos, onde vigora o niilismo ético, os sujeitos que tentam basear suas vidas em valores éticos poderão ser enunciadores dos valores éticos num sentido mais forte.

Isso também nos leva a pensar que, no caso em que há uma nítida e repentina progressão do paradigma ético, certos sujeitos éticos enunciam valores muito distintos dos já existentes. O que esses pontos nos fazem questionar é se são essas pessoas que “criam” ou apenas “percebem”, “descobrem” algo. Como Vaz, tendemos a pensar que, quando sujeitos éticos enunciam algo que transborda atos considerados bons numa sociedade, não “criam” a noção de bem – apesar de, em certa medida, observarmos algo inovador – mas desenvolvem pensamentos tendo tal noção como

144 A seguir, trataremos da dialética do agir ético e da vida ética na política, que, para Vaz, segue um movimento diferente: universalidade-particularidade-singularidade. Pretendemos, adiante, deixar mais claro tais termos que, como reconhecemos, parecem difíceis para quem vê-los pela primeira vez.

145 VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 300-301.

referência. Agora que mostramos aspectos da ética nos escritos de Vaz, como poderíamos pensar a articulação dessas noções com a política? É o que analisaremos no próximo capítulo.

III – A POLÍTICA NOS ESCRITOS DE VAZ

“Nós sabemos que o problema do Estado hoje não é problema de regimes políticos, nem de formas de governo, mas é problema de realidade bem mais profunda (...)”¹⁴⁶.

III.I – Uma análise preliminar

Como afirmamos no início deste trabalho, Vaz não desenvolveu reflexões sistemáticas sobre a política, como fez com a ética. Diante disso, qual será o melhor modo de tratar desse assunto no seu pensamento? Conforme já mencionado, optamos por investigar a política em Vaz por meio de suas reflexões presentes tanto na sua ética, na sua antropologia e na sua metafísica, quanto em outros dos seus escritos que têm relação mais direta com esse tema. Iniciaremos essa investigação tratando da relação entre a política e algumas práticas e campos do saber.

III.I.I – A política e outros saberes e práticas

Podemos afirmar que a política se difere da ciência experimental, uma vez que esta tem como fim principal buscar a verdade. Ora, a política não tem esse propósito primordial. Não que ela deva admitir mentiras ou enganos – apesar de isso ser tão presente na prática política. O que queremos ressaltar é que a política não busca, por meio de experiências, algo objetivo. Apesar disso, Vaz afirma que, na modernidade, o modelo empírico-formal faz-se sentir em todo o campo da epistemologia. Uma consequência disso é que as questões políticas passam a ser analisadas tendo como parâmetro apenas a finitude, a contingência, a situação e o livre-arbítrio do sujeito. Em outras palavras, a razão moderna prioriza a racionalidade lógica em que a transcendência é absorvida pelo sujeito que se põe como Absoluto lógico ou como sujeito transcendental¹⁴⁷. Nesse sentido, valores

146 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A sociedade civil na Filosofia de Hegel* – Aula Departamento de Ciência Política 28-5-82, *Ficha 131-ARM 04 – GAV 06*, p. 45.

147 VAZ, *Ética e Razão Moderna*, p. 60-73.

éticos no contexto político são deixados de lado, como a solidariedade entre os cidadãos, o respeito pelo outro, a realização do bem no contexto político, os valores cívicos...É como se, nos nossos dias, a política não se preocupasse em pensar num horizonte de universalidade que pudesse lhe servir como parâmetro.

Do mesmo modo, podemos afirmar que a política difere de outros saberes pelo seu íntimo contato com a lei. Ao mesmo tempo que a política tem estreitas relações com a legislação, com o direito, com o Estado¹⁴⁸ (de onde as leis, geralmente, obtêm legitimidade) ela extrapola isso, uma vez que ela pode abarcar as relações morais, entre os cidadãos e outros atores políticos, as quais não são, necessariamente, regulamentadas pelas leis. Sobre isso, lembramos que muitos atos que ocorrem no contexto político podem ser legais, mas imorais. Além disso, muitas questões concernentes à política podem, em determinado momento, ainda não estar presentes nas leis.

Apesar disso, observamos em certas passagens de Vaz uma equiparação entre política e direito, o que nos mostra que, em alguns momentos, Vaz parece adotar a concepção de direito num sentido mais amplo, tal como Hegel faz no parágrafo 30 da obra *Linhas fundamentais da filosofia do direito*¹⁴⁹. Algumas reflexões de Silva nos permitiram visualizar isso com mais clareza, como essa:

Lima Vaz não chegou a escrever uma Política sistemática, isto é, uma Filosofia Política ou Filosofia do Direito segundo o modelo dialético de sua Antropologia ou de sua Ética filosófica. Não obstante, o filósofo ouro-pretano deixara alguns escritos anteriores à elaboração sistemática dessas disciplinas, em que a Política fundamental ou, o que para ele é o mesmo, a ideia do Direito é traçada em suas linhas gerais, bem como indicações acerca do lugar da Política ou do Direito no quadro teórico do que se poderia designar o sistema

148 Abaixo, trataremos, ainda de que modo sucinto, do Estado ético.

149 “Cada degrau [ou etapa, estágio] do desenvolvimento da ideia de liberdade tem o seu direito próprio, porque ele é o ser-aí da liberdade numa de suas determinações próprias. Quando se fala da oposição da moralidade, da eticidade ao direito, entende-se por direito somente o primeiro, o direito formal da personalidade abstrata. A moralidade, a eticidade, o interesse do Estado, cada um é um direito próprio, porque cada uma dessas figuras é uma determinação e um ser aí da liberdade” (HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, p. 215). E, também: “Quando falamos aqui do direito, não visamos meramente o direito civil, o que entende usualmente por direito, porém a moralidade, a eticidade e a história do mundo, que pertencem igualmente a essa esfera, porque o conceito reúne os pensamentos segundo a verdade (*Ibidem*, p. 225; Adendo & 33).

filosófico vaziano (...) Texto capital na tematização vaziana de uma política sistemática: Ética e Direito¹⁵⁰.

Numa passagem, Vaz também afirma que a razão da vida política é, exatamente, o Direito¹⁵¹. Em outro momento, sustenta:

Assim, um dos caminhos para se estudar a relação entre o ético e o político ou entre a Ética e o Direito, e que aqui pretendemos seguir se (*sic*) oferece no terreno da evolução histórica do motivo antropológico que subjaz à dialética do particular-universal-singular que constitui a estrutura conceptual básica da ideia do político¹⁵².

A política também se distingue da religião. Como Vaz afirma, a experiência mística mobiliza intensamente o psíquico do indivíduo, eleva o ser humano a altas formas de conhecimento e de amor e, ademais, não pode ser partilhada, é uma experiência singular, inefável do Absoluto que, por isso, deixa entre parênteses o mundo. Por outro lado, como podemos perceber dos escritos de Vaz, a política, num sentido estrito, como ciência normativa da *praxis* comunitária, considera o problema maior como aquele de uma razão do livre consenso, ou de uma razão imanente à livre aceitação do existir e do agir em comum que demonstre na lei justa a realização plena¹⁵³.

Portanto, a política, em certo aspecto, está relacionada com a razão empenhada numa tarefa dialogal, partilhada, tendo em vista um consenso racional sobre as leis que, por sua vez, disporá da equânime distribuição de direitos e de deveres. Como consequência, segundo as palavras de Vaz, a experiência política desenvolve-se na relatividade do mundo histórico e de suas contingências e, em nenhum momento, deve transpor as fronteiras da imanência para absolutizar seus objetivos e suas práticas¹⁵⁴. Assim, a política diz respeito à vida na cidade em que as coisas do mundo têm um papel fundamental.

150 VAZ, *Obra filosófica inédita de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. Ciência da Lógica. I Ser. Edição de 1912. São Paulo: Edições Loyola, 2021. Apresentação: Manuel Moreira da Silva, p. 31.

151 VAZ, *Ética e Direito*, p. 145.

152 *Ibidem*, p. 141.

153 VAZ, *Experiência Mística e filosofia na tradição ocidental*, São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 11-12.

154 VAZ, *Ética e Direito*, p. 136. VAZ, *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 11-12.

Num artigo já mencionado, em que trata do seu encontro com Maritain, há uma passagem que nos chama a atenção e que tem relação com o acabamos de apresentar: “Percebi que Maritain defendia ali uma das conquistas mais importantes do mundo moderno, qual seja a legítima autonomia do político em face do religioso, cuja confusão era fonte de muitos equívocos (...)”¹⁵⁵.

Tal passagem nos lembra que a compreensão da política depende do contexto histórico e, também, do lugar onde ela está presente. Em muitos países ocidentais, no nosso tempo, há a presença do Estado cujo governante é eleito pelo povo. Entretanto, isso é recente. Por muitos anos, acreditou-se que o governante e seus descendentes eram representantes de Deus. A relação entre religião e política era, portanto, nesse aspecto, muito mais próxima do que vivenciamos hoje, em alguns países. Mas, como observamos no nosso próprio país e em outros, há, em muitos aspectos, uma mistura entre o político e o religioso¹⁵⁶.

A relação entre política e economia também nos traz inquietações. É fato que a política tem íntimas relações com a estrutura social e econômica das sociedades. Em certo sentido, é a política que determina tal estrutura. Em outra perspectiva, a política sente os reflexos dessa estrutura. E pode ocorrer também de esta estrutura determinar a política.

Ao tentarmos pensar nessas ideias de modo mais concreto, lembramos que uma ordem política pode determinar como será a ordem econômica de uma sociedade. Aristóteles já analisa se seria justo a existência da igualdade das propriedades entre os cidadãos, na obra *Política*¹⁵⁷. Décadas atrás, a

155 VAZ, Meu encontro com Jacques Maritain, p. 71. Ao mesmo tempo, num outro escrito, Vaz menciona certos aspectos do pensamento de Maritain – concernentes à união da religião e da política – dos quais discorda: “(...) Para nós, na década de 60, o aspecto discutível do pensamento político maritainiano era a ideia de uma nova sociedade vitalmente cristã, uma *nouvelle chrétienté*, mas que guardava vários traços de uma imagem até certo ponto idealizada da cristandade medieval” (NOBRE, M.; REGO, J. M. *Conversas com filósofos brasileiros: entrevista com Henrique Cláudio de Lima Vaz*, p. 33).

156 A título de exemplo, observamos a presença de símbolos religiosos em muitas instituições estatais e, conforme constatamos, nos últimos tempos, em vários países, o número de representantes políticos de bancadas religiosas cresceu de modo significativo.

157 ARISTÓTELES, *Política*, p. 48, (1265 b).

discussão sobre o modelo socialista e o capitalista era um assunto importante relacionado com a política.

Por outro lado, a relação entre esses dois campos de saberes e práticas pode ser pensada de uma forma diferente. Pensamos, por exemplo, nas organizações privadas que exercem atividade econômica e determinam o conteúdo das leis ou de atos nos quais seus interesses particulares têm prioridade em relação ao bem dos cidadãos.

Nesse caso, tais organizações têm um grande poder de barganha, de “lobby” no que diz respeito à política, e, portanto, conseguem interferir na política para reivindicar questões que lhes interessam. Assim, elas não somente atuam nos seus ramos de negócios, mas interferem na organização política de uma sociedade, sem necessariamente ter propósitos bons para os cidadãos desse local.

Outra perspectiva em que podemos pensar a relação entre política e a economia é esta: quando o poder político se preocupa em oferecer bens econômicos aos cidadãos, mas deixa de atuar em prol de suas liberdades e, também, de outros bens que não são expressos em termos materiais, como os concernentes às relações éticas entre os cidadãos, à possibilidade de eles mostrarem suas vozes na política, entre outros. Sobre isso, Vaz afirma:

As profundas transformações da sociedade ocidental que universalizaram o trabalho livre, criaram a economia de mercado e isolaram o indivíduo como sujeito de necessidades em face da natureza, deram igualmente origem à pressuposição de que a igualdade política e o ideal democrático estarão assegurados, desde que em nível econômico, a igualdade se implemente como reino da universal satisfação capaz de atender às necessidades de cada um. Erro funesto! A igualdade política é essencialmente distinta da igualdade econômica¹⁵⁸.

Como ainda complementa, em determinadas comunidades políticas, a população pode ser pensada como um rebanho com plena satisfação das suas necessidades materiais¹⁵⁹. Ao tentarmos

158 VAZ, Democracia e Sociedade, p. 270.

159 *Ibidem*.

desenvolver essas ideias, não negamos o papel que a economia exerce no país e na vida dos seus cidadãos. Tal relação tem laços, inclusive, com a sua soberania. Por outro lado, quando a economia assume o papel da política pode ocorrer algumas consequências negativas. Basta lembrarmos que, enquanto a política tem um fim – segundo a perspectiva limavaziana é o de assegurar o bem comum – no qual compreende questões econômicas, entretanto, extrapola isso – muitas empresas e entidades privadas não têm o bem comum como horizonte. Diante disso, seria legítimo elas passarem a ocupar o lugar do político? Qual seria a resposta que daríamos aos cidadãos que votaram em determinados representantes políticos e não em empresários?

Assim, apesar de não desconhecermos o papel que a economia exerce na política, o que nos parece equivocado é considerar a economia como a base para a política. Mas, como conciliar a equação “política e economia” numa sociedade capitalista e neoliberal como a nossa? Será que, em vez de somente tentar soluções para isso, também não deveríamos questionar a legitimidade de tal modelo ou, ao menos, procurar alternativas para coibir seus efeitos maléficos?

Num artigo de 1963, já mencionado neste trabalho, Vaz afirma que o pensamento social da Igreja se encontra em condições muito mais favoráveis para captar a crise do capitalismo e os sinais precursores do término da idade do individualismo. Também afirma que a exacerbação individualista na civilização do capitalismo assinala apenas o primeiro momento de um processo histórico de muito maior amplitude e mais profunda novidade: o movimento da socialização¹⁶⁰.

Sabemos que a discussão desse ponto poderia render outra tese e não consideramos que Vaz seria um referencial teórico que poderia nos oferecer muitas ferramentas. De qualquer modo, como já deixamos a entender, para Vaz, a economia deve estar a serviço da política e não o inverso. Nesse sentido, podemos observar suas críticas tanto em relação ao modelo liberal quanto em relação ao

160 VAZ, A grande mensagem de S.S. João XXIII, p. 21.

marxista que, segundo Vaz, privilegiam a economia em detrimento da política. Além disso, percebemos o quanto ele não concorda com as injustiças que um capitalismo selvagem pode produzir.

Sobre esse assunto, como Ribeiro, consideramos que os critérios políticos da organização da sociedade não devem levar em consideração apenas a eficácia, a utilidade, o lucrativo, em que os indivíduos são reduzidos a números quantificáveis¹⁶¹. Ao pensar nas relações entre racionalidade científica e racionalidade política, Vaz questiona: “O problema se situa aqui sobretudo no campo da racionalidade econômica e suas exigências em face de outras instâncias de racionalidade que se fazem presentes na sociedade, como as de caráter axiológico e teleológico¹⁶²”.

Segundo Vaz, nos nossos dias, o *ethos* econômico assume, muitas vezes, um papel de interferência e de preponderância em relação a outros *ethos*. Como poderíamos pensar, de modo mais aprofundado, a atuação do *ethos* econômico sobre o *ethos* político?

Devemos reconhecer que o Estado (como desenvolveremos a seguir, estamos partindo do pressuposto de que o Estado é um dos principais atores políticos das comunidades políticas), para exercer os seus propósitos, deve ter recursos financeiros. Ora, todo Estado precisa desses recursos. A economia, nesse aspecto de administrar recursos públicos, exerce um papel fundamental quando tratamos da política nos nossos dias, e mesmo em outros tempos. Em outras palavras, ela ocupa um lugar essencial para que muitos projetos da política sejam implementados. Nesse sentido, não negamos a importância de o Estado realizar uma boa administração dos recursos financeiros advindos dos tributos – assim como de possíveis outras fontes.

161 RIBEIRO, *Reconhecimento ético e virtudes*, p. 77.

162 VAZ, Entrevistas por escrito. Belo Horizonte [1986/1992]. FICHA 135. Manuscrito. Questões variadas. Número de chamada: 187.311 ARM 04 – GAV 08 (FAJE).

Algo muito mais problemático é, nos baseando em Bignotto, permitir a transferência de certas decisões para a esfera privada, na expectativa de que os mecanismos de regulação econômica venham garantir a justiça social¹⁶³.

Voltando a nossa reflexão sobre a política e outros campos, não podemos esquecer que o fato de a política se distinguir de outros saberes e práticas – por exemplo, ciência experimental, ética, religião, economia – não faz com que ela seja separada deles. Ora, a política pode regulamentar – como, de fato, regulamenta ou deveria regulamentar – questões concernentes a tais assuntos. Nos nossos dias, por exemplo, por meio da política, em alguns países, há restrição ao estudo e desenvolvimento de certas ciências, por exemplo, experimentos com embriões. Do mesmo modo, por meio da política, pode-se estabelecer a liberdade religiosa e um Estado laico ou, o contrário, um Estado submisso à religião.

Não bastasse isso, a política está inserida num contexto e sente os reflexos da economia, da religião, da ciência, da ética. Em outras palavras, tanto o saber quanto a prática política não estão desligados da realidade e, por isso, é difícil pensarmos a política sem pensar nessas outras questões. E, como veremos com mais detalhes a seguir, a política pode ser avaliada conforme a ética.

III.I.II – A união da política e da ética

Logo de início é bom esclarecer que, para Vaz, a ética não deve absorver – no sentido de anular – a política, nem a política deve absorver, nesse mesmo sentido mencionado, a ética. Também não estamos preocupados em defender que a política nasce da ética ou vice-versa. O que já podemos

163 BIGNOTTO, Newton. Entre o público e o privado. Aspectos do debate ético contemporâneo. In: DOMINGUES, I.; PINTO, P. R. M.; DUARTE, R. (Orgs.) *Ética, política e cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 296.

perceber é que cada um desses saberes e práticas pode interagir com o outro e essas interações podem ser pensadas em perspectivas inúmeras e variadas.

Como nos lembra Vaz, segundo Aristóteles, é possível articular originalmente a atividade propriamente ética do homem à atividade política na unidade de um mesmo saber prático. E como seria tal articulação? Rigorosamente distinto do fim perseguido pela atividade técnica ou *poiética* – que se ordena para a perfeição de uma obra exterior ao agente –, o fim almejado pela atividade prática é interior ao próprio agente, ou seja, ao estado designado como vida feliz ou bem viver. Tal vida tem estreitas relações com a ideia de autorrealização do ser humano segundo a sua essência. Como conclui, o dinamismo desse único fim traça uma linha epistemológica sem ruptura na qual situam-se ética e política¹⁶⁴.

Outra ideia do filósofo que nos instigou a tratar da relação entre a ética e a política está num de seus escritos sobre a ciência – e, portanto, a princípio, sem relação com a política. No seu artigo *Ética e Ciência*, ele afirma que, apesar de a ciência ter como objetivo principal a busca da verdade, ela pode ser pensada em união com a ética de diferentes modos, como, por exemplo, no que diz respeito ao seu objeto. Ademais, afirma que as ações humanas – diga-se: todas elas – podem ter um juízo axiológico¹⁶⁵. Assim, Vaz critica as teorias que defendem uma cisão entre o caráter constitutivamente ético do conhecimento científico enquanto atividade humana e a neutralidade ética do objeto desse conhecimento:

Já que a verdade é um bem e um valor para o homem, a verdade científica também é. E se ela é, por que não referi-la à ciência geral do bem, ou, exatamente, à Ética? (...) Se admitirmos a ciência como saber verdadeiro, forçoso é admitir que a prática do conhecimento científico, no seu ato como no seu objeto, é dotada de uma dimensão ética que lhe é própria. A autonomia da ciência se estenderia, nesse caso, ao mundo dos valores que dela procedem e ela seria chamada a definir sua própria ética. O problema da relação

164 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Civilização Moderna e Crise do Sentido. In: *Escritos de Filosofia III*. Filosofia e Cultura. 2ª ed. São Paulo, Brasil, 2002, p. 171-172. VAZ, Ética e Direito, p. 157.

165 VAZ, Ética e Ciência, p. 203.

entre Ética e Ciência se formularia no terreno das relações entre a ética da ciência e o sistema ético geral¹⁶⁶.

Nesse sentido, consideramos que a política também pode ser pensada de acordo com a ética em vários aspectos. E, apesar de reconhecer a especificidade da política em relação à ética, segundo o raciocínio apresentado acima, podemos tratar da ética da política e o sistema ético geral.

Portanto, como Vaz, pensamos que, assim como a ciência, a política está além dos seus próprios limites, uma vez que trata do horizonte da vida humana e, por isso, demanda uma hermenêutica filosófica. Ademais, ao avaliarmos o nosso tempo, nos questionamos, se a política, também como a ciência, têm permanecido numa relação separada da esfera do bem ou do valor, e se isso tem contribuído para o niilismo ético¹⁶⁷.

Se a resposta for afirmativa, como pensamos que é, como solucionar isso? Nos inspirando em Vaz, consideramos que devemos traçar um caminho da Política à Ética e, também, da Ética à Política. Isso, por sua vez, é muito diferente e muito mais árduo do que anexar à política um sistema ético já constituído:

Trata-se, em suma, de definir uma forma de razão capaz de articular numa unidade social orgânica a comunidade ética e a comunidade política e de reencontrar assim, em condições e situações históricas infinitamente mais complexas, o caminho aristotélico que conduz da Ética à Política¹⁶⁸.

Uma das formas de se pensar a política é destacar seus atributos normativos – ela compreende, inclusive, o direito –, mas, ao mesmo tempo, não se resume a isso. Em vista disso, temos a desconfiança de que devemos investigar na estrutura da prática política uma normatividade imanente e fundamental que pode operar como mediação entre a ordem dos fatos e uma ordem de

166 *Ibidem*, p. 204.

167 VAZ, Ética e Ciência, p. 204.

168 *Ibidem*, p. 176.

valores éticos que, por sua vez, se descobre a partir da interação entre a prática política e o juízo de valores. O pensamento de Vaz nos instiga a explicitar uma ordem de valores éticos e definir através deles um *ethos* da atividade política¹⁶⁹.

E como o filósofo ressalta, as teorias sobre o político – e também sobre a ética – tendem a desenvolver-se quando se obscurecem as evidências que justificam a existência histórica da sociedade¹⁷⁰. Diante dessas ideias, como poderíamos pensar a aproximação entre ética e política – tanto como saberes quanto como práticas –, nos nossos dias?

Ao afirmarmos que, na modernidade, houve uma cisão entre ética e política, reconhecemos que tal afirmativa é ampla e pode, talvez, trazer incompreensões em vez de esclarecimentos. Afinal, sob certas perspectivas, e em alguns lugares, houve uma maior aproximação entre a ética e a política, por exemplo, quando observamos que vários países, por meio de suas leis, passaram a considerar determinadas condutas como contrárias à ética.

Para sermos mais precisos: em muitas comunidades políticas, as leis passaram a vigorar para todos de modo igual – ao menos formalmente – e a escravidão passou a ser considerada uma aberração. Ora, tais exemplos não mostrariam uma aproximação entre a ética e a política, por meio do direito, nos nossos dias? A presença de leis justas que não existiam no passado não seria um exemplo da ética na política?

Para compreender melhor a afirmativa de Vaz de que, na modernidade, houve uma cisão entre ética e política, nos apoiaremos na seguinte reflexão do filósofo:

169 Tais ideias foram inspiradas nas reflexões que Vaz fez sobre a ciência. *Ibidem*, p. 208.

170 VAZ, Democracia e Sociedade, p. 139.

A tentativa de conferir-lhes (Ética e Moral) acepção diferente está ligada, como voltaremos a ver, à separação moderna entre Ética e Política e, mais geralmente, à cisão entre indivíduo e sociedade ou entre vida no espaço privado e vida no espaço público¹⁷¹.

Ele complementa essa ideia ao afirmar que a filosofia moderna, diferentemente da antiga, pressupõe uma nítida distinção ou mesmo uma oposição entre as motivações que regem o agir do indivíduo, impelido por necessidades e interesses, e os objetivos da sociedade política, estabelecidos segundo o imperativo de sua ordenação, conservação, fortalecimento e progresso¹⁷². Sobre isso, concordamos com Maria Celeste de Souza que, na sociedade moderna, os termos indivíduo e sociedade são contrapostos um ao outro. Como ela afirma, nas nossas sociedades, não há um princípio teleológico, ou seja, a ideia de que nossas ações – assim como das sociedades – devem visar ao bem¹⁷³.

Esse bem, por sua vez, pode ser um fim relacionado com inúmeras situações do contexto político, como: as estruturas sociais de uma comunidade política, as leis, as condutas dos atores políticos... Se a política tem relação com isso tudo, deveríamos investigar todos esses aspectos para pensarmos a união – e, também, o seu oposto: a cisão – entre a ética e a política? Ou seja: deveríamos pensar as motivações do agir dos indivíduos e, também, os objetivos das sociedades, entre tantos outros assuntos?

Sem termos a pretensão de investigar todas as possibilidades de se pensar a união entre ética e política nem de apresentar respostas para o que seja a política, optamos por apresentar certas reflexões de Vaz que tratam diretamente da relação entre ética e política ou que tangenciam esse assunto. Após isso, nosso propósito é pensar como seria o agir ético e a vida ética na política.

171 VAZ, *Escritos de Filosofia IV*, p. 12.

172 *Ibidem*, p. 15.

173 SOUZA, Maria Celeste de. *Comunidade ética: sobre os princípios ontológicos da vida social* em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Editora Loyola, 2014, p. 178.

Num dos seus escritos, Vaz afirma que as sociedades políticas contemporâneas encontram no âmago da sua crise a questão mais decisiva que lhes é lançada, ou seja, a da significação ética do ato político ou a da relação entre Ética e Direito. Como complementa, trata-se da questão decisiva entre todas, pois da resposta que para ela for encontrada irá depender o destino dessas sociedades como sociedades políticas no sentido original do termo, vem a ser, sociedades justas¹⁷⁴.

Podemos afirmar que a falta de efetividade dos direitos proclamadas em vários instrumentos jurídicos é um dos modos em que há cisão entre ética e política, no nosso tempo. Como ele afirma, entre a universalidade do direito e as liberdades singulares, a relação permanece abstrata e, no espaço dessa abstração, desencadeiam-se formas muito reais de violência que acabam por consumir a cisão entre Ética e Direito no mundo contemporâneo: aquela degradada em moral do interesse e do prazer, esse exilado na abstração da lei ou confiscado pela violência ideológica¹⁷⁵.

Poderíamos já nos indagar com quais pensadores políticos contemporâneos Vaz mostra pontos de vista convergentes. Defensor de ideias de influência aristotélica e hegeliana, mas sem se declarar, expressamente, comunitarista¹⁷⁶, afirma que tem afinidades com autores do pensamento ético-político que criticam as concepções modernas, utilitaristas e contratualistas da justiça. Assim, se declara próximo a pensadores como: Leo Strauss, H. Arendt, J. Ritter, E. Anscombe, A. MacIntyre, M. Villey e P. Manent¹⁷⁷.

174 *Ibidem*, p. 180.

175 VAZ, Ética e Direito, p. 174.

176 Como nos lembra Rainer Forst, “comunitarismo” e “liberalismo” são conceitos genéricos vagos para designar as posições no interior de uma controvérsia que, durante os anos 1980, centrou-se em torno do problema da justiça e se desenvolveu também para além do contexto anglo-americano do seu surgimento. E, como salienta tal pensador, entre os próprios integrantes da corrente liberal ou comunitarista, há grandes divergências. Entretanto, seguindo este intérprete, para o comunitarismo, os princípios da justiça resultam de um dado contexto comunitário. Por outro lado, os liberais criticam a teoria comunitarista pelo fato de seus integrantes valorizarem de modo demasiado o contexto (FORST, Rainer. *Contextos da justiça: Filosofia política para além do liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010, p. 10-11). Tendo em vista que Vaz defende um modelo dialético nas suas reflexões, conseguimos visualizar na sua teoria – por exemplo, ao tratar do agir ético e da vida ética na perspectiva do sujeito, da comunidade e do bem – tanto concepções do liberalismo (que dá destaque ao momento da universalidade) quanto do comunitarismo (que dá destaque ao momento da particularidade, ao contexto histórico).

177 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 182.

Vaz ainda afirma que o interesse pela ciência política de inspiração americana, dominante nos anos 70 no Brasil, foi substituído pelo interesse em torno da filosofia política segundo a tradição europeia clássica. E um indício desse deslocamento de interesse consistiu na crescente presença, entre os estudiosos, de obras como as de Hannah Arendt, Norberto Bobbio, Jürgen Habermas, Eric Weil¹⁷⁸...

Num dos seus escritos, afirma que a política é chamada a exercer-se como prática da história ou como arte sapiencial de recompor e aprofundar permanentemente a consensualidade fundamental que permite a comunidade humana perdurar e desenvolver-se no tempo¹⁷⁹.

Ademais, *segundo ele*, o encontro societário político – acrescentamos: legítimo – pressupõe a existência de uma sociedade política que requer, por sua vez, uma racionalidade que eleva o indivíduo à condição de cidadão. Em outras palavras, a existência política representa a elevação do indivíduo empírico a um plano de vida universal, de uma vida social regida por normas racionais e obediente ao imperativo de um dever ser; que é, exatamente, o imperativo da lei ou do direito¹⁸⁰. Assim, a sociedade política surge como iniciativa do ser humano nas linhas de exigência de universalidade de consciência para além dos condicionamentos impostos pelas sociedades naturais da família ou da tribo.

Para Vaz, há três termos fundamentais que circunscrevem o espaço dialético no qual se tecem as relações da sociedade política: o indivíduo particular, o *logos* universal (na sociedade política, tal *logos* é expresso na lei e no direito) e o indivíduo que se universaliza (ou se socializa politicamente) na submissão ao *logos*.

178 VAZ, Henrique Cláudio de Lima, Entrevistas por escrito. Belo Horizonte [1986/1992]. FICHA 135. Manuscrito. Questões variadas. Número de chamada: 187.311 ARM 04 – GAV 08 (FAJE).

179 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Política e História. In: _____. *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 254.

180 VAZ, Ética e Direito, p. 142-143.

Como mencionamos brevemente na introdução deste trabalho, para Vaz, há uma dialética na política relacionada com as noções de particular-universal-singular de modo similar à que existe na ética¹⁸¹. Ao tentar explicar isso, afirma que, na existência política, a particularidade do indivíduo é negada na passagem à universalidade do *logos* – universalidade objetiva. Mas, ao mesmo tempo, ela se conserva como singularidade, ou seja, a universalidade concreta, capaz de tornar-se sujeito enunciator e portador de valores e, como tal, capaz de articular-se com seus semelhantes na forma da vida política.

Desse modo, a negação dialética da particularidade que advém ao indivíduo pela sua situação natural opera-se através do movimento universalizante do *logos* e tem como termo a universalidade do existir segundo a razão que convém ao indivíduo como ser político¹⁸². O movimento dialético, nesse caso, seguiria esses três momentos já mencionados: particularidade (que representaria o sujeito natural), universalidade objetiva (conhecimento que pode ser expresso nas leis, nas ciências) e, por fim, universalidade subjetiva concreta ou singularidade (sujeito que segue o que está no momento da universalidade).

E como tais termos se relacionam? Segundo Vaz, a função mediadora entre esses termos é exercida, na dialética constitutiva da sociedade política, pelo terceiro termo, tendo em vista que o indivíduo particular é incapaz de referir-se imediatamente ao *logos* (disso surge a necessidade de ele socializar-se politicamente); e o *logos*, por sua vez, permanece abstrato enquanto não alcança a sua concretude no indivíduo singular, que nessa e por essa participação ao *logos* se torna indivíduo universal. Como finaliza:

181 A seguir, trataremos da dialética do agir ético e da vida ética no pensamento de Vaz, que, como veremos, segue um movimento diferente: universalidade-particularidade-singularidade.

182 VAZ, Ética e Direito, p. 142-143. VAZ, Henrique Cláudio de Lima, Ética e Justiça: Filosofia do Agir humano, *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, 1996, p. 449.

Portanto, entre a razão presente na sociedade política expressa na lei e no Direito, e o indivíduo natural, estende-se todo o processo de universalização, propriamente pedagógico (a Política, como a Ética é fundamentalmente uma *paideia*), que eleva o indivíduo à condição de cidadão, indivíduo universal porque vivendo segundo a razão. Ora, a razão da vida política é o Direito¹⁸³.

Em outro momento, retoma essa ideia ao afirmar que deve haver uma articulação entre ética e política: “Assim como estão teoricamente articuladas como ciências, a Ética, a Política e o Direito estão, como projetos pedagógicos, em vital interdependência...”¹⁸⁴.

Entretanto, ressalta que nem todas as concepções de ser humano logram articular corretamente essa dialética, o que traz consequências nefastas. Imaginemos, por exemplo, uma teoria que pensa o ser humano apenas como um ser de necessidades. Nesse caso, como essa concepção pode fazer a intermediação entre o sujeito natural e o cidadão? Ou melhor, que tipo de cidadão seria defendido por tal teoria? Como o filósofo salienta, a inadequação de algumas concepções sobre o ser humano às exigências conceituais que se manifestam na analogia entre o ético e o político é um dos problemas fundamentais do pensamento político contemporâneo¹⁸⁵.

Vaz ainda sustenta que cabe às sociedades políticas – na medida em que tentam assegurar ao homem a existência social como existência regida pela razão – realizar efetivamente essa síntese da universalidade objetiva e do indivíduo universal no espaço do *logos*. Por outro lado, como o filósofo reconhece, na realidade histórica efetiva, a existência política é marcada pela contingência, que torna impossível a síntese perfeita entre a universalidade objetiva do *logos* e a universalidade subjetiva da razão singular¹⁸⁶.

Em outros termos, a passagem do “melhor” ao “possível” assinala a passagem da teoria à prática política. Isso porque a particularidade natural do indivíduo, manifestando-se no “mau infinito” do

183 VAZ, Ética e Direito, p. 145.

184 *Ibidem*, p. 450.

185 *Ibidem*, p. 141.

186 *Ibidem*, p. 144.

desejo nunca satisfeito subsiste sob a universalidade objetiva do *logos* e se opõe à sua concretização adequada numa prática política totalmente penetrada pela razão. Segundo ainda Vaz, caso o *logos* universal e a razão individual se compenetrassem mutuamente, ocorreria a supressão da sociedade política, pois implicaria a total *autarquia* do indivíduo: a supressão de toda questão, de toda relação problemática e consensual com o outro, do próprio objeto da ação política¹⁸⁷.

Diante dessas ideias, seguindo o pensamento de Aristóteles, Vaz lembra que o ser político não é apenas um animal, mas também não é um deus. Em vista disso, se situa em face do horizonte do *logos*, mas a partir da particularidade de uma existência histórica que tenta encontrar, na existência política, a forma de vida razoável (termo melhor do que racional) – compatível com as transformações da sua contingência¹⁸⁸.

Entretanto, como já ressaltamos, para Vaz, no nosso tempo, a política está cada vez mais distante da ética. Uma das explicações para isso tem ligação com a ideia de sociedade civil. Para entendermos melhor esse conceito em Vaz, consideramos importante mostrar como Hegel pensa esse assunto, uma vez que o filósofo mineiro parece, na maioria das vezes, empregar essa noção conforme as ideias de Hegel.

Numa palestra que Vaz deu, em 1982, sobre a sociedade civil em Hegel, ele afirma que tal sociedade se equipara à sociedade burguesa. Também acrescenta que, para Hegel, nós somos burgueses e cidadãos. Burguês é o indivíduo que está lutando por seus interesses e que está procurando, através da luta, o reconhecimento do outro, inclusive, também, a legitimação jurídica dos interesses, enfim, tudo aquilo que constitui a luta do indivíduo na cidade moderna. Cidadão, por

187 *Ibidem*.

188 *Ibidem*.

sua vez, é aquele que somente tem que prestar sua contribuição ao Estado para que este se constitua numa totalidade que, em rigor, não deveria ser mais a luta dos interesses.

Como complementa, na concepção que Hegel está procurando estruturar, o Estado seria aquela esfera onde acabou interesses. A sociedade civil é aquela esfera onde os interesses têm livre curso. Em outros termos, a racionalidade da sociedade civil concilia os interesses dos que se afirmam dentro da sociedade civil. Por outro lado, a racionalidade do Estado integra os indivíduos. Mas, pergunta o filósofo: como conciliar sociedade civil e Estado?

Antes de responder tal pergunta, Vaz afirma que a originalidade de Hegel está em considerar ideias de pensadores que o precederam como pensadores do direito natural moderno e Kant, mas tenta superá-las. Assim, para o filósofo mineiro, Hegel assimila o individualismo moderno (por exemplo, no Direito abstrato e na moralidade, presentes na sua *Filosofia do Direito*), mas, ao mesmo tempo, trata do indivíduo realizado socialmente, ou seja, naquilo que ele chamará de vida ética concreta, representado pela noção de eticidade. Tal vida concreta, por sua vez, será composta de três momentos: família, sociedade civil e, por fim, Estado. E, de acordo com Vaz, segundo Hegel, a liberdade deve estar relacionada com o Estado e não com a sociedade civil¹⁸⁹.

Isso porque, de acordo com Hegel, a liberdade alcançada no Estado tem relação com a racionalidade ética – racionalidade cultural, de costumes, que vem de raízes profundas de um povo, de um grupo – e não com a racionalidade instrumental¹⁹⁰. A seguinte constatação do filósofo nos mostra o motivo principal de, para o filósofo, estar ocorrendo a cisão entre ética e política nos nossos dias:

189 VAZ, *A sociedade civil na Filosofia de Hegel* – Aula Departamento de Ciência Política 28-5-82, p. 18-41.

190 *Ibidem*, p. 27, p. 45.

O advento da sociedade civil como lugar histórico da realização da liberdade e, portanto, da vigência da lei e do Direito, está na origem da cisão moderna entre *ethos* e *nómos* que se exprime nas diversas formas de positivismo jurídico, como também da separação entre Ética e Política que faz a política pesar sobre o homem moderno como um destino trágico, como forma dilacerante daquela ‘tragédia no ético’ (...) de que fala Hegel¹⁹¹.

Ora, como ele defende, na sociedade civil, temos a liberdade individual como liberdade de indiferença ou de arbítrio e, de outro, a universalidade como dependência ilimitada dos indivíduos na busca comum para a satisfação das suas necessidades¹⁹². Esse é o grande problema de pensarmos que a liberdade está na sociedade civil.

Outro assunto importante de se mencionar quando pensamos a política diz respeito ao poder que, por sua vez, manterá e preservará a sociedade política. Sobre isso, Vaz chega a fazer referências a alguns autores. Bruno de Solages, por exemplo, afirma que o ser humano é um ser social e, por isso, ao levar a sua vida com outras pessoas, precisa de uma organização, de uma ordem – tanto para eliminar os choques entre os indivíduos e grupos particulares, harmonizando sua coexistência em um mesmo país, quanto para coordenar seus esforços em vista de certas tarefas comuns que ultrapassam as capacidades de cada um. E tal ordem existente entre seres inteligentes e livres, dotados de responsabilidades e direitos é, precisamente, uma ordem político-jurídica¹⁹³. Nela, o poder somente será legítimo se for desvinculado da força arbitrária ou da violência e for exercido na esfera da lei.

Num dos seus artigos, Vaz nos lembra que a violência – acrescentamos: violência política – pode ser exercida de diferentes modos: violência brutal das armas e dos meios de destruição de massa, violência sutil da propaganda e da manipulação da informação, violência cega do terrorismo, violência silenciosa e universal da injustiça nas relações políticas, sociais e econômicas entre

191 VAZ, Ética e Direito, p. 168.

192 *Ibidem*.

193 SOLAGES, Bruno de. *Crise du pouvoir et crise du civisme*. Collection Semaines Sociales de France. 41 session – Rennes, Chronique Sociale de France, Lyon, 1954, p. 129-131.

indivíduos, grupos e nações. Em outro, se baseando em algumas ideias de Hegel, sustenta que a violência é a forma da irracionalidade que se opõe à efetivação da liberdade¹⁹⁴.

Feitas essas considerações preliminares sobre a política no pensamento de Vaz, percebemos que ele, como outros pensadores, enfatiza os laços entre os cidadãos, a comunidade ético-política, e não se interessa por desenvolver uma teoria que tem como pressuposto o indivíduo isolado. Numa entrevista, ao pensar a relação entre a crise dos valores e a política, questiona:

Será possível definir-se o estatuto de uma Ciência Política eticamente neutra? E a filosofia política não postula necessariamente uma dimensão axiológica? Como pensar o impacto do niilismo ético sobre a consciência política sobretudo numa perspectiva de sociedade democrática, onde a noção de participação consciente é essencial para se pensar a relação entre o cidadão e o corpo político? Em suma: o conceito de dignidade humana, essencialmente ético, pode ser introduzido na reflexão política submetido à ação dissolvente do niilismo ético?¹⁹⁵

Abaixo, as reflexões de Vaz sobre a especificidade da política podem, talvez, nos dar alguma pista sobre isso.

III.II – A política e sua especificidade

Como o filósofo mineiro argumenta, o dinamismo das origens da sociedade política leva-a a tornar-se a comunidade humana por excelência, o espaço espiritual em que o ser humano pode desdobrar-se, finalmente, em todas as suas dimensões, por exemplo, nos contextos familiares, profissionais, culturais etc¹⁹⁶. Num outro de seus escritos, ressalta novamente que a política tem um lugar diferente em relação a outras manifestações simbólicas: “(...) a vida política se afirma como realização suprema do *ethos*, como comunidade (*koinonia*) perfeita, dotada de prioridade ontológica (embora não histórica) sobre todas as outras formas de socialidade humana¹⁹⁷”.

194 VAZ, Sentido e não-sentido da crise da Modernidade, p. 13-14. VAZ, Por que ler Hegel hoje?, p. 65.

195 *Ibidem*.

196 VAZ, *Os valores morais e sua importância na segurança nacional*, p. 16.

197 VAZ, *Ética e Direito*, p. 158.

Tal ideia se torna evidente quando pensamos nas sociedades que vivenciam situações de extrema dilaceração da política, como a guerra, cujos reflexos se espalham para vários contextos das vidas dos envolvidos. Mas não somente nesse exemplo. Basta pensarmos em determinados grupos numa comunidade política cujos integrantes não eram – ou não são – considerados sujeitos morais e muito menos sujeitos de direitos e deveres. Em outras palavras, o que queremos ressaltar é que a política pode ter um impacto grande na vida das pessoas e, por isso, não pode ser desprezada.

Temos consciência de que os diversos contextos nos quais os sujeitos estão inseridos trazem impactos nas suas vidas. Mas o que nos parece peculiar na política é a abrangência dela, uma vez que, como ressaltado, pode trazer consequências para todas as pessoas de um país – e até mesmo para os de outras nações – e, mais do que isso, pode afetar outros contextos das vidas dos sujeitos.

Desse modo, seguindo algumas ideias já presentes em Aristóteles e ressaltadas as peculiaridades de diferentes períodos históricos, percebemos que, nesta perspectiva, a política é um campo maior em comparação a outros. Na passagem abaixo, isso é claro:

Ora, como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que devemos ou não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano. Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estado. Tais são, por conseguinte, os fins visados pela nossa investigação, pois que isso pertence à ciência política numa das acepções do termo¹⁹⁸.

De fato, é o contexto político que define se as pessoas podem ter certos direitos, não apenas políticos – como, em determinados países como o nosso, votar e ser votado, participar da feitura das leis – mas outros, por exemplo, direitos privados, como comprar um imóvel, casar... Enfim, o contexto político, em certo aspecto, possibilita que a pessoa possa fazer escolhas sobre como viver.

198 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, p. 18 (1094 b1). Lembramos que, para o estagirita, o termo Política também é compreendido pela Ética e pela Política num sentido estrito (VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 117).

E, mais do que isso, é nesse contexto, que as pessoas podem mostrar suas vozes sobre como elas querem viver. Isso, por sua vez, pode envolver tanto questões aparentemente triviais, como a melhor localização de um semáforo, como assuntos de debates mais acirrados, como aqueles de ética prática (aborto, eutanásia, pena de morte etc) ou de justiça social (como distribuição de renda, a presença mais atuante ou não do Estado na economia, entre outros...).

Nesse aspecto, consideramos que a política tem um papel decisivo sobre como será a relação entre pessoa e sociedade, a qual, como Vaz afirma, não deve ser uma pressão:

A sociedade será pensada como uma expansão e uma realização do indivíduo ou uma pressão que sobre ele se exerce; ela se desdobrará como criação e afrontamento das liberdades ou se articulará como rígida cadeia de determinismos que pesa sobre as livres opções, na medida em que o homem mesmo, sujeito do fato social, é pensado como pessoa na irreduzível originalidade da sua consciência ou como coisa que apenas reflete ou traduz a necessidade impessoal de leis naturais a cuja imposição deverá, em definitivo, submeter-se¹⁹⁹.

Continuando esse raciocínio, afirma que a socialização não é deduzida de condições objetivas que se impõem deterministicamente à pessoa, nem de uma natureza exterior. Ora, o sujeito deve ter voz e não ser submisso a uma realidade exterior que o oprime e a política é quem possibilitará isso. É pela existência de leis justas que pode ocorrer a intermediação entre sujeito e sociedade num sentido positivo.

Vaz ainda afirma que a dialética histórica da pessoa e sociedade possibilita a interpretação correta do tema da “prioridade ontológica e final” da pessoa sobre a sociedade. Como já deixamos a entender, a valorização da pessoa no pensamento de Vaz não é uma valorização a um certo tipo de antropocentrismo ou a um individualismo: “Com efeito, a prioridade da pessoa sobre a sociedade é a prioridade dos termos sobre a relação. Entretanto, é no exercício concreto das relações sociais de que é termo, que a pessoa se constitui como sujeito e se afirma como tal”²⁰⁰. Portanto, termo e

199 VAZ, A grande mensagem de S.S. João XXIII, p. 9.

200 *Ibidem*, p. 33.

relação ou indivíduo e sociedade estão intrinsecamente relacionados e a política terá um papel fundamental no modo sobre como será essa relação.

Ao mesmo tempo que a política tem esse caráter específico e essas atribuições e, por isso, é hierarquicamente superior em relação a outros saberes e práticas, podemos, também, tratá-la como uma esfera ao lado de outras. E isso é mais evidente na modernidade, com a já mencionada fragmentação da imagem do ser humano em vários universos culturais. Nessa outra abordagem, a política é uma das várias expressões da cultura²⁰¹.

Assim, Vaz não considera que tudo é político. Segundo ele, essa afirmativa apresenta dois erros. O primeiro é do ponto de vista antropológico, pois restringe aos limites da comunidade humana o horizonte do ser para o qual se abre a autoafirmação do sujeito. O outro é do ponto de vista ético, pois acabaria reduzindo ao nível do político e submetendo às suas regras e aos seus condicionamentos a riqueza e a significação humanas dos outros níveis nos quais se desdobra a relação de intersubjetividade²⁰².

Seguindo as ideias de Fernand Braudel, Vaz afirma que a sociedade é um conjunto de conjuntos (economia, cultura, política e hierarquia social). E, em cada uma das esferas de relações que se elevarão na grande esfera da sociedade, a *praxis* humana apresenta peculiaridades que se traduzirão em formas particulares do *ethos*:

(...) o indivíduo trabalha e consome, aprende e cria, reivindica e consente, participa e recebe: a universalidade do *ethos* se desdobra e particulariza em *ethos* econômico, *ethos* cultural, *ethos* político, *ethos* social propriamente dito²⁰³.

201 VAZ, Ética e Direito, p. 174

202 VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 313-314.

203 VAZ, Fenomenologia do *ethos*, p. 21-22. A passagem seguinte também nos permite averiguar essa ideia: “Desde a aurora da cultura ocidental (cujos começos se situam convencionalmente em torno do século VIII a. C., na Grécia), a reflexão sobre o homem, aguilhada pela interrogação fundamental ‘o que é o homem’?, permanece no centro das mais variadas expressões da cultura: mito, literatura, ciência, filosofia, *ethos* e política” (VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 23).

Após essas reflexões sobre a especificidade da política, analisaremos, nos tópicos abaixo, outros temas concernentes à política nos escritos de Vaz. Tais assuntos são os que mais nos chamaram atenção e, a nosso ver, também retratam algumas possibilidades de pensar a união entre ética e política no pensamento desse filósofo.

III.III – Antropologia política

Dos filósofos políticos que conhecemos, observamos que muitos não analisam, de modo desenvolvido, o que é o ser humano. Entretanto, vários mencionam, mesmo que sucintamente, ou de modo indireto, o que entendem por esse assunto, como, por exemplo, a natureza social ou não dos sujeitos; como as sociedades são formadas; a noção de liberdade, de felicidade, entre outros. Vaz, contudo, apresenta uma obra densa de antropologia.

Segundo Vaz, Platão, pela primeira vez na história da filosofia, introduz a distinção que estará presente como uma encruzilhada teórica decisiva nas concepções antropológicas posteriores e, particularmente, na Ética: a distinção entre o ser humano como ser natural, integrado na Natureza e submetido às suas leis e ritmos, e o ser humano espiritual, aberto pela inteligência e pela liberdade a uma realidade transnatural, gnosiologicamente transempírica e ontologicamente transcendente.

E, continuando a interpretação de Vaz sobre a antropologia platônica, o ser humano, como participante dessa realidade e a ela “congenito”, vive o *ethos* histórico transcendendo continuamente a condição de simples “ser da Natureza” e referindo seu agir ético à realidade transnatural do mundo das Ideias. Em decorrência disso, para Vaz, Platão inaugura a antropologia do sujeito e da comunidade éticos. Mas, como ressalta o filósofo mineiro e de modo coerente com o

que já apresentamos ao tratar da ética, na perspectiva platônica, é a partir da realidade objetiva das Ideias que emerge a figura do sujeito ético individual e comunitário: do cidadão e da *polis*²⁰⁴.

Na interpretação de Vaz e como já ressaltado, Aristóteles, diferentemente de Platão, considera que é a própria *praxis* ética – dotada de características originais e presente no *ethos* histórico ou no mundo das “coisas humanas” – que impõe a necessidade de uma ciência do *ethos* distinta da ciência da *physis*. E é essa *praxis* que faz com que o ser humano seja diferente de qualquer outro ser. Na visão de Aristóteles, o ser humano tem um lugar próprio entre os seres naturais, os artefatos e as realidades metafísicas. Como complementa, essas características procedem, segundo Aristóteles, da ordenação teleológica que impõe ao ser humano enquanto racional sua autorrealização no bem (*eudaimonia*). Continuando seu argumento:

(...) Aristóteles situa-se em continuidade com o ensinamento platônico, ao admitir um hiato ontológico entre o ser humano como ‘ser da natureza’ compreendido no âmbito da ciência física e o ser humano como sujeito da *praxis*, operando a própria *eudaimonia* por meio da Razão prática²⁰⁵.

Desenvolveremos melhor a noção de bem quando tratarmos da finalidade da política assim como refletirmos sobre a perspectiva objetiva do agir ético e da vida ética na política. Nesse momento, o que já percebemos é que Vaz, em consonância com as ideias de Platão e Aristóteles, pensa o ser humano como um ser diferente dos demais seres. Nós, por meio da inteligência e da vontade, podemos praticar o bem. Em outras palavras, somos seres finitos, mas, ao mesmo tempo, temos uma abertura ao infinito, uma vez que somos abertos aos valores transcendentais à imanência e podemos compreender e agir de acordo com tais valores.

Assim, para Vaz, o ser humano é mais do que um ser de carências, de necessidades, de direitos...

Ele é capaz de ser sujeito ético. Ao defender essa ideia, Vaz não nega que podemos revelar – e, de

204 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 98.

205 *Ibidem*, p. 99.

fato, mostramos com frequência – um lado contrário aos valores morais, mas, no seu pensamento, a especificidade do ser humano e o seu aspecto mais elevado dizem respeito à possibilidade de poder manifestar concordância a tais valores. Desse modo, a forma mais elevada de existir em comum dos seres humanos é aquela na qual está presente a moralidade.

Numa passagem, o filósofo diz que a afirmação primordial do “Eu sou” na ordem moral é necessariamente dotada de uma ilimitação tética que impele o indivíduo além dos limites da subjetividade singular. E, como complementa, é justamente em razão dessa transcendência da autoafirmação sobre os limites eidéticos do ato que o subjetivismo moral – amplamente difundido nos nossos dias – aparece como insensato e eticamente estéril²⁰⁶.

Diante dessas considerações e do que já apresentamos acima, como podemos pensar o ser humano, mais precisamente o sujeito ético, numa perspectiva política? Talvez a passagem abaixo de Vaz possa nos ajudar:

Toda filosofia social repousa, em última instância, numa concepção do homem e são as perspectivas adotadas no plano antropológico que orientam finalmente as soluções e a posição mesma dos problemas específicos que se colocam ao longo da reflexão sobre a sociedade²⁰⁷.

E o trecho a seguir também nos mostra o quanto a metafísica de Vaz está presente no assunto que pretendemos analisar, tendo em vista que, para ele, o próprio ser humano tem algo que transcende o dado empírico:

(...) em cada uma das grandes formas de criação cultural como a técnica, a ciência, a arte e, sobretudo, as mais fundamentais e abrangentes como as crenças e a organização social e política será possível e mesmo necessário para a sua plena compreensão identificar as

206 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 64. Apresentamos as seguintes considerações de Vaz sobre os termos eidético e tético, presentes na sua *Antropologia filosófica*: “O princípio da limitação eidética implica a pluralidade das categorias para exprimir a identidade do ser, e a necessidade de articulá-las no discurso dialético”. (...) O princípio da ilimitação tética “decorre do dinamismo de nosso conhecimento intelectual que aponta para a ilimitação ou infinitude do ser e, portanto, vai além de todo horizonte do objeto em sua limitação eidética” (VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 147).

207 VAZ, A grande mensagem de S.S. João XXIII, p. 8-9.

raízes que as prendem ao solo profundo ou meta-físico (para além do campo de observação da *physis*) do ser humano²⁰⁸.

Em outro momento, afirma que a universalização pelo direito não é, por definição, uma propriedade “natural” do sujeito particular, mas uma tarefa a ser cumprida pela sociedade política. E, ao desempenhar essa função mediadora entre a individualidade natural e a universalidade do Direito, o sujeito político aparece-nos na história com os traços da imagem antropológica compatível com a forma de universalidade que lhe compete mediatizar. É em decorrência disso que, para o filósofo, encontramos-nos diante de uma antropologia política clássica, uma moderna e uma contemporânea. Como ressalta ainda, na contemporaneidade, assistimos a um penoso trabalho de constituição de uma nova imagem de ser humano como sujeito universal de direitos²⁰⁹.

Também trata da nova imagem do ser humano que se vem formando no seio da civilização do trabalho, característica da nossa idade histórica. E, além disso, das diferentes concepções do ser humano na política: o da cidade, o da nação e o das massas no Estado²¹⁰.

Prosseguindo na argumentação do filósofo: na antropologia clássica, a universalidade do Direito tem a forma de uma universalidade nomotética que tem relação com a arte de legislar, uma vez que

208 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 223.

209 VAZ, *Ética e Direito*, p. 146.

210 VAZ, *A grande mensagem de S.S. João XXIII*, p. 13.

nomothétes é o legislador. Ele ainda comenta que aplicará analogicamente o termo a uma ordem objetiva que se põe como lei e é, como tal, apreendida pela razão²¹¹.

Diferentemente da universalidade nomotética, a universalidade hipotética é um pressuposto epistemológico das teorias do direito natural moderno, baseadas no contrato realizado pelos indivíduos a fim de permitir a saída deles do estado de natureza e o ingresso na sociedade civil²¹².

Vaz chega a falar expressamente que a natureza da relação indivíduo-sociedade assumida como pressuposto do modelo de universalidade hipotética oferece um suporte teórico inadequado para um conceito que abrigue juntamente ética e direito ou no qual se integrem a universalidade subjetiva da pessoa – a liberdade – e a universalidade objetiva do direito – a lei. Como ressalta, a busca de um novo fundamento universal para o Direito passa a ser o desafio maior lançado diante reflexão ética e política da modernidade²¹³.

Seguindo sua argumentação, não teria sentido, por exemplo, para Platão, tomar como ponto de partida uma “hipótese” inicial sob a forma de um postulado apenas metodológico (como será o caso do “estado de natureza” nos sistemas modernos do direito natural) para explicar a sociedade política. Para os filósofos antigos, como Platão e Aristóteles, a verdadeira *polis* se explica e se justifica em virtude da referência a um paradigma ideal eternamente presente e a cuja contemplação o filósofo se eleva pela *noiesis*, a intuição da Ideia. Como conclui o filósofo mineiro, esse paradigma é universal em relação à particularidade da cidade empírica e é o seu horizonte nomotético. Como consequência, nesse modelo, permanece o fundamento comum que é a presença

211 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 82-84. VAZ, *Ética e Direito*, p. 146.

212 É ainda importante salientar que, para Vaz, mesmo os pensadores partidários de ideias democráticas e defensores da união entre Política e Moral, mas que fundamentam suas teorias no contrato social, como Rousseau, apresentam teorias que favorecem o individualismo e seguem a lógica hipotética (VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 82-84. VAZ, *Ética e Direito*, p. 147).

213 VAZ, *Ética e Direito*, p. 169-171.

normativa da Ideia como universalidade nomotética que eleva o ser empírico do indivíduo e da cidade da sua particularidade contingente à universalidade racional da vida política²¹⁴. Por outro lado, na universalidade hipotética, não há esse horizonte ideal.

A título de exemplo: para Hobbes, o ser humano é essencialmente um solitário, e a primeira manifestação de sua presença na natureza é a luta pela sobrevivência, que lhe é imposta como fatalidade natural sob o duro império das necessidades elementares da vida. Como consequência, o conflito é a primeira das formas com que os seres humanos se inter-relacionam como grupo animal específico. Prosseguindo na sua argumentação, a superação do estado de conflito pelo reconhecimento e pelo consenso sobrevém como consequência do contrato social na esfera de uma segunda ordem de necessidades: a de assegurar a sobrevivência e a satisfação do indivíduo solitário por meio da proteção da sociedade contratualmente instituída²¹⁵.

Ao desenvolver esse assunto no texto *Ética e Direito*, Vaz afirma que o problema mais grave das sociedades baseadas no modelo do direito natural moderno diz respeito ao problema da dominação que a sociedade passa a exercer sobre o indivíduo e que procurará mil formas de legitimar-se nas estruturas jurídicas e políticas. Acrescenta também que é na trilha desse problema que a evolução do pensamento moderno no campo social e político será marcada por dualismos e oposições aparentemente irreduzíveis: entre o indivíduo e a sociedade, entre moralidade e legalidade, entre o privado e o público e, finalmente, entre o Estado e a sociedade civil²¹⁶.

Pensar o nascimento da sociedade na forma de um contrato também traz reflexos no que diz respeito à finalidade da sociedade depois que ela foi constituída. Para Vaz, o pressuposto

214 VAZ, *Ética e Direito*, p. 154-156. Vaz elogia a racionalidade nomotética defendida pelos antigos. Entretanto, reconhece que tal racionalidade, em vários aspectos, estava presa ao seu tempo. A título de exemplo, como ele afirma, o universalismo ético-político de Aristóteles sofre as limitações do seu contexto histórico e formula-se como ideal do *politês*, cidadão livre, em que estão excluídos: escravos, mulheres e crianças (VAZ, *Ética e Direito*, p. 158-159).

215 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 82.

216 VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 166.

antropológico que subjaz à socialidade, no modelo da racionalidade hipotética²¹⁷, exprime-se no conceito de indivíduo ao qual o predicado da liberdade – como liberdade natural – é atribuído antes e independentemente do seu envolvimento nas relações sociais, ou, como ele afirma, antes da abertura dessa liberdade estritamente individual a um horizonte efetivo de universalidade. Como consequência, surge um conceito de liberdade que atribui uma prioridade essencial à liberdade de arbítrio e, segundo a qual, o universal é, na esfera da liberdade, apenas um domínio formal de possibilidades.

Nos questionamos se essa noção de liberdade é a que está presente no modo como o ser humano se enxerga, a partir da modernidade e que, por sua vez, apresenta matizes diferentes dependendo da fase desse contexto. Segundo Vaz, há uma primeira figura do indivíduo moderno no *honnête homme* da época racionalista de perfil cartesiano; uma segunda figura no burguês que emerge da ruptura revolucionária na passagem do século XVIII ao XIX; uma terceira no ativista revolucionário dos fins do século XIX e entre as duas guerras mundiais; uma quarta no otimista consumidor que povoa o espaço da formidável expansão econômica do segundo pós-guerra; uma quinta, enfim, que se anuncia a partir da grande crise dos anos 1970 e está sendo gerada pelas profundas transformações dessa passagem de milênio, abrangendo crenças, costumes, política, economia e tecnociência²¹⁸.

O tema da liberdade será mais bem desenvolvido abaixo. O que consideramos oportuno mencionar, ainda nessa seção, é a distinção entre o conceito de pessoa e de indivíduo, presente no pensamento de Vaz e relevante para a noção de antropologia política que estamos tentando desenvolver. Tal distinção, como Vaz afirma expressamente, tem forte influência dos escritos de Jacques Maritain.

217 Nessa passagem, Vaz trata, especificamente, da sociedade civil. Nós mencionamos racionalidade hipotética por considerarmos que são ideias bem próximas (VAZ, *Ética e Direito*, p. 168).

218 VAZ, *Escritos de Filosofia VII*, p. 28.

Ao irmos diretamente aos escritos de Maritain, a distinção entre indivíduo e pessoa fica clara. Como ele defende, não há, no ser humano, uma realidade que se chama indivíduo (no sentido de que tem matéria) e uma outra que se chama pessoa (no sentido de que tem espírito). O mesmo ser, inteiramente completo, num sentido é indivíduo e noutro sentido é pessoa. E mais do que isso: baseando-se na distinção entre individualidade e personalidade de santo Tomás de Aquino, defende uma filosofia social centrada na dignidade da pessoa, diferentemente daquela que exalta o primado do indivíduo e do bem privado²¹⁹.

Poderíamos nos questionar: como conciliar tais ideias com o raciocínio que prevalece nos nossos dias, que pensa o ser humano como indivíduo apto a construir um mundo plenamente humano? Uma possível resposta diz respeito à tentativa de Vaz em achar uma ordem nova como desenlace histórico para a solução de problemas de conteúdo profundamente inéditos que, como ele afirma, marcam o fim da idade do individualismo²²⁰. Intimamente relacionado com essas ideias está o fundamento da política nos escritos de Vaz, assunto que trataremos na seção seguinte.

III.IV – O fundamento da política

De modo coerente com o que apresentamos acima, Vaz afirma que o sentido é, para o ser humano, a questão posta pela necessidade de traduzir a verdade do ser na verdade do conhecer. Ademais, como já mencionamos, defende que o sentido desenha a face humana da verdade e nossa aspiração inata é a de que o sentido que damos às coisas e aos eventos corresponda à verdade do seu ser²²¹. Próxima da noção de sentido é a de fundamento que, por sua vez, assemelha-se com a de origem, justificação, raízes, entre outros. Diante dessas ideias, nos questionamos sobre o fundamento da política. Existiria um fundamento ou múltiplos fundamentos para esse saber e prática? Seria ele (ou

219 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 235. MARITAIN, Jacques. *A pessoa e o bem comum*. Livraria Moraes Editora: Lisboa, 1962, p. 42-45; p. 9.

220 VAZ, A grande mensagem de S.S. João XXIII, p. 13.

221 VAZ, Sentido e não-sentido da crise da Modernidade, p. 9.

eles) atemporal (ais)? É viável ou compensador tratar disso ou procurar por ele? Podemos afirmar a existência de fundamentos legítimos ou ilegítimos? Poderiam eles ser legítimos numa determinada época e não em outra?

A fim de que possamos desenvolver esses pontos, já deixamos claro a nossa leitora e leitor que estamos tratando o fundamento da política como um parâmetro, uma referência para tal saber e prática. Ademais, percebemos que, em determinado momento histórico, podemos observar a predominância de um fundamento específico. Não podemos deixar de lembrar o quanto a conjuntura histórica também pode influenciar isso. Ao mesmo tempo, e como observamos com frequência, nada impede que alguns pensadores, numa mesma época, desenvolvam teorias com fundamentos diferentes para a política. Abaixo, apresentaremos ideias de alguns pensadores de diferentes momentos históricos.

III.IV.I – O pensamento de Aristóteles

Podemos afirmar que alguns autores da antiguidade, como Aristóteles e Platão, consideravam que a política estava intimamente relacionada com a ética – esta tal como pensada por eles. Para Aristóteles, por exemplo, a filosofia devia descobrir, primeiro, a maneira de levar as pessoas à felicidade – que era associada com a virtude –, e, depois, a forma de governo e as instituições sociais capazes de assegurar aquela maneira de viver.

Assim, para Aristóteles, a política não se constrói em torno da relação entre indivíduo e poder, mas entre as virtudes dos cidadãos e a ordem da comunidade que, por sua vez, tinha como referência a ordem do universo, mais precisamente, numa reelaboração conceitual da ideia de *physis*. Nesse momento, predominava a racionalidade nomotética – já mencionada acima – e que servia como

referência objetiva tanto para a ética como para a política, uma vez que ambas estavam associadas²²².

Como na antiguidade não havia uma separação rígida entre o indivíduo e a comunidade, a questão fundamental da antiga filosofia prática clássica, no âmbito da vida social, era a determinação dos requisitos essenciais que asseguravam ao ser humano, como cidadão, exercer na sociedade política os atos próprios da vida virtuosa. A passagem abaixo, de Aristóteles, ilustra bem esse pensamento:

É evidente, portanto, que uma cidade não é apenas uma reunião de pessoas num mesmo lugar, com o propósito de evitar ofensas recíprocas e de intercambiar produtos. Estes propósitos são pré-requisitos para a existência de uma cidade, mas isto não obstante, ainda que todas estas condições se apresentem este conjunto de circunstâncias não constitui uma cidade; esta é uma união de famílias e de clãs para viverem melhor, com vistas a uma vida perfeita e independente²²³.

Em decorrência disso, a política, para Aristóteles, não tem relação com a ciência política na acepção moderna do termo – que enfatiza o momento da formação de um corpo político e de sua legitimidade – mas uma ética política²²⁴. Como sabemos, na época de Aristóteles, não havia a concepção de Estado moderno. Abaixo, trataremos da política na visão de alguns pensadores da modernidade.

III.IV.II – Os pensadores contratualistas

Segundo Vaz, na modernidade, a distinção entre *praxis* e *téchne* tende a desvanecer-se e o primeiro domínio submetido à *téchne* será justamente o político, com a consumação da cisão entre ética e

222 VAZ, Ética e Direito, p. 147–151.

223 ARISTÓTELES. *Política*. Tradução, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 94, (1281 a).

224 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Democracia e dignidade humana. In: TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz. (orgs.). *Ética e Direito*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 356-357.

política²²⁵. Mas o que isso quer dizer, exatamente? Qual seria o papel da política na modernidade? O que significa, de modo preciso, pensar a política como técnica?

De acordo com Jurgen Habermas, Maquiavel inovou em relação aos pressupostos da tradição e trouxe a técnica para a política. Entretanto, seu pensamento não chegou a ser influenciado pelo rigoroso método de conhecimento de Descartes e pelo método de pesquisa de Galileu. Para o filósofo alemão, Hobbes foi o primeiro a estudar as “leis da vida civil” com o propósito de colocar a ação política como uma ciência aos moldes da mecânica²²⁶.

Seguindo uma expressão de Vaz, Hobbes foi um pensador inaugural, uma vez que trouxe um novo paradigma de se pensar a política. Norberto Bobbio também enfatiza isso quando afirma que, antes de Hobbes, os tratados se baseavam em Aristóteles e no direito romano. O filósofo inglês, ao rejeitar tais autoridades, faz tábula rasa do que era pensado como fundamento da política²²⁷. Apesar de Hobbes e de outros pensadores utilizarem o contrato social como obra do intelecto e não sustentarem que isso ocorreu na prática, eles defendem ideias que são consequências deste constructo mental.

De fato, os filósofos contratualistas, mesmo que com ideias divergentes, propuseram combater uma ordem estabelecida e justificar uma nova. A título de exemplo, algumas de tais teorias se baseavam numa certa ideia de igualdade entre os sujeitos numa época em que as sociedades eram marcadas pela distinção social. Ademais, apresentavam um novo fundamento da política, diferente do

225 VAZ, Ética e Razão, p. 110.

226 HABERMAS, Jurgen. A doutrina clássica da política em sua relação com a filosofia social. In: *Teoria e Praxis: estudos de filosofia social*; tradução e apresentação Rúrion Melo – 1.ed. - São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 109-114. Assim como Habermas, para Vaz, um dos primeiros pensadores a tratar a Política como técnica foi Maquiavel.

227 BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2ª ed., 1987, p. 36-37.

teológico. Além disso, muitos desses autores apresentavam pensamentos contra o absolutismo político, e a favor de certas liberdades, como civis, religiosas e econômicas, entre outras. Nesse sentido, não podemos deixar de reconhecer que há ideias importantes defendidas por eles e algumas, inclusive, também presentes no pensamento de Vaz.

Seguindo Bobbio, apesar da disparidade dos autores compreendidos sob as insígnias da mesma escola, podemos falar de uma escola do direito natural moderno. Na passagem abaixo, o filósofo italiano nos oferece mais elementos dessa corrente de pensamento:

Os jusnaturalistas defendem, pela primeira vez com tal ímpeto na história da jurisprudência, a ideia de que a tarefa do jurista não é a de interpretar regras já dadas, que enquanto tais não podem deixar de ressentir das condições históricas na qual foram emitidas, mas é aquela – bem mais nobre – de descobrir as regras universais da conduta, através do estudo da natureza do homem, não diversamente do que fez o cientista da natureza, que finalmente deixou de ler Aristóteles e se pôs a perscrutar o céu (...) mesmo que os juristas continuem a comentar as leis, o jusnaturalista não é um intérprete, mas um descobridor²²⁸.

Um pouco adiante, Bobbio ressalta que o jusnaturalismo foi acusado de ter a vontade de estudar o mundo da história com os mesmos instrumentos conceituais com os quais os físicos estudaram o mundo da natureza. Em decorrência disso, diferentemente do método tradicional do jurista, que extrai suas próprias soluções da análise dos precedentes autorizados e das sugestões oferecidas pelo estudo da história, o método geométrico – o adotado pelos teóricos do contratualismo – busca o caminho meramente racional da origem e do fundamento do Estado²²⁹.

Ao pensar nos diferentes filósofos contratualistas, Louis Dumont afirma que a teoria de Hobbes é representativa, absolutista e insiste na sujeição. A de Rousseau é coletiva e insiste na liberdade.

228 BOBBIO; BOVERO. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*, p. 22-23. Como nos lembra este intérprete, Vico foi um antagonista do direito natural (*Ibidem*, p. 30). Ademais, segundo Bobbio, a teoria do contrato social já está presente em pensadores da Antiguidade, como Platão e, também, nos legisladores da Idade Média, mas somente com os jusnaturalistas é que ela se torna uma passagem obrigatória da teoria política (*Ibidem*, p. 62).

229 *Ibidem*, p. 32-34.

Apesar de terem essa diferença, apresentam uma semelhança mais profunda, a qual se observa na própria tessitura das duas teorias: ambas postulam uma descontinuidade entre o homem natural e o homem político. Desse modo, para as duas teorias, o contrato social assinala o nascimento real da humanidade propriamente dita²³⁰.

Complementando esse pensamento, Bobbio ressalta que, no modelo tradicional (paradigma aristotélico), diferentemente do modelo racional (paradigma contratualista), o ponto de partida é a sociedade natural originária, a família, que é uma forma específica, concreta, historicamente determinada, da sociedade humana. Portanto, nesse modelo, entre a sociedade primitiva e originária, e a sociedade última e perfeita que é o Estado, há uma relação de continuidade ou de evolução ou de progressão, no sentido de que, do estado de família ao estado civil, o ser humano passou através de fases intermediárias que fazem do Estado o desaguadouro natural, o ponto de chegada necessário de uma série de etapas mais ou menos obrigatórias²³¹.

Por outro lado, no modelo racional, há uma dicotomia: o momento pré-político e o momento político; e a passagem de uma fase para outra se deve a uma convenção. Portanto, nesse modelo, há uma transformação qualitativa e não quantitativa. Em outras palavras, ao contrário do modelo aristotélico que procede do círculo menor por meio de uma pluralidade de graus intermediários, o modelo jusnaturalista é dicotômico: ou o estado de natureza, ou a sociedade civil²³². A seguir, trataremos de teorias que criticam tal perspectiva contratualista, em especial, a de Hegel.

230 DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p. 101.

231 BOBBIO; BOVERO. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*, p. 38-49.

232 *Ibidem*, p. 38-49; p. 87.

III.IV.III – A visão de Hegel

Michelangelo Bovero, ao fazer uma distinção entre o modelo de Hegel e de Marx (ressalvadas, é claro, as diferenças entre suas ideias) e o modelo jusnaturalista, nos elucida alguns pontos. Segundo ele, o jusnaturalismo institui a possibilidade de pensar o indivíduo independentemente da política, rompendo, assim, com a tradição aristotélica. Por outro lado, o modelo hegeliano-marxiano institui a possibilidade de pensar o político independentemente do social e vice-versa.

E esse intérprete ainda afirma que, enquanto o modelo jusnaturalista coloca como relação fundamental aquela do indivíduo e o coletivo, o modelo hegeliano-marxiano enfatiza duas figuras do coletivo: o social e o político, e apresenta a autonomia de cada uma delas. Como complementa, os atributos “político” e “civil”, originariamente coincidentes, derivando respectivamente da palavra grega “*polis*” e da latina “*civitas*”, tendem a se distinguir. Como consequência, o sujeito social se duplica na figura do cidadão privado ou do civil burguês e na do cidadão propriamente dito. De modo convergente com esse raciocínio, a sociedade como sociedade civil se separa do Estado como Estado político²³³.

Seguindo ainda os passos de Bobbio, Hegel inovou ao apresentar o ponto de vista organicista e não atomista e isso se relaciona com a figura da comunidade popular, entendida como totalidade viva e histórica, cujo sujeito não é mais o indivíduo ou uma soma dos indivíduos, mas uma coletividade, um todo orgânico. Tal inovação, por sua vez, exigia novos instrumentos conceituais.

Portanto, as teorias do direito natural moderno tentam estabelecer o fundamento racional e universal ao sistema das normas jurídicas. Diferentemente dessas teorias, para Hegel, o contrato como

233 BOBBIO, BOVERO. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*, p. 138-150. Nas palavras de Bobbio, o ensaio juvenil de Hegel, de 1802, *Sobre os diversos modos de tratar cientificamente o direito natural*, faz uma crítica radical as filosofias do direito que o precederam, de Grócio a Kant e Fichte (*Ibidem*, p. 14).

fundamento ou princípio de legitimação estatal não é um fundamento legítimo. Bobbio nos lembra também que a racionalidade buscada por Hegel para pensar a política não é o cálculo hobbesiano, mas a razão objetiva que se revela nas instituições históricas e que, como tal, não está acima, mas dentro da história²³⁴.

Compreender o papel da história no pensamento de Hegel é algo que nos parece importante para entendermos melhor as ideias de Vaz. Segundo o filósofo mineiro, apesar de Hegel destacar a história no seu pensamento, ele não é historicista. Ainda acrescenta que o historicismo apresenta duas formas: o gnoseológico e o antropológico.

O primeiro defende uma relativização histórica da verdade. Como consequência, a contingência da história não admite outra verdade senão aquela que se identifica com o seu próprio fluir. De modo mais literal: “a verdade da história é julgada e devorada pela própria história. A verdade é filha do tempo, devorada por seu pai como os filhos do deus Cronos no antigo mito grego”²³⁵. Segundo Vaz, esse historicismo gnoseológico choca com a Ciência da Lógica de Hegel²³⁶.

Já o segundo, o historicismo antropológico, é uma outra face do historicismo gnoseológico e proclama a absolutização do ser humano na imanência histórica. Em outros termos, o ser humano, ator da história, é a matriz e a fonte de toda significação que se descobre na história. Assim, é no seu agir e no seu fazer que a verdade da história se mostra na sua aparição fugaz. Entretanto, segundo Vaz, essas ideias são incompatíveis com a concepção hegeliana do Espírito²³⁷.

234 Segundo a interpretação de Bobbio, para Hegel, o contrato como fundamentação da política não é algo que nunca existiu, apenas uma quimera, mas um dos traços salientes e distintivos, de um tipo histórico de sistema político, como o do Império Romano e do sistema feudal, períodos de decadência, em que houve a supremacia do direito privado BOBBIO; BOVERO. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*, p. 36-41; p. 73; p. 121-125.

235 VAZ, Por que ler Hegel hoje?, p. 63.

236 VAZ, Hegel: a Escritura da História, p. 1-3; p. 7.

237 VAZ, Por que ler Hegel hoje?, p. 63. VAZ, Hegel: a Escritura da História, p. 1-3; p. 7.

De acordo com o nosso filósofo, Hegel propõe uma concepção da dialética da história que parece conter a indicação antecipada de um caminho capaz de conduzir-nos para além das aporias nas quais veio terminar a evolução do pensamento historicista. Para Hegel, a verdade não se sujeita ao acontecer histórico. Este é que se sujeita à verdade. Há uma verdade na história e tal ideia é, para Vaz, o principal motivo e o mais persuasivo para continuarmos a ler Hegel hoje²³⁸.

Também chega a mencionar que a crise dos historicismos – seja gnoseológico, seja antropológico – mostra que a busca de novos paradigmas para a escritura da história é tarefa bem mais complexa e difícil do que deixaria supor a simples operação de relativização ou historicização de uma verdade²³⁹.

Vaz ainda afirma que Hegel tenta encontrar um sentido imanente à história mas transcendente à contingência temporo-espacial do curso histórico. Acrescenta a ideia de que o avançar da história pode ser representando por um movimento helicoidal no qual se conjugam as três dimensões que são outras tantas mediações presentes no discurso filosófico que o exprime: dimensão ou mediação subjetiva ou fenomenológica; dimensão objetiva e, por fim, dimensão sistemática.

A mediação subjetiva ou fenomenológica estrutura a lógica do texto na *Fenomenologia do Espírito*. Para que a história seja pensável é necessário elevá-la ao nível da universalidade racional e, para isso, a expressão dessa universalidade deve ser buscada, primeiramente, na consciência do ator histórico enquanto nela o pensamento da história – qualquer que seja a forma simbólica que venha a assumir – é sempre recuperação do sentido universal (pressuposto fundamental da racionalidade histórica) na particularidade dos lugares, dos tempos, das obras e das iniciativas históricas²⁴⁰.

238 VAZ, Por que ler Hegel hoje?, p. 64.

239 *Ibidem*, p. 63.

240 Hegel, Por que ler Hegel hoje?, p. 70-71. Vaz salienta ainda que a *Fenomenologia do Espírito* não é uma versão da filosofia hegeliana da história, mas a exposição de uma das mediações necessárias do pensamento da história (*Ibidem*).

A mediação objetiva estrutura a lógica do texto na obra *Lições sobre a filosofia da História* e tem como noção central a ideia de progresso – não aquele do avançar retilíneo no tempo. Nos seus termos, o “progresso” não é acumulação linear no tempo, mas emergência sempre mais clara e profunda da racionalidade fundamental que é como a forma do curso histórico: o imperativo da realização efetiva da liberdade. Como complementa:

O tempo histórico é, aqui, o lugar da manifestação sempre mais nítida (cabe ao filósofo descobrir e compor seus traços) de um sentido que não pode ser pensado (sob pena de uma contradição insolúvel entre a Razão e o tempo) senão como efetividade da ideia que torna possível a historicidade humana, a ideia do reconhecimento entre os homens, do consenso racional em torno da obra comum, em uma palavra, a ideia de liberdade²⁴¹.

Portanto, nessa mediação objetiva, o progresso deve assinalar as épocas históricas segundo os pontos de transição a partir dos quais é possível traçar um espaço mais amplo de liberdade, sua universalização na cultura e nas instituições, sobretudo na atividade política. É de modo coerente com essa ideia que Hegel fala do “progresso” desde os impérios orientais antigos às modernas sociedades políticas no Ocidente.

A mediação sistemática, por sua vez, se estabelece entre a particularidade das situações históricas e a singularidade das consciências que pensam a história e, de alguma maneira, exprime o sentido da sua existência histórica. Em outros termos, é a mediação sistemática que tecerá um discurso que tematizará formalmente a inteligibilidade radical da história. Tal mediação é o vínculo que não pode faltar do Logos unindo a dispersão dos indivíduos e dos tempos. E, como afirma Vaz, o conteúdo desse Logos, enquanto Logos histórico é, para Hegel, a ideia de liberdade.

Vaz ainda afirma que o roteiro da mediação sistemática na filosofia do Espírito objetivo ou na Filosofia do Direito aponta para a definição, em círculos sempre mais amplos, da esfera do reconhecimento, até dilatá-lo ao horizonte da história universal. A partir dessas ideias, Hegel parte

²⁴¹ *Ibidem*, p. 65.

da possessão do mundo que caracteriza a esfera do Direito abstrato, passando pela constituição do sujeito que se submete ao imperativo do dever-ser na moralidade, e terminando nas formas concretas do reconhecimento que definem as esferas da vida ética: família, sociedade civil e Estado²⁴².

Nas palavras do filósofo mineiro, Hegel tentou retomar a universalidade nomotética, integrando-a na perspectiva do Estado moderno e derivando a ordem da Natureza para a teleologia da História. Numa outra passagem, Vaz afirma que Hegel tenta restaurar o horizonte da antiga universalidade nomotética substituindo a ordem eterna da *physis* pela ideia do Estado como “unidade substancial e fim em si mesmo absoluto e imóvel, no qual a liberdade alcança o seu supremo direito”²⁴³.

Poderíamos nos questionar o que significaria, de fato, esse resgate da racionalidade nomotética por Hegel, baseado no modelo historiocêntrico. Segundo Vaz, ocorria, nas primeiras décadas do século XIX, quando o pensamento de Hegel atinge sua maturidade, o desenvolvimento acentuado do saber científico e da constituição da ciência história moderna. E é nesse momento que a matriz historiológica, que passaria a reger os universos simbólicos do homem ocidental, se sedimenta. Em decorrência disso, o homem ocidental passa a buscar na leitura da história – desde a história do universo e da vida nas teorias da evolução até a história das crenças e instituições nas teorias da cultura – as categorias interpretativas que vão permitir a reformulação das suas certezas básicas, dos seus valores, do seu saber, da sua vida social e política. Como conclui Vaz, Hegel, por ter tentado construir a mais rigorosa e mais ampla arquitetura filosófica sobre essa matriz historiológica, é considerado, também, um pensador inaugural²⁴⁴. Em outro momento, enaltece novamente as ideias de Hegel:

242 VAZ, Por que ler Hegel hoje?, p. 72-74.

243 VAZ, Ética e Direito, p. 147; p. 170.

244 VAZ, Por que ler Hegel hoje? p. 61.

O intento hegeliano de unificar, numa superior *Filosofia do Espírito objetivo*, *praxis* individual e *praxis* social e política, reintegrando num campo mais abrangente de significação *Ética* e *Moral*, não encontrou herdeiros à altura das suas ambições teóricas. A *Moral* continuou mostrando uma tendência a privilegiar a subjetividade do agir, enquanto *Ética* aponta preferentemente para a realidade histórica e social dos costumes²⁴⁵.

Sônia Viegas nos dá algumas explicações sobre o pensamento de Hegel ao nos mostrar a ruptura que as ideias desse filósofo apresentaram para o seu tempo. Para ela, Descartes situa-se como representante de um momento da evolução do Espírito, que é o momento da conquista da subjetividade. Kant receberá a influência de Descartes e inovará no que diz respeito à metafísica. Hegel, por sua vez, tratará do sujeito, da metafísica e, ao mesmo tempo, não deixará a história²⁴⁶.

De modo coerente com o que apresentamos na introdução do capítulo sobre a ética e, também, na seção sobre a especificidade da política, Vaz ainda afirma que Hegel tentará a síntese da antiga concepção da vida ética de origem aristotélica com a liberdade no sentido moderno (kantiano e fichtiano). Como ele complementa, a “Filosofia do Direito é a tentativa mais rigorosa de se unir moral e política no movimento dialético da ‘*Sittlichkeit*’ ou da vida ética concreta”²⁴⁷.

Num outro escrito, Vaz retoma partes dessa ideia afirmando que a teoria hegeliana do Estado representa, do ponto de vista por ele considerado, o intento mais vasto e mais ambicioso para recuperar a unidade ontológica da ética e da política, deslocando da natureza para a história (ou para o terreno do Espírito objetivo, segundo a terminologia de Hegel), o seu fundamento conceitual²⁴⁸.

Na resenha que fez com o título *Uma nova edição da Filosofia de Direito de Hegel*, considera que, para Hegel, o fundamento da História se baseia na racionalidade objetivamente ética e política do ser humano, a exemplo do que fez a filosofia política clássica platônico-aristotélica. Mas, como

245 VAZ, *Escritos de Filosofia IV*, p. 15.

246 VIEGAS, Sônia Maria. De Descartes a Hegel: Destino da Moral Provisória. *Síntese*. v. 4, n. 10, 1977, p. 46-54.

247 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 222-223. Salientamos que esta obra corresponde à transcrição de aulas sobre Hegel e, por isso, podemos ver um caráter informal nas palavras de Vaz. Ademais, foram feitas, sem o intuito primordial de publicação.

248 VAZ, *Ética e Direito*, p. 172.

ressalta Vaz, o que determina para Hegel a racionalidade objetiva da História é a liberdade subjetiva no seu exercício da moralidade, diferentemente do pensamento clássico, que via a razão na *pólis* sem a mediação da liberdade subjetiva. Assim, mediada pela moralidade concreta da liberdade subjetiva, a racionalidade se objetiva na História como vida ética (eticidade) da sociedade²⁴⁹.

Como já afirmamos, para Hegel, a eticidade tem três formas ou momentos básicos: família, sociedade civil e Estado. De acordo ainda com esse filósofo, a efetiva liberdade subjetiva somente se realiza no Estado ético. Portanto, nos outros momentos (família e sociedade civil), a liberdade subjetiva existe, mas a sua moralidade é abstrata ou parcial²⁵⁰. Como Vaz afirma, no pensamento moderno, entre a família e o Estado está a sociedade civil – noção que não se apresenta no pensamento clássico. E o Estado é o termo de um movimento que começa pelo indivíduo diante das coisas, pelo indivíduo socializando-se na família, e, também, pelo indivíduo na luta pelo reconhecimento, na sociedade civil: “Essas são as premissas dialéticas das quais deverá resultar o que ele vai chamar Estado”²⁵¹. A questão que inquietava Vaz e a nós também é: se é no Estado que ocorre o momento onde a liberdade pode ser alcançada, como passar da sociedade civil para o Estado?

Segundo Vaz, para Hegel, o Estado é uma necessidade extrínseca à sociedade civil, mas imanente à ela porque têm suas raízes dentro dela. E estas dizem respeito à racionalidade associativa. Ora, se os indivíduos tendem a se associar dentro da sociedade civil, inclusive para preservar os seus interesses, tal sociedade exige uma forma superior de organização na qual não mais prevaleça o

249 VAZ, *A formação do pensamento de Hegel*, p. 56-57.

250 Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, p. 225-226.

251 VAZ, *A sociedade civil na Filosofia de Hegel* – Aula Departamento de Ciência Política 28-5-82, Ficha 131-ARM 04 – GAV 06, p. 33. Vaz ainda afirma que, para Hegel, a racionalidade da sociedade civil tem três níveis: econômica (sistema das necessidades), jurídica (luta dos interesses dos indivíduos e dos burgos) e, por fim, associativa (estrutura das corporações). Ainda de acordo com Vaz, apesar de Hegel não conhecer a estrutura do sistema capitalista tal como aquele a conhecia no final do século XX, ele já percebia a racionalidade associativa que, na época de Vaz e até hoje, chamamos a estrutura sindical da esfera do trabalho. E, mais do que isso, Hegel considera tal estrutura um elemento fundamental para se pensar o que é a sociedade civil no mundo moderno. *Ibidem*, p. 33-41

interesse do indivíduo que é próprio da racionalidade civil, mas o bem comum, a totalidade ética, o que ele chama de Estado²⁵².

Interligado a essas ideias, uma frase de Vaz na sua *Antropologia Filosófica* nos chama atenção. Segundo ele, a reflexão sobre a História mostra-se, igualmente, como passagem obrigatória para a reflexão sobre a Transcendência, sendo a História a alternativa mais sedutora ao pensamento do Ser como *primum ontologicum* e, portanto, como conceito fundante das filosofias da imanência que se sucedem depois de Hegel. Portanto, percebemos que a História também é uma noção importante para Vaz²⁵³.

Por outro lado, segundo o filósofo mineiro, vivenciamos a exaustão teórica dessa matriz historicocêntrica e, ao mesmo tempo, não existe, no pensamento contemporâneo, a busca de um horizonte ontológico para a ordem da liberdade comparável em amplitude e profundidade com o intento hegeliano. E é justamente por isso que, para Vaz, Hegel continua a ser um interlocutor válido: porque seu problema fundamental – o de encontrar um novo fundamento universal para a liberdade – continua a desafiar-nos²⁵⁴. Mas se, para Vaz, a matriz historicocêntrica já mostra seu esgotamento, o que poderia ocupar o seu lugar? Vaz não nos dá uma resposta pronta sobre isso, mas faz, sim, sugestões. A análise disso merece um tópico separado.

III.IV.IV – A proposta de Henrique Cláudio de Lima Vaz

Para Vaz, alguns pensadores, ao considerarem a política como técnica, se baseiam no modelo de racionalidade hipotética, na qual os seres humanos estabelecem quais são os princípios que devem

252 VAZ, *A sociedade civil na Filosofia de Hegel* – Aula Departamento de Ciência Política 28-5-82, *Ficha 131-ARM 04 – GAV 06*, p. 41. Vaz faz alusão ao parágrafo 261 das *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, de Hegel.

253 VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 314.

254 *Ibidem*, p. 147; p. 178-179. Por outro lado, Vaz apresenta discordâncias em relação a Hegel no que diz respeito à noção de pessoa (VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 402). Vaz também trata de objeções que outros autores fazem ao pensamento de Hegel, em especial, sua noção de Estado (VAZ, *Ética e Direito*, p. 172).

nortear tanto a política quanto a ética. É como se o sujeito – pensado aqui de modo isolado e como um ser de carência e necessidades – criasse a noção do que é justo, bom etc. e, mais do que isso, a própria noção de comunidade. Segundo tal raciocínio, tal comunidade é apenas um meio para que o indivíduo consiga seus objetivos. E, ao fazerem isso, priorizam, no que diz respeito à fundamentação da política, a noção de indivíduo como portador de necessidades.

Relacionado com essa ideia, um dos pontos em que o filósofo mineiro mostra sua discordância em relação aos modelos contratualistas é, como já afirmamos, relativo à prioridade que eles dão ao sujeito – separado da comunidade – como responsáveis pela formação da sociedade política – seja o sujeito de necessidades (no caso de Hobbes), seja ao indivíduo que apresenta um nível mais elevado de moral (Rousseau)²⁵⁵. E, mais do que isso, a teoria contratualista pensa o sujeito como capaz, ele mesmo, de criar princípios concernentes à ética e à política, nos moldes do modelo empírico-matemático.

Admitimos que, em muitos aspectos, a política pode ser pensada como técnica. Como nos lembra João Augusto MacDowell, a política como organização das relações sociais segundo o critério da justiça, adquire necessariamente também o caráter de *poiesis*. Basta lembrarmos que, da ação política resulta uma obra, que é o Estado, o conjunto das instituições que abrange instrumentos jurídicos e políticos que regem a *praxis* comunitária. Portanto, a política deve obedecer à racionalidade da eficácia²⁵⁶.

255 Segundo ainda Bobbio, para Spinoza, assim como para Hobbes, o pacto social consiste num acordo para a constituição de um poder comum. Entretanto, o que diferencia esses dois filósofos contratualistas é que, enquanto para Hobbes, o pacto de união pode ser configurado como um contrato em favor de um terceiro, para Spinoza – e nisso ele antecipa Rousseau – o próprio pacto de união prevê a transferência do poder natural de cada um para a coletividade da qual fazem parte. Ademais, o fim primordial da política para Spinoza, diferentemente de Hobbes, tem relação com a liberdade, o direito de pensar por si mesmo, e não a segurança (BOBBIO; BOVERO, *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*, p. 62-74).

256 MACDOWELL, João Augusto. Ética Política: urgência e limites. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 17, n. 48, p. 7-34, jan/março, 1990, p. 9.

Interligado a essa ideia, Bignotto nos lembra que a boa gestão de uma comunidade política é algo desejado por todos. Entretanto, para ele, a lógica da eficácia deve ser pensada como meio para alcançar os fins da política e não como fim. Em suma, a regulação da vida econômica não deve ser o fim último da vida associativa humana, por mais que isso seja essencial principalmente em países com tantas desigualdades sociais como o nosso²⁵⁷. Segundo Vaz, o problema parece ocorrer quando certas teorias reduzem a política a isso:

Assim, a Política não pode ser considerada como uma forma peculiar de *téchne*, ou simplesmente como arte de persuadir e comandar segundo os critérios de verossimilhança e da força, tal como o proclamara o ensinamento sofístico criticado por Platão. Como *praxis*, a Política deve ser julgada segundo os critérios de autorrealização do homem ou do seu ser em razão de si mesmo²⁵⁸.

Como chegamos a mencionar acima, diferentemente de Platão, para Hegel, o centro de gravidade do pensamento filosófico desloca-se definitivamente do cosmos para a história²⁵⁹. Por outro lado, Vaz propõe um pensamento que destaca a noção de pessoa. Ao fazer isso, a nosso ver, ele se junta a pensadores conhecidos como “filósofos da pessoa”. Como o próprio Vaz afirma, o traço comum que une pensadores distintos a esse corrente é a reflexão crítica sobre uma civilização como a nossa sacudida por conflitos abertos ou latentes entre os grandes sistemas organizacionais da sociedade (tecnociência, economia, política, comunicação de massa ...) e a promoção histórica da noção de pessoa. Alguns desses pensadores mencionados por ele são: M. Buber, R. Guardini, E. Mounier....

Vaz ainda afirma que o renascimento da metafísica clássica na trilha da chamada neoescolástica encontra no problema contemporâneo da pessoa um terreno privilegiado para o seu desenvolvimento. Ele reconhece que os pensadores ligados a essa tradição não são levados em

257 BIGNOTTO, Entre o público e o privado, p. 290-292.

258 VAZ, Ética e Direito, p. 157.

259 VAZ, Por que ler Hegel hoje?, p. 70.

consideração pela historiografia filosófica recente. Mas, apesar disso, afirma que se baseará na metafísica clássica para se inspirar e apresentar as suas reflexões sobre a noção de pessoa²⁶⁰.

Acreditamos que a citação abaixo seja a principal fonte para pensarmos na universalidade nomotética proposta por Vaz. Assim, as categorias mencionadas abaixo são aquelas que podem ocupar o lugar da história no pensamento de Hegel:

(...) será talvez necessário retomar o pensamento de uma ordem própria da liberdade como *ordo amoris* (segundo a acepção agostiniana), ou seja, como ordem na qual a primazia absoluta e o princípio ordenador são atribuídos ao livre reconhecimento do outro, ao consenso em torno do melhor ou do mais justo, à virtude enfim, como *télos* imanente da liberdade²⁶¹.

Ao tentarmos interpretar essa passagem, está claro para nós que, para Vaz, não é um contrato hipotético que deve fornecer as explicações para a sociedade política e, por conseguinte, para a justiça e para o bem. Também não é a história, nem o Estado tal como pensado por Hegel.

Numa passagem de um dos seus escritos, podemos observar com um pouco mais de clareza o quanto Vaz se afasta das ideias de Hegel, apesar de reconhecer o esforço deste. Como ele defende, Hegel foi o único filósofo moderno a penetrar com extraordinária acuidade as articulações elementares do espírito humano e tentar, num esforço titânico de pensamento, restabelecer uma nova estrutura meta-analógica entre a Razão e a Fé segundo o modelo de uma dialética do Espírito. O final dessa frase é que nos parece precioso: “Mas esse esforço terminou, como é sabido, por suprasumir a Fé na univocidade de uma Razão absoluta desdobrando-se na história como Espírito e comparecendo finalmente como Saber absoluto”²⁶². Vaz ainda acrescenta que a razão encerrada na

260 VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 404.

261 VAZ, *Ética e Direito*, p. 179-180.

262 VAZ, *Metafísica e Fé Cristã: uma leitura da Fides et Ratio*, p. 301.

imanência mundana e histórica, como a que prevalece na filosofia moderna, não encontra ponto nenhum de convergência com a fé²⁶³.

Diante dessas ideias, para Vaz, ao que nos parece, uma razão analógica de pessoa aliada a alguns princípios como o reconhecimento, o consenso, a virtude é que devem servir como paradigma, ou melhor, como fundamento, para as sociedades políticas e, por conseguinte, para a liberdade. Ademais, ao mesmo tempo que essas categorias devem servir como fundamento das sociedades políticas, elas também devem representar o *télos* imanente da liberdade. Assim, tais ideias são pensadas tanto num sentido abstrato quanto num sentido concreto, e devem, também, ser levadas em consideração pelos atores políticos, em especial, pelo ator que, nos nossos dias, ocupa um lugar importante nesse contexto: o Estado.

Como Vaz complementa, segundo as ideias presentes na citação acima, o universo político emana do universo ético e nele a legitimação do poder é estritamente correlativa às condições efetivas do exercício dos deveres e do gozo dos direitos²⁶⁴.

O termo “talvez” presente na citação acima confirma que Vaz sugere noções que poderiam nos servir como referência, mas não afirma categoricamente quais seriam elas. Ele sabe que nosso conhecimento é limitado e, ao mesmo tempo, o contexto histórico pode fazer com que outros pensamentos ganhem destaque. Basta lembrarmos que, na Antiguidade, vigorou a racionalidade nomotética baseada na cosmologia. Por muito tempo, também, vigorou a racionalidade teológica. Após esse período, o contrato social, por meio da racionalidade hipotética, passou a ter predominância. E Hegel, no século XIX, ao tentar resgatar a racionalidade nomotética, trata da

263 *Ibidem*, p. 304.

264 *Ibidem*, p. 179.

teleologia da história como contraponto à racionalidade hipotética e confere um papel especial ao Estado.

Segundo Vaz, apesar de o ser humano não ter condições de afirmar o que deva, definitivamente, servir como fundamento para a política, pode pensar, com base num modelo de racionalidade que extrapola o mundo fenomênico, o que pode, num determinado momento histórico, ocupar legitimamente esse lugar.

Como já salientamos, para nós, ele defende que os seres humanos podem pensar as noções de bem e de justo – e, portanto, estabelecer normas de convívio, assim como ciências que tratam desses assuntos – no momento histórico em que vivem, com base em certos critérios racionais que transcendem o empírico e que, por isso, não se baseiam exclusivamente na satisfação de suas necessidades subjetivas. Não que isso seja sem importância. O problema parece ser tais questões ocuparem o papel de fundamento para a ética e para a política. Isso faria com que a ciência da ética se limitasse a descrever costumes das diferentes culturas e, por isso, não se caracterizaria por ser uma ciência axiológica e teleológica. Ademais, tal ciência não teria como averiguar valores que, de modo legítimo, poderiam ocupar o lugar de universais.

Inspirando-nos no pensamento de Ribeiro, consideramos que o ser humano, apesar de ser finito e mortal, limitado e passível de engano, tem condições de combater os pseudoabsolutos que podem povoar o horizonte simbólico da sociedade²⁶⁵. E, a nosso ver, mais do que isso, como Vaz dá a entender, podemos pensar em universais legítimos que podem ter relação com o absoluto, o que é diferente de criá-los, segundo o modelo matemático. Também não se limitam à história.

265 RIBEIRO, *Reconhecimento ético e virtudes*, p. 78.

Nos baseando em algumas reflexões de Oliveira, observamos que Vaz se dedicará a pensar numa possível articulação entre história e absoluto. E como essa intérprete nos lembra, o absoluto afirmado por Vaz não segue exclusivamente as ideias de Platão, de Hegel ou de São Tomás de Aquino. Segundo seus termos:

Ao partir de um contexto histórico concreto que se revela aporético, o que Lima Vaz propõe é descobrir um caminho que, ao articular os movimentos horizontal e vertical, supere a oposição entre Absoluto e história, e consiga lançar luzes sobre aporias concretas²⁶⁶.

Em outro escrito, essa intérprete ressalta novamente que, para Vaz, a noção de absoluto é diferente da noção em Hegel:

Para Hegel, o movimento dialético se desenvolve em linha horizontal e o sentido radical pode ser encontrado na história. Ao contrário, para Lima Vaz, a articulação dialética das experiências do sujeito segue simultaneamente movimento horizontal e vertical. A busca por sentido e norma do existir histórico aponta para uma realidade absolutamente transcendente como origem e fundamento da vida humana. O Esse absoluto, entendido como ato puro de existir, ou ainda como inteligência e liberdade absolutas, é quem se apresenta como polo intencional da inteligência e da vontade finitas enquanto abertas à Verdade e ao Bem²⁶⁷.

Como já deixamos a entender, segundo Vaz, o modelo defendido por Hegel mostra sinais de esgotamento. Ao mesmo tempo, a história para Hegel não é aquela do mundo fenomenológico e, assim, também trata da noção de transcendência, de fundamento, de sentido. O que Vaz parece distinguir de Hegel parece ser a ênfase que aquele dá à noção de inteligência e liberdade absoluta, o que podemos chamar de Deus, por mais que não possamos compreender plenamente tal ideia diante da nossa finitude. Como já expomos, a nosso ver, o fato de Vaz ser um pensador cristão não é um motivo para que ateus ou pessoas com outras crenças rejeitem suas ideias. Isso porque estes podem concordar com ele na sua crítica ao antropocentrismo.

Assim, Vaz critica o antropocentrismo e, ao mesmo tempo, defende a presença do ser humano que tem consciência da sua individualidade e pode enunciar e portar valores que transcendem o seu ser e

266 OLIVEIRA, “Henrique Cláudio de Lima Vaz”, p. 6.

267 OLIVEIRA, *Metafísica e ética*, p. 95.

que são conforme o bem. São esses valores que podem ocupar legitimamente o lugar de universal numa determinada sociedade e que deveriam fundamentar saberes e práticas como a ética e a política. Ademais, como veremos a seguir, o ato político deveria ter como fim tais valores.

Ao pensar na contemporaneidade, Vaz faz o seguinte questionamento: “Onde encontrar o lugar de uma racionalidade ética no universo de uma razão não já contempladora da ordem, mas instauradora de uma ordem”²⁶⁸? Para nós, existem algumas possibilidades de responder – ou de reformular – tal pergunta. De um lado, nos conscientizarmos das nossas limitações e, assim, em vez de nos vermos como criadores da ordem, nos deixarmos ocupar o lugar de contempladores dela. Por outro lado, considerarmos que somos capazes, sim, de criar a ordem que trata da racionalidade ética e, portanto, somos capazes de ser mais do que seus contempladores.

Talvez a via mais aceitável seja entre essas duas opções. Mais precisamente, consideramos que, apesar de nossas limitações e finitudes, é possível imaginar, enunciar e portar valores (e, como já frisamos, não criá-los conforme um método matemático) que, num determinado contexto, possam ocupar o lugar do universal legítimo para a ética e, por conseguinte, para a política, uma vez que, apesar de considerarmos que a política tem a sua especificidade, ela deve estar subordinada à ética.

Mas, convém mencionar novamente, que esse modo de tentar achar fundamentos para a ética e para a política têm relação com a liberdade e, por isso, não seguem a lógica de um saber operacional. Como já mencionamos, Vaz tenta encontrar uma resposta a esses questionamentos na filosofia de alguns pensadores, em especial, na de santo Tomás de Aquino. Na já referida palestra sobre o Aquinense, ele afirma que Leão XIII, em 1869, tenta mostrar a atualidade desse filósofo do século XIII no mundo da cultura moderna. Étienne Gilson e Maritain, apesar de ênfases diferentes – o primeiro ressaltava a história e o segundo, a teoria –, também pensavam isso. Joseph Pieper que,

²⁶⁸ VAZ, Ética e Ciência, p. 202.

segundo Vaz, também o influenciou também tinha essa ideia²⁶⁹. Se sabemos com quem Vaz compartilha pensamentos e, também, qual é a fonte teórica que o inspira, o que, exatamente, ele quer “absorver” do Dr. Angélico? Como este pode ajudar a pensar a política do nosso tempo?

Uma possível resposta para tal questão relaciona-se com a noção de sentido da nossa vida. Para sermos mais claros, Vaz diz que, se a filosofia sobreviver no século XXI, se ela não for absorvida em outros saberes, como as ciências humanas, a psicologia, a política, ela pode dar razão a alguns problemas maiores para o ser humano, como, justamente, o sentido da sua vida. A razão técnica, operacional, não consegue dar esse sentido. Em outras palavras, a técnica não consegue dar sentido para as aspirações do ser humano, seu comportamento em face do bem e do mal... Não que a filosofia dê conta de tudo isso, mas, nos termos de Vaz, ela tem a tarefa de, pelo menos, colocar esse problema²⁷⁰.

Vaz afirma que a experiência do amor, do bem e do mal, da consciência moral são vivências originárias do ser humano. Entretanto, isso está sendo dominado pelas formas que produzimos através da técnica. Em outras palavras, o mundo objetivo para nós passou a ser os objetos que fabricamos. A profissão passou a ser a atividade que ocupa todos os momentos da nossa vida. Por isso, a economia passou a ser tão importante nos nossos dias. Fazendo coro com Vaz nos perguntamos: “O que é importante para o indivíduo, hoje? O computador, o celular, o carro, a casa? O que é importante? É importante os objetos que ele mesmo fabrica”²⁷¹.

Contrário a esse pensamento, Vaz dá a entender que nós não somos somente criadores, nós “acontecemos” nesse mundo. Muitas coisas nos são dadas. Por exemplo, não criamos as leis da

269 VAZ, Passagem da palestra proferida por Vaz sobre Tomás de Aquino. Mais informações em: <https://padrevaz.com.br/index.php/bibliografia/fitas-de-video-cassete/72-memorial-padre-vaz-em-video-s-tomas-1-fita-1997>. Acesso em: julho de 2023.

270 *Ibidem*.

271 *Ibidem*.

natureza, suas leis, nós as entendemos e as utilizamos. A essa ideia, podemos acrescentar o quanto somos frágeis. Ora, um vírus como o que apareceu recentemente abalou todo o mundo e quanto sofrimento nos trouxe. Somos finitos, adoecemos, morremos, sofremos... Em vista de tudo isso, o antropocentrismo não parece ser o melhor caminho para pensarmos em nós. Não estamos defendendo que nos limitamos às nossas fragilidades. Na realidade, como Vaz, pensamos se, na realidade, esse antropocentrismo não está transformando o ser humano em peça de máquina. A dúvida sobre o risco de os robôs dominarem os seres humanos é algo que, certamente, já incomodou muitas pessoas do nosso tempo²⁷².

Vaz tenta nos oferecer ferramentas para pensar nisso. Como ele afirma, tais pontos somente serão solucionados em termos de metafísica e de ética. Assim, defende que a relação de objetividade deve ser pensada nos seus fundamentos metafísicos, nos seus fundamentos éticos, não na sua instrumentalização²⁷³. Nesse sentido, parece que ele critica a existência de uma política sem esse horizonte de universalidade que a justifique. E, como já demonstramos e ainda trataremos, um horizonte de universalidade relacionado com a ética no que diz respeito a outros pontos também, como na concepção de ser humano que, por sua vez, terá reflexos na política:

Estamos diante de um processo histórico em que as estruturas da *téchne* substituem progressivamente a ordem natural dos *kósmos*, mas se mostram igualmente como um destino que oprime, ou racionalidade que limita. O lugar da liberdade novamente se problematiza, oscilando entre a inserção na necessidade objetiva do universo científico-técnico que impõe uma racionalidade crescente às esferas do econômico, do social e do político, e a contestação da subjetividade que se insurge contra o domínio implacável das estruturas, em nome da gratuidade do ato livre²⁷⁴.

Numa outra passagem, trata dos direitos humanos como um possível universal para o nosso tempo:

Se os chamados direitos humanos permanecem um tema problemático nas sociedades políticas contemporâneas, dois séculos após as Declarações solenes de 1776 e 1789, é que a busca de novas e adequadas formas de organização e ideários políticos, na sequência das

272 *Ibidem*.

273 *Ibidem*.

274 VAZ, Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem, p. 38.

profundas transformações que vêm acompanhando o fim do Antigo Regime, persiste como um desafio para o mundo que está surgindo dessas transformações²⁷⁵.

Feitas essas considerações, pensamos que já conseguimos responder a possíveis objeções sobre como tais ideias abstratas poderiam ajudar a pensar a nossa realidade política, o nosso cotidiano na esfera pública, na cidade... Ou seja, sabemos, sim, da importância de refletir o fundamento da política em determinadas épocas ou nos escritos de determinados pensadores. Isso tem relação com o sentido, com o horizonte, com o parâmetro o qual poderá servir de luz às questões políticas e, como veremos, tal reflexão tem íntimas relações com a análise sobre a finalidade da política. Como afirmamos acima, os progressos materiais não nos ajudarão a pensar nisso. Baseando-se em Hegel, Vaz se questiona:

(...) é possível pensar a sociedade política sem superar os limites da racionalidade instrumental que se manifesta na organização da sociedade civil, e que tende a conciliar os indivíduos a seus interesses prescindindo de um horizonte ético objetivo ao qual os interesses individuais estariam submetidos?²⁷⁶

Como já deixamos a entender, segundo Vaz, estamos experimentando esse tipo de sociedade sem parâmetros universais legítimos. O problema é se ele seria o melhor. Não podemos também esquecer que, ao mesmo tempo que podemos enunciar universais legítimos para fundamentar a política, falsas ideias baseadas em simulacros de verdade e de sentido podem ocupar esse lugar. Nessa situação, em vez da liberdade, o que pode surgir é a violência, niilismos, prática que não parece distante das nossas realidades políticas atuais. E, segundo Vaz, pode se tornar cada vez mais evidente devido a algumas peculiaridades da nossa época. Uma delas diz respeito ao fato de ainda estarmos presos à racionalidade hipotética como fundamento da política.

275 VAZ, *Ética e Direito*, p. 140.

276 VAZ, *A sociedade civil na Filosofia de Hegel* – Aula Departamento de Ciência Política 28-5-82, Ficha 131-ARM 04 – GAV 06, p. 6 (verso).

Sobre o papel das ideias no que tange à fundamentação da política, a passagem abaixo de Vaz parece confirmar sua importância:

Mas é evidente que o mundo intelectual não evolui solitário no espaço simbólico. Ele forma sistema e interage com outras esferas: de organização social, das estruturas de poder, das condutas, das crenças... Se Hegel, porém, ousou dizer que as ideias conduzem o mundo, deve tê-lo movido a essa afirmação o espaço de uma civilização na qual a esfera intelectual parece ocupar, de modo aparentemente definitivo, o centro do sistema simbólico, dele emanando um campo de forças no qual as outras esferas simbólicas se alinham e recebem, sob incidências e distâncias diversas como os planetas, a energia luminosa do sol, as ideias elaboradas na esfera intelectual e por ela difundidas²⁷⁷.

Agora que tratamos do que, para Vaz, deve ser o fundamento da política, analisaremos o que, para esse filósofo, deve ser o seu fim.

III.V– A finalidade da política

Pensar a finalidade da política nos parece um desafio tal qual refletir sobre seu fundamento. Afinal, a política teria uma finalidade específica? Uma das possíveis respostas diz respeito ao bem da comunidade política. Aliás, para Vaz, a ética, o direito e a política devem ter como horizonte o bem:

A Ética, a Política e o Direito constituem justamente os corpos fundamentais de razões que as civilizações vem elaborando para atender à necessidade de prescrever à *praxis* uma racionalidade teleológica que, operando consensualmente, possa alcançar no seio das comunidades uma validade universalmente reconhecida²⁷⁸.

Mas como poderíamos desenvolver melhor a ideia de bem no contexto político? Teria relação com o bem comum? A nosso ver, assim como os termos “bem”, “ato político” e “espaço público”, a expressão “bem comum” é equívoca. Como nos lembra Vaz, a noção tradicional de bem comum ou é ridicularizada ou é menos corretamente entendida²⁷⁹.

277 VAZ, *Escritos de Filosofia VII*, p. 12.

278 VAZ, *Ética e Justiça: Filosofia do Agir humano*, p. 437-438.

279 VAZ, *A grande mensagem de S.S. João XXIII*, p. 29.

Nesse início da nossa investigação, consideramos que a expressão “bem comum” diz respeito não somente ao bem no contexto político, mas em qualquer coletividade, como no ambiente de trabalho, na família e, inclusive, na política. Neste momento, utilizaremos as expressões “bem no contexto político” e “bem comum na política como sinônimas”.

Segundo Vaz, o bem comum tem um conteúdo concreto, historicamente caracterizado, e é do correto equacionamento dos dados desse conteúdo que os problemas sociais recebem uma formulação exata e podem ser encaminhados a uma solução adequada. A título de exemplo, o próprio Vaz, baseando-se nas mensagens de João XXIII, nos diz que pensar o bem comum na nossa época deve levar em consideração os fatos que apresentam como características do nosso tempo: a ascensão econômico-social das classes trabalhadoras, a promoção da mulher, a liquidação das formas de dominação colonial. E é, justamente, no âmbito dessas definições, que o bem comum deverá integrar as condições que permitirão à pessoa o desdobramento das suas virtualidades e o exercício da sua dignidade²⁸⁰. Também lembramos que uma das expressões do bem comum, nos nossos dias, é a proteção do meio ambiente, assunto impensável séculos atrás.

Segundo seus termos, o bem comum, cuja realização é a razão de ser do Estado, não é a soma e o equilíbrio dos interesses, nem uma proposição abstrata. Também não provém da boa intenção subjetiva dos indivíduos. Aquilo que especifica – o que lhe dá a dimensão de bem e o caráter intrínseco da moralidade – é a sua ordenação ao absoluto da pessoa, do sujeito humano, que não pode ser relativizado em termos de objeto nem pensado segundo as características do útil ou do instrumental. Mas, ele enfatiza: o sujeito, entretanto, não é aqui a pura interioridade das filosofias

280 *Ibidem*, p. 30. Ressaltamos ainda outro pensamento de Vaz no qual ele afirma que entre os dados a serem levados em conta na definição do bem comum de qualquer sociedade – acrescentamos: mais precisamente, nas comunidades políticas do nosso tempo –, apresenta-se, como fundamental, a relação de trabalho (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Trabalho e Contemplação. In: *Escritos de Filosofia I*. Problemas de Fronteira, p. 122).

idealistas. Ele se exprime na comunicação com o outro e na transformação do mundo: esforço de reconhecimento, dura e áspera luta que formam a contextura da história²⁸¹.

Ao concentrarmos a atenção para o nosso tempo, verificamos que um dos modos de se pensar o bem na política, na contemporaneidade, é associá-lo com o bem dos cidadãos. Além disso, percebemos diferentes níveis de hierarquias entre os bens na política. A título de exemplo, a nosso ver, a existência de uma comunidade ético-política é um bem mais elevado que o bem relacionado com a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, por mais que este seja pressuposto para o outro.

Salientamos, ainda, que o bem comum pode variar dependendo de quem o interpreta, mesmo num idêntico contexto histórico. Por exemplo: algumas pessoas podem considerar que o bem comum diz respeito a um determinado modelo tributário e outras, um diferente. Não bastasse isso, mesmo para aqueles que concordam com o que seja o bem comum, a forma como ele poderá ser colocado em prática pode ser objeto de discórdias.

No que diz respeito ao conteúdo do bem comum, a nosso ver, ele não precisa, necessariamente, favorecer, de modo direto, todos os cidadãos. Em outras palavras, o bem comum também pode estar relacionado com a satisfação de certos interesses legítimos de alguns grupos²⁸².

281 VAZ, A grande mensagem de S.S. João XXIII, p. 26-29.

282 Podemos, assim, afirmar que há interesses e interesses. A título de exemplo, Bernard Mandeville parece pensar apenas o interesse negativo. No seu curso sobre Hegel, Vaz nos diz o seguinte sobre as ideias deste pensador: “Aquele holandês [Bernard Mandeville] que escreveu em Londres aquela famosa fábula das abelhas dizia: realmente é assim, os indivíduos, cada um busca o seu interesse, mas dos vícios privados sairá o benefício para todos, quer dizer, todo mundo buscando o seu interesse, cada um agindo em função do seu interesse, pelo menos parece que, no fim, acaba resultando um bem coletivo. Mas esse bem coletivo não resulta da vontade moral dos indivíduos; ao contrário, do vício dos indivíduos. Logo, a sociedade [de Mandeville] se caracteriza por essa cisão entre moralidade e política (VAZ, *A formação do pensamento de Hegel*, p. 175).

Para sermos mais precisos, podemos pensar nas pessoas que lutam por interesses específicos de um grupo (por exemplo: nos nossos dias, quem luta por direitos de pessoas deficientes num contexto em que tais direitos são poucos) e não desconsideram que outros também possam ter interesses diferentes. Por mais que elas possam almejar algo que favoreça uma causa e um grupo determinado, elas não praticam, necessariamente, atos contrários ao bem comum. Pelo contrário. Ora, a nosso ver, uma sociedade que concede direitos específicos para tais pessoas age conforme o bem no contexto político.

Percebemos também que, em certas situações, os interesses de um grupo podem, se não ter íntimas relações com a noção de bem comum no contexto político, ao menos não divergir dessa ideia e, portanto, não serem contrárias a ela. Mas, como nos lembra Maritain, o bem comum da sociedade civil implica que o ser humano esteja inteiramente comprometido nesta, diferentemente do que ocorre com o bem comum dum sindicato de agricultores ou duma sociedade de sábios, que comprometem conjuntamente uma parte somente dos seus interesses²⁸³.

Não julgamos condenável os cidadãos terem interesses e, assim, lutarem – sozinhos ou em conjunto – por eles. Tais práticas podem, inclusive, ser exemplos e incentivos para outros grupos atuarem desse modo. O problema parece ser o da natureza desses interesses e, também, se o interesse voltado para a comunidade política como um todo não é esquecido. Percebemos que há muitos bens na política que têm relação com certos atos que são bons em si mesmos e que são reconhecidos como tais pelos sujeitos (éticos), independentemente de isso favorecer quem tem essa opinião.

Por outro lado, consideramos que existem determinados interesses que podem ser considerados egoístas, porque procuram, de modo contrário à ética, uma melhora da qualidade de vida para

283 *Ibidem*.

determinadas pessoas que não os merecem, pelo fato de já terem sido beneficiadas por algo ou, por exemplo, pelo fato de reivindicarem questões e desconsiderarem os interesses legítimos dos outros.

Agora que já demonstramos que a noção de bem comum não necessariamente diverge da ideia de interesse, também consideramos oportuno mostrar que o bem comum pode ter relação com algo pelo qual as pessoas buscam juntas. John Cooper, por exemplo, faz uma relação entre esse termo e um quarteto de cordas que produz a música comum. Ora, eles exercem atividades diferentes, mas todos estão engajados no resultado de produzir algo em comum que visa ao conjunto e não a cada um deles.

Outro exemplo abordado por esse pensador é a atividade de criar filhos. Como ele menciona, não se trata, apenas, de quem será responsável por determinadas atividades da criação, mas sim de uma empreitada comum na qual cada um deve prestar atenção, se não constantemente, ao menos regularmente ao que o outro está fazendo. Isso implica realizar ajustes conforme lhes pareçam necessários a suas próprias contribuições. Como conclui, deve ocorrer constante recíproca de discussão e ajuste mútuo no ato de moldar a empreitada comum. Como esse intérprete ainda afirma, cada pessoa, ao se comportar decentemente – acrescentamos: visando ao bem comum –, ampara o comportamento decente dos demais e dele se beneficia²⁸⁴.

Essas ideias têm certas semelhanças com algumas de Maritain. No seu livro *A pessoa e o bem comum*, apresenta uma frase curiosa: afirma que o bem comum é comum porque é recebido pelas pessoas, e que cada uma é como um espelho do todo. Ao tentar deixar mais claro tal pensamento, trata da colmeia e afirma que, nela, pode ocorrer um bom andamento, mas não o bem comum, uma vez que as abelhas não recebem e não comunicam tal bem²⁸⁵.

284 COOPER, John M. A Comunidade Política e o Bem Supremo. In: Marco Zingano (Coord.). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*: textos selecionados. Odysseus Editora: São Paulo, 2010, p. 476.

285 MARITAIN, *A pessoa e o bem comum*, p. 53.

Como acrescenta, as partes podem aproveitar o bem do todo assim como os membros aproveitam o bem do corpo. Entretanto, não se pode dizer que sobre as partes se derrama o bem ou se lhes redistribui. Isso porque, nessa lógica, as partes estão mantidas em vida ou em bom estado unicamente para que o todo subsista e seja melhor servido. Assim, quando ocorre o bem das partes em vista do todo, esse bem é bem comum num sentido impróprio, uma vez que as partes não aproveitam o bem para elas ao mesmo tempo que para o todo. Portanto, tal bem é antes o bem próprio do todo.

Ora, o bem comum no sentido próprio implica a redistribuição do bem às pessoas como pessoas. Como consequência, o bem comum da cidade não é a simples coleção de bens privados nem o bem de um todo que sacrifica as partes, mas é a boa vida duma “multidão” – e não de indivíduos!, é a comunhão do bem viver. Portanto, ele é comum ao todo e às partes, sobre as quais ele se derrama e, por isso, elas se beneficiam dele²⁸⁶.

Diante dessas ideias, o que constitui o bem comum da sociedade política não é, pois, somente o conjunto dos bens ou serviços de utilidade pública ou interesse nacional (estradas, portos, escolas etc.) que supõe a organização da vida comum, nem as boas finanças do Estado, nem o seu poder coercitivo ou o conjunto de leis justas, de bons costumes e de instituições, nem a herança das suas grandes recordações históricas, dos seus símbolos, das suas glórias, das suas tradições vivas e dos seus tesouros de cultura.

Na realidade, para Maritain, o bem comum compreende todos esses pontos e algo além, mais profundo, mais concreto e mais humano: a própria soma. Em outros termos: o bem comum é diferente de uma simples coleção de unidades justapostas: envolve a integração de tudo o que há de consciência cívica, virtudes políticas, sentido de direito, da liberdade, de tudo o que há de atividade,

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 54-56.

prosperidade material e riquezas de espírito, sabedoria hereditária inconscientemente posta em ação, retidão moral, justiça, amizade, felicidade, virtude, heroísmo, nas vidas individuais dos membros da comunidade. Tudo isso é, em certa medida, comunicável e recai em cada um e o auxilia a completar a sua vida e a sua liberdade de pessoa e é o que faz a boa vida humana da multidão, do povo, da cidade, e não o bem duma associação de *gangsters* ou assassinos²⁸⁷.

O pensador francês afirma que a perfídia, o desprezo dos tratados e da fé jurada, o assassinato político, a guerra injusta podem ser úteis a um governo e trazer, ainda que num momento, vantagens aos povos que recorrem a eles. Mas, como ressalta, contribui para a destruição do bem comum desses povos, uma vez que tal bem é coisa eticamente boa e o seu elemento essencial é o máximo desenvolvimento possível “aqui e agora” das pessoas humanas, daquela multidão que pode transformar num povo, segundo relações de justiça e não apenas de força²⁸⁸.

Num dos seus escritos, Vaz deixa a entender que a finalidade da política, e, portanto, o que estamos denominando de bem comum no contexto político, diz respeito à supressão das relações de dominação e a instauração do consenso como reino da liberdade realizada. Como ele acrescenta, é necessário que o indivíduo que se forma para a existência histórica segundo a Razão passe por determinados estágios. Um deles diz respeito à pulsão do desejo. O mais elevado se refere à universalidade do consenso racional ou, propriamente, existência política²⁸⁹.

Relembramos, também, o que já mencionamos rapidamente: os falsos bens, representados pelas ideologias, pelos falsos universalismos. Numa passagem bastante esclarecedora, Vaz afirma:

287 *Ibidem*, p. 57.

288 *Ibidem*, p. 58.

289 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese Nova Fase*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 21, p. 7-29, jan./abr. 1981, p. 9-19.

(...) a ideologia se apresenta no mundo contemporâneo como a racionalização aparente dos interesses que elevam sua pretensão ao universal sem submeter-se aos critérios da efetiva universalidade de uma razão consensual, ou que tentam celebrar o conúbio monstruoso da razão e da violência²⁹⁰.

O pior disso ocorre quando as ideologias são propagadas pelos agentes públicos com todo o aparato estatal e poder simbólico que possuem. Intimamente relacionado com essa ideia, Vaz nos lembra da degeneração da figura do sábio nos nossos dias, uma vez que este é associado não com aquele que verdadeiramente tem o saber, mas, com quem defende idolatrias e até mesmo com ditadores totalitários²⁹¹.

Feitas essas considerações mais gerais sobre o bem comum na política, percebemos que, em relação ao conteúdo dessa expressão, Vaz defende um pensamento que diverge do de alguns autores contratualistas. Cientes dos riscos do anacronismo, trataremos de ideias de certos pensadores que conflitam com as de Vaz.

Hobbes, por exemplo, ressalta que cabe ao poder político garantir as necessidades dos cidadãos. Como podemos perceber da leitura dos seus escritos, ele não ressalta que cabe às comunidades políticas preocuparem com a implementação dos valores éticos numa sociedade. Vale lembrar o destaque que o filósofo inglês dá à segurança dos cidadãos.

É claro que, numa sociedade que presencia uma guerra civil ou naquelas em que as pessoas estão famintas e com muitas necessidades materiais, a segurança assim como a garantia de alimentos serão considerados, respectivamente, seus fins primordiais. Dependendo da perspectiva analisada, pode, inclusive, parecer ingênuo pensarmos em estreitar os laços éticos entre pessoas ou formar uma comunidade ético-política para quem está passando por necessidades básicas. Como já

290 VAZ, Hegel: a Escritura da História, p. 8.

291 VAZ, *Escritos de Filosofia IV*, p. 52.

mencionamos, o fim mais elementar da política é o de garantir a sobrevivência dos sujeitos e manter a ordem política.

Vaz não desconhece que, na modernidade, com o surgimento do trabalho assalariado e com o próprio Estado moderno, um fim importante da política, na perspectiva do Estado – que, como veremos, é o principal ator político na realização do bem comum, inclusive na tarefa de possibilitar aos cidadãos atuarem na formação de um Estado ético –, é o de garantir as necessidades básicas dos cidadãos. O filósofo ressalta inclusive que, nesse contexto, a satisfação das necessidades torna-se o problema fundamental da organização política, uma vez que o direito ao trabalho universal e livre e à sua adequada remuneração passa a ser o núcleo axiológico da civilização.

Como complementa, a irrupção do sistema das necessidades no domínio do *ethos* nele abrindo um novo horizonte de universalidade (a universalidade do trabalho livre e do sistema de produção) aparece como um evento histórico definitivo. Tal sistema de necessidades rompe a homologia que, no domínio da universalidade nomotética, se estabelece entre a *physis* e o *nómos* e que era o fundamento do direito natural antigo²⁹².

Vaz chega a mencionar que Hegel, a partir das leituras dos economistas ingleses, obteve ferramentas teóricas para pensar a sociedade de mercado e fez considerações pertinentes sobre essa realidade.

Assim como Hegel, ele ressalta as mudanças ocorridas na modernidade:

(...) o que vai provocar a cisão do homem com respeito à sociedade política – o que se supõe que seria o domínio do bem comum, quer dizer da convergência das liberdades – é o aparecimento da sociedade livre, quer dizer, da competição, da economia de mercado, enfim, tudo o que permite que cada um deve, para sobreviver, lutar pelos seus próprios interesses. (...) o aparecimento do fator trabalho [assalariado] como fator histórico, que não acontecia na sociedade antiga porque era fundada sobre o trabalho escravo, aguçou, levou ao paroxismo essa divisão entre indivíduo e sociedade, moral e política²⁹³.

292 VAZ, Ética e Direito, p. 162; p. 169.

Ainda na perspectiva de Vaz, Hegel, ciente de que não há como voltar ao modelo que existia no passado (acrescentamos: nem isso seria desejável), medita como integrar a sociedade civil na totalidade ética do Estado. Como podemos perceber na citação abaixo, para Hegel, não é segundo o modelo contratualista:

Em época recente tornou-se voga considerar o Estado como um contrato de todos com todos. Todos concluiriam um contrato com o príncipe e este, por sua vez, com os súditos. Essa maneira de ver provém de que se pensa superficialmente só em *uma* unidade de vontades diversas. Mas no contrato há duas vontades idênticas, que são, ambas, pessoas e querem permanecer proprietárias; o contrato parte, portanto, do arbítrio da pessoa, e o casamento tem igualmente esse ponto de partida em comum com o contrato. Mas no caso do Estado isso é desde o início diferente, pois não cabe no arbítrio dos indivíduos separar-se do Estado, já que o indivíduo é por natureza cidadão do mesmo²⁹⁴.

Seguindo esse raciocínio, o parágrafo 100 dessa mesma obra, traz a seguinte passagem:

Só que o Estado não é, de maneira nenhuma, um contrato (ver & 75), nem a sua essência substancial é tão incondicionalmente a *proteção* e a *garantia* da vida e da propriedade dos indivíduos enquanto singulares, ao contrário, ele é uma instância superior, que reclama essa vida e essa propriedade mesmas e exige o seu sacrifício²⁹⁵.

Como já mencionamos, Vaz, assim como Hegel, rejeita as teorias baseadas num modelo contratualista de política por elas darem muito destaque ao indivíduo. Ademais, de acordo com essas teorias, os próprios seres humanos criam a noção de bem. Não negamos que muitas questões

293 *Ibidem*, p. 169. VAZ, *A formação do pensamento de Hegel*, p. 230. Ao mesmo tempo que Vaz parece seguir Hegel na crítica a certos aspectos da economia de mercado, suas críticas ao socialismo e ao pensamento de Marx são bastante evidentes na sua obra, como já mencionamos acima. A título de exemplos, destacamos as seguintes passagens: “(...) romantismo político que privilegiava o social sobre o político ou a sociedade civil sobre o Estado está na origem das carências teóricas que tornaram tão problemática a efetivação de uma democracia socialista (VAZ, Comentário sobre a Pesquisa Brasil, sociedade democrática VII, p. 483). E também: “A redução dos problemas da sociedade às contradições da sociedade civil – pressuposto do pensamento liberal e do pensamento marxiano – na qual a primazia é dada ao indivíduo particular e às satisfações das suas necessidades psicobiológicas subordinadas à dialética do desejo, bloqueia sem remédio o movimento dialético constitutivo do ser ético e político do homem e através do qual ele se eleva da sua particularidade à singularidade concreta ou à universalidade efetiva do sujeito da virtude e da lei” (VAZ, *Ética e Direito*, p. 176).

294 HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, p. 290, (parágrafo 75).

295 *Ibidem*, p. 316. O parágrafo 258 dessa obra traz novamente uma ideia semelhante: “Se o Estado é confundido com a sociedade civil e se a sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o *interesse dos singulares enquanto tais* é o último fim em vista do qual eles estão unidos, e daí segue-se, igualmente, que ser membro do Estado depende do capricho. – Mas o Estado tem uma relação inteiramente diferente ao indivíduo; como ele é espírito objetivo, o indivíduo só tem objetividade, verdade e eticidade enquanto é membro do Estado” (*Ibidem*, p. 535). O parágrafo 183 dessa obra, concernente ao Estado de Entendimento (aquele preocupado com questões materiais dos cidadãos), também nos mostra o papel do Estado para Hegel.

referentes à política devem ser tratadas pelos cidadãos e devem ser aprovadas após um consenso. Do mesmo modo, reconhecemos que muitas questões sobre o que é o bom e o que é justo são construções que ocorrem no decorrer do tempo. Entretanto, como Vaz, consideramos que alguns princípios relacionados com a ética nos quais os sujeitos éticos podem pensar, deveriam embasar tais questões.

Ao defender essas ideias, Vaz parece mostrar afinidades com Leo Strauss, que também associa Hobbes com a degradação da filosofia política clássica e defende uma concepção de justiça divergente do positivismo jurídico. Strauss ainda defende um direito natural variável. Isso nos lembrou a relação dialética entre o universal e o particular no que diz respeito ao bem, defendida por Vaz e que desenvolveremos a seguir.

E, como tentamos demonstrar neste tópico, diferentemente dos contratualistas, para Vaz, o fim da política deve ser mais do que a satisfação das necessidades materiais das pessoas:

(...) a sociedade política só se integra na plenitude da sua vocação humanizadora quando as técnicas e os estilos de organização – jurídicos, sociais, e econômicos – que ela forja como instrumentos de sua estabilidade, se interiorizam no reconhecimento mútuo das consciências e recebem aí um conteúdo moral²⁹⁶.

Portanto, Vaz não concorda com a ideia de que os fins da sociedade política se restrinjam à garantia das necessidades das pessoas. Assim, ele critica as teorias que pensam os sujeitos como átomos sociais e os governantes como benfeitores dos cidadãos no sentido de lhes garantirem suas necessidades.

Como defende, a relação da sociedade com as pessoas não deve excluir a dimensão ética. Isso significa que a relação dos sujeitos com a sociedade não deve ser aquela da parte que se submete ou

296 VAZ, *Os valores morais e sua importância na segurança nacional*, p. 16.

que resiste à sua integração num todo considerado estranho e frequentemente hostil²⁹⁷. Em decorrência disso, para o filósofo, a sociedade não vem depois do sujeito nem é, apenas, um meio para que este atinja seus objetivos. O sujeito somente se constitui na sociedade. E é ela o lugar onde ele se realiza como sujeito ético, e não apenas como sujeito empírico.

Sobre essa questão referente à relação entre pessoa e sociedade, Vaz afirma que, na modernidade, ocorre a ruptura dos antigos vínculos e, no seu lugar, há a procura dos sujeitos pelo seu sucesso. Como consequência, o sujeito moderno refere-se a si mesmo como a um Robison exilado na sua ilha²⁹⁸.

Contrário a esse pensamento, para Vaz, a política tem como fim primordial a ideia de desenvolvimento das relações éticas entre os cidadãos que, por sua vez, permitirá a criação de uma comunidade ético-política. Portanto, a finalidade mais elevada da política não é a simples sobrevivência, o bem-estar material, mas o “bem-viver”, ou seja, o viver de acordo com os valores de uma comunidade virtuosa e justa. Como ele afirma, a sociedade deve ser vista como o lugar da expansão, do reconhecimento, do mútuo dom das pessoas. Nesse sentido, a sociedade não é a ameaça de alienação e perda que pesa sobre a pessoa. Ela o será na medida em que as relações sociais se despersonalizam e se submetem ao processo da coisificação²⁹⁹.

Diante dessas ideias, não nos causa espanto Vaz criticar autores contemporâneos que, ao tratarem da política, priorizam o indivíduo, por exemplo, John Rawls. Apesar de reconhecer o esforço teórico desse pensador, o considera preso à ideia do contrato social e, por isso, a noção de sujeito que ele apresenta não está vinculada com a de outros sujeitos, nem com a ética – na perspectiva limavaziana. Vaz não está sozinho, uma vez que o trabalho de Rawls recebeu críticas –

297 VAZ, *Ética e Direito*, p. 174.

298 VAZ, *A grande mensagem de S.S. João XXIII*, p. 17.

299 *Ibidem*, p. 22-24.

principalmente de autores da corrente comunitarista – por enfatizar as liberdades individuais em detrimento das concepções substantivas de bem comum³⁰⁰.

Entretanto, segundo Vaz e como de fato podemos perceber e já mencionamos no capítulo antecedente, a prática política contemporânea em muitos países é influenciada pela lógica do contrato social. Portanto, concordamos com Souza que o modelo social vigente em diversas sociedades é aquele em que os membros sociais são obrigados a aceitar o pacto em defesa de sua vida e dos seus interesses particulares³⁰¹.

Diante disso, novas concepções baseadas no que tem sido chamado de neoaristotelismo vêm surgindo para contrapor essa realidade. Consideramos que a teoria de Vaz é uma delas. A seguir, trataremos de um desdobramento deste tópico: a relação entre necessidade e liberdade, na perspectiva do filósofo mineiro.

III.VI – O binômio liberdade e necessidade

Segundo Vaz, a liberdade é fim em si mesma e para si mesma e, mais do que isso, ela se autofinaliza no consentimento ao bem. E tal relação é aquela que constitui a esfera da moralidade, em que o ser humano se define rigorosamente como pessoa. Sendo um valor absoluto em si mesmo, a pessoa é capaz de se abrir ao reino dos valores, ao universo dos fins, ao bem universal, um universal concreto, que, como ele ressalta, representa a máxima universalidade da singularidade absoluta.

300 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 181. Apesar dessa divergência, para nós, a filosofia limavaziana e a rawlsiana apresentam, em alguns aspectos, convergências. Por exemplo: críticas ao utilitarismo, ideias sobre justiça social. Ademais, na obra *Uma teoria da justiça*, Rawls afirma que uma sociedade bem-ordenada tem um fim comum relacionado com a ideia de justiça e, por isso, diferente das sociedades privadas sustentada pela lógica do cálculo e pelos interesses individuais. Em: RAWLS, John. *Uma teoria de justiça*, 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 582-583.

301 SOUZA, *Comunidade ética*, p. 57.

Por outro lado, se a liberdade é pensada de acordo com o modelo poiético do conhecimento, ela se fixa no momento inicial, do poder de escolha ou livre-arbítrio, bloqueando seu movimento inato em direção ao momento final – da liberdade de satisfação em realizar o bem³⁰². De acordo com Maritain, o livre arbítrio diz respeito à liberdade inicial, corresponde à raiz do mundo da liberdade, consiste num dado metafísico: nós o recebemos com nossa natureza de sermos razoáveis, não temos que conquistá-lo. Entretanto, há uma outra liberdade, aquela que não nasce espontaneamente e que é chamada de liberdade terminal, também denominada de liberdade de autonomia³⁰³. E é essa liberdade que faz parte tanto da filosofia de Maritain quanto de Vaz. Ao tratar de sua filosofia política, Maritain afirma:

A filosofia política direcionada antes de tudo, não no caminho da pura e simples liberdade de escolha, nem em direção da realização de uma liberdade de poder e de dominação exterior da natureza e da história, mas em direção à realização e ao progresso da liberdade interior das pessoas, faz a justiça e a amizade os fundamentos próprios da vida da sociedade (...). Nem individualista nem imperialista, podemos chamar ao mesmo tempo de comunitária e personalista uma tal filosofia política³⁰⁴.

Para Vaz, a liberdade política é liberdade ética e, portanto, não se abre no espaço hipotético criado por um pacto de associação que limita ou constrange o arbítrio natural, submetendo-o a regras de exercício que, no entanto, deixam intacto seu egoísmo fundamental. Como conclui:

Liberdade política é – ou deve ser – a expressão socialmente mais alta da liberdade ética. Vida política, sendo exercício da liberdade que se autofinaliza como liberdade ética é, por excelência, escola da virtude³⁰⁵.

Seguindo esse raciocínio, para Vaz, a socialidade – acrescentamos: conforme a ética – aparece ao indivíduo como um fim, como o lugar da sua autorrealização, o campo onde se experimenta e se comprova a sua independência, a sua posse de si mesmo (*autárqueia*)³⁰⁶.

302 VAZ, Moral, Sociedade e Nação, p. 8.

303 MARITAIN, J. *Du Régime Temporel et de la Liberté*, Paris: Desclée de Brouwer et Cie, 1933, p. 35-38.

304 *Ibidem*, p. 53-54.

305 VAZ, Ética e Direito, p. 177.

306 VAZ, Fenomenologia do *ethos*, p. 22.

Para Vaz, a liberdade deve se referir a um horizonte de universalidade no qual se inscreve uma ordem que é paradigmática ou nomotética com relação ao agir humano. Sem ela, há arbítrio e desordem. Assim, segundo ele, como já ressaltado, a racionalidade hipotética faz uma articulação insatisfatória entre liberdade (universalidade subjetiva) e lei (universalidade objetiva), uma vez que se prende à ordem da causa eficiente ou em termos do exercício efetivo do poder e do pacto de submissão que lhe corresponde. Como consequência, os mecanismos da administração da justiça procedem segundo uma relação de exterioridade ou de coatividade entre a lei e o indivíduo. Em outros termos, nessa relação, o caráter não-finalístico da cadeia de universal interdependência com que os indivíduos se ligam uns aos outros faz com que a lei seja algo que coage o sujeito, e não que lhe traz realmente liberdade³⁰⁷. Assim, não é na sociedade civil que ocorre a realização da liberdade, pois, nessa esfera, a ética não é algo essencial.

Como já mencionamos quando tratamos da especificidade da política, Vaz sustenta que, com o advento da sociedade civil como lugar histórico da realização da liberdade, ocorre a separação entre ética e política, e esta passa a ser vista como um destino trágico³⁰⁸. Na já mencionada palestra sobre a sociedade civil em Hegel, afirma que a liberdade somente se realiza quando realmente ela se modela por um bem objetivo, por uma coisa objetiva que faz com que o ser humano saia daquilo que, na dialética hegeliana, se chama momento da particularidade, da contingência, arbítrio etc³⁰⁹.

Como percebemos, Vaz não nega que somos seres com necessidades. O que ele defende é que haja uma inversão no modo como devemos pensar a relação entre necessidade e liberdade: ou seja, a liberdade não deve estar a serviço das necessidades (sobretudo artificiais), mas a necessidade é que deve estar a serviço da noção da liberdade. E essa inversão é uma das formas de conciliar a ética e a

307 VAZ, Ética e Direito, p. 171-177. Ao tratar dessas ideias, Vaz faz referências aos parágrafos 187, 209-229 e, por fim, 258 das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, de Hegel.

308 *Ibidem*, p. 168.

309 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A sociedade civil na Filosofia de Hegel* – Aula Departamento de Ciência Política 28-5-82, *Ficha 131-ARM 04 – GAV 06*, p. 42.

política no nosso tempo³¹⁰. E, como já mencionamos, para Vaz, o reconhecimento do outro, o consenso em torno do melhor e do mais justo, e a virtude devem ser o *télos* imanente da liberdade³¹¹. Diante dessas ideias, chegou o momento de tentarmos responder a seguinte pergunta: Qual o regime político mais apto a fazer a união entre ética e política nos nossos dias?

III.VII – O melhor regime político

III.VII.I – A democracia

Vaz afirma que a complexa estrutura da sociedade política pode ser conceitualizada filosoficamente em três níveis ou em três momentos lógicos dialéticos de sua constituição. No primeiro, temos o social, em que se trava a luta pela satisfação das necessidades. Aqui, as diferenças naturais dos indivíduos são equalizadas abstratamente em sua universal dependência da natureza e em sua universal interdependência nos vínculos do sistema econômico. Como o próprio filósofo nos lembra, a sociedade se forma antes de mais nada para satisfazer às necessidades básicas dos indivíduos³¹².

O nível posterior é o do político, em que as diferenças naturais e adquiridas são equalizadas na isonomia ou na igualdade perante a lei:

Em segundo lugar vem o nível do político, quando a evolução da sociedade avança até o ponto em que é conduzida a substituir o poder despótico pelo poder consensual, mediante a lei, quer dizer, a lei torna-se o soberano na cidade. Sociedades totalitárias, por exemplo, o despotismo asiático analisado por Marx, são para mim sociedades pré-políticas. Sociedade política é algo que começa na Grécia: os gregos inventaram o político, quando inventaram a

310 VAZ, Ética e Direito, p. 177.

311 *Ibidem*, p. 180.

312 VAZ, Democracia e dignidade humana, p. 362. VAZ, Filosofia e forma da ação, p. 101. Nos termos de Arendt, é precisa a libertação da pobreza e de outros tipos de opressão para que haja liberdade política. Entretanto, como já deixamos a entender e como veremos a seguir, se tal libertação é fundamental, ela, por si só, não traz a liberdade política – tanto na perspectiva de Vaz como na de Arendt.

soberania da lei sobre o poder do rei, do indivíduo ou até mesmo dos grupos. Assim, o político é propriamente o nível em que se realiza o Estado de direito³¹³.

Desse modo, o Estado de Direito pode ser pensado como o limiar, o início da sociedade política propriamente dita. Nele, há o reconhecimento de que as pessoas são livres e iguais perante a lei. Por último, há o advento do nível ou do momento do democrático, onde está presente a democracia efetiva, cuja ideia geratriz já não é a de justiça, mas a de liberdade participante.

Como Vaz dá a entender, para se chegar ao Estado Democrático, devem ser agregados mais elementos aos presentes no Estado de Direito. Portanto, segundo Vaz, é no terreno do Estado de Direito que o nascimento da democracia “real” ou “efetiva” torna-se possível. Podemos afirmar que Vaz compartilha a posição de muitos pensadores considerados “liberais” de que os cidadãos devem ter certos direitos. Entretanto, defende que uma comunidade política democrática não se restringe a garantir tais direitos³¹⁴.

Segundo essas ideias, um regime no qual o governante ocupa o cargo por um período determinado e onde há respeito pelas instituições democráticas, independência da mídia, separação dos poderes, entre outros, pode ser um Estado de Direito, mas não, necessariamente, um Estado Democrático. Mas, não podemos deixar de reconhecer que um Estado de Direito oferece mais bem-estar para os cidadãos do que aquele em que o governante age de forma autoritária e não respeita os direitos das pessoas, em que a vontade do governante se sobrepõe à lei. Portanto, é claro que devemos nos contentar quando uma sociedade sai de um regime autoritário e passa para o Estado de Direito. Neste regime, já podemos observar a ética na política, uma vez que existem leis, não há o mando arbitrário. Entretanto, o vínculo entre ética e política, no Estado de Direito, ocorre somente em relação a algumas perspectivas.

313 VAZ, Filosofia e forma da ação, p. 101.

314 VAZ, Comentário sobre a Pesquisa Brasil, sociedade democrática VII, p. 482. VAZ, Democracia e Sociedade, p. 269.

Vaz, como outros intérpretes, não se contenta com o Estado de Direito, e o Estado Democrático que defende tem íntimo contato com a ética. Num outro dos seus escritos, afirma que a “democracia designa a forma mais alta de organização política a que pode aspirar uma sociedade”³¹⁵. Ademais, sustenta:

A democracia é mais do que um regime, é uma ideia reguladora, que, por sua vez, não é ideal da razão pura, mas um alvo perseguido pela razão política ao longo da história das sociedades ocidentais³¹⁶.

Assim, Vaz apresenta um requisito para sua concepção de democracia que não está presente, ao menos de modo explícito, em muitos outros pensadores que tratam da política: para ele, a comunidade democrática é uma forma superior de comunidade política porque seu problema fundamental não se restringe à questão da constituição das leis mais justas, mas diz respeito à justiça na alma como virtude ou disposição permanente. Como complementa, nas democracias, as diferenças entre todos os tipos de pessoas – culturais, sociais e econômicas – devem-se encontrar na identidade de uma mesma responsabilidade moral. Nesse sentido, como já deixamos a entender, a democracia é o regime político que une, de modo mais acentuado, a ética e a política. Também defende que a democracia é a forma mais adequada de expressão da dignidade humana no campo político³¹⁷.

Ademais, Vaz ressalta que a democracia é um conceito político, enquanto a dignidade humana é um conceito ético, o que faz com que, aparentemente, possam ser pensados como campos diferentes.

315 VAZ, Democracia e sociedade, p. 263. Num esquema de curso que Vaz deu sobre a dimensão ético filosófica do Estado e da gestão pública, há as seguintes anotações: “Essência ética do projeto democrático: dignidade humana, direitos humanos, ética da livre discussão, corresponsabilidade, ética da representação política e da função pública, o futuro das sociedades políticas num clima de niilismo ético” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Dimensão ético filosófica do Estado e da gestão pública – Roteiro de Exposições, [1988]. Número de chamada: [160 ARM 04 – GAV 07 \(FAJE\)](#)).

316 VAZ, Democracia e dignidade humana, p. 364.

317 VAZ, Democracia e sociedade, p. 272. VAZ, Democracia e dignidade humana, p. 353-365.

Contrário a essa interpretação, reconhece que tal associação passou a ser verificada há pouco tempo – mais precisamente, quando se aprofundou a cisão entre ética e política³¹⁸.

É importante, ainda, ressaltar: ao afirmarmos que a democracia surge após cumpridos certos requisitos, não consideramos que, para Vaz, ela somente se concretizará quando as necessidades sociais de todos os cidadãos forem totalmente garantidas ou quando ocorrer a presença de um Estado com leis plenamente justas.

Na realidade, o que queremos salientar é que a democracia não se manifestará numa sociedade em que as necessidades sociais sejam a principal preocupação para a população de modo geral (como Vaz afirma, não há democracia de miseráveis³¹⁹). Além disso, não é possível a democracia numa sociedade sem a existência de leis justas – mesmo que a concepção de justiça possa se manifestar de forma diferente com o decorrer do tempo, diante de novas situações.

Como veremos com mais detalhes no penúltimo e no último capítulo deste trabalho – em que extrapolaremos as reflexões de Vaz sobre o agir ético e a vida ética e tentaremos imaginar como seria tal agir e tal vida na política – um modo pelo qual podemos observar a união entre ética e política é a participação ética dos cidadãos e do Estado (por meio de suas instituições e agentes públicos) na política. Consideramos que estes são os principais sujeitos que podem agir de modo ético na política, uma vez que, para nós, os primeiros são os legítimos possuidores da soberania – ideia que, como afirmava Rousseau, está relacionada com a feitura da lei. E os segundos, por sua vez, são, para nós, quem pode, de modo legítimo, e, em conjunto com os cidadãos, realizar o exercício da soberania.

318 *Ibidem*, p. 353-365.

319 VAZ, *Brasil. Sociedade Democrática*. p. 481.

Na seguinte passagem, observamos com mais clareza a especificidade da democracia no pensamento de Vaz:

No nível do social e do político no sentido estrito a dimensão ética, embora regulando intrinsecamente a ação e referindo-a, enquanto ação humana (*actus humanus*) à consciência moral do indivíduo e à norma objetiva da razão reta, não é especificativa da razão que, no primeiro caso, se volta para a satisfação das necessidades e, no segundo, para o reconhecimento do direito segundo a lei. No nível do democrático a ação do indivíduo na comunidade política, sendo política, é especificada pelo ético, pois é uma resposta da sua consciência moral do cidadão ao apelo da sua consciência política, apelo a conferir uma explícita intencionalidade moral ao ato político³²⁰.

Tais ideias têm íntimas relações com o que Vaz chama de liberdade democrática: empenho participativo das pessoas nas tarefas do bem comum³²¹. Portanto, Vaz, diferentemente de outros autores, mostra que sua concepção de democracia não exige, apenas, leis justas nem também a participação dos cidadãos na política, mas um envolvimento ético deles. Como mostraremos a seguir, essa ideia também abrange a noção de outros atores políticos assim como a de instituições criadas por estes.

O que já podemos interpretar das ideias de Vaz é que ele critica certas teorias que até defendem um regime democrático, mas não ressaltam a intencionalidade ética dos atores políticos³²². Intimamente relacionada com isso é a afirmação de Vaz segundo a qual sua concepção de democracia é diferente da de Kant, uma vez que este considera a constituição democrática do ponto de vista do exercício do poder; portanto, da esfera do direito, distinta da esfera da moralidade³²³. No curso introdutório que deu sobre Hegel, Vaz chega a afirmar novamente esse pensamento, ao expor:

320 VAZ, Democracia e sociedade, p. 272. Esse pensamento é mais uma vez expresso na seguinte passagem: “A organização democrática da sociedade e do Estado (...) só se torna efetivamente viável quando a participação política mobiliza as energias éticas do cidadão apresentando-se a ele como um inevitável comprometimento da sua consciência moral” (VAZ, Ética e Justiça: Filosofia do Agir humano, p. 451).

321 VAZ, Democracia e sociedade, p. 272. Esses assuntos serão desenvolvidos nos capítulos seguintes deste trabalho.

322 VAZ, Democracia e dignidade humana, p. 365. SFEZ, Lucien. *L'enfer et le paradis*. Critique de la théologie politique. Paris: Presses Universitaires de France, 1978, p. 13-17.

323 VAZ, Democracia e dignidade humana, p. 365-366.

(...) a autonomia do sujeito moral, segundo Kant, não se compõe com o universo político. O universo político é dominado (não só nas teorias políticas a partir de Hobbes como, de fato, na sua prática nos fins do Antigo Regime, quando a vida política já estava em deterioração) pelo poder, pela força, no caso dos regimes absolutistas do século XVIII, e pela irracionalidade. Não há, pois, maneira de compor a moralidade individual com a ‘irracionalidade da vida política’³²⁴.

Assim, ao mesmo tempo que Vaz adota certas noções defendidas por Kant, também se mostra um crítico desse pensador. Mais precisamente, Vaz parece não concordar com a ideia de as pessoas não poderem buscar fora delas mesmas os motivos para o agir moralmente³²⁵.

Tendo em vista tais considerações, conseguimos ver com mais clareza como a ética permeia o campo da política na filosofia de Vaz e nos fornece uma concepção de regime político diferente da de muitos países da contemporaneidade, inclusive o nosso. Não é difícil verificarmos o quanto suas ideias diferem de outras que consideram a política como um saber e uma prática com ênfase para a força, para o exercício do poder apenas por alguns, que consideram os seres humanos apenas como seres de necessidades materiais.

Um pouco mais complexo é avaliar até que ponto seu pensamento se afasta das teorias que defendem um regime em que os cidadãos têm voz em relação aos assuntos da coletividade, mas não ressaltam os vínculos entre política e ética. Nessa segunda situação, pensamos que Vaz não se afasta de pensadores como, por exemplo, Hannah Arendt. O que talvez os diferencie é a ênfase de Vaz em relação à ética.

324 VAZ, *A formação do pensamento de Hegel*, p. 174.

325 Vaz parece compartilhar a noção de dignidade humana de Kant. Entretanto, a seguinte passagem mostra de modo mais explícito o quanto o pensamento de Vaz se diferencia do de Kant: “O *a priori* da moralidade de Kant é isto: você não pode buscar fora de si mesmo motivos para agir moralmente; o único motivo para agir moralmente está dentro de você mesmo, portanto, não pode ser a lei, a sociedade, nenhum motivo exterior ao sujeito. Segundo Hegel, quando se chega a esse ponto, chega-se ao extremo da cisão entre indivíduo e sociedade, ou entre moral e política, se quisermos falar assim” (VAZ, *A formação do pensamento de Hegel*, p. 178).

Um autor bastante citado por Vaz no texto “Democracia e dignidade humana” é Eric Weil³²⁶. Numa passagem deste texto, ele reconhece que o tipo de democracia que defende não se concretizou até a data em que este artigo foi publicado, em 1988. Isso, por sua vez, não é motivo para ele perder sua esperança:

A história das sociedades políticas no Ocidente mostra, assim, que a correlação entre democracia e dignidade humana permanece uma norma à espera de condições que permitam seu efetivo cumprimento na prática política e uma proposição teórica à espera de convincente demonstração³²⁷.

Agora que apresentamos o regime político defendido pelo filósofo, uma inquietação nova surge: como ele poderia se realizar? A filosofia de Vaz pode nos oferecer respostas ou caminhos para isso?

III.VII.II – Modos de realização da democracia

Baseando-se em Georges Burdeau, Vaz afirma que, embora o Estado Liberal tenha se constituído no século XIX como modelo aparentemente histórico mais perfeito da ideia moderna da democracia, sua crise mostrou inequivocamente os limites do modelo – em face da amplitude alcançada pela própria evolução do ideal democrático e pelas novas exigências e modalidades de participação que operam a passagem de uma “democracia governada” (primazia da liberdade individual de autonomia) para uma “democracia governante” (primazia de uma liberdade social de participação)³²⁸. Essa passagem é importante para não esquecermos que a noção de democracia, como um regime em que os cidadãos atuam no espaço público de modo participativo, é recente e que nem todos pensadores políticos da primeira metade do século XX chegaram a defender tal regime.

326 Reconhecidos intérpretes brasileiros desse pensador são: Marly Carvalho Soares, Marcelo Perine e Judikael Castelo Branco.

327 VAZ, Democracia e dignidade humana, p. 359.

328 *Ibidem*.

Como defende Vaz, a democracia enuncia-se quando se torna efetivamente possível a livre participação dos cidadãos nas discussões sobre o bem comum ou a coisa pública. Assim, a democracia efetiva tem relação, dentre outros assuntos, com a possibilidade de os cidadãos terem voz no que diz respeito à organização da sociedade política. Ainda afirma que o cidadão participa livremente na política na medida exata em que se faz presente no espaço público pela autodeterminação de sua liberdade, que se comprova através do direito de discussão e escolha. É nesse momento que se manifesta a singularidade irreduzível da autonormatividade do cidadão, a intransferível carga de sua responsabilidade pessoal³²⁹.

Assim, a democracia relaciona-se com a existência de um espaço comum onde as pessoas podem deliberar sobre assuntos que lhes dizem respeito. E, mais do que isso, a estrutura da democracia pressupõe o consenso das pessoas – não somente das que têm históricos e opiniões convergentes, mas daquelas com ideias e vivências distintas. Ademais, tal consenso não deve ser realizado de modo ocasional, mas constante. Por isso, afirma que a razão política é a “tarefa nunca acabada do consenso razoável, da comunhão na justiça, da participação responsável, da partilha de um bem viver, simplesmente humano”³³⁰. Em suma, a democracia é um regime sempre em construção e, por isso, não espera por razões definitivas nem ausência de conflitos.

Salientamos que, ao defender a presença de cidadãos participativos na política, Vaz não é a favor de que ocorra um esquecimento de outros contextos de suas vidas. Como já deixamos a entender, ele discorda da ideia de que tudo é político:

Como reduzir ao agir e aos fins da política a experiência do amor, da arte, da busca e contemplação desinteressadas da verdade e, sobretudo, a experiência da fé na sua vivência mais radical, a experiência mística?³³¹

329 *Ibidem*, p. 363-364.

330 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Destino da Revolução. *Síntese Nova fase*, v. 16, n. 45, 1989, p. 10.

331 VAZ, Mística e Política, In: *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 106.

Corroborando essa ideia, afirma que a organização política da nação moderna, por meio do Estado, não pode responder a todas as exigências dos interesses particulares, dada a complexidade da organização e o sem limite dessas exigências. Como a sociedade moderna não pode ser integralmente organizada pelo Estado, ela se organiza de muitas outras formas. Sugere, ainda, que a democracia participativa seja o caminho de superação das antinomias entre a sociedade civil e a sociedade política (pensada aqui como Estado)³³².

Assim, percebemos que, para Vaz, a democracia não deve ser compreendida como um modelo político em que apenas alguns ditam como uma sociedade deve vigorar, mas, sim, como o regime em que o poder político é dividido, compartilhado. Em outras palavras, o Estado democrático não deve se caracterizar pela relação de um poder vertical do governante em relação aos governados. Segundo tais argumentos, não há democracia se os cidadãos são passivos, se não conversam entre si sobre a política. Numa entrevista, percebemos em quais autores Vaz se inspira:

Crítica generalizada aos modelos autoritários, sejam socialistas sejam direitistas, que o tema ‘democracia e valores’ impõe-se como tema central das discussões sobre a democracia. Nesse campo é sensível a influência de pensadores como Claude Lefort e Cornelius Castoriadis de um lado e, de outro, Hannah Arendt³³³.

Vaz ainda afirma que o mais grave desafio com o qual se defronta a democracia no mundo atual é representado, provavelmente, pela integração do “social” no “político”. Numa entrevista de 1997, baseada no contexto do nosso país nessa época, Vaz esclarece melhor isso:

Acontece que as experiências democráticas feitas internamente no Ocidente são experiências viciadas na sua origem, pelo fato de que o indivíduo, aquele que deveria ser o ator fundamental da participação democrática, apresenta-se como o indivíduo que luta pela satisfação de suas necessidades no nível *social*; assim, o indivíduo trouxe, seja para o nível do *político*, seja para o nível do *democrático*, sobretudo suas reivindicações em termos de

332 VAZ, Manuscrito dimensão ético-filosófica do Estado e da gestão pública, Número de chamada: 160 ARM 04 – GAV 07 (FAJE).

333 VAZ, Entrevistas por escrito. Belo Horizonte [1986/1992]. FICHA 135. Manuscrito. Questões variadas. Número de chamada: 187.311 ARM 04 – GAV 08 (FAJE). Como complementa, intérpretes autorizados de Lefort e Arendt são, respectivamente: Marilena Chauí e Celso Lafer (*Ibidem*).

interesses, o que é muito difícil de conciliar com a dimensão moral própria da participação democrática.

Intimamente relacionado com essa ideia, Vaz critica o Estado Providência por rejeitar a um segundo plano a democracia política e promover a democracia social – fundada na satisfação das necessidades – que, por sua vez, é compatível com o centralismo do poder e obedece a uma lógica de concentração das instâncias decisórias nas mãos das tecnoburocracias³³⁴.

Vaz também afirma que, na democracia, cabe aos cidadãos participar “eventualmente, também, na gestão do político, uma vez que a democracia é essencialmente participativa”³³⁵. Mas, como seria tal participação? Os cidadãos teriam uma postura realmente engajada na política? Os “melhores” deveriam tomar as decisões mais importantes? Ou, para sabermos as respostas das questões acima, precisaríamos analisar o contexto no qual a sociedade está inserida e, também, o tipo de atuação a ser realizada? Um caminho de interpretação que nos parece frutífero para entender essas ideias de Vaz é analisar algumas passagens do autor já mencionado acima: Eric Weil.

Weil afirma que, numa comunidade saudável, quer dizer, onde a discussão racional e razoável é uma realidade, a democracia conduzirá ao governo os melhores e fará que esses sejam reconhecidos como tais por seus concidadãos. Por outro lado, numa comunidade em decomposição, violenta, movida pelas paixões, dominada pela luta dos interesses particulares, o reino dos medíocres (mais do que aquele dos maus ou malvados) será a regra – e ela conduzirá ao reino autocrático daqueles que consideram apenas a eficácia e a exclusão de todo valor³³⁶.

334 VAZ, Democracia e dignidade humana, p. 359.

335 VAZ, Filosofia e forma da ação, p. 101.

336 VAZ, Democracia e dignidade humana, p. 361-364. WEIL, Eric. *Philosophie politique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971, p. 217-218.

Poderíamos pensar, num primeiro momento, que a concepção de democracia apresentada por Weil e, de certo modo, assumida por Vaz, apresenta traços de um “elitismo”. Como se, para alguns assuntos, o povo devesse ficar omissos. Entretanto, reconhecemos que alguns temas não podem ser discutidos por quem não os conhece, e, portanto, é importante a delegação de certas atividades a “especialistas”, contanto que não seja uma delegação total e sem contrapartidas. Ademais, o que Vaz, seguindo Weil, parece afirmar é que, numa democracia saudável, as próprias pessoas reconhecem que há outros com condições melhores do que elas para tratar de certos assuntos específicos. Por outro lado, numa sociedade violenta, esse reconhecimento não ocorre³³⁷.

O que podemos constatar é que a participação dos cidadãos na política, por exemplo, na discussão de alguns temas, dependerá da natureza dos assuntos a serem discutidos e, também, do nível de instrução dos cidadãos para a realização dessa tarefa. Ora, as leis podem tratar de inúmeras questões e algumas exigem saberes específicos. Outras não. Diante dessas ideias, o que Vaz parece defender é que os cidadãos não sejam omissos em relação à política e, para isso, sejam preparados para exercer a cidadania. Em outras palavras, critica o modelo político que adota a concepção de os representantes políticos serem tudo, e os cidadãos, nada.

Também observamos que ele defende um regime político para o povo, e não, necessariamente, do povo. Isso significa que, não necessariamente, um regime em que o povo tem o poder de decisão sobre vários assuntos será o mais justo. Por sua vez, o governo em que poucos atuam pode, em determinados aspectos, ser justo. De qualquer modo, nossa interpretação é de que, para Vaz, um regime em que os cidadãos têm voz tende a impedir – ou ao menos dificultar – a existência de

337 Um pensador que trata, em certos aspectos, dessa ideia é Condorcet. Nas suas *Cinco Memórias sobre a instrução pública*, afirma que um sujeito com uma inteligência mediana que recebe uma boa instrução reconhece o talento superior de outro e sabe usufruir disso (CONDORCET, *Cinco Memórias sobre a instrução pública*, São Paulo, Editora Unesp, 2008, p. 159). Também lembramos a seguinte passagem de Aristóteles: “A deliberação, portanto, é empregada em matérias que, embora sujeitas a regras que geralmente são para o bem, são incertas quanto aos seus resultados ou consequências e nas quais, quando a matéria é importante, solicitamos [a ajuda de] outros no nosso deliberar, desconfiando de nossa própria capacidade de decisão (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, p. 63 [1112 b 10]).

regimes opressivos e, além disso, tende a possibilitar a existência, de modo mais expressivo, de valores éticos entre os cidadãos.

Feito esse percurso, tentaremos, a seguir, imaginar modos pelos quais poderíamos pensar a união entre ética e política, a partir da perspectiva da ação de certos atores políticos. Antes disso, porém, pensaremos em categorias relacionadas com o agir ético e com a vida ética na política, nos nossos dias.

IV – AGIR ÉTICO E VIDA ÉTICA NO CONTEXTO POLÍTICO³³⁸

“Tem ainda de ser acrescentado: ‘durante todo o tempo da vida’, porque uma andorinha não faz a Primavera, nem um só dia bonito. Assim também o homem bem-aventurado e feliz não será apenas durante um só dia tal como não o será apenas por pouco tempo”³³⁹.

Nessa passagem que escolhemos para ser a epígrafe deste nosso capítulo, Aristóteles faz a distinção entre o agir ético em determinada ocasião e o conjunto de atos éticos no decorrer de uma vida. As reflexões de Vaz concernentes a essas noções estão presentes na sua ética sistemática e foram publicadas pouco antes de sua morte, mais precisamente, no ano 2.000, no livro *Escritos de filosofia V*, Introdução é ética filosófica II. É nessa obra que podemos observar o movimento dialético do agir ético e da vida ética do sujeito e da comunidade. E a nosso ver, essas reflexões podem ser aplicadas em diferentes contextos. Em outros termos, conforme já afirmamos, todo agir humano – não somente na política, mas, no trabalho, na família, na ciência etc. – pode ser avaliado segundo à ética. Inclusive, no início deste trabalho, apresentamos uma afirmação do filósofo sobre a ideia de que, em todos os grandes domínios das formas simbólicas, o *ethos* encontrará expressões da sua normatividade que se apresentam como transcendentais à ação efêmera do indivíduo.

Diante dessas ideias, dependendo do contexto, outros pontos e, também, diferentes sujeitos podem aparecer. A título de exemplo, poderíamos pensar que, na saúde, há a relação entre médico, paciente, instituição hospitalar, entre outros. Na relação ética envolvendo a ciência, há o papel do cientista, os métodos de sua investigação, o objeto a ser investigado... Na relação ética envolvendo o esporte, há as condutas dos atletas, dos treinadores, das organizações que promovem competições etc. Na política, observamos o papel do Estado, dos legisladores, dos cidadãos, das instituições...

338 Não podemos deixar de salientar que Marcelo Perine, no seu artigo “Democracia e filosofia do agir humano – Observações sob uma luminosidade que permite a visão”, nos instigou a tratar o objeto principal desta nossa pesquisa e, em especial, desta seção.

339 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, p. 28 (1098 a 15).

Feita essa primeira consideração, ao pensarmos no agir ético e na vida ética num contexto determinado, nos questionamos: qual seria o melhor modo de pensar tal agir e tal vida? Enfatizaríamos mais esse contexto? Ou as ações que repercutem nele? Ou os atos dos sujeitos que, nesse contexto, exercem algum tipo de protagonismo? Talvez tudo isso pudesse ser investigado.

Nosso propósito, neste trabalho, será investigar os atos de alguns sujeitos ou instituições que podem praticar ou praticam atos políticos. Mas, o que seria isso? Consideramos que o ato político ou a ação política refere-se aos atos que envolvem inúmeras situações relacionadas com o espaço público³⁴⁰, desde questões singelas e aparentemente banais até aquelas com maiores reflexos para outros cidadãos. Assim, nessa abordagem escolhida, podemos refletir, também, sobre condutas do cotidiano relacionadas com a política, e não somente as exercidas por pessoas específicas, em momentos especiais, em certos lugares – tais como naqueles onde as leis são votadas, ou onde são proferidas decisões dos órgãos judiciais concernentes à política... Nesse aspecto, concordamos com Torres em que, apesar da importância do momento inaugural da fundação de uma República, é o exercício cotidiano da ação política que garante a vitalidade do espírito fundacional – ou seja, é necessária uma rememoração constante, uma atualização da ação com a qual se formou a comunidade política para a estabilidade e a permanência dela³⁴¹.

Percebemos que há atos cujo atributo político mostra-se com mais nitidez, como os provenientes de um dos poderes institucionais do Estado, como a lei, as decisões judiciais concernentes à política,

340 É importante salientar que, dependendo do contexto histórico, algumas questões são consideradas pertencentes à esfera pública ou à esfera privada. Sobre isso, ressaltamos a seguinte passagem de Hannah Arendt: “O que mudou foram as arenas para as quais a política parecia necessária. A esfera religiosa refugiou-se na esfera privada, ao passo que a esfera da vida e de suas necessidades práticas, que na Antiguidade como na Idade Média fora considerada a esfera privada por excelência, ganhou uma nova dignidade e adentrou a arena pública em forma de sociedade” (ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008, p. 199). Como complementa Ana Paula Repolês Torres, “seja onde for podemos formar uma ‘polis’, tornando públicas até mesmo questões privadas, na medida em que colocamos em debate” (TORRES, Ana Paula Repolês. *Direito e Política em Hannah Arendt*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 161). Dessas ideias, observamos o quanto o conceito de espaço público é complexo.

341 TORRES, *Direito e Política em Hannah Arendt*, p. 163.

o ato de um governante, certas decisões judiciais, entre outros. Por exemplo, ao pensarmos no nosso tempo, logo lembramos das leis que tratam do sistema prisional, eleitoral, tributário, previdenciário, de determinada comunidade política. Seriam atos políticos num sentido mais estrito que, por sua vez, como já mencionado, podem ser pensados numa perspectiva axiológica, ou seja, de um modo em que serão avaliados conforme a presença – ou não – da ética.

Diante disso, constatamos que nossa investigação abarca muitos assuntos, por exemplo: o modo como o dinheiro público é utilizado; a forma como determinadas ações são julgadas; a prioridade na discussão de certos assuntos em determinada casa legislativa; o reconhecimento das pessoas como cidadãos – por parte da lei, de outros cidadãos, do Estado; a existência da lei justa; a concretização de tal lei; a possibilidade de os cidadãos interferirem na feitura das leis; a postura dos cidadãos em relação ao espaço público; a liberdade de imprensa em relação a vários assuntos, inclusive o político, a economia de uma sociedade...

Como já deixamos a entender, tendemos a pensar que o agir ético na política pressupõe os requisitos do agir ético de modo amplo, mas numa perspectiva mais específica e, portanto, com novos elementos: como, por exemplo, outros sujeitos. Além disso, o *ethos* político tem as suas especificidades, como a presença de instituições políticas. Abaixo, trataremos do agir ético e da vida ética como apresentados por Vaz³⁴² e, em seguida, pensaremos essas ideias no contexto político.

IV.I – Agir ético e vida ética no pensamento de Vaz

342 Na realidade, estamos tratando do agir ético e da vida ética nos baseando nos escritos de Vaz, mas seguindo uma ordem um pouco diferente da que ele fez, tendo em vista que ele trata do agir ético em todas as perspectivas (subjética, intersubjetiva e objetiva) e em todos momentos (universal, particular e singular) e, somente depois, trata da vida ética. Como a leitora e leitor verão, juntamos o agir ético e a vida ética em cada uma das perspectivas e momentos e, por isso, alteramos um pouco esse aspecto. Em alguns momentos dessa pesquisa, nos questionamos se isso não mudaria, de modo comprometedor, as ideias de Vaz. Chegamos a conclusão que não e que poderíamos tratar de maneira menos rígida o seu sistema. Ademais, exporemos noções centrais desses assuntos e, por isso, não os apresentaremos tal como fez o filósofo.

Segundo Vaz, o agir ético diz respeito a uma conduta específica de um sujeito ou, se adotarmos a analogia, de uma comunidade, relacionada com a ética. Ademais, como já mencionamos, o agir ético é a forma mais alta de autoexpressão do Eu. Quando o sujeito pratica atos morais de modo contínuo no decorrer de uma vida, podemos afirmar que ele vive de modo ético³⁴³.

No que diz respeito à estrutura do agir ético e da vida ética, para Vaz, ela é tridimensional: é uma ação do indivíduo ou da comunidade (perspectiva subjetiva), cumprida em relação ao outro ou outros (perspectiva intersubjetiva) e que tem como norma o conteúdo histórico de determinado *ethos* (perspectiva objetiva). E, para todas as perspectivas de se pensar o agir ético e a vida ética, Vaz seguirá a estrutura dialética interna do conceito, ou da categoria, segundo os momentos da universalidade abstrata, da particularidade e, por fim, da singularidade, também chamada de universalidade concreta³⁴⁴.

A universalidade abstrata do agir ético e da vida ética diz respeito à razão primeira de possibilidade do desenvolvimento de tal agir e de tal vida. Ou seja, sem as ideias relacionadas com esse momento não é possível a realização do agir ético e da vida ética. Vaz chega a propor algumas ideias que poderiam ocupar esse lugar³⁴⁵.

Vaz ainda afirma que devemos ficar atentos para a significação atribuída ao termo “abstrato”. Segundo suas palavras, não se trata de um momento sem teor de realidade. Ao mesmo tempo, como ele explica, não se trata da realidade puramente empírica ou simplesmente factual, mas da realidade

343 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 19; 144-145.

344 *Ibidem*, p. 22; 42; 95-96. Essas ideias têm fortes relações com o que está presente no parágrafo 183, da Enciclopédia das Ciências Filosóficas, de Hegel (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 296-297).

345 Como observamos, Vaz não afirma que a sua teoria é a correta, mas que, como está subentendido, é um modo de se pensar esse assunto de modo sistemático.

inteligível participando, de alguma maneira, da necessidade do conceito e podendo, desta sorte, ser assumida na lógica do discurso³⁴⁶.

A particularidade do agir ético e da vida ética referem-se justamente à situação histórica e às condições – extrínsecas e intrínsecas – envolvidas no momento do agir ou no decorrer de uma vida. Ao aprofundar suas reflexões sobre o momento da particularidade do agir ético e da vida ética, afirma que a dialética do agir ético, no momento da universalidade para o momento da singularidade, pode ser pensada sob duas perspectivas diferentes de negação, opostas entre si: no sentido de movimento (em que há negação, mas também conservação do universal) e, também, no sentido em que o particular não se relaciona com o universal, e, nesse caso, temos apenas a oposição ao universal (quando, por exemplo, o ato ético não é concretizado e, por isso, há recusa ou falta)³⁴⁷.

Por fim, a singularidade de tal agir e de tal vida tem relação com o ato ou com o conjunto de atos do sujeito – ou dos sujeitos – na situação histórica e baseados nas ideias concernentes ao momento da universalidade abstrata. Segundo suas palavras, o singular é o concreto inteligível que contém em si os momentos do universal e do particular, constituindo-se, assim, como o universal determinado pela mediação do particular na singularidade do ato³⁴⁸.

Para cada perspectiva do agir ético e da vida ética, o filósofo pensa em uma ou mais de uma categoria específica para descrever os momentos da universalidade e da singularidade. Algumas dessas categorias são, por exemplo, virtude, justiça, reconhecimento, consciência ética, dignidade humana.

346 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 111.

347 *Ibidem*, p. 185.

348 *Ibidem*, p. 122.

Poderíamos questionar-nos se o sistema apresentado por Vaz não seria muito rígido e se não poderíamos ficar presos a algo que, em vez de nos ajudar, nos impediria de pensar. Essa inquietação parece diminuir à medida que vemos que determinadas noções parecem, sim, ser pressupostos da ação e da vida ética. Ademais, outras parecem incorporar esses pressupostos e, também, o momento da história, o empírico.

De qualquer modo, percebemos que Vaz escolheu determinadas categorias para ocupar os momentos do agir ético e da vida ética nas diferentes perspectivas, mas pensamos – e o próprio filósofo também dá a entender – que poderiam ser outros termos, contanto que seu conteúdo não fuja dos aspectos centrais de cada categoria proposta pelo autor³⁴⁹. Enfatizamos novamente que esse foi o modo como Vaz pensou o agir ético e a vida ética; portanto, é uma das formas de se pensar a ética de modo sistemático, e não a forma correta. Mas, a nosso ver, pode nos oferecer ferramentas conceituais importantes para pensar nossa realidade e, como tentaremos desenvolver, o agir ético e a vida ética no contexto político.

Por outro lado, não podemos deixar de reconhecer que todas as categorias mencionadas por Vaz podem ter um sentido diferente dependendo da realidade histórica. E até mesmo numa idêntica realidade histórica, diferentes pensadores podem ter concepções distintas dessas noções. Por exemplo: a ideia de virtude para alguns pode ser diferente da de outros.

Apesar disso, a interpretação do agir ético e da vida ética – nas perspectivas subjetiva, intersubjetiva e objetiva, e nos momentos da universalidade, particularidade e singularidade – oferece uma visão ampla desse agir e de tal vida e compreende perspectivas que ficariam despercebidas se a ênfase fosse dada apenas para uma perspectiva ou apenas para um momento.

349 Para nós, mais importante do que memorizar cada categoria, em cada momento, e em cada perspectiva, é entender o motivo de o filósofo tê-las escolhido. Ademais, consideramos que podemos pensar, também, cada categoria em distintos momentos – o da universalidade, o da particularidade e o da singularidade –, e, por isso, com distintos sentidos. Por exemplo: podemos pensar o reconhecimento e o consenso numa perspectiva abstrata, numa perspectiva particular e, também, numa perspectiva concreta.

IV.II – O agente ético no contexto político

Como já mencionamos, Vaz, ao tratar do agir ético e da vida ética, na perspectiva do sujeito, pensa tanto no sujeito individual quanto na comunidade. O momento da universalidade do agir ético, na perspectiva subjetiva, diz respeito às ideias de razão e de liberdade – atributos fundamentais do espírito que especificam os dois princípios constitutivos da sua atividade: a inteligência e a vontade –, que têm como intenção a Verdade e o Bem³⁵⁰.

Como Vaz menciona, a intercausalidade entre a inteligência e a vontade, cada uma exercendo o gênero de causalidade que lhe é próprio – a inteligência na ordem da causa formal e final, a vontade na ordem da causa eficiente –, apresenta-se como um dos tópicos clássicos da reflexão ética e da história da ética³⁵¹.

De fato, no capítulo em que trata da ética de santo Tomás de Aquino, Vaz nos lembra que alguns tópicos da primeira parte da *Suma Teológica* – especificamente, a questão 79 – abordam a distinção entre o intelecto especulativo e o intelecto prático. Ele ainda ressalta que denominou de quiasmo do espírito o entrelaçamento da inteligência e da vontade na unidade de um mesmo movimento da criatura espiritual na intenção de seu fim³⁵².

Já o momento da universalidade da “vida” ética diz respeito à ideia de virtude, ou seja, posse permanente dos bens do *ethos*, hábito especificamente ético. Portanto, a virtude relaciona-se não somente com a intenção de praticar um ato ético de modo isolado, mas vários atos éticos no decorrer de uma vida. Ademais, como nos lembra, a virtude como hábito não é a sedimentação de

350 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 33-38.

351 *Ibidem*, p. 38.

352 VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 224.

atos que se somam e dão origem a uma disposição de modo repetitivo e quase mecânico. Em vez disso, ela é o *ethos* vivido concretamente na atividade imanente (*enérgeia*) do agente ético³⁵³.

Entre os princípios universais e a ação singular introduz-se justamente o momento mediador da particularidade. É nesse momento que a razão se aplica à deliberação, e a vontade se faz liberdade de escolha. Ademais, tal momento mediador integra ao processo de efetivação do ato às condições extrínsecas e intrínsecas que o tornam possível e que caracterizam a situação do agente, sejam psicológicas, sociais ou culturais. Tal situação é sempre complexa e muitas vezes ambígua, tendo em vista que trata de questões como quem, o que, com que meios, por que, de que modo etc. E é nesse momento que o sujeito pode aceitar ou negar a norma ética³⁵⁴.

Continuando o nosso percurso, o momento da singularidade do agir ético, na perspectiva do sujeito, tem relação com a plena efetivação da sinergia entre inteligência e vontade direcionadas ao bem. Tal momento é a concretização da universalidade abstrata pela mediação na linha da prudência, do livre-arbítrio e da situação do agente na linha das condições³⁵⁵.

É justamente nesse momento que a Razão prática exerce a reflexão sobre seu ato, que é própria de todo conhecimento racional, na forma de um juízo sobre a conformidade do ato com a objetividade do bem. Esse juízo, por sua vez, não somente prescreve a ação imediata, mas julga imediatamente a decisão final da vontade segundo o critério estabelecido pela própria razão em seu conhecimento do bem objetivo. Tal conhecimento torna-se, assim, norma da retidão moral do ato, representada pela consciência moral. E a conclusão do silogismo prático não se exprime numa proposição, mas é a própria ação cuja racionalidade intrínseca decorre das premissas da Razão prática³⁵⁶.

353 VAZ, Fenomenologia do *ethos*, p. 29.

354 VAZ, *Escritos de filosofia V*, p. 45; p. 166.

355 *Ibidem*, p. 51-52

356 *Ibidem*, p. 51-52; p. 197.

Observamos, novamente, a influência de santo Tomás de Aquino no pensamento de Vaz, uma vez que a já mencionada questão 79 da primeira parte da *Suma Teológica* trata da consciência moral. Ademais, Vaz se utiliza também da dialética tomásica para desenvolver seu pensamento. A passagem abaixo nos traz alguns indícios disso:

Ora, por sua natureza, o movimento dialético é passagem (ou suprassunção) do universal no singular pela mediação do particular: essa a intuição que guia Tomás de Aquino em sua reconstituição do ato livre como sinergia de razão e vontade na unidade dinâmica de um movimento que vai do universal da razão ao singular da decisão (...) ³⁵⁷.

Vaz sintetiza o seu pensamento afirmando que o exercício da Razão prática cumpre-se num ato de grande riqueza conceitual, estando 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, vivida reflexivamente como consciência moral. Como conclui, o ato moral é o ato humano por excelência, que nenhuma simulação ou modelo pode imitar ou reproduzir ³⁵⁸.

Num outro escrito, desenvolve essas ideias ao afirmar que a consciência moral, norma subjetiva última da moralidade dos nossos atos segundo a conceptualização clássica, apresenta-se como ato ou perfeição terminal no movimento intencional do agir ético. Como complementa:

Portanto a consciência moral, no ensinamento de São Tomás de Aquino, é ato que faz descer às profundezas espirituais do sujeito – à sua interioridade singular e única – o conhecimento e a liberdade orientados de um lado para o bem universal objetivo e, de outro, situados no aqui e agora das circunstâncias particulares nas quais se exercem, por meio da deliberação e da livre eleição, os atos propriamente morais ³⁵⁹.

357 VAZ, *Escritos de Filosofia IV*, p. 228. Numa passagem bem interessante, Vaz afirma que não pretende ler Santo Tomás com as categorias de Hegel. Pretende-se, apenas mostrar que o pensamento de santo Tomás, como o de Hegel, é um pensamento da totalidade ou da identidade na diferença, e que qualquer dualidade como pressuposto fundamental lhe é intolerável, como foi, para Hegel, o dualismo kantiano (VAZ, Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem, p. 56).

358 VAZ, *Escritos de filosofia V*, p. 64, p. 51.

359 VAZ, *Ética, Direito e Justiça*, p. 142. Ao tratar de São Tomás de Aquino, Vaz menciona a seguinte referência: *Summa Theologiae*, Ia, q. 79, a. 13, c.

Logo após afirmar essas ideias, acrescenta que o pertinaz propósito de “desconstrução” da estrutura do agir ético que move os nihilismos modernos, assume como tarefa precípua ofuscar a claridade da consciência moral com nuvens de suspeita, suscitadas a partir do inconsciente, do ressentimento, da tradição, da educação autoritária, da pressão social e de outros turvos horizontes...³⁶⁰.

Intimamente relacionado com essa noção, Vaz afirma que o declínio da noção de virtude na Ética moderna lançou na sombra esse tema fundamental da Ética antigo-medieval, mas os tempos recentes assistem a várias tentativas de recuperação desse conceito sem o qual a vida ética dificilmente poderá ser pensada. Como já deixamos a entender, a singularidade da vida ética na perspectiva subjetiva, diferentemente de um ato ético isolado, tem relação com os atos que tecem a vida do indivíduo. Ora, sendo vida, ela é um crescimento; e sendo vida no bem é um crescimento no qual se cumpre a ordenação ontológica do ser humano, racional e livre, para o fim que é o bem³⁶¹.

Segundo ele, é no momento da singularidade da vida ética subjetiva – em que há a realização existencial da vida do indivíduo – que pode surgir a pessoa moral. Como esclarece, do ponto de vista antropológico, o ser humano é essencialmente pessoa e, por isso, constitutivamente, um ser ético. Mas o que ele é por essência deve tornar-se na existência. É nesse sentido que a realização existencial da pessoa está intimamente relacionada com a formação da sua personalidade moral. O filósofo sabe que essa tarefa não é simples. Pelo contrário, é o desafio mais radical da vida do ser humano. Mas, como conclui, cabe ao indivíduo, diante de condições favoráveis ou adversas, enfrentá-las³⁶². Também consideramos importante mencionar, nesse momento, os reflexos do agir ético sobre a pessoa:

A experiência nos mostra imediatamente o agir ético dotado de uma característica inconfundível: enquanto o êxito ou o resultado do fazer ou produzir mede-se pela perfeição

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ VAZ, *Escritos de Filosofia IV*, p. 233. VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 167.

³⁶² *Ibidem*, p. 171.

do objeto produzido, o êxito ou o resultado do agir é avaliado segundo a maior ou menor perfeição que dele resulta para o sujeito que age. Os critérios dessa avaliação situam-se para além da apreciação subjetiva do agente. São dados pela realidade objetiva do *ethos* ao qual o agente está historicamente ligado³⁶³.

A partir dessas ideias, nos questionamos: se o êxito do ato ético, como vimos, recai sobre o sujeito que o pratica, poderia também trazer outras repercussões “externas”? Não nos resta dúvida que, muitas vezes, o ato ético também traz repercussões na vida de outras pessoas. Por exemplo: nos baseando num dos casos mencionados por Kant na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, uma pessoa em dificuldades que recebe a solidariedade de outro sujeito sente a repercussão do ato ético – de forma diferente de quem agiu.

E no caso específico da política? O agir ético de um agente, como, por exemplo, o Estado – representado pelos seus agentes e instituições – não traz reflexos para toda uma população e não seria de menor importância o que isso traz para quem, de fato, realizou tal ato – nesse caso, o Estado? Tentaremos desenvolver essas ideias a seguir.

Agora que já apresentamos essas reflexões de Vaz sobre o agir ético na perspectiva do sujeito, como poderíamos pensar de forma desenvolvida o agir ético e a vida ética no contexto político? Ao tratar das diferentes maneiras de nossa autoexpressão, Vaz afirma que o processo de *personalização* envolve a totalidade de nosso ser, do corpo próprio ao espírito, e todas as modalidades de nosso abrir-nos à realidade exterior, do mundo à transcendência³⁶⁴.

Intimamente relacionado com essa ideia, para ele, a personalidade moral desdobra-se em várias dimensões: psicológica, social, cultural, cívica... Assim, a personalidade moral assume, em estágio

363 VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 26

364 *Ibidem*, p. 239.

de realização e em seu dinamismo, todas essas outras dimensões da personalidade e imprime sua marca no perfil autenticamente humano de cada uma delas.

Mas, a seguinte pergunta nos desafia: Ao pensarmos no agente ético no contexto político, na contemporaneidade, quem melhor poderia representá-lo? Para nós, os principais agentes que, nos nossos dias, poderiam praticar um ato ético na política seriam: os cidadãos, os agentes públicos³⁶⁵ e o Estado. Isso porque são eles que podem exercer a soberania, o poder, de modo legítimo.

Entretanto, não nos resta dúvida de que atos de outras pessoas, entes ou organizações – relacionados diretamente ou não com a política, inclusive organismos supranacionais – poderiam ser analisados. Para nós, apesar de alguns desses outros agentes poderem ter um papel bastante significativo na política, eles podem não ter preocupação direta com o bem da coletividade.

Nos nossos dias, alguns exemplos de organizações que podem influenciar a política – e realmente influenciam – mas que não necessariamente têm o papel primordial de buscar o bem no contexto político são: a Igreja, os sindicatos, os meios de comunicação, as organizações privadas, as universidades, entre outros. Não podemos também esquecer de mencionar, inclusive, de organizações criminosas que, muitas vezes, prestam serviços sociais para muitas pessoas e cujos integrantes participam da política seja como representantes políticos eleitos legitimamente seja como detentores de um poder paralelo.

Sobre isso, Roberto Romano – um pensador cujas obras Vaz recomenda³⁶⁶ – nos lembra que, com a globalização planetária, o Estado está perdendo os monopólios da força física, da norma jurídica e da arrecadação de impostos. Ademais, como salienta, no interior das nações, o poder do narcotráfico

365 Como já afirmamos, quando mencionarmos esse termo, estamos nos referindo aos representantes políticos, aos magistrados das cortes superiores e aos servidores públicos.

366 VAZ, Entrevistas por escrito. Belo Horizonte [1986/1992]. FICHA 135. Manuscrito. Questões variadas. Número de chamada: 187.311 ARM 04 – GAV 08 (FAJE).

e de outras potências delinquentes se mostra a cada hora mais eficaz, relativizando a soberania sobre o território³⁶⁷. Também consideramos oportuno lembrar de uma passagem de Vaz em que trata de João Paulo II no que diz respeito ao seu envolvimento com os problemas do mundo, ou seja sua atuação *ad extra*:

Nenhum outro papa, talvez, esteve tão presente em campos tão diversos da história do seu tempo quanto o atual pontífice, e provavelmente nenhum dos grandes atores políticos contemporâneos alcançou uma visão tão universal, tão rica e tão realista do nosso mundo quanto esse papa itinerante que visitou os cinco continentes³⁶⁸.

E como poderíamos pensar o movimento dialético do agir e da vida ética no contexto político? Temos a intuição de que os momentos da universalidade, da particularidade e da singularidade do agir ético e de vida ética no contexto político poderiam ser representados pelas categorias já apresentadas – acrescidas de algumas peculiaridades.

Assim, o momento da universalidade do agir ético na perspectiva do agente, nesse contexto, está relacionado com a abertura do sujeito ou dos sujeitos, por meio de sua inteligência e vontade, para a prática do bem na política. Quando isso ocorre, no decorrer de uma vida, podemos afirmar que há a presença da virtude.

O momento da particularidade nesse contexto seria representado pelas circunstâncias históricas relacionadas com o agir e com a vida daqueles que atuam no contexto político, não somente no que diz respeito às condições intrínsecas (por exemplo, as psicológicas) mas, também, às extrínsecas (por exemplo, financeiras, culturais, liberdades e direitos conferidos aos cidadãos, situação na qual um país se encontra – na perspectiva econômica, cultural, entre outros – não somente numa perspectiva doméstica, mas, também, em relação a outros países).

367 ROMANO, Roberto. *Razão de Estado e outros Estados da Razão*. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 11.

368 NOBRE, M.; REGO, J. M. *Conversas com filósofos brasileiros: entrevista com Henrique Cláudio de Lima Vaz*, p. 39.

Já o momento da singularidade na perspectiva do sujeito no contexto político seria pensado como o momento final de um ato e de uma vida segundo a noção do bem em tal contexto, o qual tem relação com a consciência cívica e a personalidade cívica, respectivamente. Tal consciência e personalidade, por sua vez, não se limitam ao cidadão comum, mas, também, aquele que exerce o papel de agente público. Numa interpretação mais extensiva, também podemos pensar que a consciência cívica e a personalidade cívica também poderiam ser aplicadas para o agir das instituições do Estado.

Ainda teremos oportunidade de desenvolver o sentido dessas categorias e sua aplicação pelos diferentes agentes do contexto político, numa perspectiva mais concreta. Nesse momento, consideramos mais importante apresentar ideias centrais do movimento dialético concernente ao agir ético e a vida ética na política, e, portanto, seguirmos o que Vaz apresentou na sua *Ética sistemática*. De acordo com esse nosso objetivo, como poderíamos pensar o agir ético e a vida ética no contexto político na perspectiva das relações?

IV.III – A relação ética no contexto político

Segundo Vaz, o agir ético, na perspectiva intersubjetiva, exige, como primeira condição de sua possibilidade ou como primeiro momento de seu movimento dialético, o reconhecimento do outro no horizonte do bem³⁶⁹. E, como ele afirma, é essencial, para entendermos a natureza ética do reconhecimento, a referência à noção de linguagem. Como explica, há várias formas de linguagem, correspondentes a diversas formas de racionalidades. A título de exemplo, a relação com o mundo é uma relação não recíproca. Desse modo, ela se significa na linguagem, mas o mundo e a natureza não respondem a não ser pelo próprio dizer do ser humano. Apenas na intercomunicação por meio

³⁶⁹ VAZ, *Escritos de filosofia V*, p. 70-73. Como se sabe, o tema do reconhecimento tem recebido destaque nos últimos tempos. Entretanto, Vaz nos lembra que tal ideia já está presente na filosofia antiga, nas reflexões sobre a amizade.

da Razão prática e, portanto, da natureza ética, a linguagem é diálogo, e é nele que está presente a ideia de reconhecimento³⁷⁰.

Segundo o filósofo, o momento da universalidade na relação intersubjetiva do agir ético também envolve a noção de consenso. Se o reconhecimento é obra da razão prática enquanto cognoscente, o consenso, por sua vez, procede da mesma razão prática em sua atividade volitiva. Assim, uma vez reconhecido o outro no horizonte do bem, a inclinação da vontade segue-se necessariamente ao reconhecimento para consentir na comunidade entre o “eu” e o outro sob o signo da bondade³⁷¹.

Ademais, afirma que o consenso ético distingue-se formalmente do consenso lógico, tendo em vista que o primeiro é um ato da razão prática concomitante ao reconhecimento e se faz em torno de verdades práticas, os valores; já o segundo é um ato de razão teórica e se faz em torno de verdades teóricas ou ideias em si³⁷².

Ao pensar na categoria que melhor representaria o momento da universalidade da vida ética, Vaz pensa na justiça. Como ressalta, se o conceito da virtude é a categoria que exprime a universalidade da vida ética em seu aspecto subjetivo, o conceito de justiça exprime a mesma universalidade em uma extensão intersubjetiva³⁷³.

De modo coerente com o que já apresentamos, a particularidade do agir ético e da vida ética na relação intersubjetiva diz respeito às situações vivenciadas pelos sujeitos na prática do ato ético e da vida ética. Assim, corresponde ao mundo fenomênico no qual os sujeitos interagem.

370 *Ibidem*, p. 279-280; p. 74.

371 *Ibidem*, p. 70-71.

372 *Ibidem*, p. 75. Para nós, em certa medida, o consenso lógico pressupõe a existência de um consenso ético mínimo, por exemplo, quando alguém reconhece e aceita a existência do outro, não necessariamente no sentido de almejar o melhor para outro, mas na perspectiva de aceitá-lo como outro ser humano e, desse modo, também no horizonte em que o bem é considerado.

373 VAZ, *Escritos de filosofia V*, p. 177-178.

E, segundo Vaz, o momento da singularidade do agir ético na perspectiva intersubjetiva está relacionado com a presença de uma consciência comum de teor ético demonstrada pela aceitação de um mesmo sistema de normas, valores e fins interiorizado em maior ou menor profundidade na consciência moral dos indivíduos. Nessas situações, a pessoa consente em integrar-se no corpo normativo do *ethos*, passando além da contingência da sua individualidade empírica e referindo-se a um princípio de ordem que dê razão do seu existir comunitário e do seu agir eticamente qualificado³⁷⁴. Para nós, essas ideias estão relacionadas com a justiça pensada de um modo mais concreto.

Como complementa, tal consciência individual fundada numa consciência moral social ocorre quando as leis e as normas éticas que regem e ordenam as relações intersubjetivas vigoram como leis e normas públicas – e não apenas particulares – nas diversas esferas em que esse agir se faz presente como membro da sociedade, por exemplo, na esfera do agir econômico, na esfera da família, na esfera do político...³⁷⁵.

Vaz ainda salienta que a formação de uma consciência moral intersubjetiva no nível da organização social desdobra-se, na modernidade, em múltiplos extratos intermediários entre a consciência comunitária e a consciência cívica, como é o caso da consciência profissional. Ademais, o filósofo se questiona se é possível pensarmos em uma identidade ética para o imenso corpo da sociedade mundial.

Como ele mesmo responde, apesar de as sociedades serem cada vez mais complexas, a história contemporânea vê manifestarem-se em escala mundial exigências de natureza eminentemente ética, como a do efetivo respeito dos direitos humanos; a da primazia do diálogo e da paz sobre os

374 VAZ, *Escritos de filosofia III*, p. 146.

375 VAZ, *Escritos de filosofia V*, p. 90.

conflitos; a da aceitação da superioridade política do regime democrático; a do intercâmbio cultural de valores considerados universais – religiosos, estéticos, pedagógicos, etc. – e, por isso, parece ser favorável a ideia de uma identidade ética para a sociedade na perspectiva mundial³⁷⁶.

E, segundo o filósofo, a categoria mais adequada para pensarmos o momento da singularidade da vida ética na perspectiva intersubjetiva é a da dignidade humana. Como ressalta, o exercício concreto da vida ética comunitária é o exercício da “dignidade humana” vivida na vida de cada um e reconhecida na vida de todos. Ao tratar dessa categoria, ele reconhece a influência de Kant, como na sua clássica formulação de que o ser humano – diga-se: todo ser humano – tem relação com a ideia de fim, e não com a de meio, como os objetos³⁷⁷.

Segundo Vaz, a dignidade humana tem sua origem e o seu fundamento no estatuto metafísico do indivíduo e da comunidade e decorre de sua ordenação transcendental ao Bem. Desse modo, longe de ser fruto da convenção ou do costume de determinada sociedade, ela atesta a singular grandeza e a unicidade ontológica do ser humano no seu *ser-para-si* e em seu *ser-para-o-outro*³⁷⁸. Como acrescenta, a concepção de dignidade humana que defende, apesar de se mostrar uma exigência, aparentemente, difícil e irrealizável, está inscrita na necessidade do próprio conceito de vida ética na sua dimensão intersubjetiva. O autor ainda defende que a dignidade humana é como ideia reguladora e como critério julgador da efetivação do projeto histórico mais radicalmente humano, o projeto de uma comunidade ética – religiosa, política ou cultural³⁷⁹.

Uma outra questão que consideramos oportuno mencionar, neste momento, é a existência do ato ético recíproco. Ou seja, quando os sujeitos (dois ou mais) envolvidos nas relações intersubjetivas

376 *Ibidem*, p. 90.

377 *Ibidem*, p. 202.

378 *Ibidem*, p. 203.

379 VAZ, *Escritos de filosofia V*, p. 203-204.

praticam tais atos, e não apenas uma pessoa. Portanto, a análise do agir ético e da vida ética pode ser pensada tanto na perspectiva do sujeito que está inserido numa sociedade quanto na dos sujeitos que participam de uma relação. E, como veremos com mais detalhes a seguir, muitas vezes, os sujeitos estão numa posição diferente e, por isso, podem agir de modo ético em relação um ao outro de modo diferenciado.

De qualquer modo, para Vaz, a concretização de tal reconhecimento – e, portanto, a existência desses momentos da singularidade – não é simples. Ao analisar a parábola do senhor e do escravo, de Hegel, Vaz nos lembra do longo caminho que se estende entre a exigência do reconhecimento universal que habita o *logos* e a sua aparição no plano social e político. Percebe-se isso no bom tempo que se passou para a cultura, o *ethos*, perceber que a escravidão era contrária à razão e a posterior proclamação da sua ilegitimidade jurídica e da sua aberração moral³⁸⁰.

Nesse sentido, como Vaz ressalta, a relação de reconhecimento apresenta, na história dos indivíduos e das comunidades, como uma relação que, mais do que qualquer outra, só se torna efetiva por meio de um laborioso e penoso trabalho de educação ética, admitindo níveis de realização. O nível mais baixo é a tentativa de redução do outro a objeto, como na relação entre senhor e escravo; enquanto o mais alto é representado pela gratuidade do amor evangélico ao próximo³⁸¹.

E como se configuraria o ato ético e a vida ética, no contexto político, na perspectiva do “nós”? Em outras palavras, baseando-nos no que propomos a investigar, quais seriam as categorias mais importantes para tratar tal agir e tal vida? Em nossa interpretação, muito do que já apresentamos da ética limavaziana – relacionado com um contexto amplo – abarca o político, como, por exemplo, a consciência moral social relacionada com a questão dos direitos humanos, com a democracia etc.

380 *Ibidem*, p. 24.

381 VAZ, *Escritos de filosofia V*, p. 73.

Apesar disso, como já mencionamos, temos o propósito de enfatizar o agir ético e a vida ética no contexto político, o que nos convida a desenvolver outros caminhos de se pensar isso.

Baseando-nos no pensamento de Vaz, mas indo um pouco além do objeto de sua reflexão, a nosso ver, o reconhecimento moral é um requisito para a existência do reconhecimento da pessoa no contexto político (como sujeito de direitos e deveres – tanto privados como políticos). A concepção de consenso ético mínimo também é um requisito para a existência do agir ético no contexto político, como, por exemplo, quando as pessoas atuam na política tendo o bem como horizonte. A noção de justiça é outra categoria que nos parece fundamental para pensar a vida ética na política. Nesse caso, poderíamos pensar na justiça social e na justiça política, que, por sua vez, poderiam ter inúmeros desdobramentos. Sobre isso, lembramos que a ausência da justiça impede ou dificulta a vida ética na relação entre os sujeitos no contexto político, por exemplo, entre os cidadãos, entre os agentes públicos e cidadãos, entre Estado e cidadãos, entre Estados, entre instituições privadas e Estado... Como Vaz acrescenta, a prática da injustiça é o fator mais eficaz de desintegração da relação entre o ético e o político, de dissolução da comunidade política³⁸².

A particularidade do agir ético e da vida ética na perspectiva intersubjetiva, no contexto político, tem relação com o momento em que os sujeitos se defrontarão com uma questão envolvendo ou não um ato ético no contexto político, assim como as condições externas e internas que influenciarão tal agir. Também podemos pensar esse momento enfatizando não o ato dos sujeitos, mas de comunidades políticas que, por sua vez, têm suas estruturas específicas.

Pensamos que a categoria da consciência moral social é a que melhor poderia representar o momento da singularidade do agir ético na estrutura intersubjetiva, no contexto político. E, como já ressaltado, tal consciência manifesta-se em graus diversos de presença refletida sobre valores éticos

382 VAZ, *Escritos de filosofia V*, p. 182.

partilhados pelos membros de uma comunidade política, ou seja, a aceitação de um mesmo sistema de normas, valores e fins interiorizado em maior ou menor profundidade na consciência cívica dos indivíduos. Assim, a consciência moral social no contexto político diz respeito à comunicação da consciência cívica entre os sujeitos no contexto político: cidadãos, Estado, agentes públicos, instituições ...

Já a categoria que, a nosso ver, melhor representaria o momento da singularidade da vida ética no contexto político seria a da dignidade humana. Tal ideia pode ser observada quando os sujeitos e as instituições no contexto político, no decorrer de uma vida (ou de um lapso temporal mais longo, no caso das instituições) – e não apenas esporadicamente – se comportam com respeito à noção de que os sujeitos de uma comunidade política são fins em si mesmos. Também poderia ser pensada no sentido da existência de estruturas políticas justas.

Interligado a essa ideia, consideramos pertinente enfatizar que a relação ética no contexto político, nos nossos dias, pode ser vista entre sujeitos que, em certo sentido, ocupam uma mesma posição, por exemplo, entre os cidadãos, ou entre Estados e, também, entre aqueles que ocupam posições diferentes: cidadãos e agentes públicos, Estado e cidadãos, sociedades privadas e Estado etc. Do mesmo modo, o mal no contexto político – por exemplo, por meio da prática das diferentes espécies de violências – também pode ocorrer nessas diferentes relações. Pensemos, por exemplo, na ideia de violência política e de intolerância política, que pode ocorrer entre cidadãos, entre Estado e cidadãos, entre agentes públicos e cidadãos, entre amigos, entre membros de uma família...

No capítulo seguinte, trataremos de exemplos mais concretos dessas ideias a partir da perspectiva de alguns sujeitos no contexto político e, também, da relação entre eles. Optamos por tratar do agir ético de certos atores – que mencionamos acima –, e que, como afirmamos, possuem ou têm

legitimidade para exercer a soberania de modo mais efetivo. Antes disso, porém, seguindo nossa linha de raciocínio, trataremos do aspecto objetivo do agir ético e da vida ética no contexto político.

IV.IV – O aspecto objetivo da ética no contexto político

Acima, tentamos desenvolver os aspectos subjetivo e intersubjetivo do ato ético e da vida ética no contexto político. Neste momento em que trataremos do aspecto objetivo de tal agir e de tal vida, o que queremos analisar especificamente? Assim como nos itens precedentes, abordaremos esse assunto, primeiramente, numa perspectiva ampla e, em seguida, no contexto político.

Na sua obra *Antropologia filosófica*, Vaz afirma que “objetividade” é um termo filosófico empregado em vários sentidos, como, por exemplo: lógico, designando a razão formal segundo a qual um objeto é considerado em determinada ciência; epistemológico, designando o alcance objetivo dos conceitos e teorias nas ciências; moral, em que a objetividade moral é atribuída às realidades que são normativas com relação à ação moral, como o bem, o fim, a norma da reta razão, a lei moral³⁸³.

Ademais, afirma que a estrutura objetiva do agir ético tem relação com o horizonte objetivo para o qual se orienta a intencionalidade do agir ético. Como acrescenta, objetividade é, na sua acepção mais geral, o predicado do ser que é lançado diante do sujeito no seu campo intencional, seja ele formalmente cognoscitivo, volitivo ou afetivo. Em outras palavras, o domínio da objetividade abrange o conjunto aberto dos seres que penetram continuamente o campo intencional do sujeito. Segundo o filósofo, sua abordagem leva em consideração a objetividade do conhecimento. É nesse

383 VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 254-255.

sentido que a relação de objetividade, sendo uma relação real por parte do sujeito cognoscente, pressupõe a realidade do objeto conhecido³⁸⁴.

Vaz sustenta que seguirá a linha do modelo ideonômico clássico, mas obedecendo ao movimento dialético que já o conduziu da estrutura subjetiva à estrutura intersubjetiva do agir ético, e, desta, à passagem da estrutura objetiva³⁸⁵.

Quando refletimos sobre a ética na modernidade – em que observamos a prevalência de um modelo hipotético-dedutivo no qual o sujeito cria a noção de bem conforme o método matemático –, tratamos, de certo modo, dos valores norteadores de uma sociedade. Nesse momento, a pergunta que nos instiga é: como Vaz pensa a estrutura objetiva do agir ético e da vida ética? De que modo isso se relaciona com o que já abordamos?

Não é novidade para nós que o movimento dialético utilizado por Vaz para compreender o agir ético e a vida ética tem, como momento inicial, a universalidade. Assim, é dele que partirá a sequência lógica dos movimentos que integrará a estrutura que será objeto da investigação. Diante disso, podemos, com Vaz, questionar: como pensar o horizonte objetivo para o qual se orienta a intencionalidade do agir ético ao transcender os limites eidéticos³⁸⁶ da estrutura subjetiva e da estrutura intersubjetiva?³⁸⁷

Como Vaz relembra, na dimensão subjetiva, conhecimento e vontade têm como horizonte objetivo o bem pensado e desejado como bem simplesmente ou como bem universal. Já na dimensão intersubjetiva, o bem é intencionado na figura do outro reconhecido e aceito. Neste momento em

384 VAZ, *Escritos de filosofia V*, p. 103-104; p. 211.

385 *Ibidem*, p. 103.

386 Analisar nota 206 deste trabalho.

387 *Ibidem*, p. 103-104.

que estamos tratando da dimensão objetiva, cabe questionar sobre o teor de realidade em-si que compete seja ao bem universal seja ao outro no horizonte do bem³⁸⁸.

Segundo Vaz, o problema da estrutura objetiva do agir ético, a ser pensada dialeticamente, manifesta, no seu momento de universalidade, uma face que reflete o paradoxo do espírito no mundo. Como já mencionamos neste trabalho, para o filósofo, a interioridade do ser humano, em seu recesso mais profundo, no qual ele se autoafirma como ser livre e reivindica de modo mais radical a prerrogativa do “ser-para-si”, submete-se à medida de uma realidade exterior que subsiste em-si. Como ele conclui: somente nessa submissão o ser humano como ser ético poderá, paradoxalmente, alcançar o efetivo “ser-para-si” e abrir-se, a partir exatamente dessa radical interioridade, à universalidade do bem³⁸⁹.

Vaz ainda afirma que as categorias que exprimem, na concepção clássica, o horizonte objetivo ao qual se refere o agir ético pensado no momento lógico dialético da universalidade são as categorias de fim e de bem entre as quais vigora uma inter-relação análoga à que, na estrutura subjetiva, se estabelece entre a razão e a liberdade³⁹⁰.

E, segundo Vaz, a interpretação dominante do bem como valor deve ser explicada historicamente no contexto da inflexão antropocêntrica da ética moderna, uma vez que, na constituição do valor, a primazia é atribuída à capacidade de avaliação do bem por parte do sujeito livre. É por isso que, como já mencionamos, na ética moderna prevalece a dimensão axiológica, condizente com o postulado inicial da autonomia do sujeito, ao passo que a ética clássica deve ser caracterizada como uma ética ontológica, na qual a primazia é reconhecida ao bem como ser. Mas, como ressalta,

388 *Ibidem*, p. 104.

389 *Ibidem*, p. 106.

390 *Ibidem*.

independentemente dessas variantes históricas, a interpretação do bem como valor se apresenta como um elemento constitutivo da universalidade objetiva da razão prática³⁹¹.

Como complementa, o valor é o bem assumido livremente na estrutura objetiva do agir ético. Assim, o bem é avaliado pelo sujeito ético como sendo a forma efetiva de sua realização como ser livre e assume a forma de valor. Em outros termos, o valor é o bem recebido no espaço da liberdade. É de acordo com o valor que a razão prática, ordenada estruturalmente para o bem na sua universalidade, realizar-se-á na particularidade das situações³⁹².

Ao tratar da universalidade da vida ética na perspectiva da objetividade, o filósofo afirma que pretende determinar o teor de objetividade do horizonte simbólico para o qual a intencionalidade da razão prática está contínua e necessariamente voltada enquanto preside ao desenrolar da vida ética do indivíduo e da comunidade. Como acrescenta, em certo aspecto, há uma invariância da objetividade fundamental do *ethos* na variedade e na contingência das suas formas históricas³⁹³.

Continuando seu raciocínio, afirma que o bem é o invariante inteligível que permanece e se manifesta onde quer que um grupo humano, armado com seu *ethos*, surja para a cena da história em qualquer tempo e em qualquer lugar. Ainda afirma que, não obstante a natureza eminentemente concreta da Ideia em si como inteligível puro, a objetividade da vida ética na situação da nossa finitude se concretiza na particularidade de um *ethos* culturalmente determinado e na singularidade das ações historicamente situadas³⁹⁴.

391 *Ibidem*, p. 109-110.

392 *Ibidem*, p.110. Vaz ainda salienta que há tanto o valor como o contravalor e, também, existe a multiplicidade organizada dos valores segundo o conteúdo objetivo dos bens que nele se exprimem. E, diante da multiplicidade de bens a serem avaliados, a Razão prática deverá exercer-se como livre-arbítrio na escolha desses bens (*idem*).

393 *Ibidem*, p. 214.

394 *Ibidem*, p. 214-218.

Segundo o filósofo, a particularidade do agir ético e da vida ética estão relacionados com a situação histórica e existencial do agente. Como complementa, é em meio à complexidade de uma situação na qual intervêm os mais variados fatores – intrínsecos ou extrínsecos ao sujeito –, que a Razão prática conduzirá o agir ético a determinar-se objetivamente como agir efetivamente concreto. Além disso, enquanto condicionantes, tais fatores integram necessariamente o momento da particularidade na dialética do agir, uma vez que é neles que a razão prática, como razão particular, exerce sua função diretriz na deliberação e na escolha segundo os critérios da objetividade³⁹⁵.

Nesse momento, Vaz afirma que está pensando nas condições objetivas da situação em que o sujeito está envolvido. Portanto, não priorizará a energia pulsional a influir no comportamento do indivíduo – assunto concernente à particularidade do agir ético e da vida ética na perspectiva subjetiva –, mas as influências externas que estão na sua origem e, portanto, integram-se no complexo das condições objetivas da situação. Assim, são fatores que procedem fundamentalmente da historicidade do *ethos* (pensado aqui no sentido de costumes), horizonte objetivo imediato da *praxis* ética. Como prossegue nos seus argumentos, para ele, os fins e os valores presentes numa sociedade são determinados justamente na particularidade das situações e na particularidade dos *ethos* históricos³⁹⁶.

O final dessa frase nos chama a atenção. Como já deixamos a entender, para Vaz, os valores e fins de uma sociedade não surgem do nada nem são impostos por uma força sobrenatural. Também não é o absoluto que determina isso. Ao seguir mais Aristóteles do que Platão, para Vaz, é na historicidade do *ethos* que os fins e os valores surgem a partir dos atos dos sujeitos. Também fica claro que, para o filósofo, não é o sujeito sozinho que determina os fins e valores de uma sociedade – apesar de eles poderem ser contra ou não determinados fins e valores vigentes. E, mais do que

395 *Ibidem*, p. 110-111.

396 *Ibidem*, p. 112.

isso, alguns desses valores podem se perpetuar no decorrer das gerações assim como podem ser modificados. Intimamente relacionado com essa ideia, para Vaz, no nosso tempo, em muitas sociedades, certos valores historicamente passados de geração para geração – e que se caracterizam por ser legitimamente universais, como a honestidade, o respeito ao outro etc – estão se perdendo. No seu lugar, outras ideias, como a busca de ganhos financeiros a qualquer custo, estão ocupando seu lugar. É por isso que, na sua concepção, vivenciamos o niilismo ético.

Além disso, Vaz afirma que a norma e a lei foram criadas tanto pelo saber ético quanto pela ciência da Ética para assegurar a natureza ética da *praxis* na imensa variedade das tradições e situações. Ao desenvolver esse assunto, defende que a distinção entre norma e lei tem seu fundamento no diferente uso da Razão prática do qual cada uma dessas categorias recebe sua forma.

Para Vaz, a norma deve ser conhecida e aceita internamente e, nesse sentido, é a forma objetiva segundo a qual a universalidade do bem e do valor é determinada na particularidade das situações. Por outro lado, a lei diz respeito à regulação do agir que se dá a partir de uma instância extrínseca ao sujeito e se constitui como instância inerente ao *ethos* – mas apresentando-se como formalmente autoritativa, prescritiva e coativa. Como consequência, a lei é uma peculiar manifestação social da norma e que surge como necessidade histórica no curso da evolução do próprio *ethos*³⁹⁷.

Assim, tanto a norma quanto a lei cumprem uma função mediadora entre a universalidade abstrata das categorias de valor e fim e a particularidade concreta do agir pelo sujeito numa situação³⁹⁸. Nas palavras do filósofo mineiro, serão as normas e as leis que determinarão o horizonte objetivo do agir ético como horizonte de fins e valores universais. Isso fica mais claro quando pensamos que as leis, apesar de serem abstratas em determinado aspecto, já estão situadas numa determinada

397 *Ibidem*, p. 113-116.

398 *Ibidem*, p. 112.

sociedade e foram apresentadas por alguém. Por isso, não têm o grau de generalidade e abstração que os termos “fim” e “bem”, pensados no momento da universalidade do agir ético na perspectiva objetiva, apresentam. Mas, como mencionamos, podemos pensar em “fim” e “bem” num sentido mais concreto também³⁹⁹.

Consideramos oportuno, ainda, mostrar as reflexões de Vaz sobre as diferentes concepções de lei no decorrer da história. Como ele afirma, para alguns autores, como Aristóteles e Platão, há uma significação ética à lei, situando-a, com a norma, entre as categorias que constituem o horizonte objetivo do agir ético na particularidade das situações histórico-sociais. Em outras palavras, ambas estão ligadas intrinsecamente pelo vínculo comum com o bem objetivo. Diante disso, o exercício da obrigação civil implica a obrigação moral ou, em outras palavras, a consciência cívica deve proceder da consciência moral. Para ilustrar esse pensamento, afirma que a intrínseca relação entre ética e política que Aristóteles recebe de Platão permite realçar a natureza moral da lei, que permanecerá incontestada ao longo do pensamento antigo⁴⁰⁰.

Por outro lado, segundo Vaz, na concepção moderna, a relação entre lei e norma permanece puramente extrínseca, dado o caráter convencional da lei e o voluntarismo subjacente à explicação da sua gênese. Como consequência, a obrigação cívica surge independentemente da obrigação moral e não reconhece outros vínculos a não ser a conveniência do sujeito e a conveniência da lei⁴⁰¹.

Diferentemente de alguns autores modernos, para Vaz, a lei – baseada na justiça – é uma referência importante no que diz respeito à consolidação dos valores éticos em uma sociedade. Nessa hipótese, ela viria antes de certos valores éticos estarem sedimentados e, nesse caso, seriam responsáveis por

399 Na realidade, como já mencionamos, todo termo pode ser pensado num sentido mais abstrato e, também, num sentido mais concreto. Por exemplo, justiça. Podemos pensar nesse termo sem fazer alusão à realidade concreta, mas, também, num sentido mais concreto.

400 *Ibidem*, p. 117-119.

401 *Ibidem*, p. 119.

isso⁴⁰². Mas também salientamos que, algumas vezes, as leis podem vir depois de os valores éticos de uma sociedade estarem presentes. Nesse caso, elas apenas formalizariam e sedimentariam algo que a sociedade por si só estabeleceu por meio dos costumes. Ressaltamos ainda que as leis de um país dificilmente abarcarão todas as hipóteses em que a ética poderá estar presente. Basta lembrarmos que as leis não regulam a lealdade dos amigos, a justiça em certas relações cotidianas etc.

Retomando a nossa análise sobre o movimento dialético do agir ético e da vida ética, a particularidade de tal agir na perspectiva objetiva está relacionada com o contexto da comunidade e do agente. E como poderíamos pensar a particularidade da vida ética na perspectiva objetiva? Segundo Vaz, ela pode ser mais bem representada pela cultura, que é, na imensa variedade das suas formas, o terreno concreto no qual se particulariza a universalidade da vida ética⁴⁰³. E, mais do que isso: segundo Vaz, a estrutura essencial do *ethos* é intrínseca à cultura. Assim, vigora uma homologia entre a lógica do *ethos* e a lógica da cultura, uma vez que o *ethos* é a face da cultura que se volta para o dever-ser.

Por sua vez, a singularidade do agir ético tem relação com o universo ético. Mas o que seria, propriamente, isso? Como o filósofo afirma, por um lado, o universo ético é dotado de essencial historicidade constitutiva da tradição ética ou *ethos*. Por outro lado, ele se apoia num substrato de realidade empírica – a realidade imediata da qual o indivíduo e a comunidade participam. Assim, o agir ético é um agir histórico e um agir situado. O agir ético ocorrerá na história e na natureza. Isso, por sua vez, faz que o mundo não seja apenas um mundo natural, mas um mundo moral também⁴⁰⁴.

402 Assim, podemos observar como o direito não é somente uma expressão da cultura, mas ele cria a cultura.

403 *Ibidem*, p. 112; p. 225.

404 *Ibidem*, p. 124.

Para ele, a categoria que melhor poderia representar o momento da singularidade na perspectiva objetiva do agir ético seria o *kairós*: momento oportuno para a realização ou não de um ato ético. Seguindo seu raciocínio, a experiência mostra que, no exercício concreto da ação moralmente boa, a Razão prática é movida por um poderoso componente afetivo e condensa, numa simples intuição do bem a ser feito, por um lado, a complexa estrutura da razoabilidade que sustenta seu ato e, por outro lado, o aparentemente inextrincável 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. E é nessa intuição absolutamente original que está comprometida, de modo profundo, a consciência moral individual e social – a que define, para o sujeito, o *kairós* ou o momento oportuno para agir moralmente, momento fugidio que só a intuição moral capta e faz surgir diante da consciência. Em outro momento, afirma que a singularidade do agir ético na perspectiva objetiva refere-se ao bem intuído como valor no aqui e agora do agir⁴⁰⁵.

Já o momento da singularidade da vida ética, na perspectiva objetiva, seria melhor representado pela categoria da História (com letra maiúscula). Ao explicar porque escolheu tal noção, afirma que nenhum desafio mais radical para o ser humano do que a decisão que só a ele compete em face dos bens, dos fins, dos valores do *ethos*; ou seja, em face do bem e do mal. E é essa a decisão que rompe a linearidade horizontal do curso histórico, elevando-se na direção vertical que aponta para a Ideia do bem, ou para a objetividade da vida ética em sua absoluta universalidade⁴⁰⁶.

Diante dessas noções, como podemos pensar o ato ético e a vida ética na perspectiva objetiva no contexto político? Quando tratamos da finalidade da política nas linhas acima, chegamos a mencionar que o fim da política tem relação com o bem e, inclusive, apresentamos algumas interpretações sobre o bem comum, em tal contexto. Nesse momento, percebemos que nossa ênfase

405 *Ibidem*, p. 127; p. 210.

406 *Ibidem*, p. 228.

é um pouco diferente, uma vez que estamos pensando no sujeito ou nos sujeitos (inclusive a comunidade) que praticam um ato ético ou que vivem de modo ético no contexto político. Assim, enquanto, naquele momento, ressaltamos o que o principal ator político da contemporaneidade em alguns países – o Estado – deveria visar, nosso olhar agora é sobre o ato e sobre a vida, conforme ou não à ética, de alguns agentes políticos – inclusive o Estado.

Diante do que já foi apresentado, pensamos que o momento da universalidade, nessa perspectiva e nesse contexto, também poderia ser representado pela noção de bem, fim e valor, só que, nesse momento, no contexto político. E um dos modos em que tais ideias podem ser pensadas é relacioná-las com um *ethos* (a ênfase aqui seria mais para o sentido de costumes do que para o agir individual). Em outros termos, cada sociedade tem um *ethos*, que, como já mencionamos, pode ser pensado tanto num sentido mais abstrato quanto num sentido mais concreto. Sobre isso, a seguinte passagem de Vaz nos chamou a atenção:

(...) a ação política se refere constitutivamente a uma tradição, vem a ser, a um *ethos* que organiza qualitativamente o tempo passado numa perspectiva axiológica em cujo prolongamento – pela reiteração, pelo confronto crítico ou mesmo pela transgressão – deverão situar-se as opções ético-políticas do tempo presente⁴⁰⁷.

No já mencionado artigo de MacDowell, há ideias ricas sobre esse assunto. Como ele afirma, cabe à Ética Política detectar e explicitar o *ethos* político de uma nação a fim de justificá-lo ou criticá-lo. Acrescenta, ainda, que o sistema de valores subjacente à vida política da nação correspondem à ideia de mundo, de homem e daquilo que constitui o seu bem e realização plena, partilhada implícita ou explicitamente pelos membros da comunidade. Por sua vez, estes valores estão encarnados em duas manifestações interligadas do *ethos* político de cada nação: estruturas do Estado e as instituições sociais de um lado, e, de outro, os costumes políticos, o estilo de fazer política, próprios da respectiva nação⁴⁰⁸.

407 VAZ, Política e História, p. 253.

408 MACDOWELL, Ética Política: urgência e limites, p. 9-11.

Inspirados nesse escrito de MacDowell, concordamos com ele que a busca de modelos no plano teórico, baseados no pensamento ético-político, é despertado pela experiência de violência e de desordem reinantes seja em determinada comunidade política, seja no mundo. Como ele ainda nos lembra, a crise de valores numa sociedade, muitas vezes, não se refere a um conflito aberto, mas uma infiltração insidiosa que vai minando as bases do *ethos*⁴⁰⁹.

De acordo ainda com esse pensador, há certas tradições que tentam mostrar quais são os valores universais do *ethos* político. Uma que está presente no nosso tempo é o individualismo, o qual já abordamos e que, sem sombra de dúvidas, tem impactos na política. Outras que tentam oferecer uma fundamentação comum às normas de convivência social são as baseadas na argumentação racional e, também, na tradição religiosa. E, apesar de MacDowell ser filósofo e religioso, ele ressalta as limitações dessas também. Isso porque, para ele, questões práticas, como as concernentes ao *ethos* social não podem dispor de uma fundamentação definitiva, baseadas num discurso lógico. Como acrescenta ainda, a redescoberta de um sentido comum para a vida social não acontece através da iniciativa do homem, mas de algo que lhe escapa e que lhe cabe tão somente criar condições para que algo surja. Como conclui, é por isso que não se pode apontar de antemão para determinada tradição como capaz de fornecer os valores que dão sentido à *praxis* social. Não que o ser humano deva ficar totalmente passivo. A seu ver, algumas tradições, como as que defendem valores comunitários, são melhores das que privilegiam valores individualistas. Como ele afirma:

À medida, porém, que os indivíduos ou grupos, vivendo no contexto de suas diversas tradições, ainda que já fragmentadas, experienciem uma nova manifestação do sentido, eles são investidos, independentemente de sua vontade, da missão de dar testemunho desta revelação aos seus semelhantes. As suas credenciais não serão a possibilidade de demonstrar racionalmente o que propõem, mas sim a capacidade de despertar uma consonância profunda entre o sentido que se revela no seu testemunho e as aspirações secretas da humanidade da sua época. Esta consonância não é senão a partilha da experiência do sentido que se oferece. Ela não se impõe como uma necessidade lógica. Acontece na medida da abertura livre de cada um à sua novidade⁴¹⁰.

409 *Ibidem*.

410 *Ibidem*, p. 34.

Retornando ao movimento dialético de Vaz no momento da objetividade, pensamos que, em certa perspectiva, a lei pode ocupar um lugar entre a universalidade e a particularidade do agir ético e da vida ética no contexto político. Percebemos que, num sentido amplo, toda lei tem ligação com a política, uma vez que quem a institui são os responsáveis pela organização política e, também, ela se dirige aos membros de tal organização. Por outro lado, há leis que tratam especificamente da esfera política, como da organização do Estado, dos partidos políticos, do orçamento público, entre outros...

Lembramos, ainda, que pode ocorrer de os valores nos quais as leis têm poder de sedimentar não serem, necessariamente, bons. Por exemplo: se considerarmos que uma tradição individualista apresenta pontos nocivos, podemos ser contra as leis que se baseiam em tal tradição. Além disso, pode ocorrer que as leis não tenham ligação alguma com os valores de uma sociedade e sejam baseadas, apenas, num convencionalismo. Também pode acontecer de as leis serem justas, mas não terem efetividade.

O momento da particularidade do agir ético no momento da objetividade, no contexto político, é aquele relacionado com as condições extrínsecas relacionadas com tal agir. Já a vida ética, no contexto político, está relacionada com a cultura política⁴¹¹ de determinado lugar que, certamente, influenciará a vida do agente no âmbito político. Se pensarmos no momento em que as leis vigoram ou que são criadas (seja pelos atos dos membros do executivo, legislativo ou, até mesmo, pelas decisões do judiciário que exercem o papel da lei) – e não na lei abstrata, elas também estariam nesse momento da particularidade.

411 Por exemplo, os costumes dos sujeitos relacionados mais diretamente com a política, as expectativas que têm em relação à política, entre outros.

E o momento da singularidade no que diz respeito ao agir ético no contexto político seria representado pelo *kairós*, que, como já mencionamos, representa aquele momento fugidio em que o sujeito praticará ou não o ato ético no contexto político. Assim, é o bem intuído e praticado no contexto político. Por sua vez, tal momento na vida ética, no contexto político, seria representado pela História: quando a vida de um sujeito ou de uma instituição, no contexto político, segue a ideia do bem e, assim, rompe a linearidade do tempo no seu curso histórico.

Como observamos e desenvolveremos a seguir, a prática do bem na política pode variar dependendo de quem realiza ou pode realizar tal bem. A título de exemplo, a prática do bem na política, na perspectiva do Estado pode ser uma; na do cidadão e do agente público, outra... De qualquer modo, os valores vigentes numa sociedade – num sentido amplo ou num sentido político – terão grande influência no modo pelo qual as pessoas se comportarão na política. Em outras palavras, de modo geral, as pessoas tenderão a não se comportar conforme a ética numa sociedade onde vigora um niilismo ético ou um niilismo político.

Também constatamos que a prática do bem no contexto político pode muitas vezes – principalmente se pensarmos na perspectiva de que quem pratica tal bem é o Estado ou os agentes públicos – estar relacionada com o fato de tal conduta ter como beneficiário toda a comunidade política, ou seja, quando todos os cidadãos são beneficiados por algo, direta ou indiretamente... Como veremos a seguir, isso poderia caracterizar um Estado ético.

Ao defendermos essa ideia, algo nos chama atenção. Como já mencionamos, quando tratamos da diferença entre o saber prático e o saber poiético, ressaltamos que o saber prático não visa, prioritariamente, algo exterior ao sujeito que realiza o ato. Mas, como já deixamos a entender, a política não visa algo apenas interior ao sujeito que age. Diante disso, diferentemente de outras

relações intersubjetivas – como a entre amigos ou entre familiares –, a que ocorre entre os sujeitos no contexto político, em especial, entre o Estado e os cidadãos, não deveria levar em consideração, prioritariamente, o bem (em suas diferentes acepções) direcionado aos segundos?

Por outro lado, também não poderíamos pensar que, quando um sujeito pratica um ato tendo como horizonte o bem – em qualquer contexto, inclusive no político –, ele não se utiliza da parte mais elevada do seu ser e, portanto, pode vivenciar o sentimento ou a experiência de realização⁴¹²? De acordo com essa ideia, para nós, o bem de cada um e o bem-estar da comunidade, tanto numa abordagem intrínseca quanto extrínseca, podem ser vistos de modo entrelaçado.

Portanto, observamos que o bem pode ser analisado na perspectiva de quem o pratica e, também, de quem o recebe. Ou seja, o bem “por” alguém e o bem “para” alguém. Nessa primeira opção, estamos pensando no sujeito como causa eficiente do próprio agir⁴¹³. E, mais do que isso, consideramos que, muitas vezes, o bem na perspectiva política pode ser pensado seguindo a premissa de que o bem “para o indivíduo” é o bem “para a comunidade”. Por exemplo: uma pessoa que se preocupa com a limpeza pública da sua cidade.

Nesse sentido, tendemos a pensar que o ato ético em qualquer contexto traz reflexos para o sujeito que o pratica. E o ato ético na política também tem outras consequências para os sujeitos que participam de uma relação em que este ato está presente – seja como protagonistas, seja como beneficiários dele.

Ademais, podemos afirmar que, quando o bem está, de modo geral, presente no contexto político numa comunidade, esta pode ser considerada comunidade ético-política que, por sua vez, pressupõe

412 Vaz desenvolve essa noção no penúltimo capítulo da sua obra *Antropologia Filosófica*.

413 VAZ, *Escritos de Filosofia IV*, p. 48.

a existência de uma comunidade ética num sentido mais amplo. Para sermos mais claros, segundo o filósofo, uma comunidade ética pressupõe a existência de uma ética que requer um horizonte normativo ao qual possam referir-se as práticas tidas como representativas do projeto universalizante da nossa civilização, sejam elas práticas sociais, políticas ou culturais. Sem esse horizonte, tais práticas acabam por exercer-se no espaço gnosiológico de um relativismo universal, o que significa que elas se submetem ao niilismo ético, quer dizer, ao programa que absolutiza o uso da liberdade, ao mesmo tempo que proclama seu ceticismo com respeito às razões e aos fins de ser livre⁴¹⁴. No capítulo seguinte, tentaremos desenvolver melhor tais pensamentos a partir da ênfase de atos éticos na contemporaneidade a partir de uma análise mais concreta.

414 VAZ, O problema da comunidade ética, p. 143.

V – A PRÁTICA DO BEM NO CONTEXTO POLÍTICO

“É aí, afinal, que as sociedades são chamadas a optar em face da alternativa onde se joga o seu destino: ou a de serem sociedades da liberdade que floresce em paz ao Sol do Bem e da Justiça, para citar ainda uma vez Platão numa analogia célebre, ou a de enveredarem pelos obscuros caminhos da horda sem lei”⁴¹⁵.

Nesse capítulo, gostaríamos de pensar o bem no contexto político de um modo mais concreto e a partir das ideias já mencionadas. Tal objetivo nos coloca diante de alguns desafios: pensaríamos na prática do bem na perspectiva de quais sujeitos? Trataremos daqueles já abordados, cientes de que outras perspectivas e outros sujeitos poderiam ser analisados. De qualquer modo, a noção de cidadão pode, de um modo ou de outro, estar presente nestes outros sujeitos (por exemplo, o cidadão será, também, o empresário, assim como será aquele que exercerá papéis nas instituições privadas ou públicas).

V.I – A ênfase nos sujeitos

V.I.I – O bem pelo cidadão

Ao analisar a prática do bem pelo cidadão, pensamos que as categorias que mostram de modo mais evidente as especificidades de tal agente são a consciência cívica e a personalidade cívica – desdobramentos da consciência moral e da personalidade moral, respectivamente – e que dizem respeito aos momentos finais do movimento dialético no qual uma pessoa cumpre um ato ético ou vive de modo ético no contexto político⁴¹⁶.

Mas o que seriam exatamente tal consciência e tal personalidade? Não nos resta dúvida de que o papel dos cidadãos na política pode ser visto em inúmeras ocasiões do dia a dia e ter diferentes

415 VAZ, *Ética, Direito e Justiça*, p. 143.

416 VAZ, *Escritos de filosofia V*, p. 119 e p. 171.

impactos na vida de outros cidadãos. Assim, o cumprimento das leis, mesmo que a pessoa não concorde com seu conteúdo, pode ser um exemplo de agir ético na política, e, portanto, de consciência cívica, pois ela reconhece que, num regime democrático, devemos aceitar a regra da maioria⁴¹⁷.

Ademais, um cidadão ético é identificado, muitas vezes, por pensar, também, nas outras pessoas e não somente em si próprio. Lembramos, ainda, que determinados atos considerados “corretos” no contexto político podem ser exercidos em consequência do medo de uma coação legal. Nesse caso, por mais que sejam aprovados do ponto de vista moral, podem não ser éticos num sentido mais rigoroso do termo, em que a intenção do sujeito é analisada. No máximo, seguindo a terminologia de Kant, seriam atos conforme a lei. Como Vaz ressalta, há muita diferença entre cumprir a lei por causa do seu poder coercitivo ou por causa da sua conveniência – o que ocorre num pacto de interesse – e cumprir a lei por estar convencido de que aquilo é bom para a comunidade política⁴¹⁸.

De qualquer modo, tendemos a pensar que, no contexto político, em que o poder é exercido de modo legítimo, um ato praticado conforme a lei e com base em princípios éticos tende a ser ético. Sobre isso, Aristóteles já mencionava que algumas pessoas podem realizar o bem levando em consideração bons argumentos, enquanto outras (a maioria) precisam das leis para tornarem-se boas⁴¹⁹. Mas também lembramos que, muitas vezes, a lei não é necessariamente justa. Apesar de sabermos que nem sempre é possível, a nosso ver, o ideal seria as pessoas terem formas de demonstrar as injustiças de certos dispositivos legais e, assim, proporem mudanças neles.

Levando em consideração a ideia de lei justa, Cooper, ao tratar da comunidade política em Aristóteles, ainda nos faz pensar em outros aspectos da importância das leis no agir das pessoas.

417 Salientamos, no entanto, que a ideia de maioria por si só não se coaduna com a de ética, uma vez que a maioria pode ser a favor de ideias que desrespeitem e desconsiderem os outros.

418 VAZ, *A formação do pensamento de Hegel*, p. 177.

419 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, p. 241-242, (1179 b-25; 1180a1).

Segundo esse intérprete, para o estagirita, filhos tendem a odiar as pessoas que se opõem a seus impulsos. Por outro lado, quando tais oposições são amparadas nas leis, as diretivas dos pais obtêm uma aura diferente. Isso porque a universalidade e a ampla aceitação das leis sugere, mesmo às crianças, que sejam baseadas em boas razões⁴²⁰.

Diretamente relacionado com esse assunto, MacDowell nos lembra que, para muitos, a perspectiva de punição do erro constitui a única motivação para a prática da justiça, ao passo que a certeza da impunidade deixa o indivíduo completamente livre de qualquer amarra, já que as de caráter interior e propriamente moral não vigoram⁴²¹.

Outro dos diversos modos em que a consciência cívica pode aparecer diz respeito ao momento da eleição dos representantes. Vaz trata disso, quando afirma: “Sendo uma democracia representativa, a escolha dos representantes tem de ser um ato constitutivamente ético ou moral, caso contrário, a democracia imediatamente se degrada em plutocracia, populismo etc...”⁴²².

Uma diferente expressão da consciência cívica ocorre quando os cidadãos se interessam e agem, de modo ético, nas questões relacionadas com o espaço público. Nessa hipótese, os cidadãos são vistos como sujeitos éticos e protagonistas da política – e não simplesmente como observadores passivos. Em consonância com esse pensamento, Marcelo Perine critica a democracia ocular, aquela em que os cidadãos apenas veem o que ocorre no cenário político, sem se manifestarem⁴²³. Como Perine, consideramos que, numa democracia efetiva, a visão deve vir acompanhada da fala. Entretanto, não podemos nos esquecer de que há vários modos de falar e, em muitas sociedades, existem vozes que não conseguem se exprimir⁴²⁴.

420 *Ibidem*, p. 242 (1180a25); COOPER, A Comunidade Política e o Bem Supremo, p. 452.

421 MACDOWELL, *Ética Política: urgência e limites*, p. 13.

422 VAZ, *Filosofia e forma da ação*, p. 101.

423 PERINE, Marcelo. A Democracia no Brasil: o que nos é permitido esperar? *Anais do XI Colóquio Vaziano. Democracia e Sociedade: Conquistas e Desafios*. v. 3, nº 4, 2018, p. 29.

424 ROSENFELD, Denis. *A questão da democracia*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1984, p. 62.

Outro exemplo de consciência cívica, para nós, está relacionado com a prática de diferentes virtudes, como, por exemplo, a tolerância, a solidariedade, a abertura ao diálogo, a responsabilidade com o coletivo etc. E não é demais lembrarmos que todas essas virtudes somente existem por sermos livres e podermos agir conforme o bem.

A consciência cívica também pode aparecer quando os cidadãos se veem como responsáveis pela prática da justiça e reconhecem a promoção de estruturas justas como um bem político. Desse modo, a consciência cívica relaciona-se com a reflexão crítica sobre as injustiças sociais e políticas que se perpetuam na sociedade, e com tentativas de ação para impedi-las⁴²⁵. Nos nossos dias, pensamos também que a consciência cívica ocorre quando os cidadãos respeitam os direitos humanos, baseiam seus atos na ideia de dignidade humana, de reconhecimento, entre outras, já mencionadas neste trabalho.

Além disso, a consciência cívica está presente quando os cidadãos se veem como sujeitos de deveres e não apenas de direitos. Ora, os cidadãos exercem funções no espaço público como, por exemplo, pagamento de imposto, prestação de serviços para defesa e bem-estar da sociedade (como o serviço militar ou outros equivalentes) etc.

Esses pontos nos levam ao seguinte questionamento: como poderíamos pensar a relação entre o sujeito ético de modo amplo e o cidadão ético? Para nós, um sujeito ético de modo amplo tende a agir de acordo com os valores éticos na política. Entretanto, não descartamos a possibilidade de alguém – considerado sujeito ético no contexto privado – simplesmente não ter interesse ou possibilidade de se manifestar desse modo no contexto em que estejam presentes outros cidadãos. Sobre isso, lembramos das seguintes passagens de Aristóteles:

425 Sobre isso, nos inspiramos em certas ideias defendidas por pensadores da Teoria Crítica. Os escritos de Eric Weil também nos ajudaram a pensar tal questão.

(...) porque há muitos que são capazes de praticar as virtudes nos seus próprios assuntos privados, mas são incapazes de fazê-lo em suas relações com outrem (...) pois pareceria que ser um bom ser humano não é, em todo caso, o mesmo que ser um bom cidadão⁴²⁶.

Assim, tendemos a pensar que as pessoas que praticam o agir ético e a vida ética, de modo amplo, não necessariamente serão cidadãos éticos. Ao refletirmos sobre essas ideias, percebemos que a prática do bem na política pelo cidadão – em especial, sua participação no espaço público⁴²⁷ – depende de algumas condições, como, por exemplo, a própria existência de um espaço público, instituições deliberativas que possibilitem a justa e efetiva participação dos cidadãos na política, assim como a garantia de algumas questões como saúde, educação, disponibilidade de tempo, acesso à mídia, entre outras⁴²⁸.

Cientes dos riscos das generalizações, consideramos que, no nosso tempo, em muitos países, há uma tendência de as pessoas atuarem na política de forma esporádica. Os motivos para isso são vários: o fato de elas serem absorvidas pela luta por sua sobrevivência, não terem o mínimo de instrução necessária para um papel mais engajado em assuntos da coletividade, não existirem modos pelos quais elas possam expressar suas vozes, falta de interesse... Assim, mesmo quem tem melhores condições econômicas e grau de instrução suficiente para mostrar sua voz na política também se envolve pouco nesse contexto.

Assim como MacDowell, pensamos que, no Brasil, o sistema colonial não fomentou o desenvolvimento de uma consciência de responsabilidade social. Como consequência, a massa da população jamais se sentiu como dona do seu destino, chamada a construir uma comunidade nacional, que correspondesse às suas aspirações⁴²⁹.

426 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, p. 105 (1130 a 1). *Ibidem*, p. 108 (1130 b, 25).

427Ao tratarmos dessa noção, não estamos pensando apenas em lugares físicos nem na liberdade de expor ideias nos meios de comunicação e publicilizá-las, mas, sim, em espaços onde as opiniões sobre o bem comum existem.

428 Essas ideias ocupam um lugar importante no pensamento de Amartya Sen e de Martha Nussbaum – autores que Vaz, inclusive, cita (VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 91; p. 207).

429 MACDOWELL, *Ética Política: urgência e limites*, p. 16.

Em especial, no nosso país, alguns óbices para a atuação ativa dos cidadãos na política estão relacionados com as carências sociais existentes. Ademais, observamos a ausência de uma esfera pública onde os cidadãos possam manifestar suas vozes sobre a política. Em decorrência disso, muitas vezes, as pessoas não têm possibilidade de praticar alguns atos relacionados com a política – por exemplo, participar da discussão de assuntos relacionados com o espaço público –, não por proibição de quem exerce o poder, mas por falta de canais institucionais, de instrução e de incentivos por meio dos quais isso pode ser realizado.

Na já mencionada entrevista que Vaz deu no ano de 1997 aos *Cadernos de Filosofia Alemã*, há uma passagem – em que ele trata do período que o Brasil vivia o período autoritário – que ilustra bem essas ideias:

(...) a sociedade brasileira era uma sociedade que ainda não chegara nem mesmo àquela maioria preconizada por Kant, no seu *O que é ilustração?*, pois era uma sociedade situada numa espécie de minoridade permanente, em termos do político. Trazia a pesada herança do estado patrimonialista português, depois brasileiro, uma sociedade que só se entende em termos políticos na medida em que encontra um patrão, seja o coronel no interior, seja o político demagogo na cidade, seja qualquer um; em todo caso, precisa de um patrão para sentir-se politicamente participante. Isso foi terrivelmente agravado no regime autoritário, porque ali era o patrão mesmo que pretendia reger o político; em suma, uma sociedade que não estava preparada para uma verdadeira transição democrática⁴³⁰.

Não nos resta dúvida de que outro impedimento para o agir ético e para a vida ética na política está relacionado com a ausência do agir ético e da vida ética das pessoas de modo geral. Como já mencionamos, a consciência cívica tem estreitas relações com a consciência moral. Em outras palavras, se, em determinada sociedade, não se constata o agir ético e a vida ética num sentido geral, dificilmente o agir ético e a vida ética na política aparecerão. Assim, pessoas que não têm comportamento ético dificilmente serão cidadãos éticos.

430 VAZ, Filosofia e forma de ação, p. 101-102.

Esses obstáculos para o agir ético e a vida ética no contexto político – e muitos outros que não mencionamos – fazem com que a possibilidade de os cidadãos mostrarem comportamentos éticos na política passe a ser muito reduzida, restringindo-se a, por exemplo, cumprir as leis, não praticar condutas ilegais contra o poder público etc. É claro que essas condutas são melhores do que as que violam frontalmente a lei e a ética. Entretanto, não seriam baseadas num comprometimento do cidadão com o bem num sentido mais profundo.

Mas, ao mesmo tempo, quando há grandes desigualdades sociais, tal consciência cívica dificilmente aparecerá. Continuando com suas reflexões sobre a realidade brasileira na época da ditadura, Vaz afirma:

(...) trata-se de uma sociedade ainda mergulhada, de maneira muito acentuada, na solução do problema do primeiro nível de constituição da sociedade, que é o nível do *social*, ou do atendimento das necessidades. De modo que uma sociedade em que há uma grande desigualdade social tão grande, em que há um tão grande teor de miséria absoluta entre seus membros, não tem condições de ser uma sociedade plenamente democrática⁴³¹.

Não podemos deixar de tratar, também, da omissão, do distanciamento dos cidadãos em relação à política. A apatia dos cidadãos no tocante à política foi retratada de modo marcante por Alexis de Tocqueville. Como bem observou esse pensador, no século XIX, nos Estados Unidos, a igualdade entre as pessoas – ao mesmo tempo que foi uma conquista fundamental para a democracia – fez com que cada indivíduo se preocupasse com o seu bem-estar e não se importasse com os interesses da coletividade. Assim, ele percebeu o aumento do individualismo numa sociedade em que todos podem, com base no seu esforço pessoal, ascender socialmente⁴³².

431 *Ibidem*, p. 102.

432 Como afirma Tocqueville: “(...) o individualismo é expressão recente, originária de uma nova ideia. Nossos pais só conheciam o egoísmo. (...) O individualismo é um sentimento refletido e pacífico, que predispõe cada cidadão a isolar-se da massa dos seus semelhantes e a retirar-se à parte, com a família e os amigos, de tal modo que, após criar dessa maneira uma sociedade para uso próprio, abandona prazerosamente a sociedade a si mesma. (...) O individualismo é de origem democrática, e ameaça desenvolver-se na medida em que as condições se igualam” (TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*: seleção de textos de Francisco Weffort; 2 ed, São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 284). Apesar de vermos a apatia com um olhar crítico, Newton Bignotto, baseando-se no trabalho de Richard Dragger, nos lembra que, para alguns, a apatia ou mesmo o desinteresse pela cena pública é uma característica não necessariamente negativa. Nesse sentido, certas pessoas consideram que cidadãos apáticos é um sinal de maturidade das instituições e de que eles estão contentes com o rumo da vida política do seu país. Como nos lembra ainda Bignotto, há o argumento de que um certo grau de apatia é bom para a vida democrática, tendo em vista que existe o discurso de que a maioria dos

De modo relacionado com essas ideias, numa entrevista, Vaz tenta pensar a modernidade e a política e faz o seguinte questionamento:

Em que medida o impacto da modernidade, sobretudo no que diz respeito à mentalidade, comportamento e valores age como força dissolvente da consciência política e afeta o conceito clássico de ‘animal político’? É a modernidade um fator de despolitização, sobretudo das massas urbanas⁴³³?

O fato de estarmos imersos em culturas que vivenciam essa ausência dos cidadãos na política dificulta pensar que esse tipo de sociedade apresenta problemas. E, como já mencionamos, tal percepção se torna ainda mais distante quando vivemos em países com grandes mazelas sociais, e muitos sofrem por carência de recursos que visam suprir suas necessidades básicas.

O mais preocupante é que a falta de valorização da política por parte dos cidadãos pode ocasionar retrocessos e, mais do que isso, o surgimento de novos tipos de violências na política. O que aconteceu na Alemanha em pleno século XX e o que observamos em nosso país e em outros lugares na contemporaneidade nos inquieta e nos traz a lembrança que Montesquieu, num contexto social bem diferente, já ressaltava: um regime democrático precisa de muito esforço tanto para surgir quanto para se manter⁴³⁴. Percebemos, assim, que a falta de um engajamento ético dos cidadãos na política – interligada com inúmeros outros fatores que não dependem apenas dos cidadãos, mas dos governantes, assim como das condições socioeconômicas de um país – pode ser um terreno fértil para o surgimento de regimes autoritários.

cidadãos não possui informação suficiente para opinar na maior parte dos debates políticos (DRAGGER, Richard. *Civic Virtues*, Oxford, 1977, p. 132-135 *apud* BIGNOTTO, Newton. Uma sociedade sem virtudes? In: ADAUTO, Novaes (org.). *O Esquecimento da Política*, Rio de Janeiro: Editora Agir, 2007, p. 88).

433 VAZ, Entrevistas por escrito. Belo Horizonte [1986/1992]. FICHA 135. Manuscrito. Questões variadas. Número de chamada: 187.311 ARM 04 – GAV 08 (FAJE).

434 MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. 2ª ed. São Paulo. Abril Cultural. 1979, p. 74.

No nosso tempo, também podemos mencionar as condutas de alguns – ainda que sob o amparo da lei – relacionadas com a exploração de atividades econômicas que atingem o meio ambiente e que podem trazer danos irreparáveis para todo o planeta.

Em decorrência das inúmeras manifestações do agir ético, dos diferentes sujeitos, assim como dos níveis gradativos em que tais atos podem ser exercidos, a afirmação da presença ou não de um sujeito ético, no contexto mais amplo ou no político, somente pode ser feita após considerarmos o conjunto de atos no decorrer da vida de uma pessoa, de uma comunidade ou de uma instituição.

Antes de tratar das relações éticas nas quais os cidadãos podem estabelecer entre si, nos propomos a investigar, nesse momento, como poderíamos pensar o agir ético e a vida ética na perspectiva dos agentes públicos – sejam eles representantes políticos eleitos pelo povo (no nosso país, por exemplo, são os membros do legislativo e do executivo), sejam servidores públicos (como aqueles que exercem cargos nas cortes judiciárias superiores – e, assim, decidem casos que podem envolver toda a comunidade política –, e, também, os que exercem funções administrativas nas instituições em que o Estado está presente).

V.I.II – O bem pelo agente público

Pensamos que muito do que acabamos de tratar em relação ao cidadão se aplicaria ao agente público. Entretanto, não podemos esquecer que tal agente assume, muitas vezes, uma posição de liderança na feitura das leis e, em outros casos, estão mais próximos de recursos provenientes do Estado e, por isso, exercem um papel diferenciado em relação aos cidadãos.

Também não podemos esquecer que a prática do bem – e também do seu oposto – por alguns desses agentes pode ter consequências bem maiores do que tal prática pelos cidadãos. A título de exemplo, um cidadão pode desrespeitar os direitos humanos – por meio de seus atos ou de sua fala – e isso ter consequências para a sociedade. Muito diferente, no entanto, é esse desrespeito ocorrer por parte de tais agentes. Em primeiro lugar, porque tais atos podem ter o apoio das instituições estatais. Não bastasse isso, há a questão da influência simbólica que um líder político – por exemplo, um presidente de um país, um governador, deputados, vereadores – pode exercer nos cidadãos. Em decorrência disso, certos agentes, como, por exemplo, o representante político de um país têm uma responsabilidade diferente da dos cidadãos para com a sociedade. Assim, consideramos que há diferença entre cidadãos que agem de acordo com valores éticos – cidadãos decentes com participação política comum, mas sem liderança política ou intelectual – e aqueles que têm um conhecimento prático bem desenvolvido do bem humano e são aptos para exercer cargos de líderes políticos.

Ao pensar no nosso tempo, MacDowell ressalta que a falta de ética na política por certos agentes públicos assume os feitiços mais variados e surpreendentes, como: corrupção e clientelismo, autoritarismo e demagogia, violência e prepotência, oportunismo e irresponsabilidade. Como ele afirma, não é surpreendente, portanto, que, muitas vezes, o debate racional em torno de problemas da comunidade política se expresse por meio de espetáculos constrangedores, agressões pessoais, conchavos entre grupos de interesses etc⁴³⁵. De fato, não parece algo longe do nosso imaginário pensar que a autêntica negociação política cede, muitas vezes, lugar às negociatas e à troca de favores às custas do erário.

É por causa disso que não basta elaborar um código de ética pública para tais agentes. Na realidade, é necessária a substituição do *ethos* político vigente por um novo horizonte de valores. Somente

435 MACDOWELL, *Ética Política: urgência e limites*, p. 11.

assim, quem não usufrui de determinados privilégios não pretenderá apenas inverter a “gangorra da fortuna” a fim de passar a desfrutar as benesses dos poderosos ou da classe burguesa⁴³⁶.

Nas linhas abaixo, teremos oportunidade de tratar de alguns exemplos de atos éticos na relação entre agentes públicos e cidadãos. Nesse momento, nos questionamos como poderíamos pensar a prática do bem pelo Estado. Aliás, faz sentido tratar disso? Em caso afirmativo, em que isso se diferencia do que acabamos de analisar? E, afinal, de qual Estado trataremos? Ou nos restringiremos a pensar numa ideia de Estado? Ou seria melhor pensar num Estado específico? Num contexto específico?

V.I.III – O bem pelo Estado

Quando tratamos do pensamento de Vaz sobre o melhor regime político e as maneiras de efetivá-lo, analisamos, de certo modo, a prática do bem pelo Estado. Agora, no entanto, tentaremos desenvolver a ideia do agir ético pelo Estado, na contemporaneidade.

Num dos seus escritos, Vaz afirma que há uma relação entre o Estado e o princípio da subsidiariedade. Como ele explica, o Estado é subsidiário na medida em que é uma expressão relativa e, portanto, historicamente condicionada das pessoas. Assim, o Estado não existe sem uma manifestação dos seres humanos, ele é algo derivado, condicionado. Também sustenta que a palavra “subsidiário” pode ter outra conotação: de movimento de expansão da pessoa – que é o movimento constitutivo da sociedade – e que se processa em planos ascendentes e sempre mais amplos de obras e instituições⁴³⁷.

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 18.

⁴³⁷ VAZ, A grande mensagem de S.S. João XXIII, p. 26.

Isso nos faz lembrar a ideia de que tanto o Estado quanto o direito, a política, a ética etc. têm esse caráter subsidiário, uma vez que são criações humanas. E, mais do que isso, percebemos que não é possível darmos uma definição precisa sobre o que é o Estado – ou sobre o que ele deveria ser –, assim como esses outros assuntos que acabamos de mencionar. Uma das dificuldades a qual enfrentamos é que cabe a nós dar sentido a tais noções e diferentes compreensões podem surgir, não somente em contextos históricos divergentes, mas numa mesma época.

O que podemos perceber no pensamento de Vaz, e que nos parece ter sentido, é que alguns modos de pensar essas questões são melhores, mais bem fundamentados, mais justos do que outros. O que não impede, por sua vez, a sua modificação com o decorrer do tempo, tendo em vista que novas ideias podem surgir e, assim, outras abordagens teóricas. Tudo isso nos faz lembrar que somos seres humanos: seres históricos com inteligência finita; vivemos num mundo real, não ideal; e, ao mesmo tempo, temos liberdade que, por sua vez, influenciará no modo de criação e de exercício do Estado.

Apesar de ter esse caráter subsidiário, para Vaz, o Estado é um dos principais atores que pode intervir na política. Atualmente, é ele, ao menos no nosso país e em outros, que, de certo modo, concentra os poderes de uma sociedade – legislativo, judiciário e executivo – que, por sua vez, devem ser exercidos segundo critérios que impeçam a dominação de um sobre o outro⁴³⁸.

Ao desenvolver sua reflexão, Vaz afirma que o Estado é tanto menos um simples poder a serviço dos interesses privados quanto a expressão mais ampla e eficaz do bem comum e da sua força personalizante. E a ele caberá normalmente, num plano onde não alcança a eficácia limitada dos indivíduos e das comunidades intermediárias, uma necessária função de planificação, de decisão, de orientação global que permitirá às pessoas e aos grupos – sem a discriminação anárquica dos

438 Montesquieu tem um grande mérito de tratar desse assunto na sua obra, no século XVIII. Nos nossos dias, tal tema tem sido abordado de modo instigante por Sérgio Abranches, Conrado Hubner e Oscar Vilhena.

interesses privados – o exercício da sua dignidade e a efetivação dos seus objetivos no corpo político e na vida socioeconômica⁴³⁹.

Quando Vaz defende essas ideias, parece compartilhar algumas ideias de Hegel. No parágrafo 268 das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, este afirma:

Os homens têm a confiança em que o Estado precisa existir e em que somente nele o interesse particular pode realizar-se, mas o hábito torna invisível aquilo sobre o que repousa toda a nossa existência. Se alguém anda à noite pelas ruas com segurança, não lhe ocorre que isso poderia ser diferente, pois esse hábito de segurança tornou-se uma segunda natureza, e ninguém precisamente reflete sobre como isso é o resultado de instituições específicas. A representação acredita muitas vezes que o Estado se mantém coeso pela violência; mas o que sustenta o Estado é unicamente o sentimento fundamental da ordem, que todos partilham⁴⁴⁰.

Portanto, o Estado é uma instituição que, por sua vez, cria outras instituições para o regulamentar. Nos termos de Carl Schmitt, o Estado é a instituição das instituições⁴⁴¹. Por exemplo, o Estado promulga uma Constituição que tratará das instituições que serão criadas no seu âmbito. Em certo aspecto, as instituições podem ter um papel independente da vontade dos agentes públicos e não ser tão influenciadas por eles, uma vez que elas tendem a perdurar no tempo, diferentemente da situação daqueles que têm um cargo por período limitado ou de quem exerce uma função no aparato estatal. Ou seja, elas podem ter certa autonomia em relação às vontades dos agentes públicos.

Assim, o Estado tem essas características paradoxais: é subsidiário, condicionado, mas, ao mesmo tempo, tem um enorme poder. E, mais do que isso, pode se comportar de modo multifacetado, dependendo de como ele será manejado, por quem será conduzido... Segundo esse raciocínio, o Estado parece uma marionete, não tem voz própria, sempre age por pessoas, mas, também, por instituições criadas por ele e, ao mesmo tempo, que o regulamentam. Portanto, ele parece não se

439 VAZ, A grande mensagem de S.S. João XXIII, p. 26.

440 HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, p. 557 (Adendo H, de Hotho, conforme explicações de Marcos Miller, p. 18).

441 Idem, p. 90.

reduzir a um ponto, incorpora traços de vários outros institutos. E também é a expressão de quem tem poder, ou seja, é o que quem tem poder quer que ele seja: pode ser tirânico, justo, ameaçador, caridoso, omissor, paternalista, justo, democrático...

Além disso, a nosso ver, o Estado, em princípio, utiliza-se do direito – na modernidade, em muitos países, o Estado tem o monopólio do direito – mas não há uma correspondência entre eles⁴⁴². Lembramos, também, que o Estado pode utilizar-se, da violência ou de um direito injusto. Ademais, consideramos problemático equiparar o Estado às instituições, tendo em vista que, como já afirmamos, estas precisam dos seres humanos para serem criadas.

Nos termos de Vaz, o Estado moderno, nos primórdios do seu nascimento, era a instituição mais ampla da vida social, e, além disso, era a organização que protegia os direitos e os interesses dos cidadãos. Entretanto, segundo ainda o filósofo, o Estado apresenta-se, na crise histórica do individualismo, como uma ameaça. Isso porque o homem moderno alude ao Estado como o guardião de cada um e contra a agressão potencial de todos. E este Estado não diz respeito à ordem medieval do bem comum, mas a encarnação de um poder neutro e que se diz imparcial. Diante dessa ideia, Vaz não se diz surpreso se o indivíduo vier a multiplicar seus direitos privados e ter que se defender contra esse Estado mesmo. Para resumir esse raciocínio, afirma que o lema do sujeito moderno é: “my house is my castle”⁴⁴³.

Mas, segundo o filósofo, o Estado não deve ser visto como um mal necessário – um disforme, perigoso, mas útil Caliban – posto a serviço da iniciativa e dos interesses “privados”, reputados os únicos autenticamente humanos. Nem deve ser pensado como algo extrínseco, acidental. Também

442 Ao mesmo tempo, como já demonstramos, Vaz não faz distinção, em certas passagens, entre Estado e direito ou entre política e direito.

443 VAZ, A grande mensagem de S.S. João XXIII, p. 17, p. 25.

não deve ser associado com um gigantesco aparelho de Estado – como ocorreu nos regimes marxistas do socialismo real – que se manifestava como técnica do poder⁴⁴⁴.

Apesar disso, percebemos que, nos nossos dias, muitos desses pontos expressam o que o Estado é – tanto no nível prático quanto no nível das ideias de alguns teóricos. Sobre isso, MacDowell afirma que nosso Estado, mesmo depois da independência, foi encarado passivamente como entidade poderosa, autoritária e autolegitimada e dele se esperam todos os favores. Mais do que isso, segundo o imaginário de várias pessoas, a lei não é vista como proteção dos direitos individuais e expressão dos interesses comunitários, mas é uma figura hostil da qual se trata de escapar, violar frontalmente ou contornar com jeito. Críticos dessa realidade, Vaz e MacDowell defendem o Estado ético. Isso significa que, para eles, ideias concernentes à ética se aplicam, também, às estruturas e instituições que são criações das pessoas no movimento da sua realização como ser social⁴⁴⁵.

Tais reflexões nos levam a recordar que, para Vaz, não somente podemos agir de modo ético, mas que tal conduta é a expressão mais elevada do ser humano. Ora, isso traz reflexos nas instituições., uma vez que estas dependem do ser humano para existir e, ao mesmo tempo, devem ter como finalidade última ser úteis para que ele desenvolva sua parte mais nobre.

Percebemos, aqui, mais uma vez, o quanto Vaz se distancia de pensadores que defendem uma separação entre política e ética, entre ética e direito, e, como estamos tentando demonstrar, entre Estado e ética... Nos inspirando em Vaz, consideramos que almejar o Estado ético se mostra mais importante nos nossos dias, tendo em vista que, como ele, pensamos que vivemos, em muitos aspectos, um niilismo ético e, também, um niilismo político.

444 VAZ, *Ética e Direito*, p. 172.

445 MACDOWELL, *Ética Política: urgência e limites*, p. 16. VAZ, *Ética e Direito*, p. 172.

Quando tratamos da finalidade da política, mencionamos algumas ideias sobre o bem comum. Ao pensarmos na relação entre o Estado e o bem comum, constatamos que inúmeras são as maneiras daquele praticar o bem. Por exemplo: por meio da promoção da prosperidade pública, saúde, segurança... Como acrescenta Solages, o bem comum no contexto político não é indivisível, mas comporta um conteúdo complexo formado de elementos de ordens diversas. Basta lembrarmos que segurança pública é muito diferente de prosperidade. Aliás, para ele, a verdadeira segurança coletiva consiste em criar uma ordem de justiça e uma organização política tais que uma segurança geral possa ser instaurada sem guardas particulares em frente às casas. Também defende que o Estado não tem que dar uma pensão a cada cidadão, mas realizar condições econômicas gerais permitindo normalmente a cada um realizar a sua vida.

Esse intérprete ainda nos lembra que os nomes tradicionais dos diversos ministérios traduzem os aspectos do bem comum: interior, negócios estrangeiros, agricultura, comércio etc. E o interessante dessa constatação é perceber que os elementos do bem comum podem reagir uns sobre os outros, mas, ao mesmo tempo, um pode ter autonomia frente ao outro. Assim, uma sociedade pode ser pobre, mas justa; o inverso, também. Em decorrência disso, conforme afirma Solages, há o lugar de estabelecer uma hierarquia entre esses elementos⁴⁴⁶.

Ao mesmo tempo, observamos que a economia de um país pode ser próspera, mas seus cidadãos não usufruírem disso. Portanto, consideramos de fundamental importância um país ter uma economia saudável e, ao mesmo tempo, ocorrer justiça nos gastos públicos, na tributação, nos investimentos públicos. Assim, somos favoráveis que ocorra a eficiência na gestão pública, mas ela deve ser um meio para o fim maior da política que está relacionado com o bem comum.

446 SOLAGES, *Crise du pouvoir et crise du civisme*, p. 131-133.

Além disso, para Vaz, o Estado ético deve respeitar os direitos humanos. Nas linhas abaixo, já podemos observar as expectativas do filósofo em relação à existência de um Estado que se pauta por essa ideia:

Queremos crer que uma nova forma de comunidade ética na civilização contemporânea, emergência histórica da consciência dos direitos humanos como consciência da humanidade, esteja presente e atuante em nosso mundo assinalando a crise e o declínio do Estado do *poder* e impondo a exigência, a um tempo ética e política, da edificação de um autêntico Estado de *direito*⁴⁴⁷.

Tendo em vista que o ato ético envolve o outro – outra pessoa, outras pessoas e, como já deixamos a entender, até mesmo outra organização ou instituição –, como poderíamos pensar a prática do bem na política com enfoque nas relações? Poderíamos pensar em quais sujeitos envolvidos? Como já mencionamos, pensamos que essas relações abrangem diferentes sujeitos, como, por exemplo, Estado e empresas, agentes públicos e iniciativa privada, Estado e meios de comunicação, entre outros... Ao estudarmos as relações entre os cidadãos; entre o Estado – por meio de suas instituições e agentes – e os cidadãos; e, por fim, entre os Estados, pensamos que, de certo modo, podemos abarcar os principais sujeitos responsáveis por estabelecerem relações éticas no contexto político.

V.II – A ênfase nas relações

V.II.I – O bem entre os cidadãos

Como já afirmamos, pensamos que o bem entre os cidadãos pode ocorrer de muitas maneiras. Não bastasse isso, ele pode ser observado não somente entre pessoas desconhecidas de uma mesma organização política, mas, também, entre sujeitos que tratam da política numa relação de amizade, num ambiente de trabalho etc.

⁴⁴⁷ VAZ, Ética e Política, p. 262.

Sobre esse tema, as reflexões de Aristóteles sobre a amizade nos inspiram. Como afirma o filósofo grego, as amizades úteis estão num plano inferior. Após, há as amizades por prazer, ou seja, aquelas relacionadas com um prazer natural no convívio com seus amigos. E, num plano mais elevado, há as “amizades por bondade”, nas quais um amigo ajuda o outro a viver a melhor vida⁴⁴⁸. Adotando a analogia, consideramos que as relações entre os cidadãos são mais elevadas se eles não procuram apenas seus interesses egoístas, utilitários... Ou seja, as relações são mais nobres quando há benevolência entre eles, um benquerer em relação ao outro, mesmo a desconhecidos. Como nos lembra Ursula Wolf, ter esses sentimentos faz com que a *polis* seja mais que uma mera comunidade que tem em vista objetos exteriores⁴⁴⁹.

Assim, quando há relação ética entre os cidadãos, eles não são vistos apenas como uma massa, como um agregado. Entre eles, há vínculos, laços. Isso, por sua vez, não significa uma conexão qualquer, como a de pertencerem a mesma cidade ou a uma mesma família, ou estarem juntos num mesmo tempo e lugar, mas a concernente à ética, como solidariedade, respeito, cuidado.

Nas linhas acima, tratamos das críticas de Vaz à noção de que a liberdade se encontra na sociedade civil, e não na política. Retomando essa ideia, lembramos de uma passagem na qual ele afirma que a lógica dos autores contratualistas procede segundo as exigências de uma racionalidade analítica que isola os indivíduos como átomos sociais para reintegrá-los num sistema baseado na busca da satisfação ou do egoísmo⁴⁵⁰.

Alguns exemplos de relações éticas entre os cidadãos, no nosso tempo, são as de reconhecimento de opiniões legítimas divergentes, mas legítimas; abertura, de modo recíproco, à discussão, ao diálogo

448 Ideia presente no Livro VIII da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles.

449 WOLF, Ursula. *A ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2016, p. 234.

450 VAZ, Ética e Direito, p. 174.

sobre questões ligadas à política; respeito às ideias de dignidade humana, direitos humanos... Noções que, como vimos, são atributos da democracia defendida por Vaz.

Ademais, de modo coerente com o que já expomos, o bem entre os cidadãos não significa renúncia à vida íntima nem aos prazeres privados, mas diz respeito a um olhar constante deles – e de outros atores políticos – para a coletividade e, mais do que isso, a um agir em prol do bem, na comunidade política. Isso faz com que haja uma comunicação das consciências morais entre os cidadãos: ou seja, uma comunicação das consciências cívicas, o que tem relação com a ideia de responsabilidade política. Nesse sentido, o argumento de que a realização do bem entre os cidadãos pode estar relacionada com a ideia de as pessoas poderem se preocupar somente com sua vida particular e seus interesses não nos convence.

E, a nosso ver, tal bem entre os cidadãos é percebido de modo ainda mais nítido quando ocorre entre pessoas com históricos e personalidades diferentes. Como nos lembra Vaz, o verdadeiro reconhecimento não é aquele que decorre da dissolução das diferenças pela anulação das identidades, já que a identidade mais profunda é justamente aquela que torna possível a verdadeira

relação de diferença. Assim, conclui que é dessa dialética correta da identidade e da diferença que resulta a universalidade autêntica⁴⁵¹.

Utilizando-nos de algumas ideias de Ribeiro, pensamos que, mesmo diante de certas diferenças, como saúde e doença; força e fraqueza; inteligência e dificuldades de aprendizado; diferenças culturais, como a família e o local de nascimento etc., é possível criar relações éticas entre os cidadãos...⁴⁵². Aliás, pensamos que poderíamos retirar o termo “mesmo” e defender o seguinte: as relações entre os cidadãos podem demonstrar um conteúdo ético de modo ainda mais forte quando pessoas com históricos e vivências muito diferentes se aceitam e, mais do que isso, desejam o bem uma a outra, de modo recíproco.

Entretanto, como já mencionamos, quando se observam faltas de reconhecimento e de consenso no contexto político e, conseqüentemente, práticas de injustiças, torna-se difícil a comunicação de tais consciências e a efetivação de uma amizade – com contato direto ou indireto – entre os cidadãos. A título de ilustração, não ocorre o bem na política entre os cidadãos quando grupos reivindicam direitos ou deveres apenas para si e consideram que os outros não possam usufruir deles. Como expressa muito bem MacDowell, dificilmente ocorrerá o bem entre os cidadãos, quando cada um procura garantir a sua ascensão na escala econômica e social aproveitando-se do arrimo político dos poderosos ou das brechas da estrutura social⁴⁵³.

Diretamente relacionada com essas ideias, está a intolerância política, que, nos casos mais extremos, pode ocasionar a morte do adversário político⁴⁵⁴. Uma situação-limite em que se observa a falta de reconhecimento entre os cidadãos é a das guerras civis. Feitas essas reflexões, como

451 VAZ, Humanismo hoje: tradição e missão, p. 167.

452 RIBEIRO, *Reconhecimento ético e virtudes*, p. 98.

453 MACDOWELL, *Ética Política: urgência e limites*, p. 16.

454 Na contemporaneidade, a presença dos algoritmos faz com que determinadas notícias sejam enviadas para certos grupos, o que acarreta uma intensificação da falta de diálogo e de tolerância entre quem apresenta opiniões políticas divergentes.

poderíamos pensar a realização do bem entre o Estado – por meio de suas instituições e agentes – e os cidadãos?

V.II.II – O bem entre o Estado e os cidadãos

Como já demonstramos, para Vaz, os cidadãos não devem ser vistos como partículas isoladas, nem o Estado, por meio de suas instituições e agentes, deve agir como único detentor do poder político⁴⁵⁵. Mas como poderíamos entender melhor a existência de uma relação ética entre Estado e cidadãos? E, mais do que isso, essa análise não nos leva a tratar tanto do papel do Estado em relação ao cidadão, quanto do cidadão em relação ao Estado? Em outros termos, um ato ético no sentido mais pleno não exigiria reciprocidade? Vaz, na passagem abaixo, nos mostra isso:

Encerrada nos cânones de semelhante lógica, a relação da sociedade – e, particularmente, do Estado – com os indivíduos será uma relação *técnica*, da qual fica excluída, em princípio, qualquer dimensão *ética*; e a relação dos indivíduos com a sociedade e o Estado será, por sua vez, a relação da parte que se submete ou que resiste à sua integração num todo considerado estranho e frequentemente hostil. Relação quantitativa da parte e do todo, da qual a qualidade *ética* permanece, em princípio, ausente⁴⁵⁶.

Está claro para nós que o bem entre o Estado e os cidadãos pode ocorrer de inúmeras formas. Uma delas se dá pelos atos de suas instituições, como, por exemplo, a polícia. Por exemplo: quando há opressão injustificada da polícia em relação aos cidadãos. Ora, a violência praticada pelo Estado contra os cidadãos é mais grave do que a protagonizada por cidadãos contra cidadãos, pois tal conduta ocorre de modo institucionalizado. É por isso que, segundo Vaz, o nível do encontro societário é aquele no qual mais fácil e quase estruturalmente se estabelece uma polaridade de atitudes positivas ou negativas em face do outro. Assim, é o campo onde se faz de maneira mais nítida a aparição de fenômenos essencialmente antiéticos, como a utilização, a dominação, a instrumentalização do outro. Como conclui, é o campo no qual a sociedade pode desenhar a face

⁴⁵⁵ Tratar da perspectiva histórica do Estado assim como da sua atuação nos dias atuais fugiria do propósito da nossa pesquisa, mas é importante ter em mente, como já mencionamos, a existência recente da noção de Estado moderno.

⁴⁵⁶ VAZ, Ética e Direito, p. 175.

desumana e mutilada da sua essência ética⁴⁵⁷. Ademais, como já ressaltado, atos injustos e antiéticos provenientes de alguém com poder influenciam de forma mais elevada outros indivíduos a realizarem atos parecidos. Poderíamos afirmar que, em tal situação, o mal na política pode atingir níveis exponenciais.

Não bastasse isso, observamos que a prática de atos, principalmente por parte do Estado, sem levar em consideração a justiça, o reconhecimento e o consenso, dificulta a criação e a manutenção de relações éticas entre as pessoas e, por conseguinte, a concretização da ideia da dignidade humana. Isso, por sua vez, torna-se mais nocivo quando tais injustiças são vivenciadas nas sociedades ao longo do tempo e estão nelas arraigadas a ponto de as pessoas não as perceberem e não terem disposição ou condições de modificá-las.

De modo relacionado com tais ideias, pensamos que o Estado realiza um ato ético quando, por exemplo, cuida da segurança pública de modo eficiente. A nosso ver, essa responsabilidade – por mais que possa ser realizada por particulares – é, principalmente, do Estado. Como sabemos, tal ponto é defendido mesmo por aqueles que defendem a presença de um Estado mínimo. O Estado também pratica o bem em relação aos cidadãos quando combate facções que tentam desconsiderar a presença do próprio Estado⁴⁵⁸.

Além da questão da segurança, nos nossos dias, também pensamos no bem pelo Estado em relação aos cidadãos quando aquele oferece recursos básicos de assistência social para estes. Em alguns dos seus escritos, Vaz enfatiza o papel do poder político em promover e garantir as necessidades básicas de sobrevivência das pessoas. Nesse sentido, a realização do ato ético – ou do bem – por parte do Estado ocorre quando este se preocupa em fornecer alimentos, saúde e moradia para pessoas que

457 VAZ, *Escritos de filosofia V*, p. 89.

458 Aliás, não é raro, no nosso país, ouvir notícias sobre grupos organizados “decretarem” que o Estado não deveria entrar em certos territórios.

estão passando falta disso. Ora, nos nossos dias, tendemos a pensar que o Estado é quem, principalmente, deveria ocupar esse papel. Nada impede, no entanto, que outros sujeitos exerçam essa tarefa.

Não podemos deixar de mencionar que, para nós, no nosso tempo, a realização do bem pelo Estado também está relacionada com a existência de escolas e, também, com a preocupação do poder político em instruir seus cidadãos. Ademais, o ato ético entre Estado e cidadão também é visto em diversos aspectos, como na elaboração, no nosso tempo, de leis justas: sejam as tributárias, previdenciárias, civis, eleitorais, etc..., assim como na sua efetivação. Também pensamos que o Estado pratica o bem em relação aos cidadãos quando, além de promover a justiça, corrige as injustiças da sociedade. Consequentemente, a prática do bem pelo Estado ocorre quando este reconhece seus erros do passado e tenta, a partir dessa postura, impedir que certos acontecimentos se repitam⁴⁵⁹.

O bem praticado pelo Estado em relação aos cidadãos também ocorre quando estes são vistos como sujeitos iguais de direitos e de deveres. Como Vaz afirma: quando os bens se transformam em privilégios de poucos, em armas de uma classe, em campo de batalha de grupos organizados, impossível se torna a comunicação autêntica de consciências e a moralidade degrada em moralismo farisaico, a lei em ironia ou tirania, e a nação é um mito⁴⁶⁰.

Outro modo de o Estado praticar o bem em relação aos cidadãos é quando oferece possibilidade de estes demonstrarem suas vozes na política; inclusive se manifestarem, de modo legítimo, contra o próprio Estado. Também consideramos que o Estado age de modo ético quando contribui para o desenvolvimento da personalidade ética dos cidadãos e não os considera como simples meio para

459 Sobre isso, não podemos deixar de lembrar do período da ditadura brasileira e do regime nazista alemão.

460 VAZ, *Os valores morais e sua importância na segurança nacional*, p. 25-26.

alcançar algo. Isso, por sua vez, pode aparecer nas formas participativas de política em pequenas dimensões, sem, necessariamente, a presença direta do Estado. De qualquer modo, consideramos importante a presença deste no sentido de não impedir tais práticas, e, mais do que isso, de estimulá-las.

Outra manifestação do Estado ético é quando este cria canais de proteção contra qualquer tentativa de usurpação ilegítima do poder – como a tirania da maioria (em que a multidão defende algo contrário à ética) ou a tirania da minoria organizada (quando uma elite com poder defende apenas seus direitos).

Podemos também enfatizar novamente que o Estado pratica o bem em relação aos cidadãos quando respeita a noção de direitos humanos. Sobre isso, concordamos com Torres que, apesar de ser deficitária a proteção institucional de tais direitos, já há uma consciência difusa da sua importância, o que, por si só, é um ganho, pois obriga os Estados soberanos não só a justificar seus atos como também a “voluntariamente” recuar em determinados casos de repercussão mundial⁴⁶¹.

Ademais, o Estado pratica o bem em relação aos cidadãos quando defende os direitos privados dos sujeitos. Vaz parece discordar, contudo, que o Estado se resuma a isso: ser, apenas, um órgão que soluciona os atritos entre os cidadãos. Como já mencionamos, pior ainda, no entanto, é o próprio Estado violar certos direitos como os relacionados com a liberdade, com a dignidade humana e, também, com os direitos patrimoniais.

Além disso, para nós, o Estado pratica o bem em relação aos cidadãos – principalmente no nosso tempo, em que vigora o sistema capitalista – quando sabe lidar com a relação entre o *ethos* político e o *ethos* econômico e se preocupa em não deixar que o segundo se sobreponha ao primeiro.

461 TORRES, *Direito e Política em Hannah Arendt*, p. 121.

Assim, a prática do bem pelo Estado em relação aos cidadãos pode estar relacionada com a existência de uma economia saudável que possibilite a criação de empregos e a circulação de dinheiro de modo justo na sociedade. Para isso, além da ética, outros quesitos são fundamentais, como, por exemplo, competência dos agentes públicos para criar planos econômicos responsáveis para um país, uma boa alocação de recursos etc.

Diante dessas ideias, nos questionamos se, para Vaz, a prática do bem pelo Estado em relação aos cidadãos também não poderia estar relacionada com a aceitação de diferentes opiniões, inclusive sobre o papel do Estado na sociedade. Ao tentar responder isso, nos lembramos do que já refletimos e consideramos que, para Vaz, diferentes opiniões na política são saudáveis para a democracia. Ao mesmo tempo, ele é contrário às ideologias e critica muitas opiniões que, em vez de se preocuparem com a liberdade (no sentido que ele defende), são favoráveis a certas práticas, como a violência injustificada ou mesmo a uma concepção de liberdade desvinculada da ética.

Assim, percebemos que, numa situação concreta, a prática do bem pelo Estado em relação aos cidadãos pode estar ligada com a garantia da segurança. Por outro lado, esse bem também pode estar associado com o afastamento do próprio Estado de certos assuntos⁴⁶². Em outro aspecto, tal bem pode ser, sim, uma postura assistencialista do Estado. Portanto, é difícil, de antemão, criticar a presença do Estado forte, do Estado mínimo, do Estado assistencialista, sem compreendermos a realidade concreta na qual a sociedade está inserida. O que Vaz parece criticar é que a segurança, a assistência ou a omissão do Estado em certos assuntos possam ser, por si só, suficientes para caracterizar a prática do bem pelo Estado em relação aos cidadãos.

462 Como demos a entender, estamos de acordo em que o Estado não deve intervir, por exemplo, em opções de vida escolhidas por alguns e que não prejudicam outros.

Se tivéssemos que pensar numa noção que pudesse expressar todas essas ideias, escolheríamos esta: o Estado pratica o bem em relação aos cidadãos quando cria instrumentos para que a prática do bem por eles ocorra com mais frequência. Isso, por sua vez, tem íntimas relações com a ideia de Estado democrático, já mencionada acima, ou seja, um Estado no qual os cidadãos não estão distantes da política e agem de modo a favorecer o bem comum.

Como vimos, segundo Vaz, as leis têm um papel fundamental na consolidação dos valores de uma sociedade: são elas que assegurarão a natureza ética da *praxis* na imensa variedade das tradições e das situações⁴⁶³. Ora, pelas leis, políticas são criadas para a implementação da justiça. Ademais, por meio delas, são criadas penalidades para quem desrespeita, de qualquer modo, os costumes considerados legítimos de uma sociedade. Assim, uma lei que pune um ato moral ou que valoriza quem pratica atos imorais, seja no contexto amplo, seja num contexto específico, como o político, incentiva as pessoas adotarem comportamentos que não sejam morais.

Em outra perspectiva, podemos pensar que o Estado não age de acordo com a ética em relação ao cidadão quando contraria tais ideias que acabamos de mencionar. Ademais, tal prática também não ocorre quando o Estado pensa apenas na coletividade e esquece o sujeito. Nesse sentido, para Vaz, o “Eu” não pode ser absorvido no “Nós”, como um “não-Eu”, o que contradiria a própria natureza da relação de intersubjetividade. Como complementa, essa contradição está implícita nas teorias sociais e políticas conhecidas sob o nome de coletivismo e tornou-se mesmo visível e explícita no dogma tradicional dos totalitarismos em época não distante⁴⁶⁴.

No que diz respeito à prática do bem pelos cidadãos em relação ao Estado, nos questionamos quais exemplos poderiam se enquadrar nessa ideia. Em certo aspecto, não criticamos o fato de alguns

463 Vaz trata das leis quando analisa a estrutura objetiva do agir ético e da vida ética e, também, quando analisa a perspectiva intersubjetiva de tal agir e de tal vida (VAZ, *Escritos de filosofia V*, p. 80-81).

464 VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 307-310.

cidadãos ou grupos interferirem na política e lutarem por seus objetivos. Ora, muitas vezes – ou, na maioria das vezes – agimos de acordo com nossos interesses. A questão é a natureza desses interesses. Quais deles são legítimos, sem, no entanto, pensar o outro no horizonte do bem num sentido mais elevado? Quais são as demonstrações que têm em vista tal horizonte? Quais, por outro lado, confrontam com a esfera da moralidade?

Como já deixamos subentendido, não consideramos errado grupos privados terem propósitos diferentes daqueles das comunidades políticas, uma vez que empresas ou pessoas de modo geral não são o Estado. O problema é quando estas têm uma relação nociva com a política; quando passam a ter interferência sobre a política de modo a causar malefícios para os demais cidadãos; quando não estão preocupadas, em certa medida, com o bem da comunidade e, mais do que isso, a expõem a riscos.

Não negamos o quanto determinados desses grupos podem oferecer de bem-estar para uma comunidade ao garantir empregos. Mas, e quando ocorrem tragédias ao meio ambiente, como as que presenciamos no nosso país recentemente? Como a política pode coibir isso, por meio das leis? Como o judiciário pode se manifestar diante de desastres provocados por empresas, os quais afetam não somente as vidas das pessoas, mas o ecossistema de todo um país?

Pensamos também que a prática do bem pelo cidadão em relação ao Estado ocorre, por exemplo, quando aquele respeita as instituições; se comporta como um cidadão ético; não é omissos em relação à política. Na perspectiva da falta ou da negação do agir ético no contexto político por parte dos cidadãos, podemos pensar nas pequenas corrupções praticadas contra o Estado, na existência de facções que tentam usurpar o poder estatal, entre outros.

Vaz ainda nos lembra que o fanatismo político dos cidadãos pode ser uma ameaça ao Estado. A título de exemplo, recorda o período do Terror na Revolução Francesa, em que toda diferença de talentos e de autoridade deveria ser suspensa. Por querer algo abstrato, o fanático não defende articulação alguma. Como conclui Vaz, nesse período, o povo destruiu as instituições que tinha criado, porque a instituição legítima se opõe a uma abstração radical da igualdade⁴⁶⁵.

Algumas reflexões de Vaz sobre a realidade brasileira podem também nos ajudar a compreender tais assuntos. Em alguns dos seus escritos dos anos 80, Vaz nos lembra que, num país de fraca integração social ou onde há um fraco nível de consensualidade na organização da sociedade, e numa sociedade cuja estrutura sofre de graves assimetrias, resultantes de profundas desigualdades econômico-sociais, a presença do Estado assume necessariamente uma feição assistencialista e autoritária, o que favorece a adoção de esquemas verticais e autoritários de poder. Ainda afirma que, na época em que escreve, com a crise do Estado, começa a fortalecer-se a sociedade civil como esfera de organização dos interesses particulares. Num outro escrito, se questiona sobre a capacidade e a disposição da nossa sociedade para empreender a reforma moral do Estado e atender às exigências éticas do projeto democrático⁴⁶⁶.

Não podemos negar que uma análise retrospectiva nos mostra, em certos aspectos, evoluções do papel do Estado em relação às estruturas sociais vividas no passado, no nosso país e em outros. Para exemplificar, basta lembrarmos que, no nosso país, as leis vigoram para todos, mulheres e homens têm direitos iguais, já não existe mais a escravidão legitimada pelo Estado.

Entretanto, observamos claramente o quanto ainda falta para que possamos afirmar que, no nosso tempo, a ética seja um atributo dele. Basta lembrarmos que não temos ordens sociais distintas, mas

465 VAZ, Sociedade Civil e Estado, p. 24.

466 VAZ, Entrevistas por escrito. Belo Horizonte [1986/1992]. FICHA 135. Manuscrito. Questões variadas. Número de chamada: 187.311 ARM 04 – GAV 08 (FAJE)VAZ, Democracia e Sociedade, p. 272.

temos grandes diferenças entre classes sociais. Já não existe mais a escravidão legitimada pelo Estado, mas temos outros problemas sociais, inclusive os que são frutos da escravidão, como situações do dia a dia caracterizadas pela intolerância, pela falta de reconhecimento, pelo preconceito, por autoritarismos, por injustiças, praticadas tanto por membros do próprio aparato estatal como por sujeitos da sociedade de modo geral. Ademais, as diferenças de tratamento injustificadas entre homens e mulheres são algo presente na nossa sociedade. Também observamos que muitos direitos ainda constam somente nas leis, mas não na prática.

Ao complementar essa ideia, Vaz afirma, em 1997, que, apesar de a Constituição de 1988 ser um avanço para a realidade da época, ela ainda expressava uma democracia formal. Podemos afirmar que nesse tempo que se passou, não houve avanços significativos na nossa realidade em termos de democracia. E pensamos que a seguinte frase de Vaz ainda deve soar atual por muito tempo:

Longe estamos de uma democracia *real* e uma das causas profundas disso é, na minha opinião, do ponto de vista da filosofia política, a crise de identidade dos poderes, as dificuldades de seu reconhecimento recíproco e, consequentemente, a quase impossibilidade para o cidadão ou a cidadã de comprometer-se eticamente com o Estado que temos: vem a ser, de comportar-se democraticamente em face do Estado⁴⁶⁷.

Agora que tratamos da relação envolvendo o Estado – com ênfase para as instituições – e os cidadãos, consideramos oportuno enfatizar, ainda nessa seção, a relação entre agentes públicos (representantes políticos, magistrados das cortes superiores e servidores públicos) e cidadãos.

Pensamos que um ato ético no contexto político por parte de certos agentes ocorre, por exemplo, quando propõem leis ou proferem decisões judiciais com repercussão ampla com o objetivo de proporcionar o bem para a população. Nessa hipótese, quem se beneficia de tal ato ético não é, somente, quem o pratica – e, portanto, age de modo livre, nos termos de Vaz –, mas quem recebe as consequências dele. Podemos afirmar que, se há uma relação ética entre tais pessoas e cidadãos, há,

⁴⁶⁷ VAZ, Filosofia e forma de ação, p. 102.

também, uma relação ética entre aqueles e o Estado. Ora, quando os representantes fazem o bem para os cidadãos, estão realizando o bem para todo o Estado.

Também não podemos deixar de pensar que o ato ético na política por parte dos agentes públicos em prol dos cidadãos ocorre quando os primeiros se preocupam com o aprendizado dos segundos e proporcionam instrumentos para que estes participem da política. Além disso, não podemos deixar de lembrar que um exemplo típico de agir ético na política na perspectiva dos agentes públicos, do ponto de vista da negação, diz respeito à corrupção. Como nos lembra Bignotto, a corrupção é um fenômeno multifacetado e qualquer tentativa de reduzi-lo a termos simples apenas contribui para obscurecer seu significado e para esconder seu caráter complexo e invasivo nas sociedades contemporâneas. Ademais, ela não é sempre provada por um evento extraordinário, um grande escândalo, mas pode se infiltrar pelos poros do cotidiano, quando ações nocivas à conservação das cidades são repetidas e acabam por tornar impossível a manutenção das instituições. Como ainda salienta, a ocorrência de graves desvios na vida pública não caracteriza, por si só, uma crise ética, mas, sim, a inexistência de mecanismos capazes de coibir certos abusos⁴⁶⁸.

Aliás, não podemos esquecer que, quando os cidadãos não agem de modo ético em relação à política, seus representantes tenderão a se comportar desse modo, uma vez que eles fazem parte da mesma cultura, do já mencionado *ethos* político. E, mais do que isso, ao mesmo tempo que a corrupção pode ocorrer por parte dos representantes políticos contra os cidadãos, ela também pode ocorrer por meio de conluio entre representantes políticos e alguns cidadãos.

Não podemos deixar de mencionar, também, atitudes de certos sujeitos com liderança no contexto político – que até podem ser legais, mas imorais. Percebemos, assim, que, muitas vezes, as leis ou

468 BIGNOTTO, Entre o público e o privado, p. 282. BIGNOTTO, Newton. Uma sociedade sem virtudes? In: Adaauto Novaes (org.). *O esquecimento da política*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2007, p. 149-153.

as brechas nelas podem fazer com que estes se comportem de modo a não considerar o bem dos cidadãos. Por exemplo, quando deixam de propor leis importantes aos cidadãos; quando mostram um rigor excessivo em relação a atos que não mereciam tal rigor; quando aceleram as votações que são insignificantes ou prejudiciais; quando deixam de apoiar projetos de leis somente pelo fato de serem propostas por um adversário político...

Uma pergunta que pode nos ajudar a pensar tal relação foi realizada pelo próprio Vaz: “Como passar dos interesses ideológicos do representante para o interesse universal dos representados?”⁴⁶⁹

A nosso ver, em muitas situações, o sujeito que exerce influência no contexto político, em especial, na feitura da lei, deveria saber ouvir as demandas dos cidadãos, não se deixar guiar por preconceitos nem por questões relacionadas com favorecimentos pessoais.

Outra situação em que certas pessoas, em especial os representantes políticos, não praticam o bem em relação aos cidadãos e, por conseguinte, ao Estado, é quando transmitem ideologias. Com as redes sociais no nosso tempo, esse poder ficou ainda mais nocivo. Nesse caso, eles defendem ideais e noções que não são benéficas para a população e, muitas vezes, misturadas com mentiras, interesses próprios etc. O que torna isso mais difícil de ser analisado e também criticado é quando muitos dos representantes políticos que agem assim são eleitos e, por isso, recebem o apoio de grande parte de pessoas. Sabemos que a opção por um candidato depende de inúmeros fatores e que, na nossa situação atual, um fator de grande influência na decisão dos eleitores diz respeito à questão econômica. De qualquer modo, a nosso ver, uma educação de qualidade e, também, um controle de falsas informações poderiam dificultar a aceitação de certas ideias pelo povo.

Por sua vez, os cidadãos também praticam o bem – como seu oposto – em relação aos sujeitos que exercem liderança no contexto político. O aspecto positivo da ação ética dos cidadãos em relação

469 VAZ, Dimensão ético filosófica do Estado e da gestão pública - Roteiro de Exposições, [1988].Número de chamada: 160 ARM 04 – GAV 07 (FAJE).

aos seus representantes está presente, por exemplo, no voto consciente dos cidadãos. Outro exemplo disso pode ser observado no envolvimento ativo dos cidadãos na política e, assim, um olhar constante em relação aos atos dos representantes.

Já um exemplo de ato não ético na política por parte dos cidadãos em relação aos representantes consiste nos diversos tipos de violência contra essas pessoas, sendo que um caso extremo pode ser o de o eleito ser vítima de um atentado. Outra forma é quando certos cidadãos ou grupos interferem na esfera pública de modo a dificultar a atuação dos representantes em prol da sociedade, como, por exemplo, quando, de modo ilegítimo, conspiram e atuam contra as instituições democráticas.

Outra relação que nos parece relevante de ser analisada no contexto político é a entre os Estados. É o que veremos no próximo tópico.

V.II.III – O bem entre os Estados

No desenvolvimento deste trabalho, percebemos que, ao tratarmos do ato ético na política, também seria de suma importância analisar as relações entre os Estados, assunto já presente em várias obras sobre a política desde a antiguidade. E, como nos lembra Vaz, nos tempos modernos, Kant, ao esboçar seu plano de paz perpétua, esforçou-se para assegurar o acordo entre a moral e a política entre as nações⁴⁷⁰.

No final do século XX e início do XXI, alguns fenômenos, como a globalização, o neoliberalismo, assim como no que tem sido chamado de neocolonialismo, nos levam a pensar na relação ética entre

470 VAZ, Democracia e dignidade humana, p. 361.

os Estados de um modo peculiar. Sobre isso, Vaz nos lembra que o mundo globalizado apresenta aspectos negativos e positivos. Os primeiros estariam relacionados, por exemplo, com a dominação política e econômica, e, também, com a descaracterização das culturas tradicionais... Já os segundos teriam ligação com a difusão da técnica e, além disso, com a formação de uma consciência ética e jurídica universal em que o pluralismo é a regra fundamental da convivência. Como ele nos lembra, quanto mais o grupo humano se diferencia e se enriquece ao expandir-se, tanto mais intensamente experimenta a exigência da autoafirmação ou da conquista da própria identidade⁴⁷¹. De modo coerente com essas ideias, percebemos que, para ele, o bem na política entre os Estados tem ligação com o respeito pela soberania de cada um assim como pelos direitos dos seus cidadãos.

Alguns escritos de Vaz sobre a relação ética entre diferentes países foram realizados por ele pouco antes de sua morte. Na entrevista a Marcos Nobre e a José Márcio Rego, já mencionada neste trabalho, os debatedores, primeiramente, afirmam que a política na atualidade tem um novo lugar, já que não é mais um fenômeno essencialmente nacional. Como complementam, no final do século XX, não existe mais o pressuposto de um Estado Nacional ser fonte e garantidor do Direito: este não é mais o detentor do monopólio do exercício legítimo da violência. Após esse comentário, pedem a opinião de Vaz sobre o novo estatuto da política nos nossos dias.

Como responde o filósofo, no momento em que ele escreve, observam-se, realmente, acumular os fatores que apontam na direção de um Estado mundial e que dizem respeito, sobretudo, à crescente interdependência entre as nações e ao correspondente enfraquecimento do perfil institucional das identidades nacionais. Em decorrência disso, afirma que é natural que multipliquem instâncias

471 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Aspectos antropológicos da globalização. Número de chamada: 177 ARM 05 – GAV 16 (FAJE).

jurídicas supranacionais – como as existentes no momento em que escreveu – e que a administração da justiça e o exercício legítimo da coação deixem de ser privilégio do poder nacional⁴⁷².

No decorrer de sua resposta ainda trata de um assunto que nos parece bastante atual e pertinente: a necessidade de que haja organismos supranacionais que velem pelas aspirações de conteúdo ético indiscutível, como as que se referem aos direitos humanos, à justa distribuição dos recursos naturais, à participação equitativa nos benefícios do progresso, entre outras. Desse modo, uma possível comunidade mundial estabelecida juridicamente em analogia com os Estados nacionais daria primazia aos problemas ético-jurídicos⁴⁷³.

Também dá a sua opinião pessoal e diz que parece ainda existir um longo caminho a andar para se chegar a um Estado mundial autêntico – instituição que, talvez, nem se concretize. Isso porque os esboços de união entre os países, como a União Europeia, dão ênfase aos laços econômicos. Fazemos coro com Vaz na seguinte indagação que termina sua análise: Será esse o melhor começo para se chegar a um Estado eticamente saudável? Será que nossa civilização mundial não se caracteriza como rica de meios e pobre de fins?⁴⁷⁴

Ele ainda ressalta os lados obscuros da história recente nos quais a dinâmica da civilização ocidental sofreu graves deformações, como a dominação cultural, o imperialismo anômico e o etnocentrismo cultural. E, no já mencionado artigo *Ética e Ciência*, afirma que uma ética universal ainda não se cumpriu, não obstante a difusão, na consciência coletiva em praticamente todas as nações, de temas éticos, como os direitos humanos fundamentais, direitos sociais, direito à preservação do meio ambiente etc⁴⁷⁵.

472 NOBRE, M.; REGO, J. M. *Conversas com filósofos brasileiros: entrevista com Henrique Cláudio de Lima Vaz*, p. 38. *Ibidem*.

473 *Ibidem*, p. 38-39.

474 *Ibidem*, p. 39.

475 VAZ, Humanismo hoje: tradição e missão, p. 167. VAZ, *Ética e Ciência*, p. 204.

Sobre esse último tema, ele cita um artigo de Bent Flyvbjerg, que traz uma questão desconfortável logo no início: a ideia de que o mundo pode ser mortal. Tais ideias, assim como as de Hans Jonas, nos alertam sobre o mundo em situação de risco em decorrência da própria ação humana. Diante disso, para ele, cabe aos Estados (por meio de suas instituições, governantes e cidadãos) – assim outros entes – como os mencionados organismos supranacionais – protegerem o mundo. Por exemplo: através de várias ações envolvendo a ética no contexto político (respeito pela natureza, preocupação com um desenvolvimento sustentável e com formas pacíficas de resolução de conflitos, etc)⁴⁷⁶.

Seguindo algumas ideias de Francisco Xavier Herrero, outro pensador com quem Vaz estabelece um diálogo, nos nossos dias, convivemos, em nível mundial, com alguns tipos de ameaças: de destruição por uma guerra nuclear, de fim de um certo tipo de equilíbrio ecológico, da fome... Em decorrência disso, nos encontramos diante da tarefa de assumir a responsabilidade solidária pelas consequências de nossas ações a nível planetário⁴⁷⁷. Feitas essas reflexões, consideramos oportuno irmos, neste momento, para a conclusão deste trabalho.

476 FLYVBIERG, Bent. Esboço de uma ética aplicada ao desenvolvimento sustentável Aristóteles, Foucault e *phrónesis* progressiva, *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, n. 65, 1994, p. 337. VAZ, Ética e Direito, p. 163. VAZ, Ética e Ciência, p. 201.

477 HERRERO, Francisco Xavier. Recensão: Cortina, Adela. Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y Política em K. O. Apel. *Síntese* 40 (1987), p. 107.

VI – CONCLUSÃO

“Numa sociedade como a do Brasil atual, estou convencido de que a vocação do filósofo vem carregada com uma enorme responsabilidade social”⁴⁷⁸.

“Nossa civilização (...) deve assumir imperativamente a tarefa teórica e prática de propor-se como efetivamente universal, vem a ser, de definir formas universalmente válidas de reconhecimento e de consenso”⁴⁷⁹.

Em vários dos seus escritos, Vaz trata da cisão, nos nossos dias, entre a ética e a política. Isso nos levou a questionar: o que deve ser feito para realizar essa união na nossa realidade contemporânea? Aliás, essa união, realmente, já existiu? O pensamento desse filósofo pode nos ajudar a refletir esses assuntos?

Para realizar essa nossa investigação, constatamos que, primeiramente, deveríamos compreender a concepção de ética e de política no pensamento de Vaz. Ao desenvolvermos essas ideias, observamos que o filósofo mineiro faz uma crítica às teorias modernas tanto da ética quanto da política. Isso porque ele considera que estas valorizam de modo demasiado o ser humano isolado, o indivíduo empírico, portador de necessidades e de interesses próprios. Como consequência, elas estão vinculadas ao modelo de sociedade baseado no contrato social. De modo semelhante, Vaz critica as teorias que ressaltam prioritariamente a utilidade assim como as consequências de certos atos. Não que ele desconsidere a lógica “custo-benefício”, tão presente no nosso dia a dia. O que parece ser o motivo de sua discordância é o fato de esses critérios serem os fundamentos da ética ou o seu aspecto principal.

478 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. O problema da filosofia no Brasil. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 11, n. 30, p. 11-25, jan./abr. 1984, p. 25.

479 VAZ, A Escritura da história, p. 8.

Segundo o filósofo mineiro, a ética e, por sua vez, o ato ético devem ter o bem como horizonte, e este não se limita a aspectos subjetivos nem a questões empíricas. Podemos pensar no bem e, também, agir conforme ele. Ao mesmo tempo, não somos nós que o criamos segundo um modelo matemático. Ademais, como tentamos expor, para Vaz, a noção de bem também pode ser refletida na perspectiva dos valores legítimos de uma sociedade.

Como vimos, para Vaz, a política – tanto num sentido teórico quanto prático – relaciona-se com a organização de uma comunidade e deve visar a algo além da satisfação das necessidades materiais dos cidadãos. Nesse ponto, Vaz discorda de teorias que pensam a política como uma técnica, sem referenciar aspectos éticos. Não desconhecemos o argumento de que, em sociedades com grandes carências materiais, tratar de ética e política, tal como Vaz propõe, pode parecer, num primeiro momento, algo ingênuo. Entretanto, não podemos esquecer que, se pensamos a política somente de acordo com o paradigma da eficácia, podemos legitimar certas injustiças, como a existência dessas próprias carências. Em outros termos: a associação entre ética e política deve servir, inclusive, para questionarmos certos modelos de sociedade e lutar para que o Estado não se omita ou tenha uma postura de resignação no tocante a certas necessidades básicas dos cidadãos.

Intimamente relacionada com essas ideias está a antropologia defendida por Vaz. Ora, como ele defende, não somos seres humanos limitados às nossas necessidades físicas. Diante disso, cabe à política criar instrumentos para que possamos desenvolver outros aspectos que integram o nosso ser e, mais do que isso, representam a parte mais elevada do ser humano, como a capacidade de agir conforme a ética em diferentes contextos, inclusive o político.

Diante dessas considerações, percebemos que a relação entre ética e política nas ideias de Vaz pode ser pensada a partir de diferentes perspectivas e, como demonstramos, tais noções envolvem a ideia de liberdade, que, por sua vez, está sempre associada com a história. Em outros termos, tais noções podem mudar de acordo com o tempo e com as contingências. Elas não são eternas. Isso, no entanto, não nos impede de pensar em universais legítimos para determinado contexto histórico.

Como foi analisado, para Vaz, a relação entre ética e política se revela claramente no fundamento da política. Isso porque, para ele, a política não deve se fundamentar em questões que não considerem a ética. Também observamos tal relação quando tratamos da finalidade da política. Ao tratar desse assunto, desenvolvemos a noção de bem comum, que, por sua vez, pode ser realizado de inúmeras maneiras e por diferentes sujeitos. Ademais, o regime político defendido por Vaz – a democracia participativa – também nos mostra como a ética e a política podem estar unidas.

E, como analisamos acima, a concepção de liberdade de Vaz pressupõe a prática do bem. A liberdade política, especificamente, consiste na prática do bem no contexto político – a qual pode ocorrer de inúmeras maneiras e também dependerá, muitas vezes, de certas condições. Não podemos deixar de lembrar, também, que, para Vaz, a garantia das necessidades deve estar a serviço da liberdade, e não o contrário.

Segundo o filósofo, apesar de sermos finitos, podemos transcender isso – em vários contextos, inclusive, o político – e estar mais perto de uma noção de absoluto, por mais que esse termo seja obscuro e difícil de ser definido. A prática do bem seria um modo de nos aproximar dessa ideia.

Essa pesquisa também nos mostrou que, a partir dos escritos da ética sistemática de Vaz, poderíamos pensar de outro modo a união entre ética e política: por meio da investigação do agir ético e da vida ética no contexto político. Para isso, utilizamo-nos das reflexões do filósofo mineiro sobre o agir ético e a vida ética de modo amplo e, em seguida, tentamos imaginar como essas ideias se aplicariam na política.

Algumas questões nos desafiaram naquele momento, tendo em vista que Vaz não trata do agir ético e da vida ética na política, de modo específico. A primeira delas foi a da natureza do ato político. Afinal, o que pode ser considerado ato político? Outra não menos difícil foi decidir quais seriam os sujeitos que analisaríamos como praticantes do ato ético ou da vida ética na política. Logo percebemos que nossa reflexão não poderia se restringir ao papel dos cidadãos na política, mas deveria abranger também outros agentes. Assim, ao nos apoiarmos na ideia de exercício da soberania, escolhemos tratar dos atos éticos e da vida ética na perspectiva dos cidadãos, dos sujeitos que exercem liderança no contexto político (como os membros do executivo, legislativo e das mais altas cortes do judiciário), assim como da instituição complexa mas que, ao mesmo tempo, não poderíamos deixar de abordar: o Estado.

Logo em seguida, com base nos escritos de Vaz, assim como em nossas reflexões próprias, tentamos imaginar alguns exemplos do que seria, nos nossos dias, a prática do bem na perspectiva desses sujeitos. Ao realizar isso, observamos que uma das formas de promover a união entre ética e política, nos nossos dias, parece ser pelo combate ao niilismo ético e, por conseguinte, ao niilismo político. Como Vaz defende, isso pode ser realizado por meio do resgate de certas ideias como as noções de bem e de virtude. Outra forma parece ser a de aperfeiçoar meios de combate e de censura às condutas que violam a ética em diversos contextos, inclusive o político. Também estamos

convencidos de que a impunidade ou até o estímulo da prática de atos que não se relacionam com a ética pode desencorajar de modo considerável a prática de atos éticos.

Como percebemos, o pensamento de Vaz nos instiga a vencer o niilismo ético e político de dois modos distintos: por meio de ideias e, também, por práticas. Aliás, o filósofo reconhece uma relação forte entre esses dois modos, tendo em vista o papel importante das teorias sobre a realidade.

Por fim, esperamos que essas diferentes perspectivas de se pensar a união entre ética e política baseadas nos escritos de Henrique Cláudio de Lima Vaz possam, talvez, servir como ferramentas teóricas para impedir barbáries como as presenciadas em tantos países onde vigoram regimes autoritários e, também, para mostrar outros modos de se pensar a política – não como, simplesmente, técnica de poder.

O que pudemos constatar é que a união entre ética e política parece estar intimamente relacionada com a ideia de vida boa, de vida justa. Ademais, tal união nos mostra que há, sim, diferentes modos de responder à indagação que já inquietava Sócrates: “como devemos viver?” Assunto que muito nos interessa e cuja melhor resposta nos parece ser aquela que envolve a noção de ética – tal como defendida por Vaz – em qualquer contexto em que haja relação humana e, principalmente, no político.

VII – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS⁴⁸⁰

– Livros de Henrique Cláudio de Lima Vaz

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014. Introdução de Arnaldo Drummond.

_____. *Antropologia filosófica*. 1ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

_____. *Escritos de filosofia I*. Problemas de fronteira. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. *Escritos de filosofia II*. Ética e Cultura. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. *Escritos de filosofia III*. Filosofia e Cultura. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à Ética Filosófica 1. 7ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

_____. *Escritos de filosofia V*. Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *Escritos de filosofia VI*. Ontologia e História: 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Escritos de filosofia VII*. Raízes da Modernidade: 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Ética e Direito*. Organização e Introdução: Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Edições Loyola, Brasil, 2002.

_____. *Ética filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2023.

_____. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *Obra filosófica inédita de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. Ciência da Lógica. I Ser. Edição de 1912. São Paulo: Edições Loyola, 2021. Apresentação: Manuel Moreira da Silva.

– Capítulos de livros de Henrique Cláudio de Lima Vaz

_____. Civilização moderna e crise do sentido. In: Filosofia e Cultura. *Escritos de Filosofia III*. São Paulo: Edições Loyola, 2ª ed., 2002, p. 153-175.

480 Nesta parte, inserimos apenas as obras que utilizamos para a escrita deste trabalho. Para aqueles que pretendem visualizar os títulos de grande parte dos escritos de Henrique Cláudio de Lima Vaz, sugerimos a consulta ao site organizado pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte: <http://www.padrevaz.com.br/>.

_____. Democracia e dignidade Humana. In: TOLEDO, Cláudia. MOREIRA, Luiz (Orgs.) *Ética e Direito*. São Paulo: Edições Loyola, Landy Editora, 2002, p. 353-366.

_____. Democracia e Sociedade. In: _____. *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*, 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 263-273.

_____. Ética, Direito e Justiça. In: Merle, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz (Orgs.). *Direito e Legitimidade*. São Paulo: Landy Editora, 2003, p. 126-143.

_____. Do *ethos* à ética. In: _____. *Escritos de Filosofia II*. In: *Ética e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. Comentário sobre a Pesquisa Brasil, sociedade democrática VII. In: JAGUARIBE, H. *et al* (org.). *Brasil, sociedade democrática VII*. Série Documentos Brasileiros, Rio de Janeiro: José Olympio, 1985, p. 480-485.

_____. Essência e Existência. _____. In: *Escritos de Filosofia VII*. Raízes da Modernidade, São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 147-169.

_____. Ética e Ciência. _____. In: *Escritos de Filosofia II*. *Ética e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 181-223.

_____. Ética e Direito. _____. In: *Escritos de Filosofia II*. *Ética e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. Ética e Razão. In: *Escritos de Filosofia II*. *Ética e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. Fenomenologia do *ethos*. _____. In: *Escritos de Filosofia II*. *Ética e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. Método e Dialética. In: Brito, E.F; Chang, L.H. *Filosofia e Método*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. Meu depoimento. In: Ladusâns, Stanislavs (org). *Rumos da Filosofia Atual no Brasil: em auto-retratos*. São Paulo: Edições Loyola, 1976.

_____. Meu encontro com Jacques Maritain. In: *Homenagem da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo a Jacques Maritain*. São Paulo: PUC-SP, 1983. p. 70-75.

_____. O problema da comunidade ética. In: _____. In: *Escritos de Filosofia III, Filosofia e Cultura*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 139-151.

_____. Filosofia e Cultura: o problema dos fins, In: *Escritos de Filosofia III, Filosofia e Cultura*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 101-118.

_____. Os valores morais e sua importância na segurança nacional. In: *Estado-Maior das Forças Armadas*. Escola Superior de Guerra. Departamento de Estudos, 1961.

_____. Política e História. In: _____. *Escritos de Filosofia II*. *Ética e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem. In: _____ *Escritos de Filosofia I*, Problemas de Fronteira. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

– Artigos de Henrique Cláudio de Lima Vaz

_____. A grande mensagem de S.S. João XXIII. *Síntese*: política, econômica e social, Rio de Janeiro. v. 5, n. 18, p. 8-33, 1963.

_____. “Crise” da PUC: descendo às raízes. *Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro, n. 10, p. 13-18, abr. 1979.

_____. Crise e Verdade da consciência moral. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 25, n. 83, 1998, p. 461-476.

_____. Destino da Revolução. *Síntese Nova fase*, v. 16, n. 45, 1989, p. 10.

_____. Ética e Justiça: Filosofia do Agir humano, *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, 1996, p. 437-453.

_____. Ética e Razão Moderna. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 22, n. 68, 1995, p. 53-84.

_____. Filosofia e forma da ação. Uma entrevista de Henrique Cláudio de Lima Vaz aos *Cadernos da Filosofia Alemã*, n. 2, São Paulo, 1997. Entrevista realizada em Belo Horizonte, em 12 de maio de 1997, por Anderson Gonçalves, José Luis Herência, Luis Sérgio Repa e Sílvio Rosa Filho.

_____. A filosofia política de Hegel. *Síntese Nova Fase*, n. 22 (1981) 112-122.

_____. Hegel: a Escritura da História. *Síntese Nova Fase*, n. 23 (1981), p. 3-8.

_____. Humanismo hoje: tradição e missão. *Síntese*, v. 28, n. 91 (2001), p. 157-168.

_____. Metafísica e fé cristã: uma leitura da *Fides et Ratio*. *Síntese*, v. 26, n. 86, 1999, p. 293-305.

_____. Mística e Política. In: *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. Moral, Sociedade e Nação, *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. 14, nº 53, 1964, p. 3-30.

_____. Morte e vida da filosofia. *Pensar – Revista Eletrônica da FAJE*. v. 2, n. 1 (2011); p. 8-23.

_____. O problema da filosofia no Brasil. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 11, n. 30, jan./abr. 1984, p. 11-25.

_____. Por que ler Hegel hoje? *Boletim SEAF*, Belo Horizonte: n.1, 1982, p. 61-76.

_____. Quête de bonheur et foi chretienne, *Plenaria '91*, v. 25, n. 3, 1990.

_____. Religião e Sociedade nos últimos vinte anos. *Síntese Nova Fase*, v. 15, n. 42, Belo Horizonte, 1988, p. 27-47.

_____. Uma nova edição da filosofia do direito de Hegel. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 21, n. 68, p. 1-12, jan./dez. 1975.

_____. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese Nova Fase*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 21, p. 7-29, jan./abr. 1981.

_____. Sentido e não-sentido da crise da Modernidade. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, n. 64, 1994, p. 5-15.

_____. Sociedade civil e Estado em Hegel. *Síntese*, 19. 1980, p. 21-29.

– Manuscritos

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Aspectos antropológicos da globalização. Número de chamada: 177 ARM 05 – GAV 16 (FAJE).

_____. Dimensão ético-filosófica do Estado e da gestão pública – Roteiro de Exposições, [1988]. Número de chamada: 160 ARM 04 – GAV 07 (FAJE).

_____. Entrevistas por escrito. Belo Horizonte [1986/1992]. Manuscrito. Entrevista para o Jornal Estado de São Paulo. Para: José Luis Silva. Número de chamada: 187.311 ARM 04- GAV 08 (FAJE).

_____. Entrevistas por escrito. Belo Horizonte [1986/1992]. FICHA 135. Tomismo hoje. Manuscrito. Número de chamada: [187.311 ARM 04 – GAV 08 \(FAJE\)](#).

_____. A sociedade civil na Filosofia de Hegel – Aula Departamento de Ciência Política 28-5-82, Ficha 131-ARM 04 – GAV 06.

- Vídeos

Palestra proferida por Vaz sobre Tomás de Aquino. Mais informações em: <https://padrevaz.com.br/index.php/bibliografia/fitas-de-video-cassete/72-memorial-padre-vaz-em-video-s-tomas-1-fita-1997>. Acesso em: julho de 2023.

- Outros autores consultados

AMARAL, Hugo. Um depoimento. In: João A. Mac Dowell (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz em seu 80º aniversário*. Loyola, São Paulo: 2002, p. 355-360.

AQUINO, Marcelo Fernandes de. A questão de uma referência última nos atos supremos de existir do ser humano em Lima Vaz. In: *O que torna uma vida realizada*. Homenagem aos 100 anos de Henrique Cláudio de Lima Vaz. 1ª ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

_____. Entrevista Instituto Humanitas Unisinos. Fonte: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/500471-sera-a-humanidade-absorvida-pelo-mundo-dos-objetos-hoje-virtuais-uma-pergunta-que-nao-se-cala-entrevista-especialcom-marcelofernandes-de-aquino>

ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 8ª ed., 2019.

_____. *Da revolução*, São Paulo: Ática, 1988.

_____. *Origens do totalitarismo*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

_____. *Política*. Tradução, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985.

AYER, J. Metaética, ap. *Dicionário de Ética e de Filosofia Moral*. Monique Canto-Sperber (org.), São Leopoldo, Editora Unisinos, 2013, p. 691-693.

BARBER, Benjamin. *Strong Democracy*. Berkeley: University of California Press; 1984.

BIGNOTTO, Newton. As fronteiras da Ética: Maquiavel. In: Novaes, Adauto (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

_____. Entre o público e o privado. Aspectos do debate ético contemporâneo. In: DOMINGUES, I.; PINTO, P. R. M.; DUARTE, R. (Orgs.) *Ética, política e cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Maquiavel Republicano*. Edições Loyola, São Paulo, 1991.

_____. Uma sociedade sem virtudes? In: Novaes, Adauto (Org.). *O esquecimento da política*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2007.

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*. Direito, sociedade civil, Estado. 2ª ed., São Paulo: Editora Unesp. Editora Brasiliense, 1991.

_____. *O positivismo jurídico*: Lições de filosofia do direito. São Paulo: Ícone, 2006.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2ª ed., 1987.

BROCHADO, Mariah. *Ética e Direito*: pelas trilhas de Padre Vaz. CRV: Curitiba, 2021.

CANIVEZ, Patrice. A filosofia como profissão e a participação democrática no pensamento de Eric Weil.

CONDORCET, *Cinco Memórias sobre a instrução pública*, São Paulo, Editora Unesp, 2008.

COOPER, John M. A Comunidade Política e o Bem Supremo. In: Marco Zingano (Coord.). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. Odysseus Editora: São Paulo, 2010, p. 439-492.

DOMINGUES, Ivan. A crise da verdade e o sujeito ético. In: João A. Mac Dowell (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz em seu 80º aniversário*. Loyola, São Paulo: 2002, p. 259-266.

_____. Pe Vaz, a tradição ocidental e o Brasil. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 28, n. 150, p. 205-247, jan./ abril, 2021.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: Filosofia política para além do liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

_____. *The right to justification*. New York: Columbia University Press, 2012.

HABERMAS, Jurgen. A doutrina clássica da política em sua relação com a filosofia social. In: *Teoria e Praxis: estudos de filosofia social; tradução e apresentação Rúrion Melo – 1.ed.* - São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 81-141.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito: direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental*. São Paulo: Editora 34, 2022.

HERRERO, Francisco Xavier. Recensão: Cortina, Adela. Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y Política em K. O. Apel. *Síntese* 40 (1987), p. 107-113.

HILL, Jr., Thomas E. Dignidade, ap. *Dicionário de Ética e de Filosofia Moral*. Monique Canto-Sperber (org.), São Leopoldo, Editora Unisinos, 2013, p. 291.

HÖFFE, Otfried. Visão República Mundial – Democracia na era da Globalização. *Veritas*. v. 47, n. 4, Dezembro, 2002, p. 553-566.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª ed., 2001.

KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

LA TAILLE, Yves de. *Moral e ética*. Dimensões intelectuais e afetivas. Porto Alegre: Artmed, 2006, E-book. Disponível em: <https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9788536306285/>. Acesso em: 10 mar. 2024.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática*. Os limites da dominação totalitária. Editora Brasiliense: São Paulo, 1983, p. 76.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. O trágico e o sagrado. In: *Saber filosófico, história e transcendência: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz em seu 80º aniversário*. João A. MacDowell (Org.). São Paulo, Loyola, 2002, p. 49-63.

LIMA, Paula Gabriela Mendes. O interesse particular e o interesse comum em Democracia na América, de Alexis de Tocqueville. In: PANCERA, Gabriel (org.). *A democracia como problema filosófico*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2019.

MACDOWELL, João Augusto. Ética Política: urgência e limites. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 17, n. 48, p. 7-34, jan/março, 1990.

_____. (org.). *Saber filosófico, história e transcendência: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz em seu 80º aniversário*. São Paulo: Loyola, 2002.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Edições Loyola, 1991.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O príncipe*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MARITAIN, Jacques. *A pessoa e o bem comum*. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1962.

_____. *Du régime temporel et de la liberté*. Paris: Desclée de Brouwer et Cie, 1933.

MENESES, Paulo Gaspar de Meneses. O desafio de traduzir Hegel para o português. In: IHU Online, 217, 30 de abril de 2007. <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/881-paulo-gaspar-de-meneses>. Acesso em março de 2024.

MONDONI, Danilo. *In Memoriam: P. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, 24-08-1921-23-05-2022. Síntese, n. 94 (2002) 149-156*.

MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. 2ª ed. São Paulo. Abril Cultural. 1979.

MORAIS, Manoel dos Reis. *Ética e Direito em Lima Vaz*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

NOBRE, M.; REGO, J. M. *Conversas com filósofos brasileiros: entrevista com Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo, Editora 34, 2000.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. “Henrique Cláudio de Lima Vaz” (última versão de outubro de 2023). *Enciclopédia da Filosofia Brasileira*, editada pelo Grupo de Trabalho em Pensamento Filosófico Brasileiro. Disponível em: <https://www.editorafi.org/catalogo-de-verbetes/henrique-cl%C3%A1udio-de-lima-vaz> Acesso em 29-11-23.

_____. *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

OLIVETTI, Marco. *Le problème de la communauté éthique*, ap. *Qu'est-ce l'homme?* (Hommage à A. de Waelhens), Bruxelas, Facultés Universitaires Saint Louis, 1982, p. 324-343.

PANCERA, Gabriel (org.). *A democracia como problema filosófico*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2019.

PEPPE, Atilio Machado. *Trabalho e tecnociência na ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. 2020. 300 fl. Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020.

PERINE, Marcelo. Democracia e filosofia do agir humano – Observações sob uma luminosidade que permite a visão. In: *Saber filosófico, história e transcendência: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz em seu 80º aniversário*. João A. MacDowell (Org.). São Paulo, Loyola, 2002, 317-332.

_____. *A democracia no Brasil: o que nos é permitido esperar?* Anais do XI Colóquio Vaziano. Democracia e Sociedade: Conquistas e Desafios. v. 3, nº 4, 2018.

PLATÃO. *A República*. Introdução, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

RAWLS, Jhon. *Uma teoria de justiça* de Rawls, 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

REALE, Giovanni. Individualismo levado ao extremo. In: Reale, Giovanni. *O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais*. São Paulo, Loyola, 1999, 159-182.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. Democracia em Crise? *Anais do XI Colóquio Vaziano*. Democracia e Sociedade: Conquistas e Desafios. v.3, n. 4, 2018, p. 61-66.

_____. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ROMANO, Roberto. *Razão de Estado e outros Estados da Razão*. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ROSENFELD, Denis. *A questão da democracia*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1984.

ROSS, David. *Aristóteles*. Publicações Dom Quixote, 1987, Lisboa.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *A ideia de justiça em Kant*. Seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

_____. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*. Fundamentação e aplicação do direito como maximum ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

_____. O Estado ético e o Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. v. 27, n. 2, p. 37–68, abr./jun., 1998. Acesso em: 1-1-2024.

SAMPAIO, Rubens Godoy. *O ser e os outros: um estudo da intersubjetividade*. São Paulo: Unimarco Editora, 2001.

SFEZ, Lucien. *L'enfer et le paradis. Critique de la théologie politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1978.

SILVA, Manuel Moreira da. A estrutura dialética da política em Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Revista Síntese*. v. 48, n. 150, p. 103-122, Jan./ Abr., 2021.

SODER, José. *Os Direitos do Homem*. São Paulo, CEN, 1960.

SOLAGES, Bruno de. *Crise du pouvoir et crise du civisme*. Collection Semaines Sociales de France. 41 session – Rennes, Chronique Sociale de France, Lyon, 1954.

SOUZA, Maria Celeste de. *Comunidade ética: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Editora Loyola, 2014.

STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self. A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*. Livro II. Sentimentos e Opiniões. 1ª edição. 2ª Tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *A Democracia na América: seleção de textos de Francisco Weffort*; 2 ed, São Paulo, Abril Cultural, 1979.

TORRES, Ana Paula Repolês. *Direito e Política em Hannah Arendt*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

VIEGAS, Sônia Maria Viegas. De Descartes a Hegel: Destino da Moral Provisória. *Síntese*. v. 4, n. 10, 1977.

WEIL, Eric. *A democracia em um mundo de tensões*. Tradução de Judikael Castelo Branco. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2018.

_____. *Escritos sobre educação e democracia*. Organização e Tradução de Judikael Castelo Branco. Palmas: EDUFT, 2021.

_____. *Philosophie politique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.

WOLF, Ursula. *A ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2016.