

KARINE SALGADO (ORG.).

O DIREITO ENTRE O
O SAGRADO E
O PROFANO

KARINE SALGADO (ORG.).

A religião pode ser tomada por diversos aspectos e as muitas ciências que a abordam são testemunho disso. Desde as provas da existência ou não de Deus até as discussões identitárias próprias do multiculturalismo, todas as abordagens têm um ponto em comum, a identificação da fé e, por via de consequência da religião, como um aspecto incessantemente presente na realidade humana, em qualquer tempo histórico, em qualquer cultura.

A presente obra pretende, a partir de uma abordagem interdisciplinar, debater transversalmente o tema da religião no intuito de contribuir para a reflexão e a busca de soluções que a sociedade contemporânea demanda em torno desta temática. Deste modo, aspectos históricos, filosóficos, sociológicos, jurídicos e antropológicos foram reunidos com o intuito de oferecer uma visão mais ampla e rica da religião e de suas conexões com o direito, vale dizer, mais condizente com a complexidade pertinente ao tema.

ISBN 978-65-89904-70-0



9 786589 904700 >


EXPERT
EDITORA DIGITAL

O DIREITO ENTRE O
O SAGRADO E
O PROFANO





Dra. Adriana Goulart De Sena Orsini

Professora Associada IV e membro do corpo permanente do Programa de Pós-graduação da Faculdade de Direito da UFMG.

Dra. Amanda Flavio de Oliveira

Professora associada e membro do corpo permanente do PPGD da faculdade de Direito da Universidade de Brasília.

Dr. Eduardo Goulart Pimenta

Professor Associado da Faculdade de Direito da UFMG e do Programa de Pós-graduação em Direito da PUC/MG

Dr. Francisco Satiro

Professor do Departamento de Direito Comercial da Faculdade de Direito da USP – Largo São Francisco

Dr. Henrique Viana Pereira

Professor do Programa de Pós-graduação em Direito da PUC Minas.

Dr. João Bosco Leopoldino da Fonseca

Professor Titular da Faculdade de Direito da UFMG

Dr. Leonardo Gomes de Aquino

Professor do UniCEUB e do UniEuro, Brasília, DF.

Dr. Luciano Timm

Professor da Fundação Getúlio Vargas - FGVSP e ex Presidente da ABDE (Associação Brasileira de Direito e Economia)

Dr. Marcelo Andrade Féres

Professor Associado da Faculdade de Direito da UFMG

Dra. Renata C. Vieira Maia

Professora Adjunta da Faculdade de Direito da UFMG

Dr. Rodolpho Barreto Sampaio Júnior

Professor Adjunto na PUC Minas e na Faculdade de Direito Milton Campos, vinculado ao Programa de Mestrado.

Dr. Rodrigo Almeida Magalhães

Professor Associado da Faculdade de Direito da UFMG e do Programa de Pós-graduação em Direito da PUC/MG

Direção editorial: Luciana de Castro Bastos
Diagramação e Capa: Daniel Carvalho e Igor Carvalho
Revisão:Do Autor

A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor.



Todos os livros publicados pela Expert Editora Digital estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 BY-SA. <https://br.creativecommons.org/>
"A prerrogativa da licença creative commons 4.0, referencias, bem como a obra, são de responsabilidade exclusiva do autor"

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SALGADO, Karine (Org)

Título: O direito entre o sagrado e o profano - Belo Horizonte - Editora Expert - 2022.

Organizadores: Karine Salgado(Org)

ISBN: 978-65-89904-70-0

Modo de acesso: <https://experteditora.com.br>

1.Direito 2. Religião 3.sociedade contemporânea; I. I. Título.

CDD: 340



SUMÁRIO

O direito entre o sagrado e o profano: notas introdutórias13
Karine Salgado

PARTE I FUNDAMENTOS

O sábio e a sabedoria, da ética antiga à ética da beatitude: possíveis aproximações entre Cícero e Santo Agostinho a partir do **Hortensius** 21
Igor Moraes Santos, Guilherme dos Reis Soares

Religião, direito e resistência nativa no Brasil holandês73
Caetano Dias Corrêa Biatriz Bittencourt de Assis

A propriedade no pensamento político do baixo medievo: a contribuição de João de Paris93
Raul Salvador Blasi Veyl, Vinicius Batelli de Sousa Balestra

PARTE II PERSPECTIVAS

Modernidade e secularização 17/11/2021 – VI Simpósio Internacional da Filosofia da Dignidade Humana.....113
João A. Mac Dowell SJ - FAJE

Da tolerância religiosa ao pluralismo democrático125
Profa. Dra. Helena Esser dos Reis

Ética e sentido: a fenomenologia do **ethos** em Henrique Cláudio de Lima Vaz148
Gabriel Afonso Campos, Renan Victor Boy Bacelar

PARTE III DESAFIOS

Os outros entre nós: multiculturalismo e Islã no Reino Unido.....	173
<i>Hannah Romã Bellini Sarno</i>	
Prolegómenos para una lectura decolonial del modelo eurocéntrico de secularización	191
<i>José de Jesús Legorreta, Universidad Iberoamericana, CdMx</i>	
Inteligência artificial entre a ética e o direito: um diálogo com Lima Vaz	203
<i>Mariah Brochado</i>	
A dignidade humana no limiar do sagrado e do profano: contrapontos entre os direitos humanos e o pensamento de Paulo Freire	233
<i>Daniel Ribeiro de Almeida Chacon, Aline Choucair Vaz</i>	
Multiculturalismo sem privilegiar o liberalismo	251
<i>Tariq Modood, Universidade de Bristol</i>	

ÉTICA E SENTIDO: A FENOMENOLOGIA DO *ETHOS* EM HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ

Gabriel Afonso Campos²⁷⁶

Renan Victor Boy Bacelar²⁷⁷

“Como troncos veneráveis, arrancados de antigas margens e que um caudal poderoso arrasta nas suas águas tumultuosas, as grandes ideias morais que lançavam fundas raízes no solo cultural do Ocidente vogam hoje impelidas pela torrente da tecnociência”²⁷⁸. Eis um fenômeno reiterado à exaustação por Lima Vaz, sintoma marcante dessa Modernidade a um só tempo triunfante e em profunda crise, sobretudo “se a considerarmos desde o ponto de vista desse dever ético fundamental que é, para o homem, a instauração de *sentido* na sua vida – o dever de realizar a *verdade* da sua existência”²⁷⁹.

Segundo Vaz, o Ocidente é a única civilização que inseriu a *episthème* – o conhecimento verdadeiro, objetivo, racional, justificado – no centro do universo simbólico criado por ela²⁸⁰. Por causa disso, também procurou inserir seus costumes e crenças na forma do

276 Bacharel em Ciências do Estado e mestre e doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação da profa. dra. Karine Salgado.

277 Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Viçosa. Mestre e doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação da profa. dra. Karine Salgado.

278 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p. 223.

279 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 174.

280 Nesse mesmo sentido, afirma Salgado que a razão é o traço mais característico da civilização ocidental. A razão é, para o Ocidente e desde os gregos, “medida de si mesma e do real; do real no plano do conhecer, do fazer e do agir. Na esfera teórica, a razão mede o teor de verdade do conhecimento, na do ético ou prático, a validade da conduta ou da norma de conduta; na esfera poética, as regras do fazer e o resultado ou produto do fazer. E isso em todos os campos nos quais ela se manifesta: como razão mítica, vez que a divindade impõe limites ao homem; como razão estética, pois a arte é a realização da harmonia, do equilíbrio das formas; como razão epistêmica, seja quando ela se dirige ao conhecimento da *physis* ou do *nomos*” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 16).

discurso que uma razão epistêmica exige. O esforço por essa inserção está presente em todos os sistemas éticos e teológicos ocidentais, e a Filosofia – cujo objetivo final é precisamente pensar as crenças e os costumes – encontra, nesse esforço, seus problemas fundamentais, “sua matriz conceitual primeira”²⁸¹.

Essa constituição do espaço filosófico a partir de suas questões éticas e teológicas foi reconhecida, pela última vez na história do Ocidente, por Hegel. Desde então, o pensamento filosófico que se seguiu, “de Marx a Heidegger”, buscou negar a Metafísica e a Ética, a razão teórica e a razão prática²⁸². O *status* atual do Ocidente é, por isso mesmo, o de uma infinita multiplicação de razões, comportamentos e formas de vida que ocorre paralelamente a um ceticismo quase universal das razões ético-metafísicas que o fundaram²⁸³.

Nada obstante, multiplicam-se os usos do termo ética e as pesquisas relacionadas a ela. Todavia, a expansão do interesse por tais temas é precisamente uma reação a esta crise pela qual o Ocidente passa, crise marcada pela crescente produção de bem estar material e de bens simbólicos e pela paradoxal descoloração dos valores espirituais dessa civilização²⁸⁴. Entre tais valores, encontram-se “a distinção e oposição entre o bem e mal, a primazia dos bens do espírito, a aceitação do caráter normativo e de uma ordem hierárquica dos bens que conferem à vida o imperativo e a dignidade de um *dever-ser* propriamente humano”. O paradoxo, nesse sentido, consiste

281 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. *op. cit.*, p. 7.

282 O ambicioso projeto moderno almeja inscrever a totalidade do universo e da vida humana nos códigos de uma razão estritamente científica, operacional, poética. Por um lado, justifica a si mesmo no devir imanente da história. Por outro lado, necessita construir um Absoluto no interior desse mesmo desenvolvimento histórico, que se exterioriza simultaneamente à sua própria constituição. Pensar esse Absoluto se torna, segundo Vaz, o grande problema de toda a Modernidade (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 98-99).

283 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. *op. cit.*, p. 7-8.

284 Nesse sentido, ver também SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, n. 2, 1998.

num aumento da atividade criadora – cultural – do ser humano acompanhado de uma recusa em se ordenar essa atividade conforme bens e fins que permitam a autorrealização do sujeito²⁸⁵. Segundo Vaz,

é do fundo desse paradoxo que se levanta a onda ética a espalhar-se hoje sobre o mundo, cobrindo todos os campos da atividade humana. Ela parece significar como que o sobressalto de nossa natureza espiritual em face de ameaças que parecem pôr em risco a própria sobrevivência das razões de viver e dos valores de vida lentamente e penosamente descobertos e afirmados ao longo desses três milênios de nossa história. Um relativismo universal e um hedonismo que não conhecem limites: eis os padrões de avaliação e comportamento hoje dominantes e cujos efeitos devastadores na vida de indivíduos e sociedades nos surpreendem e nos inquietam. A urgência da reflexão ética surge aqui em contrapartida, e se faz visível na enorme produção bibliográfica que o estudioso vê crescer diante de si²⁸⁶.

285 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 7-8. A causa disso seria a ausência de um horizonte normativo – substituído agora por um uso absoluto da liberdade conjugado com um ceticismo quanto às razões e fins dessa liberdade – ao qual a *praxis* poderia se referir. Qual o sentido da vida, quais os valores e fins nessa/dessa civilização que se universaliza e que se caracteriza cada vez mais pelo uso da tecnologia? São essas as interrogações postas por Vaz em sua ética. Tais questões podem dar origem a três tipos de respostas. A primeira diz que essas perguntas são resíduos de uma civilização agonizante; a segunda tenta recuperar e reafirmar as concepções éticas modernas; e a última procura respondê-las a partir do paradigma platônico-aristotélico. É nessa terceira opção que Vaz se enfileira (HERRERO, F. Javier. A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Síntese*, v. 39, n. 125, 2012, p. 395).

286 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1. op. cit.*, p. 8. Com sua obra ética, Vaz pretende justamente lançar algumas luzes nessa questão: “uma civilização que celebra a Razão, mas abandona a Metafísica e a Ética é semelhante, para lembrar uma comparação de Hegel, a um templo sem altar; que outro destino lhe resta senão o de tornar-se uma *spelunca latronum* (Mt 21, 13)?” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 8).

Vaz pretende, então, edificar um sistema ético calcado em dois grandes alicerces, a saber, uma antropologia filosófica e uma metafísica:

a primeira deve oferecer-nos uma concepção do *sujeito* ético capaz de dar razão de seu *ser* e de seu *agir* e, portanto, do predicado da *eticidade* que lhes é atribuído. A segunda assegura à Ética um fundamento, nas noções transcendentais que constituem seu arcabouço inteligível, para pensar a universalidade do seu *objeto* como Bem e como Fim²⁸⁷.

A constituição ontológica do homem está orientada segundo um movimento ascendente que culmina com a abertura do espírito, estrutura noético-pneumática que figura como categoria última da antropologia filosófica, para a verdade e o bem, propriedades transcendentais do Ser²⁸⁸, objeto último da metafísica. Dessa forma, a ética vaziana implica necessariamente uma correlação entre antropologia filosófica e metafísica.

A ética de Vaz é um desenvolvimento sistemático da tarefa que ele se propõe em sua antropologia filosófica, o primeiro destes dois alicerces. A característica principal de sua Filosofia é, segundo Herrero, o conhecimento profundo da tradição filosófica do Ocidente, tradição que Vaz recria ao tratar os problemas de seu tempo. Isso o levou, por outro lado, à constatação de que não é possível tratar nenhum problema sem se perguntar por suas raízes ontológicas. “É por isso que a tarefa iniciada na Antropologia filosófica de tematizar o *ser* do homem tinha que continuar numa ontologia do *agir* humano”²⁸⁹.

287 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica I. op. cit.*, p. 26.

288 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998, p. 202.

289 HERRERO, F. Javier. A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Síntese*, v. 39, n. 125, 2012, p. 394. As categorias filosóficas da ética de Vaz encontram-se

É a partir de uma concepção antropológica capaz de explicar as características do agir ético – e, especificamente, explicar as relações entre o agir e o ser em suas dimensões somáticas, psíquicas e espirituais – que a ética filosófica se faz possível. Tal concepção forma-se, em primeiro lugar, com o estabelecimento, por Sócrates, da noção de *psyché*. “Esse estatuto fundador da *Antropologia filosófica* com relação à *Ética* permite finalmente definir a *realização* humana numa perspectiva essencialmente *ética*, e mostrar na *personalidade ética* a mais elevada manifestação da *pessoa*”²⁹⁰.

O esforço vaziano para dar resposta à pergunta fundamental da antropologia filosófica – o que é o homem? – constitui menos como um saber *sobre* o homem do que um saber *do* homem. A busca do conhecer-se e a organização sistemática desse saber deve, portanto, exprimir “o processo real e total do seu autoconhecimento como sujeito”²⁹¹. Evidentemente, enquanto processo de autoconhecimento, não poderia Vaz abandonar os conceitos, imagens e símbolos historicamente afirmados. As oposições e conflitos, as muitas batalhas rigorosamente travadas no campo das ideias, no caso, afluem dialeticamente para o tempo presente e militam em favor da reconfiguração do problema, num verdadeiro movimento de suprassunção.

Embora a *aporética histórica*²⁹² cuidadosamente desenvolvida por Lima Vaz ao longo do primeiro volume de sua *Antropologia Filosófica* seja profundamente instigante, interessa-nos sobretudo a

desenvolvidas em VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

290 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1. op. cit.*, p. 27.

291 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica, vol. I. op. cit.*, p. 160.

292 No âmbito da antropologia filosófica, o primeiro momento, relativo à determinação do objeto, “é um *momento aporético* (*aporia*, embaraço, perplexidade) que se traduz na problematização radical do objeto (*ti esti*; o que é?)”. Esse momento, por sua vez, “cumpre dois estágios: *aporética histórica*, na qual se leva a cabo a recuperação temática do problema em questão, acompanhando as grandes linhas de sua evolução ao longo da história da filosofia. (...) [*e*] *aporética crítica*, na qual a pergunta é referida ao contexto problemático do saber do homem sobre si mesmo tal como se faz presente na atualidade histórica da pré-compreensão e da compreensão explicativa” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica, vol. I. op. cit.*, p. 164-165).

sistemática por ele desenvolvida, já amadurecida e elevada ao plano do conhecimento filosófico.

A natureza humana constitui-se de três categorias fundamentais, ontologicamente ordenadas de modo que a dualidade do corpo e do psiquismo é reconciliada e unificada no espírito. Um primeiro momento desse movimento é o da pré-compreensão do *corpo próprio*, enquanto totalidade intencional, expressão do sujeito que transcende os elementos meramente físicos e biológicos. Vale dizer, o corpo próprio é *ser-ai*, presença intencional que suprassume o corpo como natureza (*estar-ai*) através da mediação de uma autocompreensão explicativa depois desenvolvida pelas ciências biológicas²⁹³.

A segunda categoria, do psiquismo, figura como mediadora do corporal e do espiritual. A presença do homem já não é imediata, como no caso do corpo, mas mediata, realizada através da percepção e do desejo. O Eu se manifesta como polo da interioridade do homem, onde o imaginário e o afetivo se reconciliam na unidade consciencial. A presença psíquica do ser homem é, mais uma vez insistimos, mediata. O elemento corporal distancia o sujeito do mundo exterior que é captado pela atividade psíquica: “desde o ponto de vista filosófico, o *idos* do psiquismo se define por esta posição mediadora entre a presença imediata no mundo pelo ‘corpo próprio’ e a interioridade absoluta (ou a presença de si a si mesmo) pelo espírito”²⁹⁴.

A terceira e última categoria é a do espírito, elemento noético-pneumático que suprassume a exterioridade do corpo e a interioridade do psíquico na identidade na diferença interior-exterior e que caracteriza o ápice da unidade do homem enquanto estrutura aberta à relação. O plano do espírito abre o horizonte humano para a relação com o mundo – categoria relacional da objetividade –, com outros homens - categoria relacional da intersubjetividade – e com o Absoluto transcendente – categoria relacional da transcendência²⁹⁵. O

293 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. *op. cit.*, p. 177-183.

294 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. 4. *op. cit.*, p. 193.

295 Às categorias relacionais Vaz dedica todo o segundo volume de sua antropologia filosófica. Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. II. São

espírito é *perfectio simplex*, atualidade infinita de ser que imprime no homem a marca do Infinito²⁹⁶.

Na caracterização do espírito, momento de unidade da estrutura ontológica do ser homem, quatro temas fundamentais se entrecruzam: o espírito como vida – *pneûma* –, como inteligência – *noûs* –, como razão – *logos* – e como consciência-de-si – *synesis*. Duas propriedades essenciais emergem dessas características próprias: a inteligência e a liberdade. A primeira faz do homem um *ser-para-a-verdade*, a segunda faz dele um *ser-para-o-bem*. A unidade advém do fato de que a verdade é o bem da inteligência e o bem é a verdade da liberdade, identidade absoluta que importa “presença do ser ao espírito e presença do espírito ao ser, acolhimento e dom, razão e liberdade”²⁹⁷.

Esta identidade coroada no ser-homem, entretanto, ainda permanece no plano formal. A sua efetivação enquanto unidade real se dá na passagem para as categorias de relação – objetiva, intersubjetiva e transcendente –, no agir ético enquanto realização histórica do indivíduo. A verdadeira vida humana é vida segundo o espírito, manifestada nos atos espirituais – dos quais a inteligência – movimento de acolhimento do ser – e o amor – movimento de doação ao ser – são os mais elevados²⁹⁸.

A estrutura noético-pneumática do homem configura sua abertura, enquanto inteligência, para a amplitude transcendental da verdade e, enquanto liberdade, para a amplitude transcendental do bem. O espírito aparece como “noção coextensiva ou homologa à noção de Ser, entendida segundo suas propriedades transcendentais de unidade (*unum*), verdade (*verum*) e bondade (*bonum*)”. A estrutura espiritual constitui, dessa forma, “o elo conceptual entre a Antropologia filosófica e a Metafísica”²⁹⁹.

Paulo: Loyola: 1992.

296 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. op. cit., p. 195-202.

297 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. op. cit., p. 222.

298 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. op. cit., p. 223-243.

299 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. op. cit., p. 202.

A Filosofia moderna, radicalmente antropocêntrica, inverte “na direção do próprio sujeito o vetor ontológico do espírito” e, ao fazê-lo, termina por dissolver a inteligência espiritual e por fazer desaparecer o espaço inteligível no qual a contemplação Metafísica pode encontrar uma explicação antropológica³⁰⁰. O paradigma cartesiano confere ao cogito a primazia na ordem de fundamentação da inteligibilidade. O *Eu cogitante* se torna o princípio da *ordo cognoscendi*. E embora o Absoluto causante seja o princípio da *ordo essendi*, está ainda situado e reduzido, no que diz respeito à cognoscibilidade, ao plano interior da *cogitatio*. Essa “nova metafísica” não tem no Absoluto transcendente, mas na própria razão humana, suas coordenadas noéticas³⁰¹. Uma tal metafísica, porém, que reorienta o centro do homem para sua interioridade psíquica e não para a abertura espiritual está necessariamente condenada a fragmentar-se e, ao cabo, condenada a afirmar o próprio fim da metafísica enquanto Ciência.

Quanto ao segundo alicerce do sistema ético vaziano, a metafísica, por sua vez, torna possível a ética a partir do momento em que postula noções transcendentais – no caso antigo, ser ou ideia – que permitem um deslocamento da reflexão ética do plano da *doxa* para o plano do inteligível. Para Vaz, todos os sistemas éticos, “de Aristóteles a Hegel”, teriam uma fundamentação metafísica utilizando-se de tais noções:

essa permanência da relação entre Ética e Metafísica obedece a uma injunção racional do agir *ético*, posto diante da necessidade de definir a *forma* e o *conteúdo* inteligíveis desse agir em termos de *conhecimento intelectual* e *ato livre*, de *fins* e de *bens*, de *normas* e de *leis*, em uma palavra, de noções pensáveis

300 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 21.

301 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. *op. cit.*, p. 241-277.

adequadamente somente no campo de uma amplitude analógica de natureza *metafísica*³⁰².

Para Vaz, a relativização dos valores éticos atuais tem origem na “imanência antropocêntrica da cultura moderna”. Nada obstante, o *ethos* é racional, é direcionado para o bem e é capaz de realizar o ser humano, tanto individualmente quanto coletivamente. Dessa forma, a transcendência do espírito humano é um elemento fundamental para que se possa analisar plenamente o fenômeno ético. É nesse sentido que

a Ética vaziana reassume basicamente as posições da Ética clássica de imposição platônico-aristotélica, na reformulação proposta por um Agostinho e um Tomás de Aquino à luz da visão cristã de um Deus pessoal, criador e absolutamente transcendente. Entretanto, esta retomada das teses tradicionais é propriamente uma suprassunção dialética do pensamento antigo e medieval no nível da subjetividade, a partir da dinâmica da afirmação primordial “Eu sou”. Trata-se do desdobramento das condições de possibilidade do agir racional e livre na sua teleologia intrínseca como busca da autorrealização do ser humano no bem³⁰³.

É a partir da primazia do indivíduo – de onde paradoxalmente deriva todo o relativismo e pluralismo éticos modernos – que Vaz pretende reestabelecer a racionalidade da ética. Assim, sua reflexão se situa à altura dos discursos éticos modernos e é capaz de dialogar tanto com o reducionismo positivista quanto com o kantismo. A

302 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica* 1. *op. cit.*, p. 27-28.

303 MAC DOWELL, João A.. Aspectos fundamentais do pensamento ético de padre Vaz. *Veredas do Direito*, v.1, n. 2, 2004, 65-66.

superação do niilismo, por sua vez, se dá através de um “discurso dialético rigoroso”³⁰⁴.

Sendo uma ciência real³⁰⁵, a ética estuda o *ethos*³⁰⁶, considerando-o um fenômeno histórico e cultural e uma experiência vivida por todos os sujeitos. É justamente por essa universalidade que se pode falar em uma metaética e em ciências empíricas do *ethos*. Os dados estudados por essas duas ciências possuem uma certa constância, e é tal constância que forma uma base empírica para a construção de categoriais fundamentais da ética. É o caso, paradigmático, do conceito de bem, “eixo conceptual em torno do qual se construirão os grandes sistemas éticos da tradição ocidental”³⁰⁷.

304 MAC DOWELL, João A.. Aspectos fundamentais do pensamento ético de padre Vaz. *Veredas do Direito*, v.1, n. 2, 2004, 66.

305 Distinta das ciências formais, isto é, aquelas que estudam as formas do saber e como elas se articulam às diversas linguagens – lógica, matemática e epistemologia, por exemplo.

306 O *ethos*, analisado aqui de maneira fenomenológica, constitui-se posteriormente em saber ético e, em seguida, em ciência. O saber ético é uma forma de conhecimento acumulado e organizado sobre o *ethos* de uma comunidade e é uma experiência tão universal quanto esse *ethos*: todas as sociedades possuem um *ethos* e um saber ético. Nesse sentido, “não é possível assinalar-lhe uma origem empírica definida, pois o *saber* é um constitutivo intrínseco do *ethos*, devendo ser compreendido, portanto, nas diversas hipóteses antropológicas sobre a origem dos *costumes* na formação das primeiras sociedades humanas”. A passagem de um saber ético a uma ética – ciência do *ethos* –, por sua vez, é um fenômeno que ocorre mais ou menos tardiamente nas civilizações. Nada obstante, a ética nasce precisamente desse saber ético, de uma tentativa de dar uma forma lógica e racional aos mandamentos recebidos da tradição. Se pensarmos, por exemplo, em Platão, veremos que sua tentativa de fundar uma ética está circunscrita ao horizonte da polis, isto é, ele tenta racionalizar uma tradição ética pré-existente. A negação do saber ético tradicional é também marca da Modernidade tardia e sintoma de niilismo ético (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1. op. cit.*, p. 46-47).

Convém destacar, por fim, que a palavra *ethos*, em grego, corresponde ao termo latino *mos*, o qual também significa costumes, porém de forma mais ampla, abrangendo expressões humanas que vão desde a vontade do sujeito até o conceito de lei. *Moralis*, por sua vez, é a tradução latina para *ethike*. “vemos, assim, que a evolução semântica paralela de *Ética* e *Moral* a partir de sua origem etimológica não denota nenhuma diferença significativa entre esses dois termos, ambos designando fundamentalmente o mesmo *objeto*, a saber, seja o costume socialmente considerado, seja o *hábito* do indivíduo de agir segundo o costume estabelecido e legitimado pela sociedade” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1. op. cit.*, p. 14).

307 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1. op. cit.*, p. 38.

Visto que é um fenômeno fundamental da vida humana, o *ethos* pode ser estudado, ao menos preliminarmente, de forma fenomenológica³⁰⁸. A fenomenologia não se confunde com o discurso ético propriamente dito, uma vez que este último é filosófico e transcende uma descrição puramente fenomenológica do *ethos*. “A aproximação *fenomenológica* deve, por conseguinte, pôr em relevo os traços constitutivos do *fenômeno* ético de tal sorte que seu *eidos* (forma) apareça de modo inconfundível no vasto campo da experiência humana”³⁰⁹.

O primeiro desses traços é aquela estrutura dual – indivíduo e sociedade – que, na verdade, é compartilhada por todos os fenômenos humanos, já que eles não são frutos de simples processos biológicos, mas também de processos culturais. Nada obstante, no contexto do *ethos* essa dualidade adquire traços distintivos. Isso se torna evidente na mudança de significação que o termo *ethos* sofre: de morada do animal, passa a também significar a casa simbólica do homem, espaço integrado na cultura e que é constituído por diversas formas de relações afetivas, éticas ou mesmo estéticas³¹⁰.

Tal estrutura pode ser percebida na própria origem semântica do termo. *Ethos* – com *eta* inicial – significa, primariamente, “morada do homem”. Dessa primeira significação, deriva uma outra que diz respeito aos costumes humanos e a um estilo de vida e ação:

a metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem. O domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual irão inscrever-se os

308 A fenomenologia é “aquele primeiro estágio do pensamento filosófico no qual o objeto é descrito segundo os traços da sua manifestação ao pensamento interrogante, que se pergunta sobre a ‘essência’ do que se manifesta (*phainómenon*)” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 28).

309 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1. op. cit.*, p. 39.

310 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1. op. cit.*, p. 39-40.

costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações. Por conseguinte, o espaço do *ethos* enquanto espaço humano, não é *dado* ao homem, mas por ele *construído* ou incessantemente reconstruído³¹¹.

Uma outra possível acepção da palavra *ethos* – com *épsilon* inicial – diz respeito àquela ação humana que ocorre frequentemente ou quase sempre, isto é, uma ação habitual e constante porque se tornou uma disposição, um costume do sujeito – e não porque é uma necessidade natural. Esse sentido específico de *ethos* é levado a termo pela *hexis*, qual seja, “o hábito como possessão estável, como princípio próximo de uma ação posta sob o senhorio do agente e que exprime a sua *autárkeia*, o seu domínio de si mesmo, o seu bem”. É no decorrer do processo de constituição da *hexis* a partir do *ethos* que se desenvolve e se aperfeiçoa a *praxis* do sujeito³¹².

311 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 13. Apoiando-se em Aristóteles, Vaz argumenta que *physis* e *ethos* são duas formas de manifestação do ser. Aquela é sua natureza e esta é a reprodução da *physis* na *praxis*, isto é, na ação humana e nas estruturas sociais e históricas que ela gera. A razão última da *physis* – o bem – está presente no *ethos*, porém não de forma necessária, mas sim no espaço da liberdade da *praxis*. Entretanto, o *ethos*, a despeito de ser fundado na autodeterminação da *praxis*, é, de alguma forma, também necessário, pois o sujeito que age adquire a constância do hábito, a *hexis* (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 11-12).

312 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 14. Em sentido semelhante, Spinelli argumenta que “os dois termos [*ethos* com *épsilon* e com *eta*] comportavam uns quantos significados: a) o de assento, no sentido de o lugar (nos termos de um território, de uma ordem e de um destino) onde se erige a morada do indivíduo com o seu grupo, com suas tradições, dotes culturais, crenças religiosas, etc. Foi nesse sentido que o *ethos*, no contexto da cultura grega, se associou à instituição da pólis e à promulgação da *politéia*, ou seja, da constituição de um governo regido pela lei, fundado na ideia da ancestralidade e do direito; b) como modo de habitar o lugar onde se vive (não propriamente a habitação, mas a vivência em si mesma), característica que levou muitas vezes o termo *ethos* a ser traduzido por cultura, em referência a um conjunto de características humanas instituídas, preservadas e aprimoradas através da comunicação e cooperação de indivíduos de uma mesma comunidade ou grupo; c) o de índole ou caráter, no sentido de uma natureza pessoal ou de um modo subjetivo de ser (sendo um pouco por natureza, outro pouco cumulativo, em decorrência de opções, decisões, preferências, e, claro, de algum empenho racional, que, cumulativamente, acabaram talhando ou forjando um certo modo de ser, etc.); d) enfim, o de uso ou costume, referido a um comportamento (testado ou experimentado no decurso do tempo) consuetudinário,

A passagem de um *ethos* a outro a outro é operada, é atualizada pela *praxis*, e a circularidade entre esses três elementos é o que define a reflexão ética. Assim,

a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *praxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude. A ação ética procede do *ethos* como do seu princípio objetivo e a ele retorna como a seu fim realizado na forma do existir virtuoso³¹³.

Dessa forma, o *ethos* se manifesta socialmente como costumes, que são formas de vida dentro de uma tradição ética. Sendo o costume, posteriormente, codificado em leis e instituições³¹⁴. Entretanto, o *ethos*, embora seja costume, é também hábito, uma vez que é interiorizado pelo indivíduo. Sob esse aspecto o *ethos* é uma possessão do indivíduo virtuoso e um ato diferente daquele que é feito por instinto na natureza. É como se fosse a segunda natureza do indivíduo e o valor que confere significado aos outros aspectos da cultura³¹⁵.

transmitido e recebido em herança, quer na forma de uma ação balizada de fazer, quer como um resultado bem feito, numa palavra, como uma virtude (sujeita, todavia, a um constante aprimoramento)” (SPINELLI, Miguel. Sobre as diferenças entre êthos com epsilon e êthos com eta. *Trans/Form/Ação*, n. 32, v. 2, 2009, p. 41-42).

313 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. op. cit., p. 15-16.

314 A posição do universal ético é o que distinguirá costume e lei. Se situada na vontade subjetiva, é costume e a ação ética, virtude. Se situada na vontade objetiva, isto é, na forma de um poder legiferante válido, é lei e a ação ética, o cumprimento dessa lei. A lei, por sua vez, é a forma por excelência da universalidade da ação ética livre, pois ela contém uma necessidade imanente, não determinada pela causalidade da natureza ou do acaso. “O *ethos* como lei é, verdadeiramente, a casa ou a morada da liberdade. Essa é a experiência decisiva que está na origem da criação ocidental da sociedade política como espaço ético da soberania da lei”. Nesse ponto, a *praxis* pode ser encarada como ação política, ou melhor, como “disposição permanente para o exercício da liberdade sob a soberania da lei justa” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. op. cit., p. 16).

315 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica I*. op. cit., p. 41.

A estrutura fenomenológica do *ethos* é, portanto, circular, ela diz respeito a uma interrelação entre seus polos objetivo – costume – e subjetivo – *praxis* – que é mediatizada pela intersubjetividade³¹⁶. O reconhecimento de tal estrutura é o primeiro dado de uma ciência do *ethos* e dela derivam os grandes sistemas éticos ocidentais. E sua negação e desestruturação acaba por ser sintoma daquela crise ética contemporânea³¹⁷.

O *ethos* recria a constância e a continuidade presente nos fenômenos que se desenrolam na *physis*, mas o faz através de uma necessidade instituída, não de uma necessidade dada pela natureza das coisas. Tal necessidade instituída é garantida pela tradição, que é a estrutura fundamental da forma histórica do *ethos*, pois garante a transmissão de valores e costumes de uma geração à outra. É por isso que a tradição ética não é fundada por um ato que a inaugura – tal como a lei aprovada –, mas se refere a uma fonte divina, a uma lei maior não escrita em lugar algum³¹⁸.

Assim como a casa material deve ser construída sobre pétreos fundamentos para permanecer de pé e durar, assim o *ethos* dos diversos grupos humanos manifesta uma extraordinária capacidade de resistir à usura do tempo e às mudanças advindas de tradições estranhas. O *ethos* é constitutivamente *tradicional*, pois o ser humano não conseguiria refazer continuamente sua morada espiritual. Trata-se de um legado – o mais precioso – que as gerações se transmitem (*tradere, traditio*) ao longo do tempo e que mostra, por outro lado, uma não menos extraordinária capacidade

316 Já nos referimos, anteriormente, à categoria relacional da intersubjetividade. A propósito, ver VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. II. *op. cit.*, p. 40-92.

317 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica I. op. cit.*, p. 43. Não deve causar espanto, portanto, o constante atrelamento entre religião e tradição ética. Na verdade, a sacralização de normas éticas tem como objetivo último justamente garantir sua transmissão ao longo do tempo.

318 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 17-18.

de assimilação de novos valores e de adaptação a novas situações. Tal é a *historicidade* própria do *ethos*, que nele se exprime como necessidade *instituída* e que Aristóteles comparou à necessidade *dada* da Natureza³¹⁹.

A durabilidade do *ethos*, como costume, através do tempo é assegurada pela tradição. No nível do indivíduo, o *ethos*, como hábito, permanece pela educação. Nesse sentido, a historicidade do costume, a tradição, é um universal abstrato que se particulariza em diversas situações vividas pelos indivíduos e que se singulariza na *praxis* do indivíduo, sujeito formado pela educação que a ele transfere os costumes. “Dessa forma, uma circularidade causal se estabelece entre tradição e educação ou entre o costume e o hábito, o *ethos* e a *praxis*: do *ethos* a *praxis* recebe sua *forma*, da *praxis* o *ethos* recebe seu *conteúdo* existencial”³²⁰.

Em que pese tudo isso, segundo Vaz, o imbricamento entre tradição e *ethos* não é meramente um esforço para se tentar deter o esvaziamento das crenças e valores ao longo dos últimos séculos. Na verdade, o *ethos* é uma estrutura dinâmica que permite evoluções e mesmo revoluções de valores e costumes. “Em outras palavras, a tradicionalidade do *ethos* não deve ser pensada em oposição à liberdade e autonomia do agente ético, não obstante o fato de que tal oposição

319 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica* 1. *op. cit.*, p. 40.

320 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica* 1. *op. cit.*, p. 43.

Nesse sentido, a tradição constitui essencialmente o *ethos* pois ele é, simultaneamente, costume e hábito do indivíduo, ambos os polos mediados pela *praxis*. Ora, “não há sentido em se falar de um *ethos* estritamente individual, pois a perenidade do *ethos*, efetivada e atestada na tradição, tem em mira exatamente resgatar a existência efêmera e contingente do indivíduo empírico, tornando-o singular concreto, vem a ser, indivíduo universal, através da sua suprassunção na universalidade do *ethos* ou na continuidade da tradição ética. Entendida nessa sua essencialidade com relação ao *ethos*, a tradição é a relação intersubjetiva primeira na esfera ética: é a relação que se estabelece entre a comunidade educadora e o indivíduo que é educado justamente para se elevar do nível das exigências do universal ético ou do *ethos* da comunidade” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 19).

se tenha constituído num dos traços mais salientes do individualismo moderno”³²¹.

Vaz assume que a sociedade é um todo formado por diversos subconjuntos. A condição necessária e suficiente do pertencimento de um conjunto ao todo não se define apenas de forma descritiva ou factual, mas também de forma valorativa ou axiológica. “Vale dizer que a pertença de uma determinada esfera de agentes e relações ao todo social se define primeiramente ao nível da sua legitimação ética, da sua participação ao *ethos* fundamental que constitui o primeiro dos bens simbólicos da sociedade”³²².

Nesse sentido, a vida social é ordenada teleologicamente conforme valores e normas, os quais correspondem ao seu *ethos* e situam a socialidade como um dos fins do indivíduo. Nada obstante, tais valores não são uma força exterior que oprime os indivíduos e da qual é impossível escapar. Na verdade, se considerarmos a socialidade como o elemento mais importante do processo de socialização do indivíduo, então perceberemos que, nesse processo, ela [a socialidade] aparece, como “lugar de sua autorrealização, o campo onde se experimenta e se comprova a sua independência, a sua posse de si mesmo (*autárqueia*)”³²³.

Nos subconjuntos que formam o todo social, a *praxis* humana se particulariza e expressa formas particulares do *ethos* – cultural, religioso, econômico *etc.*.. “Essas particularizações do *ethos* são outras tantas mediações através das quais a *praxis* do indivíduo se socializa na forma de hábitos (*ethos-hexis*)”³²⁴. No interior das sociedades, tais particularizações criam tensões e estabelecem diversas possibilidades de ação para o sujeito. É precisamente isso que equipara a unidade social à unidade ética e que permite a determinação de uma sociedade no tempo e no espaço, o que seria impossível se houvesse uma oposição

321 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 21.

322 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 22.

323 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 22.

324 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 22.

ética impossível de ser suprassumida. Isso não implica, todavia, que o indivíduo se mova aleatoriamente pelo todo social. Antes,

uma cadeia complexa de mediações ordena os movimentos do indivíduo no todo social e, entre elas, desenrolam-se as mediações que integram o indivíduo ao *ethos*: os hábitos no próprio indivíduo e, na sociedade, os costumes e normas das esferas particulares nas quais se exercerá sua *praxis*, ou seja, trabalho, cultura, política e convivência social³²⁵.

É nesse sistema de particularizações do *ethos* universal da sociedade que se insere o problema do indivíduo. Nada obstante, o problema é repostado quando se pensa no movimento dialético entre a liberdade empírica do sujeito e a universalidade do *ethos* da sociedade. Esse processo é constituído pela função educadora do *ethos*, isto é, por sua direção imanente que faz o sujeito deslocar-se da liberdade empírica à liberdade ética/racional e que equivale à interiorização da liberdade no próprio *ethos*. Assim,

a estrutura do *ethos*, que nos mostra uma articulação dialética ou um movimento circular imanente entre o *ethos* como costume e o *ethos* como hábito, desembocando na *praxis*, revela-nos igualmente que o momento terminal da *praxis* como lugar da liberdade se constitui exatamente com o termo da passagem contínua da *praxis* na forma de livre-arbítrio ou *libertas indifferentiae* – um ser ou não-ser em face da necessidade objetiva do *ethos* – à *praxis* como liberdade propriamente dita ou *libertas independentiae* – um consentir livremente à universalidade normativa do *ethos*. No primeiro momento, a liberdade é exterior ao *ethos*, que está diante dela como uma natureza primeira – *costumes*. No segundo momento, a

325 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 23.

liberdade é interior ao *ethos*, que constitui como seu corpo orgânico ou sua segunda natureza – hábitos³²⁶.

Nesse sentido, o *ethos* não é estático. Antes, comporta um espaço para conflitos éticos e crises que deságuam em novas formas de vida ética. Tal como a própria cultura, o *ethos* é dinâmico, criativo e em constante expansão. Sua permanência consiste precisamente nas variações que vai sofrendo ao longo de sua história³²⁷. Ora, a relação entre *ethos* e indivíduo é sempre dialética, mesmo se considerada de maneira simplesmente fenomenológica. Nela, “a universalidade abstrata (no sentido da lógica dialética) do *ethos* como costume é negada pelo evento da liberdade na *praxis* individual e encontra aí o caminho da sua concreta realização histórica no *ethos* como hábito (*hexis*) ou como virtude”³²⁸.

Isso porque a liberdade não é algo externo ao *ethos*, da mesma forma que o indivíduo não o é. A liberdade sinaliza a possibilidade da *praxis*, indicando como a ação empírica pode ser e permitindo que essa ação se transforme em agir virtuoso, que livremente consente com o bem. “Entre a *praxis* como ato do indivíduo empírico e a *praxis* como agir do homem bom, o movimento constitutivo do *ethos* percorre esse domínio de possibilidade onde se traça o caminho da liberdade como oscilação entre o não-ser da recusa e o ser do consentimento ao bem”³²⁹.

326 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. op. cit., p. 26. A passagem que ocorre, individualmente, da liberdade empírica à liberdade ética equivale à passagem do indivíduo empírico ao indivíduo cultural, o qual se particulariza conforme os subconjuntos em que se insere. Em termos históricos, é através da educação – *paideia*, na concepção platônica – que essa passagem se efetiva. “A educação para o *ethos* ou a função educadora do *ethos*” não é, portanto, um processo unilateral de imposição de valores, regras e proibições.

327 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica I*. op. cit., p. 41.

328 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. op. cit., p. 29.

329 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. op. cit.3, p. 29.

Nesse sentido, a circularidade do *ethos* pode implicar uma ação má ou um conflito ético que não se confunde com o niilismo. Enquanto este é uma negação da normatividade do *ethos*, o conflito ético é uma interrupção do processo de “interiorização do *ethos* como costume no *ethos* como hábito ou como virtude”³³⁰.

Aquela indeterminação da ação livre – que é tipicamente humana, e que não se encontra entre os animais – se faz presente no conflito ético, conflito que, além disso, atesta o surgimento de novas situações e valores que o *ethos*, devido a sua natureza histórica, deve enfrentar. Nesse sentido,

o conflito ético não é uma eventualidade acidental mas uma componente estrutural da historicidade do *ethos*. Ele se dá propriamente no campo dos valores e seu portador não é o indivíduo empírico, mas o indivíduo ético que se faz intérprete de novas e mais profundas exigências do *ethos*. Somente uma personalidade ética excepcional é capaz de viver o conflito ético nas suas implicações mais radicais e tornar-se anunciadora de novos paradigmas éticos, como foi o caso na vida e no ensinamento de Buda, Sócrates e de Jesus³³¹.

Por causa disso, o conflito ético não se confunde com a simples contestação de valores éticos em nome de um permissivismo moral cujo fundamento é um fim subjetivo, a satisfação do interesse do indivíduo empírico. Ele é, antes disso, um componente estrutural do dinamismo dialético do *ethos* e é a partir dele que novos ideais éticos podem ser consolidados, não através da mera negação de normatividade ética. O conflito ético é, assim, um conflito de valores, não uma revolta contra a lei. Dentro da unidade de um *ethos* há espaço

330 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 30.

331 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 30-31.

para o confronto de valores e costumes consolidados por novos valores e costumes contrários. É nesse espaço que o conflito de desenrola³³².

Dois grandes conflitos éticos, isto é, conflitos de valores, na história do Ocidente são o que se dá na democracia ateniense do século V a.C.³³³ e o desenvolvimento da ética evangélica do amor. Em ambos, percebemos que essa agitação não pode ser explicada exclusivamente por vieses econômicos ou sociológicos:

na verdade, o portador de novos valores éticos e o instaurador de um espaço mais profundo e mais dilatado de exigências do dever-ser no horizonte de um determinado *ethos* histórico (como Sócrates no mundo grego e Jesus no judaísmo palestinese) exerce implicitamente uma crítica da racionalização ideológica ao transgredir obstinadamente os limites da esfera da utilidade e do interesse, e lançar seu apelo a partir da gratuidade de um absoluto bem e da justiça³³⁴.

O conflito ético é essencialmente uma transgressão, que não deve ser entendida como uma libertação dos limites que o *ethos* impõe ao indivíduo, como se um fosse exterior a outro. A transgressão não é uma negação da falta ou uma afirmação inicial do livre-arbítrio do sujeito. Ela é uma tomada de consciência dos limites da liberdade situada e a decisão por repensá-los. Não se trata de aboli-los, mas traçar um novo espaço para a liberdade. A transgressão expressa, portanto, a força dinâmica e criadora do *ethos*, sendo o “transbordamento de uma plenitude de liberdade que os limites do *ethos* socialmente estabelecido não podem conter. Ela dá, assim, testemunho desse *ethos*

332 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 31-32.

333 Sobre a crise grega, ver AMORIM, Lucas Camargos Bizzotto. *Ética e razão: ensaio sobre a emersão e superação da crise ética da Antiguidade*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, 2018.

334 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 33.

do qual prorrompe e, ao mesmo tempo, anuncia o advento de um novo mundo de valores”³³⁵. Está alicerçado, portanto, na própria estrutura antropológica do homem e não se confunde com um “nihilismo ético, que abandona o homem ao anônimo destino dos objetos”, sem vida e sem alma. O desafio atual consiste, pois, em “restabelecer as referências da sua [do homem] interioridade propriamente humana, ou seja, as dimensões de um *ethos* no interior do qual possa habitar como homem”³³⁶. Arrebatada, a Modernidade preenche o vácuo gerado pelo abandono da metafísica – e pela conseqüente falta de sentido – com as cativantes promessas da tecnociência, materializadas num extravasamento voraz de uma liberdade criadora de bens e encarceradora de espíritos.

335 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 34-35.

336 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 223-224.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Lucas Camargos Bizzotto. *Ética e razão: ensaio sobre a emersão e superação da crise ética da Antiguidade*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, 2018.

HERRERO, F. Javier. A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Síntese*, v. 39, n. 125, 2012.

MAC DOWELL, João A.. Aspectos fundamentais do pensamento ético de padre Vaz. *Veredas do Direito*, v.1, n. 2, 2004.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, n. 2, 1998.

SPINELLI, Miguel. Sobre as diferenças entre éthos com epsilon e éthos com eta. *Trans/Form/Ação*, n. 32, v. 2, 2009.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. II. São Paulo: Loyola: 1992.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.