

ÉTICA E SOCIEDADE

*Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa**

Resumo: O artigo objetiva analisar a relação entre Ética e Sociedade em Henrique Cláudio de Lima Vaz. Há dois tópicos: o primeiro tópico apresenta uma análise crítica de Lima Vaz sobre a práxis autônoma moderna em suas relações com a natureza e com o homem. O crescente individualismo e as relações mecânicas que caracterizam a sociedade atual motivam o filósofo brasileiro a refletir sobre os critérios éticos da vida em comum. O segundo tópico apresenta uma nova racionalidade para a práxis social, por meio da relação entre ética e política. Lima Vaz retoma os conceitos clássicos da Justiça (*díke*) e do Direito (*dikaion*) e, por meio da dialética, ele eleva qualitativamente o conceito de sociedade ao nível ético, em que a dignidade humana é reconhecida universalmente.

Palavras-chave: Lima Vaz. Ética. Direito. Sociedade.

Abstract: This article sets out to analysis the relation between Ethics and Society according to Henrique Claudio de Lima Vaz. There are two topics. The first topic talks about the criticism analysis of modern autonomous praxis in yours nature and human relations. The individualism and the mechanic relations that characterize the present society motive the Brazilian philosopher to reflect about the ethics criterions in the common life. The second topic talks about the new rationality to the social praxis, or the relation between ethics and politics. Lima Vaz remembers the classics presuppositions of the Justice (*díke*) and Droit (*dikaion*) and through of the dialectic, he raises qualitatively the concept of the society for ethics level in which human dignity is universally known.

Keywords: Lima Vaz. Ethics. Right. Society.

Introdução

O pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz sobre a racionalidade da práxis intersubjetiva como expressão constitutiva do ser humano requer uma atitude atenta sobre a práxis autônoma moderna e o modelo inédito de sociedade por ela criado, que nega a transcendência do *ethos*, enquanto horizonte simbólico e normativo, que dá sentido e sustenta a sociabilidade humana até em momentos de crise.

Lima Vaz inquieta-se diante desta negação da transcendência e do processo de sua imanentização pelo indivíduo, e procura compreender o “trágico paradoxo de uma civilização sem ética ou de uma cultura que, no seu impetuoso e aparentemente avanço para a universalização, não se fez acompanhar pela formação de um *ethos* igualmente universal que fosse a expressão simbólica das suas razões de ser e do seu sentido.” (VAZ, 1990, p. 10).

É evidente que o questionamento vaziano sobre a sociedade científica e tecnológica não equivale a uma condenação da tecnociência como fenômeno do conhecimento humano, mas a sua abordagem dirige-se, principalmente, ao impacto que ela exerce sobre os critérios profundos e elementares de avaliação da própria vida humana. Ora, na ausência de uma metafísica e de uma ética que expressem o *sentido* das relações intersubjetivas, o que resulta é o relativismo moral, com a desagregação dos fins éticos que ligam as pessoas entre si na sociedade. E a ausência da moralidade como constitutiva da sociedade gera a crise ética em que se encontra a sociedade moderna.

Sem a *memória* permanente do ser que *é*, independentemente da nossa intervenção na sua realidade original, e sem o reconhecimento do dinamismo *ontológico* fundamental que orienta os seres para o Absoluto do ser ou do múltiplo para o Uno – tarefa sempre recomeçada da metafísica – o espaço fica livre para o domínio do saber puramente operacional e, conseqüentemente, para a plena manipulação técnica da realidade sem outra regra senão os fins imediatos da *utilidade* e das *satisfação* das necessidades, lançadas essas no processo sem fim do ‘mau infinito’ (Hegel)”. (VAZ, 2002, p. 283).

Esta realidade histórica suscita ao Filósofo brasileiro a urgência da reflexão sobre o *sentido* da relação intersubjetiva ou, em outras palavras, a relação entre a Ética e Sociedade.

Em primeiro lugar discorre-se sobre a forma autônoma da práxis, apresentando sinteticamente o pensamento vaziano sobre o problema ético presente na sociedade moderna, pela negação do *pólo metafísico* e a ênfase dada ao *pólo lógico* centrado no *indivíduo*, como princípio e sentido último da práxis, e também sobre as conseqüências da oposição entre indivíduo e sociedade para o consenso social. Em seguida, apresenta-se a racionalidade da práxis intersubjetiva ou a dialética do político nos três níveis da sociabilidade humana: a socioeconômica, a política e a ética culminando na defesa da *dignidade humana*.

1. Análise crítica da práxis autonômica moderna

As profundas transformações ocorridas na sociedade (*societas*) pelo advento da razão moderna incidem diretamente nas estruturas interiores do sujeito ou na sua compreensão de vida e, conseqüentemente, na sua práxis. Com efeito, a revolução antropocêntrica cartesiana, que erige o *Cogito* como princípio das relações psíquicas e espirituais do sujeito modifica completamente a forma de suas relações fundamentais com o mundo (*objetividade*), com a sociedade (*intersubjetividade*) e com Deus (*transcendência*) e lhe possibilita uma nova forma de “consciência histórica” em que ele é o ator real, o criador das novas formas simbólicas que devem reger a história.

A centralização do *Eu* na sociedade moderna inova, por conseguinte, a teoria da práxis, que até a revolução copernicana seguia a matriz *antonômica* clássica. A teoria da práxis¹ aristotélica, como é sabido, é essencialmente ética, ela possui uma racionalidade imanente denominada *razão prática*, ou sabedoria prática (*phrónesis*) que relaciona a liberdade subjetiva da escolha individual à razão objetiva do *ethos*², logo, para o Estagirita, o ato humano racionalmente praticado expressa, primeiramente, a perfeição (*perfectum*) do agente e, posteriormente, o produto do ato ou o fazer (*poiein*) do objeto.

Diferentemente, a *práxis* moderna é constitutivamente *autonômica*, isto é, ela se estrutura sob o “quiasmo lógico” formado pela autonomia do sujeito, a razão técnica e a experiência, sendo a autonomia do sujeito o ponto da intersecção entre a razão e a experiência. Nesse sentido, a experiência deve ser racionalizada segundo as exigências da autonomia ética do *sujeito*, e a razão recebe da experiência o conteúdo *histórico* para o exercício dessa autonomia. O resultado dessa intersecção é a transformação essencial do conceito de *práxis*, que doravante, passa a ter uma conotação apenas técnica (*poíesis*).

¹ “Tanto a concepção platônica quanto a aristotélica pressupõem as peculiaridades semânticas do termo *práxis*, cuja significação primordial diz respeito de um lado ao ato do sujeito, ao seu realizar-se na ação e, de outro, à perfeição ou excelência que o ato tem em si mesmo.” (VAZ, 1993, p. 86).

² “Toda a concepção aristotélica da *práxis* gira em torno desses dois pólos: ‘As coisas humanas’ (*ta anthrópina*) e ‘segundo a virtude’ (*kat’aretén*). As ‘coisas humanas’ designam a realidade múltipla e mutável por um lado, una e permanente por outro do *ethos* histórico. ‘Segundo a virtude’ designa o movimento essencial da *psyché* humana - do seu ser mais profundo - voltada para a excelência e para o bem do seu próprio ato (*enérgeia*) segundo a medida da razão (*logos*) que é, exatamente, a medida do perfeito, do que é fim em si mesmo (*téleion*, o perfeito, é *télos*, o fim.” (Ibid, p. 105).

Ora, a razão técnica (*poiesis*) age metodicamente de forma experimental e estabelece uma homologia entre *práxis* e *poiesis* ao colocar como fim da ação humana a produção dos objetos. É importante notar que essa equiparação entre *práxis-poiesis* faz desaparecer, por sua vez, o conceito de *enérgeia* imanente à *práxis* ética clássica e que transcendia o empírico em vista do fim teleológico do Bem (*agathón*) humano.

O elo entre a *práxis* e a *poiesis* passa, doravante, a ser a proporção aritmética segundo o modelo hipotético-dedutivo, que, ao se estender para o âmbito ético-político provoca a separação entre a Ética e a Política e cria a convicção de que tudo depende da *práxis* do homem:

Despojada da coroa da *enérgeia*, da sua perfeição imanente, a *práxis* passa a ser pensada segundo a categoria básica da igualdade aritmética que reflui sobre os agentes, tornando-os iguais e diferenciados apenas pelo simples número com que são contados na sequência de uma sucessão numérica. (VAZ, 1993, p. 111).

O desaparecimento do conceito de *enérgeia* esvazia também o sentido aristotélico do conceito de virtude (*aretê*) como “perfeição e medida da própria ação”, e impossibilita na sociedade moderna a vigência da teoria prática das Virtudes. O resultado dessa desconstrução teleológica foi o vazio ético presente neste modelo social e o avanço prodigioso da *tecnociência*, cada vez mais especializada na produção do instrumental tecnológico e científico e cada vez mais indigente do sentido de viver.

A origem dessa desconstrução ética e a implantação histórica da teoria autônoma da *práxis* moderna foi, segundo Lima Vaz, a teoria ético-política hobbesiana. É notório que, nos capítulos VI-VIII do *Leviathan*, o filósofo inglês discorre sobre o “tratado das virtudes” a partir de uma interpretação *ex opposito* da teoria aristotélica das Virtudes.

Hobbes faz uma reviravolta na *pragmateia ethiké* aristotélica, rejeitando determinadamente a “teleologia do bem” e naturalizando as categorias éticas do Estagirita, principalmente, a categoria de Virtude (*aretê*), que doravante perde o seu sentido de hábito do bem viver (*eu pratein*), que estabelecia o “justo meio” entre o excesso e a falta e passa a significar o movimento voluntário ou a paixão do indivíduo na passagem do “estado de natureza” ao “estado de sociedade”.

Ora, para Hobbes, o individualismo do *direito natural* torna impen-sável no “estado de natureza” a existência de um universo ético, o que torna inviável nesse estado a vida-em-comum. Logo, na luta pela sobrevivência, o sujeito percebe em si, pela força da *lei natural*, a importância da virtude como

predisposição para o consenso social pelo 'pacto'. As virtudes hobbesianas correspondem, portanto, aos sentimentos e comportamentos ou aos costumes desenvolvidos socialmente para garantir o fim da sociabilidade, que é a autoconservação e autosatisfação individual. Em consequência, só após o 'pacto social' é possível definir o que é justo ou injusto e estabelecer as leis e as normas consensuais ou as instituições que garantam a vida em sociedade. Isso implica a absorção da ética na política, uma vez que a *práxis* volta-se totalmente para o social. A ética hobbesiana imprime categoricamente na sociedade moderna o modelo *poiético*, fabricante do conhecimento no domínio dos valores éticos:

Hobbes, com efeito, reconhece como única originalidade do homem o ser artifice da sua própria humanidade. Por outro lado, reafirma-se em Hobbes a primazia do pólo *lógico* na estrutura da razão, ao propor ele a explicação do agir ético pelo método hipotético-dedutivo, segundo o modelo da geometria euclidiana. (VAZ, 1995, p. 72).

Essa atitude filosófica hobbesiana é realmente inovadora na história do pensamento eticopolítico ocidental e torna-se modelo fundador para os teóricos posteriores, de tal forma que as teorias eticopolíticas modernas giram em torno do "quiasmo lógico" e não conseguem chegar à raiz verdadeiramente ética da *práxis*.

Lima Vaz critica, portanto, a teoria social e política de Hobbes por negar a concepção teleológica da natureza humana, sustentada pela tradição aristotélica, e por estabelecer o "princípio do benefício próprio" (FRATESCHI, 2008, p. 13) para a relação intersubjetiva. Ora, Hobbes, tendo separado a ética da política, "identifica o desejo primário, ou o impulso natural, com a obtenção de benefícios próprios, sem fazer coincidir, por necessidade natural, o bem próprio com a vida na comunidade política e ressalta a relação instrumental entre a busca do benefício próprio e a vida em sociedade". (FRATESCHI, 2008, p.14). O indivíduo passa a ter, em consequência, primazia sobre a sociedade e o consenso social só é obtido artificialmente por meio do "contrato".

Dado o fenômeno da sociedade individualista moderna e a absolutização da *práxis* tecnocientífica torna-se, todavia, problemática a constituição de um horizonte normativo de valores e fins, próprio da *razão prática*, problema evidenciado pela dificuldade presente nas racionalidades éticas modernas em explicar a passagem do agir ético individual ao consenso da Comunidade ética.

É, por conseguinte, no postulado absoluto da autonomia do sujeito, que se encontra, segundo Lima Vaz, a contradição da filosofia ética atual,

pois as racionalidades éticas modernas defendem um princípio ético individual, enquanto a comunidade de comunicação é universal. Como instaurar, então, no terreno de uma ética universal essa comunidade universal de comunicação?

A sociedade moderna é a única experiência histórica em que o homem pretende colocar na imanência de sua liberdade as razões e os fundamentos do seu *ethos*. Diante da grave crise cultural, questiona, porém, Lima Vaz: não será este o grande equívoco dos tempos modernos? A crise cultural manifesta, de fato, que a “sua raiz é a ausência de uma Ética Universal de um horizonte normativo ao qual possam referir-se às práticas tidas como representativas do projeto universalizante da nossa civilização, sejam elas práticas sociais, políticas ou culturais”. (VAZ, 1997, p. 145).

Essas práticas são realizadas, no entanto, no espaço gnosiológico de um relativismo universal, sob a bandeira do niilismo ético, ou “do programa que absolutiza o uso da liberdade, ao mesmo tempo em que proclama seu ceticismo com respeito às razões e aos fins de ser livre”. (VAZ, 1997, p. 145).

A saída do individualismo moderno requer uma nova concepção de *práxis* intersubjetiva e, portanto, Lima Vaz retorna à tradição clássica, notadamente à concepção aristotélica de *razão prática* e a pensa dialeticamente conforme o modelo hegeliano. Trata-se, então, de repensar a intrínseca relação entre Ética e Sociedade pela racionalidade da *práxis* intersubjetiva em seus três níveis de inteligibilidade: a socioeconômica, a política e a ética.

2. A racionalidade da práxis intersubjetiva

Na tentativa em superar o círculo finito da razão moderna, Lima Vaz retoma o conceito do político e o pensa dialeticamente, para demonstrar a primazia da Comunidade como pressuposto às relações intersubjetivas. Ele inicia sua reflexão a partir da *razão prática* inerente ao *ethos*, enquanto mundo simbólico da linguagem e dos valores que expressa o encontro intersubjetivo. A dialética particular-universal é constitutiva dessa experiência recíproca e se manifesta em todos os níveis da atividade humana desde o trabalho primitivo até a mais alta forma de comunicação das liberdades que é o pleno reconhecimento e o livre dom de si mesmo no amor.

A reciprocidade requer a articulação dialética entre os três níveis da sociabilidade humana: o nível socioeconômico, onde a reciprocidade

se dá apenas no nível objetivo, o nível político onde a reciprocidade é legal pelo reconhecimento do homem como cidadão e o nível da reciprocidade livre pelo reconhecimento do ser humano como pessoa.

No primeiro nível, Lima Vaz reflete sobre a relação entre liberdade e sistema econômico. Como um ser situado, o homem é um ser de necessidades. Seu contato com a natureza se justifica pela luta por sobrevivência. Afirma Herrero: “A necessidade engaja o homem num processo social de apropriação e de utilização das coisas que não têm limites. Nesse nível, o homem é necessariamente um ser social. Trata-se, então de encontrar as *mediações* que operem a passagem da natureza à sociedade.” (HERRERO, 2006, p.122). O trabalho, enquanto ato de consciência, é o meio eficaz pelo qual o homem desenvolve o projeto da transformação da natureza em cultura. O trabalho, em sua forma humanizada, não só se apropria da natureza pelo consumo, mas é um ato cultural que especifica o homem como sujeito construtor do mundo das significações. Como afirma Lima Vaz:

O trabalho é também *palavra*, é interpelação do outro, comunicação com o outro. Não há trabalho humano voltado unicamente para a simples satisfação de necessidades biológicas. Ato cultural, o trabalho tem sempre uma significação compreendida socialmente. Esta significação tem lugar, em última análise, no plano da consciência teórica: ela se integra na visão de mundo do grupo. Assim a consciência histórica implica fundamentalmente - enquanto a consciência é relação do homem com o mundo e, mediadamente com o outro homem - uma significação a ser dada ao trabalho, significação que decorre das condições objetivas em que o trabalho é realizado e da função social que exerce enquanto ato e obra de cultura, mediado para a comunicação das consciências.”³ (VAZ, 1996, pp. 70-71).

A realidade mediadora das consciências se configura, conseqüentemente, como uma realidade compreendida e transformada, uma realidade humanizada pelo ato de consciência, pelo trabalho. O trabalho possui também um aspecto instrumental, pois é o meio pelo qual o homem age. Nas palavras de Herrero:

Desde o utensílio primitivo até as máquinas atuais mais sofisticadas, a evolução não é só quantitativa. É a relação mesma do homem com os instrumentos de trabalho que é qualitativamente diferente. Ela resultou das revoluções nos modos de produção. Do processo artesanal e industrial passamos, atualmente, ao processo cibernético de produção com a revolução

³ VAZ, 1996, pp. 70-71.

da informática. É a *técnica* desenvolvendo possibilidades inéditas para a vida humana. (HERRERO, 2006, p.123).

A socialização do indivíduo neste nível expressa-se pela associação dos indivíduos na luta pela dominação da natureza e pela organização das instituições sociais que equilibrem as relações intersubjetivas, principalmente nos momentos de conflitos. Daí o limite da organização capitalista de sociedade que ao priorizar a produção (trabalho objetivo), coloca em segundo plano a satisfação das necessidades humanas. Lima Vaz critica este limite gerador das desigualdades sociais hodiernas, pela ênfase dada ao capital em detrimento do humano e retoma o conceito de transcendência como expressão do ser do homem.

Ora, a dimensão humana da transcendência não sucumbe à natureza, mas a transcende pela linguagem e pela liberdade e, por isso o trabalho é visto como a forma mediadora da intersubjetividade porque estabelece a comunicação entre as liberdades e, ao mesmo tempo, favorece a superação do conflito, sempre presente nas relações sociais, não por meio da violência, mas por meio da vontade livre em prol do entendimento mútuo, única força capaz de superar os interesses individuais que visa preservar os fins particulares e define os direitos e deveres em vista do bem universal. A necessidade constitutiva desse primeiro nível de socialização obriga, por conseguinte, os sujeitos a organizarem um sistema econômico que possibilite a mediação entre os membros da sociedade como um bem comum, ou político.

No segundo nível, Lima Vaz reflete sobre a relação entre liberdade e política. Ele rememora as categorias de Justiça e Direito a partir da visão clássica em que a sociedade política era a forma mais alta de organização social. Ele aprendeu com Aristóteles, Tomás de Aquino e Hegel que o fim da política era o bem propriamente humano. Ora, nessa visão *teleológica* de Política, o bem individual está intrinsecamente ligado ao bem da sociedade e se expressa por meio do vínculo entre a Ética e a Política. Nessa interação eticopolítica, a qualidade da sociedade depende das virtudes do *polítês* e a qualidade das leis e do poder na sociedade depende por sua vez, das qualidades morais do *polítês*. Logo, somente homens bons e justos são capazes de instituir uma sociedade boa e justa e somente na sociedade boa e justa os homens podem ser plenamente bons e justos.

A racionalidade que assegura a coexistência boa e justa na sociedade é o Direito. Ele estabelece a relação entre a liberdade subjetiva e objetiva pela *práxis* da Lei. Lima Vaz resgata a relação entre a Ética e o Direito e considera que o exercício da *reta razão* entre os cidadãos possibilita o

reconhecimento da igualdade entre os homens e garante a Lei positiva na sociedade. Daí resulta que um regime só deve ser político se for instituído por um corpo de leis publicamente reconhecidas e aceitas consensualmente por todos seus membros, ou seja, pelos cidadãos e por seus representantes.

A socialização no nível do político “se constrói como relação de *igualdade na diferença*, isto é, como relação concretamente diferenciada do reconhecimento, como dialética própria do ser-político. Trata-se não de uma igualdade que nivela os indivíduos pela necessidade universal de satisfazer as suas necessidades, mas uma igualdade que suprassume dialeticamente as diferenças que caracterizam os indivíduos ou grupos sociais e os constitui sujeitos de direito, elevando-os à esfera propriamente política do universal reconhecimento. Afirma Herrero: “É, por isso, que nesse nível os homens podem ser consensualmente iguais. A sociedade se organiza como vida política, isto é, como forma mais alta de convivência entre os homens, tendo em vista o bem universal.” (HERRERO, 2006, p. 128).

A efetivação histórica desse modelo de sociedade política é, segundo Lima Vaz, a Democracia. A Democracia não é vista somente como um regime político, mas como uma “ideia reguladora, num sentido análogo às ideias transcendentais de Kant: ela enfeixa o universo conceptual do político na sua verdade mais profunda e na sua exigência de unidade”. (VAZ, 1998, p. 20). Ela não é, portanto, apenas uma ideia da razão pura, ou uma ideia utópica, mas “um alvo perseguido pela razão política”, como uma meta a ser alcançada pelas sociedades que lutam pela concretização da liberdade.

Lima Vaz reflete, com efeito, sobre a relação entre moralidade e sociedade, pois para ele é indispensável a *práxis* das virtudes políticas de Prudência, Fortaleza e Temperança para que a universalidade da Justiça e do Direito se particularize na *situação*. A *práxis* justa na sociedade não depende apenas da aplicação da Lei jurídica, mas requer uma tomada de posição pessoal de todos os cidadãos, diante das múltiplas interferências condicionais internas e externas que possibilitam o ato injusto. Logo, a prática da Justiça e do Direito passa, necessariamente, pela *consciência moral* do *politês*, que delibera e livremente decide ser justo diante da injustiça, assumindo conscientemente as leis jurídicas que zelam pelo bem comum. A moralidade constitutiva da socialização expressa, por sua vez, a liberdade pessoal e comunitária. Lima Vaz pensou a Democracia, primeiramente, como “a essência ética do político”, ou a “justiça na alma”, ou ainda o exercício da *consciência moral* do *politês*, como *enérgeia* permanente que o motiva a participar livremente das atividades em prol do bem comum, principalmente nas discussões em torno da concretização da Justiça.

Lima Vaz relaciona liberdade e sistema democrático. Ele afirma que, na sociedade contemporânea, “o conteúdo do bem comum só pode ser definido numa perspectiva democrática” (VAZ, 1997, p. 106) porque a aspiração por participação e por justiça social é o grande desejo das pessoas. Esse segundo nível de sociabilidade humana emerge diretamente da livre aceitação dos sujeitos de um projeto racional de existência em comum em que eles aceitam a responsabilidade permanente de ser politicamente livres e de se comprometer com o bem-comum. “A igualdade deve ser considerada na diferença das liberdades que se fazem presentes no espaço político na singularidade irreduzível e na intransferível carga de sua responsabilidade pessoal”. (HERRERO, 2006, p. 132).

No terceiro nível ou no plano da singularidade ética, Lima Vaz reflete sobre o conceito de *dignidade* humana, justificando em primeiro lugar, a singularidade da vida humana em relação aos outros seres naturais, como ser inteligente e livre capaz de transcender os dados naturais e construir, pela palavra e pelo trabalho, o mundo propriamente humano, o mundo simbólico, o mundo do *ethos* que se transforma em sua casa e na qual ele encontra as razões para viver. Para o filósofo brasileiro não basta, porém, a singularidade da vida humana na escala da evolução biológica para que ela seja um valor universalmente reconhecido. O valor ético da *dignidade* humana requer a *vida ética* pessoal e comunitária.

A efetivação da *dignidade* humana se expressa gradualmente no movimento dialético do político. O primeiro nível se refere à vida social ou econômica em que as necessidades básicas dos cidadãos sejam satisfeitas. O segundo nível relaciona-se no plano político e requer a dignidade cívica que exige a igualdade perante a lei e a reciprocidade entre direitos e deveres na sociedade, e, por fim, no nível democrático, a dignidade se expressa pela participação livre do cidadão na vida política como compromisso ético.

É necessário o exercício prático desses três níveis graduais: econômico, político e ético para que o conceito de *dignidade* humana possa ser reconhecido como *dignidade* pessoal e confira à relação intersubjetiva o qualificativo de Comunidade Ética. Lima Vaz dissolve, portanto, o aparente *paradoxo* da alteridade da sociedade moderna, pois o indivíduo torna-se cada vez mais consciente de seu eu, exatamente no encontro com o outro. O reconhecimento recíproco da *dignidade* pessoal de cada membro na comunidade efetiva concretamente o universal da Justiça (*dike*) em seu aspecto subjetivo, como Virtude (*hexis*) e em seu aspecto objetivo, como Lei (*nómos*).

Há um encadeamento dialético entre o Eu e o Nós pela *práxis* da Justiça, no pensamento de Lima Vaz. Ele afirma: “*Eu sou* para o Bem (sujeito ético = dignidade individual) → *Nós somos* para o Bem (comunidade ética = dignidade comunitária)”. (VAZ, 2000, p. 203). Logo, a *dignidade* humana tem a sua origem e o seu fundamento no estatuto *metafísico* do indivíduo e da comunidade decorrente da sua ordenação transcendental ao Bem. Nesse sentido, a ideia de *dignidade* humana não pode ser fruto de um costume ou de uma convenção socialmente constituída, mas tende para a “unicidade do ser humano no seu *ser-para-si* e no seu *ser-para-o-outro*. É, portanto, indissolúvelmente um predicado no *indivíduo* e uma qualidade essencial do vínculo que une os indivíduos na *comunidade*”. (VAZ, 2000, p. 203).

O que se infere na reflexão vaziana sobre a *dignidade* humana é que a sua concepção de igualdade social difere da concepção de igualdade defendida pelas teorias modernas do contrato social. Lima Vaz não concebe a igualdade como um número presente na carteira de identidade que operacionaliza a relação indivíduo e Estado, nem somente como uma igualdade proporcional na participação dos bens socialmente produzidos, mas como uma igualdade que é “fruto do reconhecimento recíproco da *dignidade* dos *iguais*”, cuja natureza se apresenta como uma tarefa a cada indivíduo de ser cada vez mais livre para a prática do bem e de se comprometer com os ditames da sua *consciência moral* em prol do bem comum.

Conclusão

O pensamento vaziano sobre a relação entre Ética e Sociedade enriquecida pelo movimento dialético demonstrou que ele pensa a Justiça e o Direito não conforme os parâmetros metafísicos gregos ou medievais, mas a partir do horizonte moderno, com a intenção de requisitar um novo *sentido* para a *práxis* científica e técnica em vista do bem comum e não do interesse particular. Há, portanto, nesse modo de pensar uma progressão do quantitativo para o qualitativo, para o verdadeiro significado da relação intersubjetiva, em que ser e agir humanos estão ordenados para o Bem. Lima Vaz eleva o conceito de sociedade ao nível da universalidade concreta, pois somente uma sociedade universal é uma comunidade sensata.

A expressão dessa universalidade foi buscada, primeiramente, na consciência do sujeito histórico, enquanto nela o pensamento da Comunidade (qualquer que seja a forma que ela venha assumir) é sempre

a recuperação do *sentido* universal da vida-em-comum. O sujeito transcende a *situação* pela simbolização da *experiência* que tece o fio da existência da Comunidade. Essa experiência é, enfim, suprassumida na singularidade da *experiência* comunitária, que faz o homem um ser historicamente comunitário, ou onde as relações intersubjetivas são universalmente reconhecidas e aceitas pelos membros da Comunidade.

O que resulta desse processo logicodialético do político é a expressão da liberdade como o *logos* que justifica a relação intersubjetiva. E, somente por meio desse *logos* é possível a relação recíproca do *reconhecimento* e nesta, o *consenso* racional, única forma sensata de existência comunitária, ou a existência de sujeitos e grupos humanos na forma da universalidade concreta da razão realizada.

A ação livre fundamenta-se na inteligibilidade imanente ao *ato* da *consciência moral* como intercausalidade entre inteligência e liberdade, e se expressa eficazmente na constituição e na vida da *consciência moral social*, nas formas práticas do *reconhecimento* e do *consenso*. Essa forma de viver a liberdade requer a constituição de uma sociedade política instituída segundo o direito, que efetive concretamente a liberdade e supere a agressão natural entre os homens. Semelhante a Hegel, Lima Vaz busca um roteiro de saída para além do círculo estreito da lógica social subjetiva e pensa uma forma de sociedade em que a dominação, que é a forma da violência e do absurdo, ceda lugar ao *reconhecimento* e ao *consenso*, que é a forma da razão e da liberdade. A Comunidade existe na medida em que ela, de alguma maneira, existe na consciência dos sujeitos, uma vez que eles não vivem isoladamente, mas em comunhão.

Lima Vaz afirma, portanto, que um projeto político que vise à construção de uma sociedade justa, que expresse a consciência política dos cidadãos, refere-se necessariamente às exigências éticas dos sujeitos. A sociedade para ser humana deve transcender os interesses particulares e criar espaços para que os homens sejam consensualmente iguais. Esse nível de sociabilidade se constrói, como uma relação diferenciada do *reconhecimento*, que não se limita à igualdade da satisfação das necessidades individuais, mas pela igualdade que *suprassume* dialéticamente essas diferenças, elevando os indivíduos à esfera propriamente política do *reconhecimento* universal, ou da convivência em vista ao bem universal.

Daí a importância da educação para a liberdade em todos os níveis estruturais concêntricos da *experiência* comunitária: nível do encontro, nível comunitário, nível societário e o nível intracultural, a fim de que os sujeitos

se conscientizem de um jeito ético de fazer política, ultrapassando as formas de dominação que amarram a sociedade política aos interesses imediatos e se dirijam para a universalidade do *reconhecimento* de todos na sociedade democrática.

A sociedade democrática, constituída essencialmente pela liberdade, visa a mais elevada forma de convivência de todos os cidadãos, numa organização social fundada sobre a dimensão ética da pessoa. A dignidade humana constitui, com efeito, a dimensão mais profunda do ser humano e expressa o seu compromisso com a organização da sociedade, tendo em vista a liberdade de todas as pessoas.

Lima Vaz critica o formalismo e o moralismo da democracia liberal: "A moral burguesa não pode assegurar a interiorização do bem comum nas consciências e torna inoperante o universalismo do bem comum". (VAZ, 1966, p. 107), e propõe o exercício real da democracia para que se efetivem concretamente os direitos conquistados pelas revoluções liberais e socialistas, superando a alienação dos trabalhadores, conscientizando as grandes massas dos seus direitos e deveres e possibilitando a participação de todos na vida política. Só assim é possível efetivar-se a essência consensual da democracia e formar um humanismo político para o nosso tempo.

O filósofo brasileiro propõe, enfim, o caminho da solidariedade universal entre os homens, da generosidade entre as nações e o caminho da paz como o mais seguro para vida comunitária em todos os níveis estruturais concêntricos da *experiência* comunitária, afirmando: "só ele permitirá edificar, diante das civilizações do egoísmo, da classe ou da nação, a 'civilização do outro' ou a 'civilização da solidariedade benéfica'" (VAZ, 1966, p. 111).

Bibliografia

VAZ, H.C.de Lima, *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*, São Paulo: Edições Loyola, 1993.

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

_____, *Escritos de Filosofia V, Introdução à Ética Filosófica II*, São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____, *Escritos de Filosofia VII, Raízes da Modernidade*, São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____, *Ética e Razão moderna*. In: Revista Síntese Nova Fase, v. 22, nº 68, p 53-84, 1995.

_____, *Democracia e Dignidade humana*. In: Revista Síntese Nova Fase, v. 15, nº 44, p. 15-25, 1988.

_____, *O Absoluto e a História*. In: Revista Paz e Terra, vol. 2. p. 61-93, 1966.

_____, *Moral, Sociedade e Nação*. In: Revista Paz e Terra, vol. 1, 343-375, p. 1966.

_____, *Religião e Sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985)*. In: Revista Síntese Nova Fase, nº 42. p. 5-10, 1988.

_____, *Ética e Civilização*, In: Revista Síntese Nova Fase, v. 17, nº 49, p. 5-14, 1990.

FRATESCHI, Yara, *A Física da Política, Hobbes contra Aristóteles*, Campinas, SP: UNICAMP, 2008.

HERRERO, F.J., *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, São Paulo: Edições Loyola, 2006.

**Profª. Dra. Maria Celeste de Sousa*

Doutora em Filosofia (PUC-SP)

Professora da Faculdade Católica de Fortaleza

celestejosefina@gmail.com