

## Reconhecimento e consenso em Lima Vaz

*Recognition and consensus in Lima Vaz*

Paulo César Nodari\*

**Resumo:** Sob a égide da justificação de que o ser humano como sujeito capaz de buscar a verdade e de agir livremente, projeta-se entender a estrutura do agir ético na filosofia prática do pensador brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz, a partir da análise dos conceitos de *reconhecimento* e *consenso*, a fim de sustentar a tese diametralmente oposta ao niilismo ético, fortemente arraigada no pensamento ético do século XX e início do século XXI. Na perspectiva de uma investigação de cunho, eminentemente, bibliográfico, seguindo a abordagem metodológica analítico-dialética, busca-se, por um lado, no que diz respeito ao método analítico, observar a leitura e a análise rigorosa dos textos-base escritos por Henrique Cláudio de Lima Vaz acerca dos dois conceitos aqui referenciados, sobretudo, nas obras sistemáticas referentes à ética, a saber: *Escritos de filosofia IV. Introdução à ética filosófica 1*; *Escritos de filosofia V. Introdução à ética filosófica 2*; *Ética e Direito*. Por outro lado, na referência ao método dialético, quer-se evidenciar que Lima Vaz foi um interlocutor incansável na busca de diálogo com seu tempo, eminentemente, dado ao que se convencionou denominar de *niilismo ético*. Trata-se, pois, de mostrar que Lima Vaz dialoga com seu tempo no sentido de argumentar que a tarefa da filosofia é explicitar que o ser humano, ainda que, por essência, finito, tem abertura à totalidade do real, isto é, ele manifesta, na vida finita, a presença do infinito de diferentes formas e maneiras.

**Palavras-chave:** Lima Vaz. Ética. Reconhecimento. Consenso. Direito.

**Abstract:** Under the aegis of the justification that the human being as subject capable of seeking the truth and acting freely, it is

---

\* Doutor e Pós-Doutor em Filosofia. Professor nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e Direito da Universidade de Caxias do Sul. *E-mail:* paulocesarnodari@hotmail.com ou pcnodari@ucs.br

intended to understand the structure of ethical action in the practical philosophy of the Brazilian thinker Henrique Cláudio de Lima Vaz, from the analysis of the concepts recognition and consensus, in order to hold the thesis diametrically opposed to ethical nihilism, which is strongly rooted in the twentieth and early twenty-first century's ethical thought. In the perspective of an investigation, eminently bibliographical, following the analytical and dialectical methodological approach, it seeks, on the one hand, with respect to the analytical method, to observe the reading, rigorous analysis of the basic texts written by Henrique Claudio of Lima Vaz on the two concepts here referenced, above all, in the systematic works referring to the Ethics, namely: *Writings of philosophy IV. Introduction to Philosophical Ethics 1*; *Writings of Philosophy V. Introduction to Philosophical Ethics 2*; *Ethics and Law*. On the other hand, in reference to the dialectical method, it is evident that Lima Vaz was a tireless interlocutor in the search for dialogue with his time, eminently, given what has been called ethical nihilism. It is therefore necessary to show that Lima Vaz talks with his time in the sense of arguing that the philosophy's task is to make explicit that the human being, although, by essence, finite, has openness to the totality of the real, that is, she manifests in the finite life the presence of the infinite of different forms and ways.

**Keywords:** Lima Vaz. Ethic. Recognition. Consensus. Right.

## Introdução

O individualismo moderno é o eixo de sustentação da característica mais notável da sociedade contemporânea. Consta-se uma fragmentação da ideia de ser humano nas várias ciências humanas, bem como uma crise histórica decorrente do entrelaçamento das sucessivas imagens do ser humano da cultura ocidental. A primazia dada ao funcional e ao operacional, na sociedade tecnocientífica, faz da eficácia, da produtividade, da utilidade, do remunerável, como também do lucrativo, critérios teóricos e praxeológicos que ultrapassam os limites do relacionamento do ser humano com a natureza tecnocientífica para se estenderem ao âmbito do existir em comum, isto é, na relação intersubjetiva, tornando-se, também, critérios e parâmetros normativos e decisivos dessa mesma relação.

A globalização da economia, por sua vez, criou e universalizou uma forma de reconhecimento extremamente precária, a saber, o reconhecimento decorrente da capacidade de aquisição e de consumo. Concebe-se, nesse cenário tornado cada vez e progressivamente mais complexificado, o ser humano como um ser pluriversal, reconhecendo uma pluralidade de lugares de sentido, a partir dos quais surge, por assim dizer, uma pluralidade de discursos antropológicos. Mas é, justamente, também, aqui, que a lógica da sociedade da técnica e da ciência, com sua primazia do operativo e do funcional, provocou uma cisão entre a objetividade das ciências naturais e a subjetividade existencial dos aspectos relativos à ética. A pretensão de reduzir o conhecimento à sua dimensão *mor geométrica* acabou provocando a absorção do praxeológico no operativo, destituído do selo da normatividade ética. Consequentemente, a esfera da legitimação dos fins das ações acabou circunscrita, unicamente ao horizonte das decisões subjetivas e, muitas vezes, até irracionais.

Por conseguinte, no momento em que a história revela sua mais urgente necessidade de uma ética universal, pesa um interdito para se pensar o ético. Além disso, o mercado, como eixo organizador das sociedades capitalistas, neutraliza a tradição cultural, as estruturas simbólicas do mundo vivido, o fundo normativo dos conceitos de ação, bem como desconsidera a cultura, a sociedade, a personalidade e o mundo da vida a ele subjacente. Lima Vaz (2000, p. 240), nas considerações finais acerca da ética filosófica, aponta aos dois fenômenos que ele considera característicos e paradigmáticos de nosso momento histórico: “De um lado, o crescimento vertiginoso das tecnociências, em particular da biotecnologia, e de outro, a não menos rápida e abrangente dissolução do tecido social tradicional e sua substituição por novas e inéditas formas de convivência humana e de organização da sociedade.”

As mudanças radicais resultantes do entrelaçamento desses dois fatores, que justificam a ideia de surgimento de nova civilização, provocam interrogações de natureza ética sobre o sentido que terá a vida humana nessa nova civilização, e que valores a guiarão. Lima Vaz cita três possíveis tipos de resposta a essas perguntas decisivas no cenário intelectual contemporâneo: por um lado, deparamo-nos com o *niilismo ético*, que, considerando tais questões, é um “resíduo anacrônico da civilização que termina, [...] pretende retirar qualquer valor ao problema ético e confiar a conduta da vida humana a técnicas controláveis de comportamento e previsão”. (2000, p. 241). O segundo tipo de resposta, prevalente no

pensamento contemporâneo, tenta uma reafirmação do ético na imanência da razão e da história, assumindo, em última análise, os pressupostos do pensamento moderno da chamada “metafísica da subjetividade”. (2000, p. 241). Finalmente, uma terceira corrente, cada vez mais influente, “pretende remontar às origens da Ética e ao paradigma platônico-aristotélico [...] para nele redescobrir o princípio capaz de inspirar respostas adequadas aos problemas éticos”. (2000, p. 241).

É essa última perspectiva que Lima Vaz adota com nitidez na sua obra filosófica. Ele tenta pensar a proposta de uma ética universal adequada às exigências da civilização universal ou planetária, que parece dever implantar-se definitivamente no século XXI. Segundo ele, a fragmentação da imagem do ser humano na pluralidade dos universos culturais nos quais ele se socializa e se politiza efetivamente “torna problemática e difícil a adequação das convicções do indivíduo e da sua liberdade a idéias e valores universalmente reconhecidos e legitimados num sistema de normas e fins aceitos pela sociedade”. (LIMA VAZ, 1992, p. 174). Tudo passa a ser identificado e valorizado tão somente como “uniformização sob a categoria dominante do *útil*”. (2002, p. 219).

É justamente nesse cenário que Lima Vaz identifica a raiz provável do paradoxo de uma sociedade obsessivamente preocupada em definir e proclamar uma lista crescente de direitos humanos, mas, concomitante e até paradoxalmente, impotente para fazer descer, do plano de um formalismo abstrato e inoperante, tais direitos e levá-los a uma efetivação concreta nas instituições e práticas sociais. (1992, p. 174). Segundo ele, a racionalidade técnico-científica obscurece a orientação ética das ações a ponto de se poder afirmar que “todos os meios vão se tornando acessíveis para o *uso* da liberdade, enquanto vão se obscurecendo, uma a uma, as *razões* de ser livre”. (1992, p. 137).

Então, da meditação e do aprofundamento reflexivo dessa problemática da modernidade e de suas respectivas origens resulta a firme convicção de que se pode formular a questão nos seguintes termos: a pretensão de precisão matemática e neutralidade, e a racionalidade técnico-científica acaba por colocar o bem mais precioso da modernidade, a subjetividade, em segundo plano (OLIVEIRA, 2013, p. 48), ou então, com outras palavras, o niilismo atual é consequência do fracasso da virada antropocêntrica do pensamento moderno, que, contra suas próprias intenções, não foi capaz de oferecer um fundamento sólido ao universo

dos valores éticos e, por conseguinte, também ao direito e à comunidade política.

Ora, o espírito da modernidade exprimiu-se no campo ético-jurídico, antes de tudo, por meio das teorias jusnaturalistas do contrato social, de cuja falência resultou o vazio teórico, ocupado pelas várias formas de relativismo, que desembocaram na recusa da razão ou no niilismo (LIMA VAZ, 2002, p. 115), sendo esse como que “a perda do humano no agir e na obra do homem”. (LIMA VAZ, 1997, p. 96).

Em se falando de enigma da modernidade (OLIVEIRA, 2013, p. 46-58), ou também, de uma espécie de “prometeísmo antropológico da modernidade”, Lima Vaz se expressa da seguinte maneira em texto editorial de 1990, intitulado: “Ética e civilização”: “Uma cultura que desemboca, coroada de êxito, na extensão planetária da ciência e da técnica ocidentais e da economia-mundo da qual elas são a mais poderosa força de produção”.

Segundo ele, a modernidade é uma civilização que se constitui como “uma aventura que, em meio à multiplicação dos seus êxitos, se detém inquieta diante da incerteza das suas razões e dos seus fins”. Todavia, a modernidade é permeada por uma espécie de paradoxo, a saber, ela, “reconhecendo-se como instauradora de uma civilização que é universal **efetivamente** pela sua base material, a modernidade deve igualmente reconhecer-se como tendo sido incapaz de tornar essa civilização **eticamente** universal” e, mesmo que ela venha a ser regida “por valores e guiada por fins cujo conteúdo e cuja normatividade sejam demonstrados como universais e, portanto, aceitos consensualmente, ao menos em princípio, por todos os homens”. (1990, p. 11). A modernidade, segundo Lima Vaz, é denunciada pela “ausência de um **ethos** do homem sujeito e ator de uma história efetivamente universal e pela consequente impossibilidade de formulação de uma Ética que codifique suas razões de ser e de agir”. (1990, p. 11). Ou seja, tenta-se, nesta reflexão a respeito do tema do *reconhecimento e consenso em Lima Vaz*, entender a tese subjacente à crise ética da época atual, fruto do ambicioso projeto da modernidade de poder e de dominação, ou então, segundo Lima Vaz, do “prometeísmo antropológico da modernidade”. Explicita-se, por conseguinte, a esse respeito:

A descoberta das raízes do niilismo ético da modernidade a partir da tríplice ruptura instaurada pelo prometeísmo do homem moderno, a saber: a ruptura com a estrutura axiológica normativa do *ethos*, que organiza teleologicamente as estruturas objetivas da socialidade; a ruptura com a tradição pela primazia do futuro na concepção do tempo, que levou ao predomínio do fazer técnico na concepção da ação humana; e, finalmente, a ruptura com o fundamento transcendente das normas e dos fins da ação humana pela imanentização do *sentido* e do fundamento do *valor* na razão finita e na liberdade situada conduz também à descoberta do segredo da filosofia, formulado por Henrique Vaz nos termos de uma tarefa, ao mesmo tempo teórica e prática. (PERINE, 2004, p. 163-164).

Trata-se, pois, a seguir, no que tange à reflexão ética, de entender a maneira como Lima Vaz articula, a partir de uma base conceitual antropológica, o *reconhecimento e o consenso* no discurso e no âmbito do agir ético. Para tanto, parte-se da análise e compreensão da categoria *intersubjetividade*, para, em seguida, analisar e compreender como Lima Vaz entende os conceitos supracitados na categoria *intersubjetividade* na ética.

### **A intersubjetividade na antropologia de Lima Vaz**

A categoria da intersubjetividade está na ordem das categorias das relações. A primeira categoria de relação é a categoria denominada *categoria da objetividade*. É a relação do ser humano com o mundo. É a relação *parte e todo*. É a relação denominada *relação não recíproca de objetividade*. Mas essa relação primeira não é uma relação que abarca a totalidade das categorias relacionais. Deve-se passar, então, à relação de *reciprocidade*. Passa-se à *categoria da intersubjetividade*. Trata-se de ver nova forma da dialética em que dois infinitos se *relacionam* ou *dialeticamente* se opõem. Com efeito, na relação de objetividade, a infinitude *intencional* do sujeito faz face à infinitude *potencial* do universo. Na relação de *transcendência*, faz face à infinitude *real* do Absoluto. Na relação de *intersubjetividade*, a infinitude *intencional* do sujeito tem, diante de si, outra infinitude *intencional*, e é a reciprocidade da relação entre ambas que constitui o paradoxo próprio da intersubjetividade, manifestando-se, primeiramente, na finitude da linguagem como portadora do universo infinito da significação. (LIMA VAZ, 1992, p. 50).

O ser humano, nessa relação de *intersubjetividade*, rompe a *objetividade* do horizonte do mundo e na qual ele se encontra empenhado numa relação propriamente *dialógica*, estritamente *recíproca*. Constitui-se como alternância de invocação e resposta entre *sujeitos* que se mostram como tais nessa e por essa reciprocidade. A autoexpressão *eu sou* é supressumida no movimento relacional que instaura como outro termo da relação exatamente em um *outro eu*. Essa relação se caracteriza pela *reciprocidade*, ou seja, é o movimento de *ir-e-vir*. Do *eu-no-mundo* passa-se à relação de *intersubjetividade*, que suprassume o *eu* e o *mundo* na prioridade fundante da reciprocidade dos termos egológicos entre os quais ela se estabelece.

Mas, para que isso se torne possível, faz-se necessário reconhecer o *outro* como sujeito. Reconhecer o *outro* como *ele mesmo* no seu ser-conhecido e no conhecer *ser outro*. A reciprocidade constitutiva da relação com o *outro* mostra a impossibilidade de solipsismo. Essa impossibilidade se demonstra, exatamente, em virtude do movimento dialético pelo qual a relação de *objetividade* é supressumida na relação de *intersubjetividade*. “A suprassunção significa aqui que a *forma* do ser-no-mundo como autoexpressão do sujeito implica necessariamente a *forma* do ser-com-o-outro que é, justamente, a *forma* da relação intersubjetiva.” (LIMA VAZ, 1992, p. 55).

Na relação de *intersubjetividade*, o sujeito tem, diante de si, *outro* sujeito e deve assumi-lo no discurso da autoafirmação de si mesmo. Tem diante de si *outra infinidade intencional*. Segundo Lima Vaz, o *princípio da ilimitação tética*, que é o princípio do dinamismo do nosso conhecimento intelectual e que aponta à ilimitação, ou infinidade do ser, e, portanto, vai além do horizonte do objeto em questão, dá condições ao sujeito, enquanto busca o *princípio da totalização*, de suprassumir o *princípio da limitação eidética*, que é o princípio exigido pelo caráter não intuitivo do nosso conhecimento intelectual, impondo ao conhecimento a necessidade de exprimir o objeto na forma do conceito que delimita uma região da objetividade e não coincide com uma intuição totalizante do objeto.

Essa paradoxal relação recíproca de dois infinitos é que está no fundo do mistério do conhecimento do *outro como outro*, que só pode ser um *reconhecimento*, expresso na identidade dialética do *eu*, com o *não eu* como *eu*. Afirma-se, pois:

A categoria da intersubjetividade deve abrigar, pois, de alguma maneira ou, mais exatamente, dialetizar esse paradoxo do *encontro humano* que é sempre, fundamentalmente, um encontro entre sujeitos e, como tal, um encontro *espiritual*. Ela deve explicitar o substrato conceptual que permite ao sujeito afirmar a infinidade intencional do seu Eu nela compreendendo a infinidade intencional do *outro* e sendo por ela compreendido. Tal condição significa que só me é possível afirmar o *outro* ou acolhê-lo no espaço intencional do meu sentir, entender e querer na medida em que for por ele também *afirmado*. Do contrário recairíamos na relação de objetividade, ou no caso extremo da coisificação do *outro*. (LIMA VAZ, 1992, p. 65).

A questão que se coloca é esta: É possível pensar a relação entre sujeitos sem atribuir, de alguma forma, a um dos termos a primazia sobre o outro? Trata-se, fundamentalmente, de mostrar como o discurso antropológico, visto como construção conceptual do *eu*, ao acolher o outro *eu* na ordem das suas razões, ou seja, ao integrar, nessa ordem a categoria da intersubjetividade, atinge um momento singular da dialética da *identidade na diferença* que é constitutiva do *espírito*, articulando essa dialética no terreno da *presença espiritual*. (LIMA VAZ, 1992, p. 66). Como pensar o problema do coexistir dos sujeitos na unidade de um *nós*? Tal problema pode ser formulado em analogia com a clássica oposição entre sujeito empírico e sujeito transcendental, ou ainda, em face da oposição entre o *nós empírico* e o *nós transcendental*. Ou seja, significa afirmar que os sujeitos que se unem pela *forma*, qualquer que seja ela, são os mesmos sujeitos que, de alguma forma, transcendem o nível empírico do simples acontecer do seu cruzar-se na vida. Trata-se, em última análise, de pensar a relação dialética do *eu sou* para o *nós somos* numa predição analógica e não numa extensão unívoca do *eu*. Com outras palavras, como afirmar que o *eu é um nós*, e o *eu não é um nós*, porque o *eu* não pode exaurir-se no *para-o-outro*.

Nesse sentido, deve haver uma unidade dialética do subsistir dos sujeitos e do seu referir-se ao *outro*. E essa unidade só é pensável na reciprocidade da relação, de modo que o *ser-em-comum* dos homens constitui-se pela identidade dialética (identidade na diferença) entre o *ser-em-si* dos sujeitos e o seu *ser-para-o-outro*. Identidade na diferença é exatamente a unidade intersubjetiva do *existir-em-comum* e vem a ser a expressão dialética do *eidos* da relação de intersubjetividade. A identidade

na diferença se constitui, aqui, portanto, como uma dialética da *ipseidade* e da *alteridade*. Ou seja, o *eu*, na sua reflexividade, nega sua identidade com o *outro*, que é igualmente um *ele mesmo*. “A reciprocidade do reconhecimento impossibilita, em consequência, o *solipsismo*.” (SOUZA, 2014, p. 38).

Pois bem, conquanto na relação com o *outro* a *ipseidade* permaneça na sua essencial negatividade, é exatamente a abertura transcendental do sujeito ao *ser*, constitutiva da estrutura do *espírito* e que deriva do centro mais profundo da sua interioridade, que está na origem do dinamismo da autoafirmação do sujeito, que o leva a transcender as fronteiras da intersubjetividade em razão da primazia do *ser*, primazia essa que o sujeito reconhece na submissão da sua finitude à presença infinita que é, nele, o *interior íntimo* e o *superior summo*. (LIMA VAZ, 1992, p. 76).

Para Lima Vaz, a relação de intersubjetividade mostra-se desdobrada em quatro níveis fundamentais e neles se articulam as formas do *existir-em-comum*, suprassumindo as relações ser humano-mundo ou ser humano-natureza, conectando, por conseguinte, os seres humanos entre si e decretando, por assim dizer, a instauração do discurso e do agir éticos: a) nível do *encontro*, ou do existir interpessoal, no qual tem lugar a relação *eu-tu* em que a reciprocidade da relação assume um caráter oblativo mais ou menos profundo e tende à gratuidade do dom-de-si. A relação do *encontro pessoal* é especificada eticamente pelas virtudes próprias do amor, particularmente a *fidelidade*; b) nível do *consenso espontâneo*, ou do existir *intracomunitário*, em que tem lugar a relação *eu-nós* intragrupal, e, no qual, a reciprocidade da relação reveste-se do caráter de convivialidade próprio da vida comunitária e de um colaborar espontâneo e cordial nas tarefas da comunidade. A relação intersubjetiva, no nível do *consenso espontâneo*, é especificada pela virtude da *amizade*; c) nível do *consenso reflexivo*, que se exprime na reciprocidade dos direitos e deveres e na forma de obrigação cívica. É o nível do *existir-em-comum* que se pode denominar intrassocietário e no qual se dá a passagem da sociedade convivial para a sociedade *política*. A relação intersubjetiva do nível do *consenso reflexivo* é especificada, eticamente, pela virtude da *justiça*. É nesse nível que se dá a articulação entre ética e política; d) nível da *comunicação intracultural*, que se exprime, por assim dizer, como sendo o nível mais amplo, na medida em que a cultura se apresenta como o horizonte que continuamente se dilata e em cujo âmbito todas as formas de comunicação intersubjetiva têm lugar. Nesse nível, situa-se, propriamente, o *existir*

*histórico* do ser humano, sendo a história o englobante último da comunidade como tal. Ou seja, é na história que se vê, em última análise, a efetivação dos resultados de todos os níveis supracitados, especialmente, no que tange aos níveis terceiro e quarto, não obstante tenha-se clareza de que o processo de realização da intitulada *segunda natureza* no ser humano apresenta e visibilize seus frutos no que se costumou denominar de cultura em seu sentido mais amplo, isto é, na educação, na arte, na ciência, no Direito. Afirma, nessa perspectiva, magistralmente, Lima Vaz:

Sendo o reconhecimento e o consenso as iniciativas fundamentais da Razão prática que estão na origem da comunidade ética, cabe a esta afrontar o problema decisivo para sua sobrevivência e duração no tempo, qual seja, o de estabelecer um estatuto permanente para o exercício das iniciativas primeiras das quais depende sua existência. Tanto o reconhecimento como o consenso podem assumir historicamente uma forma *espontânea* e uma forma *reflexiva*. A forma espontânea vigora no seio de uma comunidade ética onde o *saber ético* é suficiente para assegurar a coesão do *ethos* ali reinante e no qual os indivíduos se sentem espontaneamente integrados. A forma reflexiva é fruto da educação ética na qual as razões do *éthos* devem ser explicitadas e demonstradas, o que ocorre geralmente por meio de uma disciplina intelectual ou de uma *Ética*. Tanto para a forma *espontânea* do reconhecimento e do consenso como para sua forma *reflexiva*, a experiência histórica das comunidades éticas encontrou dois instrumentos universais e eficazes para assegurar sua permanência e, assim, a própria sobrevivência da comunidade. Esses instrumentos são as *normas* e as *instituições*. (2002, p. 250).

### **A categoria intersubjetividade na ética de Lima Vaz**

Embora cada um de nós nasça em uma sociedade já constituída, em que cada um é único, e, no interior de uma cultura, o ser humano parta para estabelecer seu mundo, a jornada existencial é sempre única e peculiar, apesar de cada ser humano nascer e se alimentar dos valores e dos sentimentos de uma sociedade. A existência humana é uma edificação única, fruto de escolhas que cada qual faz e das circunstâncias que envolvem cada ser humano em comunhão com seus semelhantes. O ser humano, como ser que, antes de qualquer coisa, é tarefa, é o ser que só é ele

mesmo por sua própria ação, por sua conquista através de um processo que parte da individualidade e se eleva à esfera da comunhão das liberdades, o que significa o reconhecimento recíproco da igual dignidade.

O homem é tarefa de autoprodução e isto constitui sua situação originária: como ser sem essência e efetividade, ele está aberto à conquista de si na medida em que, em sua ação, medeia o seu ser através do mundo de obras, sem todas as esferas de sua vida. Seu existir emerge, a partir daqui como a luta pela conquista de uma forma própria de seu ser-homem, nas diversas situações históricas. (OLIVEIRA, 1997, p. 203).

O ser humano não dispõe de tudo o que quer, quando quer e onde quer. Ele não pode considerar-se independente de toda realidade fora dele. Compreender-se como *ser de relações* é de vital importância, uma vez que, embora sua existência seja uma aventura singular, ele percebe o desafio de vivê-la com outros. Assim, porque o ser humano é um *ser de relações*, poder-se-ia, talvez, afirmar que a *intersubjetividade* impõe ao indivíduo singular migrar de sua solidão interior para se realizar na comunidade do existir com o *outro*. Na *introdução à ética filosófica*, publicada em dois volumes, Lima Vaz apresenta seu estudo sobre ética em três partes: introdução geral, sinopse histórica e parte sistemática. A parte sistemática se divide em duas: na primeira, o autor desenvolve a noção de agir ético; já na segunda, o conceito que funciona como eixo da reflexão é o de vida ética. Aqui, nossa breve análise se atém, sobretudo, à primeira parte da ética sistemática que gira em torno do conceito de ação (ou de agir). Lima Vaz compreende o agir ético a partir das dimensões subjetiva, intersubjetiva e objetiva.

Procura-se, a seguir, elencar alguns aspectos da dimensão intersubjetiva da ação ética. Para tanto, é importante ter presente a reflexão a respeito da relação entre intersubjetividade e ação ética que se desdobra no movimento dialético que envolve os momentos do universal, do particular e do singular.

Para Lima Vaz, o agir ético é o ato próprio da razão prática. Nesse aspecto, ele segue a concepção aristotélica de saber (teórico, prático e poético). De acordo com Aristóteles, a razão teórica busca o saber por ele mesmo; já a razão prática busca o saber para alcançar, através dele, a

perfeição moral, e, por fim, a razão poiética busca o saber em vista do fazer, ou seja, com a finalidade de produzir determinados objetos. A ação humana, sendo ato da razão prática, é reflexividade, isto é, é ato reflexivo e judiativo. A ação ética não se dá num espaço vazio e nem se constitui como obra do sujeito isolado. Lima Vaz afirma:

Com efeito, o indivíduo humano monadicamente isolado em qualquer das manifestações de sua existência é uma abstração. Em sua gênese e desenvolvimento ele está envolvido numa rede de relações, desde as relações elementares com a Natureza até as relações propriamente inter-humanas que definem as condições de possibilidade de sua autoafirmação como Eu. Um *Eu* que é, portanto, indissolúvelmente um *Nós*. (2000, p. 67).

O ser humano está sempre envolvido numa rede complexa de relações tanto com relação à natureza e aos seres vivos quanto com os seres humanos. A ação ética só pode ser pensada, portanto, como expressão de um sujeito situado em relação com o *outro*. Emerge dessa constatação a noção de intersubjetividade como noção fundamental, intrinsecamente, presente à ideia do agir ético. Contudo, é necessário esclarecer que, em sua ética filosófica, Lima Vaz (2000, p. 15) estabelece uma incindível conexão entre o conceito de intersubjetividade e o conceito de *ethos* entendido como “realidade histórico-social manifestada na práxis social e individual ordenada a fins que são os valores neles presentes”.

Em sendo assim, ao pensar o agir ético na sua dimensão intersubjetiva, deve-se ter presente uma intercausalidade entre indivíduo e sociedade ou, se quiser, entre *práxis* e *ethos*. Em lugar de pressupor oposição insuperável entre ambos, isto é, entre o âmbito da individualidade e o âmbito da sociedade, Lima Vaz os considera sob a ótica da racionalidade que tem o *Bem* como perspectiva. Aqui, se evidencia o conúbio entre realismo e dialética como característica da reflexão filosófica desse autor. Importante é notar que Lima Vaz critica as éticas que permanecem somente no âmbito do sujeito, se tal sujeito vier a ser compreendido como *eu*, ou se ele vier a ser compreendido como *outro*. Eis o motivo pelo qual Lima Vaz acrescenta à sua ética o adjetivo *filosófica*, pois, segundo ele, a filosofia foi a forma originária segundo a qual a ética como ciência do *éthos* se constituiu e, também, por isso, e por conta disso, é a única forma adequada que nos permite pensar nos fundamentos racionais dessa ciência.

Todo sujeito humano encontra-se em meio a outros sujeitos semelhantes a ele, com os quais forma a comunidade ética. Para tanto, urge reconhecer-se como ser de relação e, por conseguinte, constituindo-se, no encontro com o *outro*, nas formas universais do *reconhecimento* e do *consenso*. De acordo com Lima Vaz, “*reconhecer* a aparição do *outro* no horizonte universal do Bem e *consentir* em encontrá-lo em sua natureza de outro Eu, eis o primeiro passo para a explicitação conceptual da estrutura intersubjetiva do agir ético”. (LIMA VAZ, 2000, p. 70). A universalidade intersubjetiva apresenta uma correlação estrutural à universalidade subjetiva. Com outras palavras, à abertura ao conhecimento teórico-prático do Bem universal corresponde, segundo Lima Vaz, “o *reconhecimento* do Outro no horizonte do Bem; e à inclinação da vontade para o Bem corresponde o *consenso* na participação do Outro no Bem segundo a mesma estrutura de racionalidade e liberdade com que o Eu dele participa”. (LIMA VAZ, 2000, p. 71).

Sabe-se, no entanto, que o horizonte ético tanto do *reconhecimento* como também do *consenso* não se dá de forma natural e não acontece de forma tão somente espontânea. Exigem, por sua vez, árduo e exigente trabalho reflexivo-cooperativo. Acerca do *reconhecimento*, assevera Lima Vaz (2000, p. 72): “O *reconhecimento*, com efeito, em sua acepção propriamente filosófica, é uma dimensão essencialmente *ética* do ato da Razão prática, dado que o *outro Eu* só pode ser reconhecido como tal no horizonte do Bem ao qual nossa Razão prática é necessariamente ordenada”. É preciso estar cientes de que a natureza do *reconhecimento* exige, na história dos indivíduos, um trabalho laborioso de educação ética. A relação *eu-tu* é uma relação constitutivamente ética. Só no horizonte universal do Bem é possível *reconhecer* a obra da razão prática cognoscente.

O *reconhecimento* implica a distinção entre o *outro* como objeto – o qual é conhecido –, e o *outro* como sujeito – o qual é reconhecido. Trata-se, pois, de um nível de conhecimento superior e recíproco, no qual a comunicação entre os sujeitos se mostra como originariamente ética, pois tal comunicação intersubjetiva não se reduz aos seus usos e formas, mas se revela como linguagem ética que, na sua diversidade de expressões, sempre estabelece a primordial relação *eu-Tt*.

Na medida em que a linguagem estabelece a relação *eu-tu* e, conseqüentemente, recebe o adjetivo de ética, ela não deve ser compreendida somente como técnica, mas, sobretudo, fundamentalmente, como diálogo. Se o *reconhecimento* faz pensar a razão prática como

cognoscitiva, o *consenso*, ou então, o *consentir* leva a considerá-la como uma atividade volitiva. O *consenso* pressupõe o *reconhecimento* do *outro* no horizonte do Bem. Acentua Lima Vaz acerca do *consenso*:

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 *bondade*. Por outro lado, sabemos que, do ponto de vista ético, a adesão da vontade ao Bem é, exatamente, a definição da *liberdade*. O *consenso* é um ato eminentemente livre e é como tal que pode ter lugar entre *sujeitos* éticos. (2000, p. 75).

O *reconhecimento* e o *consenso* constituem-se, pois, como a base de origem da comunidade ética. E essa, por sua vez, tem a missão de tornar possível a convivência ética entre os homens, sendo, porém, possível em caráter de possibilidade duradoura, sob a forma reflexiva e judicativa da *norma*, como resposta ao desafio da permanência ou duração no tempo da própria comunidade ética e da *instituição*, na medida em que ela é uma grandeza social essencialmente normativa e constitutivamente uma grandeza ética. (LIMA VAZ, 2000, p. 76).

Sabe-se, porém, que o grande desafio que se apresenta à comunidade ética como lugar concreto da efetivação do *reconhecimento* e do *consenso*, é preservar, em meio a tantas situações de ambiguidade, o espaço de uma autêntica reciprocidade no agir ético de todos os seus membros, ainda que, diga-se de passagem, implícita ou explicitamente, haja uma gama de interesses e de forças desestabilizadoras da convivência e do espaço social da reciprocidade. Daqui, por conseguinte, a importância da invenção historicamente decisiva da *norma* e da *instituição*, cuja função no tocante à universalidade do agir ético dá-se, sobremaneira, na estabilização e manutenção do “*consenso* em sua essencial *reciprocidade*”. (LIMA VAZ, 2002, p. 254). Trata-se, segundo esse autor, “do *conflito* que surge fundamentalmente como conflito de interesses, seja de indivíduos, seja de grupos, no interior do mesmo *éthos* no qual as partes em conflito se reconhecem e convivem”. (2002, p. 254).

Está-se, pois, consciente de que, por um lado, em um primeiro momento da estrutura intersubjetiva do agir ético, dentro do horizonte universal do *Bem*, a reflexão acontece no âmbito abstrato da estrutura subjetiva do ser humano, no nível da universalidade do *reconhecimento* e

do *consenso*, em que o encontro com o *outro*, quando reconhecido e acolhido na relação recíproca de alteridade, não se dá de forma instrumentalizada e possessiva, mas acontece a partir do reconhecimento e acolhimento do *outro* como outro *eu*. Todavia, tem-se clareza, por outro lado, que o encontro com o *outro* só se efetiva, de fato, em uma determinada realidade concreta. Ou seja, urge suprasumir esse primeiro momento universal no movimento lógico-dialético da estrutura intersubjetiva do agir ético e passar para o momento da efetivação da relação em uma comunidade ética situada, porque o primeiro momento é, por definição, um momento abstrato. “O encontro com o *outro* pelo reconhecimento e pelo consenso só se realiza efetivamente numa determinada *situação* a qual a Razão prática deve operar dentro de uma complexa malha de *condições* que se apresentam como terreno concreto do encontro.” (LIMA VAZ, 2000, p. 77).

Trata-se, em última análise, de analisar e exigir tanto as condições de possibilidade como também as exigências necessárias, para que seja possível o exercício da relação recíproca do *reconhecimento* e do *consenso* em todos os níveis, seja ela em nível do *encontro eu-tu*, seja em nível do *consenso espontâneo de um nós*, seja em nível do *consenso reflexivo*, seja também em nível *intracultural*, ou seja, no respeito à identidade dialética da *identidade na diferença*, a fim de que, respectivamente, cada um, e cada comunidade ética possam sentir-se participantes da construção e efetivação do bem comum, não apenas em termos de cada comunidade ética ou política, mas, também, em nível e em perspectiva cosmopolita. Por fim, quer-se tecer uma breve consideração final, lançando mão de uma citação interessantíssima de Forst:

As pessoas se encontram não apenas como membros de comunidades éticas ou políticas, mas também como “estranhos”, sem a “rede” de valores comuns ou pretensões jurídicas recíprocas. O que unicamente as vincula é o contexto da humanidade comum, e o que exigem umas das outras é o reconhecimento como *ser humano*. Ser humano significa: ser membro da comunidade a qual todos os seres humanos pertencem como tal, como pessoas morais. A universalidade moral significa respeitar cada pessoa como representante da comunidade universal dos seres humanos, como um “próximo”. Assim as pessoas são reconhecidas simultaneamente como *indivíduos* vulneráveis e autônomos e como membros da *comunidade dos seres humanos*. (2010, p. 342).

## Conclusão

Para finalizar, pode-se afirmar que essa reflexão serviu e serve para fomentar a ideia, simultaneamente, emergente e urgente acerca do pensar abrangente sobre os conceitos *reconhecimento* e *consenso*, uma vez que se mostram tais conceitos componentes enraizados e intrínsecamente imbricados tanto na vida subjetiva (*vida pessoal*) como também na intersubjetiva (*vida social*), quando se pensa a ética e o Direito na perspectiva de sociedades democrático-justas.

## Referências

---

- CORTINA, Adela. *Ética mínima*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: M. Fontes, 2000.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. 4. ed. São Paulo: São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2007.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica*. São Paulo: Loyola, 1999.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica* 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e civilização. Síntese Nova Fase*, v. XVII, n. 49, p. 5-14, 1990.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Direito*. Org. e introd. de Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Loyola; Landy, 2002.

MELO, Rúrion (Coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

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

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica*. São Paulo: Loyola, 2012.

OLIVEIRA, M. A. de. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética, direito e democracia*. São Paulo: Paulus, 2010.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Tópicos sobre dialética*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

PERINE, Marcelo. *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo: ética, política, filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Regresso a Kant: ética, estética, filosofia política*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012.

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2001.

SINGER, Peter. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

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

SPAEMANN, Robert. *Felicidade e benevolência: ensaio sobre ética*. São Paulo: Loyola, 1996.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

TAYLOR, Charles. *Ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: Educs; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

VATIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis: Vozes, 2013.

WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

WEIL, Eric. *Filosofia moral*. São Paulo: É Realizações, 2011.

WEIL, Eric. *Filosofia política*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2011.