



A ÉTICA DE LIMA VAZ E A SUA RELAÇÃO FILOSÓFICA COM O DIREITO DIANTE DAS PRINCIPAIS APORIAS SURGIDAS NA MODERNIDADE

THE ETHICS OF LIMA VAZ AND ITS PHILOSOPHICAL RELATIONSHIP WITH LAW STARTING THE MAIN APORIAS ARISING IN MODERNITY

Leonardo da Silva Rodrigues¹

Resumo: Este artigo tem o objetivo de apresentar e refletir alguns elementos da Ética filosófica do pensador brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz. Para tanto, serão expostos os conteúdos principais desenvolvidos nessa pesquisa, a saber, fenomenologia do *ethos* (utilizada pelo nosso autor como método mais eficaz para que sejam compreendidas as manifestações do *ethos*); rompimento com a tradição filosófica na modernidade (um dos principais motivos do surgimento das aporias relacionadas à Ética no mundo hodierno, com destaque ao niilismo ético) e alguns acenos sobre a relação entre Ética e Direito (reflexão elaborada por Lima Vaz a partir dos problemas éticos, sobretudo em relação às mazelas do campo intersubjetivo). Contudo, não se tem a pretensão de apresentar a filosofia de Lima Vaz como a única solução dos problemas hodiernos, mas como um caminho consistente e eficaz para superá-los.

Palavras-chave: Ética. Tradição filosófica. Modernidade. Nihilismo ético. Direito.

Abstract: This article is reflection of the Philosophical Ethics of the Brazilian Philosopher Henrique Cláudio de Lima Vaz. For that, the main contents developed in this research will be exposed, namely, phenomenology of the *ethos* (used by our author as the most effective method for understanding the manifestations of *ethos*); break with the philosophical tradition in modernity (one of the main reasons for the emergence of difficulties related to Ethics in today's world, with emphasis on ethical) and some nods about the relationship between Ethics and Law) reflection elaborated by Lima Vaz based on ethical problems, especially in relation to the problems of the intersubjective). Porém, não se pretende mostrar a Filosofia de Lima Vaz como única solução para os problemas da atualidade, mas como uma forma consistente e eficaz de superá-los.

Keywords: Ethics. Philosophical tradition. Modernity. Ethical nihilism. Law.

¹ Possui bacharelado eclesialístico em Filosofia pelo Instituto Filosófico São José, Diocese da Campanha. Graduando do I período do curso de Teologia da Faculdade Católica de Pouso Alegre – Pouso Alegre, M.G.
E-mail: leorodrs2016@outlook.com

1 INTRODUÇÃO

A aurora do mundo contemporâneo traz consigo as mais diversas correntes do pensamento filosófico constituído ao longo da história da humanidade. Com efeito, são muitos os paradigmas lançados sobre a reflexão do sujeito racional que busca ardentemente uma só coisa, o sentido de sua existência.

O nascimento da modernidade provocou a quebra do amálgama da tradição que sustentava o saber filosófico por dois grandes períodos, a antiguidade e a idade média. Contemplou-se, desse modo, um novo tempo, em que as fragmentações do saber multiplicaram as vertentes antropológicas, deixando para a contemporaneidade uma multiplicidade de ideias.

Junto a essa multiplicidade de ideias, a humanidade assiste ao crescimento de muitas aporias. Essas aporias referem-se basicamente aos principais anseios do homem, seja a respeito do sentido de sua vida, seja em relação a angústia que o cerca sobre o modo mais adequado de se viver.

Entre tantos filósofos que ousaram responder a essas indagações, destaca-se o brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz. Nascido aos 24 dias do mês de agosto de 1921 em Outro Preto, M.G., sendo os seus pais Theodoro Amálio da Fonseca Vaz e Emília Josephine de Lima Vaz, Henrique Cláudio ingressou na Companhia de Jesus em 28 de março de 1938, onde realizou os seus estudos de bacharelado e licenciatura em Filosofia pela Faculdade Anchieta de Nova Friburgo.

Realizadas essas graduações, mudou-se para Roma com o intuito de cursar Teologia, e lá obteve o bacharelado e a licenciatura da disciplina mencionada nos anos de 1949 e 1950, respectivamente; bem como o doutorado em filosofia no ano de 1953. Todos os estudos realizados na Pontifícia Universidade Gregoriana. Também em Roma, Lima Vaz foi ordenado sacerdote no dia 15 de julho de 1948.

Retornando para o Brasil em 1953, o filósofo jesuíta “tornou-se um mestre e pensador dos problemas da filosofia ocidental e alcançou, através de seu ensino e escritos, uma posição de destaque no cenário filosófico brasileiro” (CRUZ, 1997, p. 19).

Lima Vaz era um grande erudito e conhecedor de várias culturas, conservava uma vida simples e disciplinada. Atuou com destreza e autoridade no magistério filosófico por quase cinquenta anos, tornando-se referência no conhecimento da história da filosofia. Após uma vida inteira dedicada à Igreja e aos muitos setores da sociedade, com destaque à

educação e ao exercício filosófico, Padre Vaz precisou passar por um procedimento cirúrgico, o que resultou em complicações pós-operatórias, até que veio a falecer aos 23 dias do mês de maio de 2002.

Pode-se afirmar que o pensamento vaziano é marcado por uma interpretação profunda da realidade. Em seus manuais de filosofia, bem como nos incontáveis artigos de sua autoria, percebe-se que há a grande preocupação de afirmar o homem na sua totalidade. Dessa forma, ao apresentar o ser humano como corpo (manifestação imediata e intencional no mundo); alma (passagem imediata para mediata, estar-no-mundo para ser-no-mundo) e espírito (abertura para a natureza, ao outro e ao transcendente), o filósofo jesuíta rechaça qualquer tipo de fragmentação antropológica que se possa dar ao homem.

Outro grande trabalho apresentado por Lima Vaz é a sua *Ética* filosófica, na qual ele busca discorrer sobre o homem como sujeito ético, protagonista de uma *ciência do ethos*, que são os costumes, hábitos e modos de se viver. Ele se debruça sobre os diversos discursos situados na história ao longo do tempo e, a partir das diferenças particulares, organiza uma estrutura sólida, reflexiva e sistemática.

Em relação ao conceito *Ética*, convém destacar o seu significado para Lima Vaz. Há uma questão de natureza terminológica que causa muitas contradições e desentendimentos a respeito do valor semântico de *Ética* e *Moral*. A complexa era da modernidade, ao provocar o embate entre o indivíduo e o todo, separou esses termos e gerou perspectivas distintas entre *Ética* e *Moral* como se elas não tratassem do mesmo objeto. Por isso, o nosso autor busca na origem desses conceitos os reais significados que os caracterizam, o que torna mais objetiva a compreensão e a possibilidade de se estabelecer uma *Ética* filosófica.

A proveniência desses termos deixa claro que eles são praticamente sinônimos. De origem grega, *Ética* tem dois sentidos: “seja como o exercício constante das virtudes morais, seja como o exercício da investigação e da reflexão metódicas sobre os costumes” (VAZ, 1999, p. 13). *Moral*, oriunda do latim, além de corresponder ao grego *ethos*, evoluiu analogamente junto à *Ética*, tendo, porém, um sentido mais amplo e expressivo. Desse modo, Lima Vaz afirma:

Vemos assim, que a evolução semântica paralela de *Ética* e *Moral* a partir de suas origens etimológicas 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, 1999, p. 14).

Conclui-se que Ética e Moral estão em profunda concordância semântica e, paralelamente, dizem respeito ao mesmo objeto. Todavia, Lima Vaz prefere utilizar o conceito Ética, uma vez que os múltiplos discursos filosóficos a respeito desse tema optaram por consagrá-lo, relacionando-o ao *ethos* grego. Portanto, no desenvolvimento deste artigo, usar-se-á, preferencialmente, o termo Ética.

2 A CIÊNCIA DO ETHOS E AS PRINCIPAIS APORIAS RELACIONADAS À ÉTICA A PARTIR DA MODERNIDADE

Esta reflexão inicial pretende explicitar a ciência do *ethos*, que é marcada por algumas aporias com o nascimento da modernidade. Para tanto, desenvolver-se-á a discussão tomando como ponto de partida as seguintes questões: a fenomenologia do *ethos*, método para que se compreendam as formas do saber ético e as suas manifestações por meio da cultura; ruptura com a tradição filosófica a partir da Renascença; e a multiplicidade de perspectivas antropológicas, onde o caráter particular ou subjetivo tem ganhado mais atenção no campo da reflexão e da prática do que os princípios universais defendidos pela tradição filosófica. A partir dessa realidade, será possível compreender que o relativismo e o niilismo atingem o mundo demasiadamente.

O estudo da fenomenologia² do *ethos* possibilita a compreensão da natureza integral desse conceito. Com o intuito de combater qualquer fragmentação desse termo, Lima Vaz se debruça sobre a argumentação filosófica, pois a partir dela é possível construir um sistema que abarque tanto a sua forma quanto o seu conteúdo, constituindo, desse modo, uma definição real da Ética.

Padre Vaz inicia a discussão fenomenológica distinguindo os conceitos semânticos entre *ciências formais* e *ciências reais*. E já acena para aquilo que, sem dúvida, contribui com

² Para Lima Vaz: “O termo ‘fenomenologia’, criado provavelmente no século XVIII (Lambert) e ilustrado por Hegel no século XIX, recebeu sua acepção filosófica mais conhecida nos inícios do século XX (E. Husserl e escola fenomenológica). Definido como método da descrição da ‘essência’ dos fenômenos, evoluiu para uma forma de ‘idealismo transcendental’ (E. Husserl), de ‘pensamento do Ser’ (M. Heidegger), de ‘ontologia fenomenológica’ (J.-P. Sartre), conhecendo igualmente uma vasta difusão como *método* em vários campos da Filosofia, particularmente na Ética e na Antropologia Filosófica” (VAZ, 1999, p. 38-39). Na sua perspectiva filosófica mais conhecida, a partir do filósofo alemão Edmund Husserl, essa área do conhecimento tinha por objetivo realizar um “retorno às coisas”, ou seja: “Para além das construções teóricas jogadas no ar e dos conceitos aparentemente justificados, o fenomenólogo quer construir uma filosofia que, porém, se fundamente sobre dados indubitáveis, ou seja, sobre evidências estáveis” (REALE; ANTISERI, 2006, p. 175). Uma vez que a fenomenologia não é a ciência de fatos, mas de essências, Lima Vaz recorre a esse método para investigar as características inerentes à Ética, para que seja alcançada a síntese de um conhecimento verdadeiro.

a concretização das aporias que serão apresentadas no curso do artigo, o relativismo e o niilismo ético. Segundo ele:

No clima intelectual atualmente reinante na cultura ocidental, em que os problemas de *forma* adquirem uma primazia sempre mais ampla sobre os problemas de *conteúdo*, convém ter presente a distinção clássica, mas sempre vigente, entre *ciências formais* e *ciências reais*. As primeiras, que são igualmente designadas como *metaciências*, têm como objeto as *formas* do saber e sua articulação em formas canônicas de *linguagem*, seja as formas *puras*, domínio da Lógica e da Matemática, seja as formas *aplicadas* a uma região do saber, domínio da Lógica e da Epistemologia das diversas ciências. As segundas são *ciências* propriamente ditas, que têm por objeto a *realidade* investigada e compreendida sob determinado ângulo gnosiológico e, como tal, *formalizada* numa linguagem específica própria. Conquanto a ciência *real* esteja, portanto, submetida às condições formais das *metaciências* puras e aplicadas, seu objeto é o *ser real*, não a *forma* com a qual é pensado. Usando uma velha terminologia escolástica, podemos dizer que na Metaciência a *forma* é o *id quod* (o que é conhecido), ao passo que na Ciência real a *forma* é o *id quo* (a *medição lógico-linguística* por meio da qual o objeto real é conhecido). No primeiro caso, das ciências formais, o *objeto* e a *forma* se identificam, no segundo, das ciências reais, necessariamente se distinguem, sendo a *forma* o *medium in quo*, o perfil inteligível pelo qual o objeto *real* é pensado (VAZ, 1999, p. 35-36).

De acordo com o filósofo jesuíta, há uma tendência em dar mais importância e até mesmo primazia às discussões vinculadas à Metaética³, que embora seja um conceito inicialmente favorável à investigação filosófica a respeito da Ética, ganhou diferentes contornos na contemporaneidade. Se a Metaética na sua gênese, quando instaurada por Aristóteles, pretendia realizar a elucidação racional da Ética por meio do *ethos* que se manifesta na linguagem e nas experiências humanas, agora, porém, tornou-se basicamente uma questão de linguagem, sobre a qual a Ética está propensa a graves problemas, fruto do processo de *desrealização*, que, segundo Lima Vaz, é uma forte tendência dos tempos atuais.

Para Padre Vaz, a *desrealização*, isto é, “[...] a perda progressiva da referência do *real* que atinge os grandes paradigmas éticos transmitidos pela tradição” (VAZ, 1999, p. 36), contribui com o desenvolvimento de duas aporias que desestabilizam a moral da nossa

^{3c}Aristóteles foi o iniciador da reflexão *metaética*, ao definir a especificidade do conhecimento *prático*, do qual o conhecimento *ético* é uma espécie, e ao analisar a estrutura conceptual e analítica do conhecimento *prático*, do qual o conhecimento *prático* e do conhecimento *ético*, em particular ao expor no livros VI e VII da *Ética de Nicômaco* em outras passagens de sua obra as propriedades lógicas do chamado ‘silogismo prático’, e ao investigar, nos primeiros capítulos do livro I, a polissemia do termo “bem” (*agathon*). Mas as investigações metaéticas de Aristóteles são decididamente orientadas para a elucidação *filosófica* da *praxis* ética, desempenhando nessa elucidação função mediadora fundamental o conceito de “sabedoria prática” (*phronesis*). Se levarmos em conta, portanto, a exemplaridade da *pragmateia* ética aristotélica, parecerá contestável a pretensa neutralidade da Metaética em face do caráter *normativo* da lógica e da linguagem éticas, bem como a limitação do campo ético à pluralidade das formas culturais do *ethos*” (VAZ, 1999, p. 37).

civilização. A primeira aporia apresentada por ele é em relação à *instrumentalização* da forma, onde

[...] a docilidade da *forma* aos usos e fins do operador humano, patente nas aplicações tecnológicas das ciências físicas-matemáticas, confere aos sistemas *formais* uma larga margem de autonomia com relação aos conteúdos reais aos quais eventualmente são aplicáveis (VAZ, 199, p. 36).

Um exemplo explícito dessa aporia é o predomínio da Metaética, que, como visto anteriormente, ao provocar a *instrumentalização* da linguagem, corrobora o entendimento errôneo no que diz respeito ao conteúdo *real* da Ética. Essa prática favorece a “[...] expressão de um universal relativismo dos valores, de acordo com as necessidades e fins subjetivos ou com os interesses ideológicos dos agentes éticos” (VAZ, 1999, p. 36).

A segunda aporia refere-se ao rompimento com a tradição filosófica. Por esse rompimento, os conceitos vinculados à Ética são entendidos “[...] apenas em termos e padrões culturais, ou de categorias psicológicas e sociológicas, corroborando novamente o pressuposto de um universal relativismo ético” (VAZ, 1999, p. 37).

Diferentemente dessas questões apresentadas nos parágrafos anteriores, o nosso autor compreende em sua análise fenomenológica que a experiência do *ethos*, embora seja sócio-histórica, apenas se concretiza quando praticada pelos indivíduos. Dessa forma, entende-se que o *ethos* é social e individual. Ese conceito é assim entendido pelo fato de que

[...] todo fenômeno especificamente *humano*, isto é, não redutível a simples processos biofísicos, sendo um fenômeno de *cultura*, é constitutivamente *social*. No caso do *ethos*, porém, a relação do *social* e do *individual* mostra-se dotada de características que deverão ser reconhecidas como próprias da esfera ética. A transposição metafórica que está na origem da significação moral de *ethos* oferece-nos aqui uma primeira pista. O *ethos* é a morada do animal e passa a ser a “casa” (*oikos*) do ser humano, não já a casa material que lhe proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a casa *simbólica* que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente *humana*, entendida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da cultura (VAZ, 1999, p. 39-40).

Esse caminho proposto por Lima Vaz permite a visualização da manifestação do *ethos*, que encontra na cultura o seu receptáculo mais concreto, de modo que esses dois conceitos caminhem em linhas complementares, por vezes até se confundindo. O *ethos* é co-extensivo à cultura e isso

[...] significa afirmar a natureza essencialmente axiogênica da ação humana, seja como agir propriamente dito (*praxis*), seja como fazer (*poiesis*). O dualismo estrutural da ação mostra uma distância ineliminável que nela se estabelece entre o conteúdo e a significação, entre o dado e a intenção, entre o determinismo imanente ao objeto da ação e o finalismo do agente (VAZ, 1993, p. 36).

O processo de manifestação do *ethos* por meio da cultura pode ser compreendido como o movimento do *ethos* à Ética, ou seja, a prática dessa ciência. E quando se fala em cultura, são muitas as expressões que permitem tal manifestação. Inicialmente, Lima Vaz destaca que:

Do ponto de vista de sua plena auto-realização, o ser humano, antes de habitar no *oikos* da natureza, deve morar no seu *oikos* espiritual – no mundo da *cultura* – que é constitutivamente *ético*. A simples preservação do ecossistema natural perderia toda significação humana se não se operasse a partir de uma concepção *ética* da vida e não fosse entendida como pressuposto necessário, mas não suficiente para a satisfação das necessidades não apenas físicas, mas sobretudo espirituais do homem (VAZ, 1999, p. 40).

Assim sendo, compreende-se que o ser humano encontra na cultura o sustentáculo para que a sua morada espiritual seja preservada. Preservação essa que só é possível com a tradição do *ethos*, “[...] 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, tradatio*) ao longo do tempo (VAZ, 1999, p. 40). A historicidade própria do *ethos*, bem como a sua *tradicionalidade* é reafirmada por Lima Vaz como algo fundamental, quando ele destaca que:

A contraprova da tradicionalidade intrínseca do *ethos* poder ser vista na dissolução das tradições éticas na sociedade contemporânea **cujo efeito primeiro e inevitável é o niilismo ético generalizado**, que vem pondo em risco o próprio futuro da civilização (VAZ, 1999, p. 40, grifo nosso).

No entanto, embora o *ethos* seja tradicional, ele possui a capacidade de adequação aos princípios e às realidades que se atualizam na história. Há uma dinâmica entre permanência e historicidade, realidade que se efetiva por meio do costume e do hábito⁴.

⁴À permanência social do *ethos* na forma do *costume* correspondem sua interiorização e permanência no indivíduo na forma do *hábito*. Nele se faz presente um novo traço fundamental do *eidos* fenomenológico do *ethos*. Também aqui a etimologia nos é útil para a descrição e compreensão do *hábito*. Presente no indivíduo como forma concreta de vida, o *ethos* torna-se para ele o *bem* cultural que confere, afinal, significação plenamente humana a todos os outros bens da cultura. Nesse sentido, o *ethos-costume* é possuído pelo indivíduo como *ethos-hesis* ou *hábito*. O termo *hexis* usado por Aristóteles, deriva do verbo *echein* (ter, possuir), donde o seu homólogo latino *habitus* (*habere*, ter, possuir) e o correspondente *hábito* em nossa língua. O *hábito* é uma

O hábito do *ethos*, como destaca Lima Vaz, não é semelhante ao hábito da ciência ou o hábito da técnica, mas “[...] é essencialmente finalizado pelo próprio *bem* do indivíduo que é a sua auto-realização segundo os valores do *ethos* socialmente legitimado” (VAZ, 1999, p. 42). O hábito torna-se, desse modo, a expressão da excelência do sujeito virtuoso, que pelo costume atinge as tradições e os indivíduos constituindo os paradigmas de cada época.

Assim como o *ethos* (costume) tem sua duração no tempo assegurada pela *tradição*, assim o *ethos* (*hexis* ou hábito) torna-se, no indivíduo, forma permanente de seu agir pela *educação*. Na *tradição* se inscreve a historicidade do costume, na *educação* a historicidade do hábito. Na inter-relação entre ambas revela-se uma das formas originais da dialética do tempo humano. Do ponto de vista de sua efetiva realização social, o costume como *tradição* é um *universal abstrato* que se *particulariza* continuamente nas infinitas situações através das quais transcorre a vida dos indivíduos, e que encontra sua *singularidade* efetiva na *praxis* concreta na qual determinado indivíduo realiza ou recusa os valores do costume recebidos pela *educação*. 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 (VAZ, 1999, p. 42-43).

Enfim, o itinerário fenomenológico traçado por Lima Vaz é o seu método para delinear os contornos da Ética filosófica. Se de um lado há o pólo da subjetividade, que busca conformar as suas ações no pólo da objetividade, é na intersubjetividade, isto é, na esfera social, que serão constituídas as reflexões éticas. Essas reflexões se iniciam através da construção do conhecimento, este que é um exercício de correspondência entre o objeto conhecido e aquele que lhe conhece. Trata-se de

[...] ser um processo de acumulação *qualitativa* segundo o qual a realidade se reorganiza na mente numa rede de relações abstratas e em séries classificatórias que tornam o conhecimento para o ser humano o mais eficaz e poderoso instrumento de acesso ao mundo exterior e de presença ativa em meio às coisas. Acumulado qualitativamente e organizado, o conhecimento assume a forma do *saber*. Desde as origens, o *saber*, ora materializado em instrumentos e objetos fabricados, ora traduzido em expressões simbólicas como as pinturas rupestres ou as primeiras formas de linguagem articulada, constitui a diferença específica daquele que foi justamente designado *homo sapiens*, estágio final de uma longa evolução (VAZ, 1999, p. 45).

propriedade fundamental da *praxis* humana, e o fato de significar uma *aquisição* do agente posta à sua disposição em virtude da intencionalidade consciente que está na sua origem distingue-o do comportamento instintivo e puramente repetitivo que o animal recebe da Natureza (VAZ, 1999, p. 41).

O processo descrito acima é denominado por Lima Vaz de “natureza e formas do saber ético”⁵, e ele ressalta que “[...] em razão de sua homologia com a imensa diversidade do real, tornada possível pela universalidade abstrata de sua *forma*, o saber necessariamente se diversifica” (VAZ, 1999, p. 46). Desse modo, o saber ético se apresenta por meio de muitas formas em consonância com o seu objeto.

Lima Vaz acredita em dois aspectos fundamentais relacionados a essas formas do saber ético que estão atrelados ao movimento reflexivo de cada indivíduo. No primeiro aspecto, o homem olha para si, toma consciência de si e percebe que é responsável pela realização do *ethos*. O autoconhecimento, muito presente no pensamento socrático, é apoiado sobre a ideia de hábito, que como visto no capítulo anterior, está intrinsecamente ligado ao nascimento da ciência do *ethos*.

O segundo aspecto, complementar ao primeiro,

[...] diz respeito à característica do conhecimento ético que decorre da natureza de seu objeto como *bem*, ou seja, o que convém e é o “melhor”, assegurado como tal pela milenar experiência humana depositada na racionalidade imanente do *ethos* e prescrito autoritativamente por sua legitimidade social. É esse o aspecto que marca, talvez, mais profundamente a experiência ética dos indivíduos, traduzindo-se na interrogação sempre renascente sobre a necessidade do *dever*, sobre a natureza da *obrigação moral*, enfim sobre a **força inata e misteriosa do juízo de obrigação que nasce no mais íntimo do sujeito ético: *deomai, debeo, Eu devo*** (VAZ, 1999, p. 48, grifo nosso).

Esse segundo aspecto, que pode ser chamado de consciência moral fecha o caráter auto-reflexivo do *ethos* e apresenta as formas propriamente ditas do saber ético. Afinal,

Sendo o *ethos* coextensivo à cultura e sendo a cultura essencialmente *expressão* da vida propriamente humana, **é lícito concluir que a vida humana é igualmente, por essência, uma vida ética**, e todas as suas expressões são expressões do *ethos* como *forma* universal de vida [...]. Assim sendo, o *saber ético* se difunde por todas as *formas* da cultura, e o vemos consubstanciado nas mais diversas manifestações culturais,

⁵ “[...] a forma do *saber ético* apresenta-se desde o início com características inconfundíveis. São essas características que irão dar origem às categorias fundamentais da Ética propriamente dita. Com efeito, ao nos referir aqui ao *saber ético*, temos em vista uma propriedade fundamental do *ethos*, que, como ele, é *universal* e, como ele, está já presente nas primeiras aparições históricas dos grupos humanos. 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 do *saber ético* à Ética é um evento cultural relativamente tardio em algumas civilizações e, esse sim, explicável documentadamente por alguma forma de *crise* a ameaçar o *ethos* daquelas civilizações” (VAZ, 1999, p. 46).

constituindo propriamente a *tradição ética* dos vários grupos humanos (VAZ, 1999, p. 49, grifo nosso).

Entre as manifestações que transmitem por meio de suas tradições o saber ético, a mais antiga é a religião. Na perspectiva da Ética filosófica, é importante destacar que a religião é compreendida principalmente enquanto fenômeno cultural. Porém, embora a religião tenha esse reconhecimento por parte de muitos pensadores, desde a Antiguidade há movimentos contrários a essa realidade e, na Modernidade, sobretudo, surgem filosofias totalmente avessas a essa relação.

Com efeito, Lima Vaz salienta que algumas correntes filosóficas da Modernidade explicitaram uma proposta de separação entre Ética e Religião. Mesmo assim, torna-se evidente que

[...] a prática religiosa mostra-se indiscutivelmente como criadora de formas éticas de vida, [...] que apresentam fenomenologicamente feições contrastantes em sua relação com o mundo, ora criando um *ethos* da vontade de estruturação (*Gestaltung*) do mundo como no Cristianismo ou no Islamismo, ora desenvolvendo um *ethos* de fuga e desprezo do mundo (*contemptus mundi*) como em algumas seitas cristãs e em religiões hindus (VAZ, 1999, p. 51).

Outra forma de manifestação do saber ético é a sabedoria de vida. Sabedoria essa que é transmitida por meio de duas realidades muito próprias do ser humano, a razão e a linguagem. A razão se concretiza no sábio⁶, ou seja, naquele que possui a capacidade de ser um paradigma para os demais em relação ao comportamento ético, e torna-se peculiar ou típica de um contexto sócio-histórico por meio da linguagem. A propósito, o tema da linguagem é extremamente importante para a construção da ciência do *ethos*, bem como da auto-afirmação do ser humano.

⁶ A história da humanidade é marcada por inúmeros sábios. Já na antiguidade, Sócrates afirmou um legado filosófico que permanece vivo até hoje. Sem dúvida alguma, é um paradigma a ser seguido enquanto sujeito ético que busca e vive a verdade. Posteriormente, Aristóteles edifica uma ideia de virtude e prudência a partir do equilíbrio das ações e dos sentimentos, fruto de um hábito constante. “A tradição romana, por sua vez, irá integrar, na expressão literária dos moralistas como M. T. Cícero e Sêneca, os valores romanos dos *mores maiorum* ao ideal estoíco de ‘sábio’. Não menos significativa é a personagem do ‘sábio’ na tradição bíblico-cristã, desde os chamados livros ‘sapienciais’ no AT até a formação do culto dos *santos* na Antiguidade tardia, que faz das imitações desses modelos um *topos* clássico do ensinamento ético-espiritual cristão-católico, e cujo desaparecimento, em algumas das versões do Cristianismo pós-Reforma, é um índice incontestável da crise do antigo *saber ético* no clima cultural da nascente modernidade. Na tradição ética cristã estamos, porém, em face de um *modelo* singular e único, *fundador* reconhecido pela sua autoridade absoluta e normativa sobre toda a tradição e no qual transluz não apenas a racionalidade de um *ethos* histórico, mas sobretudo a transracionalidade de uma *revelação* divina. O fato *Jesus Cristo*, rico de inexaurível significação ético-religiosa, apresenta-se como um evento decisivo na história do *saber ético* no Ocidente, enquanto a *imitatio Christi* deixa sem dúvida o sulco ético mais profundo entre as condutas que marcam nosso *ethos* histórico” (VAZ, 1999, p. 53).

[...] Isso significa dizer, que as experiências concretas dos homens com as coisas, com as pessoas, com as instituições, etc., são, sempre, mediadas pela comunidade humana com a qual eles partilham uma determinada interpretação do todo desta experiência. Está em jogo, aqui, uma “totalidade de sentido”, historicamente formada e socialmente mediada, que é condição de possibilidade do agir concreto do homem. Sendo, assim, a linguagem, enquanto mediadora desta totalidade prático-sócio-histórica possibilitadora do ser-homem, é o lugar próprio do homem: fazendo emergir a questão do sentido, ela rompe com a estruturação puramente instintiva de sua vida e faz o homem emergir como aquele, que se encontra no aberto da pergunta por seu ser, ou seja, como aquele, que se descobre como alguém, cujo ser deve ser construído e conquistado. Nesta perspectiva, a linguagem rompe com a “repetição do sempre mesmo” e abre o futuro do homem como futuro de alguém, que descobre seu ser como “tarefa histórica” numa comunidade humana determinada (OLIVEIRA, 1988, p. 39).

Contudo,

[...] a perda da força nativa dessa linguagem em meio à multiplicação das linguagens artificiais de nosso tempo, e de sua instrumentalização ideológica sob o conceito ambíguo de “cultura popular”, **denota inequivocamente um progressivo apagar-se da memória ética de nossa civilização, com as consequências que começam a ser dramaticamente sentidas** (VAZ, 1999, p. 54, grifo nosso).

É certo que já na Antiguidade a humanidade assistiu algumas correntes relativistas na estruturação do pensamento ético-filosófico, por exemplo, os sofistas. Mas, na compreensão do nosso autor, é na Modernidade que esses problemas se tornam mais expressivos e evidentes, o que proporcionou crises terríveis na contemporaneidade, principalmente no que tange as relações intersubjetivas.

De fato,

O problema filosófico do outro é um tema muito privilegiado na filosofia contemporânea; porém, é importante um discurso antropológico equilibrado que não acentue demais o solipsismo, como em muitas filosofias do sujeito ou, tão pouco que enfatize em demasia o domínio do funcional e do operacional da relação intersubjetiva, próprio da sociedade dominada pela tecnociência ou pela racionalidade empírico-formal (CRUZ, 1997, p. 42).

A humanidade é uma grande comunidade de sujeitos distintos, e é na *polis* que o indivíduo busca se afirmar. Portanto, não se faz Ética e nem Política sozinho. Porém, as particularidades podem se sobrepor em relação ao todo. Infelizmente, esse é o cenário que se destaca no mundo desde a modernidade e será o objeto de discussão do próximo ponto deste artigo.

3 OS RUMOS DA ÉTICA A PARTIR DA MODERNIDADE

Desde o nascimento da modernidade, contempla-se com clareza um ideal antropocêntrico, isto é, o homem como centro de todas as coisas. Consequentemente, a humanidade inicia um processo de pluralidade antropológica em que

[...] a unidade cultural (como na Grécia) ou religiosa (como na Idade Média) da imagem do homem é desfeita pela descoberta da imensa diversidade das culturas e dos tipos humanos e pelo próprio avançar das ciências do homem que submetem seu objeto a uma análise minuciosa e, aparentemente, desagregadora de sua unidade (VAZ, 1991, p. 65- 66).

Inicialmente, a antropologia que se destaca é fruto do Renascimento ela possibilita o fortalecimento de outras tantas correntes que rompem com a tradição filosófica, até então preservada no período medieval. É um tempo de transição, ou então, “[...] uma ruptura intencional e radical com a cultura cristã medieval e como manifestação do projeto histórico de instauração de um novo tipo de humanidade” (VAZ, 1999, p. 258).

Esse novo tipo de humanidade emerge sobre a inspiração da cultura e dos valores da civilização antiga. Na visão renascentista, é a oportunidade de se romper o elo obscuro inaugurado pela filosofia cristã na história do pensamento reflexivo, e traçar um caminho de autonomia dos sujeitos, mais precisamente, autonomia da razão.

Embora a Renascença tenha o objetivo de desvencilhar-se por completo da cultura medieval, o estudo de seu início cronológico apresenta o estabelecimento de uma relação dialogal entre esses dois períodos. Realmente,

[...] a leitura mais cuidadosa das fontes e sua interpretação mais atenta aos condicionamentos históricos, culturais e conjunturais da gestação de uma nova visão de mundo e das expressões filosóficas e literárias que lhe correspondem, levaram a uma ênfase maior sobre a continuidade que se torna visível entre a cultura medieval e a cultura renascentista, na medida em que algumas das ideias mestras e dos paradigmas teóricos que irão definir a identidade histórico-cultural da Renascença começam a se constituir a partir do século XII (VAZ, 1999, p. 259).

Outro fator que convalida essa realidade histórica é que

[...] os grandes fundadores da cultura cristã ocidental como os Padres da Igreja Agostinho, Ambrósio e Jerônimo figurarão entre os autores mais lidos pelos humanistas e serão beneficiados na Renascença com suas primeiras edições críticas. É mesmo possível interpretar a Renascença, numa das duas tendências fundamentais encarnada, por exemplo, no humanismo erasmiano, como uma tentativa de retomar em novos tempos e novas condições, o projeto de harmonização entre Antiguidade clássica e Cristianismo que caracterizou a primeira cultura cristã (VAZ, 1999, p. 259).

Todavia, apesar de, inicialmente, haver o reconhecimento da harmonia entre as duas culturas, paradoxalmente, há a visualização do processo inverso, no qual os dois períodos ganham traços completamente distintos e independentes. Em relação a esse processo, o conceito de humanismo renascentista⁷, permite vislumbrar “[...] a expressão intelectual de uma *Ética* renascentista como pródromo anunciador da *Ética* moderna, e que pode ser justamente denominado *Ética* humanista” (VAZ, 1999, p. 260).

A transição renascentista cumpre, portanto, um duplo e importante papel na história da *Ética* ocidental. De um lado recebe, transmite e mesmo recupera a herança das grandes escolas éticas da Antiguidade, o platonismo e o neoplatonismo, o aristotelismo, o epicurismo e o estoicismo, sobretudo dando a conhecê-las através dos textos originais nos primeiros ensaios de edições críticas filologicamente confiáveis, imensamente superiores às precárias traduções medievais, ao mesmo tempo em que continua a alimentar, sobretudo nas Universidades, a tradição da *ética* cristão-medieval ou vê nascer no seio dessa tradição uma variante de extrema importância qual seja a *ética* protestante, sobretudo calvinista. De outro, a *ética* renascentista na versão que recebe por parte dos humanistas, inaugura um novo estilo de reflexão moral, integrado ao projeto de uma nova concepção da cultura e de uma nova pedagogia, fundamentos de um universo simbólico que assinala a ascensão do *individuo* ao primeiro plano da cena histórica e o primeiro anúncio da chamada modernidade (VAZ, 1999, p. 265).

Destaca-se que

⁷ Segundo Kristeller, um renomado estudioso da Renascença: “O humanismo renascentista não foi tanto uma tendência ou um sistema filosófico, mas muito mais um programa cultural e pedagógico, que valorizava e desenvolvia um setor importante, mas limitado dos estudos. Esse setor teve como seu centro um grupo de matérias que, essencialmente, não diziam respeito aos estudos clássicos ou à filosofia, mas sim aquilo que, a grosso modo, pode ser indicado como literatura. Foi a essa peculiar preocupação literária que o estudo verdadeiramente intensivo e extensivo dedicado pelos humanistas aos clássicos gregos e especialmente latinos deveu o seu caráter peculiar, que o diferencia dos estudos próprios dos filólogos clássicos a partir da segunda metade do século XVIII. Ademais, embora o *studia humanitatis* incluam uma disciplina filosófica, isto é, a moral, na verdade excluem por definição campos como a lógica, a filosofia da natureza e a metafísica, além da matemática e da astronomia, da medicina, do direito e da teologia, para cita apenas algumas matérias que tinham um lugar claramente definido no currículo universitário e nos esquemas classificatórios da época. Parece-me que esse simples fato basta para fornecer uma prova irrefutável contra as repetidas tentativas de identificar o humanismo renascentista com a filosofia, a ciência ou a cultura desse período, em seu conjunto” (KRISTELLER apud REALE; ANTISERI, 1990, p. 18- 19).

[...] no seio da moral propriamente renascentista e em estreita ligação com os ideais e o projeto pedagógico dos humanistas **que tem lugar a lenta, mas decisiva passagem da natureza à cultura como pólo organizador da vida ética**. Com efeito, o *homo humanus* dos humanistas é o homem cultivado ou, segundo a expressão da época, *ad humanitatem informatus*, sobretudo pela prática da *sapientia* tornada possível pela aquisição de uma ampla cultura de base literária (VAZ, 1999, p. 264, grifo nosso).

A passagem descrita na citação anterior possibilita, desde já, a contemplação da questão que fundamenta o principal problema a ser discutido neste capítulo, afinal, no momento em que a natureza perde o espaço para a cultura em relação à organização da vida ética, inaugura-se o ambiente para que as culturas dêem a tônica do discurso ético. Isso significa que já não há uma estrutura universal que afirme e direcione os atos dos sujeitos, mas sim atitudes totalmente particulares, conseqüentemente, propensas ao relativismo.

Em suma, ressalta-se, mais uma vez, que a Renascença é um importante período de descobertas pedagógicas, políticas, literárias, enfim, culturais, mas não é propriamente a modernidade. A era moderna inicia-se, especificamente, com a revolução científica e introduz um ideal racionalista do homem e, por conseguinte, uma concepção racionalista da Ética.

Após o declínio da Renascença, inaugura-se um novo tempo e uma nova maneira de se pensar. Trata-se da concepção antropológica racionalista.

[...] esse novo modo de pensar e sentir permanece herdeiro e devedor do humanismo renascentista e dele receberá influência direta por meio dos grandes moralistas franceses do século XVI, sobretudo Michel De Montaigne (1553-1592), que transmite ao racionalismo emergente os temas da observação de si mesmo e do ‘conhece-te a ti mesmo’, como da lei natural e da natureza como guia das ações. Mas, por outro lado, a nova forma de razão que então se constitui traz consigo uma crítica radical ao vitalismo renascentista e à tradição antiga da *psyché* e do *pneûma*. A antropologia racionalista prolongará a tradição do *zoonlogikón*, mas dando-lhe um novo conteúdo, pois nela o esquema mecanicista (ou a primazia do modelo da máquina) se estenderá à explicação da vida e do homem (VAZ, 2004, p. 71).

Como afirma Lima Vaz, “é difícil e sempre problemático escolher um paradigma racional ao mesmo tempo *heurístico*, ou seja, fonte de novos problemas, e *hermenêutico*, ou seja, princípio de novas interpretações” (VAZ, 1999, p. 268) para se explicar o exercício racional de alguma realidade. Todavia, ao tratar-se da modernidade, a pesquisa filosófica de alguns pensadores versados nesse contexto, permite a compreensão das suas principais referências.

Entre as referências paradigmáticas da era moderna, destaca-se, portanto, o método “(...) mecanicista, de predominância *físico-matemática*, que presidirá à primeira forma de

Razão e guiará o primeiro estilo de prática racional na última modernidade ocidental – a nossa (VAZ, 1999, p. 268).

A respeito do modelo mecanicista, é fundamental acentuar o seu sentido na modernidade. Trata-se de uma relação que tem de um lado o homem e o universo e do outro lado a máquina. É sabido que desde o contexto tardo-medieval, o agir e o fazer humano que se operavam harmoniosamente na ordem universal, são rompidos pelas concepções do nominalismo, mas é na modernidade, com o modelo mecanicista, que há a separação do ideal antigo de cosmos e, conseqüentemente, a crise dos atributos da Metafísica clássica. Outra conseqüência de igual valor refere-se ao fazer humano na relação objetiva com o mundo.

Uma vez que no cenário da modernidade todos os conceitos relacionados à ação humana são submetidos ao crivo do racionalismo, também a Ética se configura a partir de uma nova Razão, que tem o objetivo de pensar a natureza da realidade tendo como ponto de partida o próprio ser humano, este, capaz de produzir todas as coisas por meio de métodos experimentais.

No auge dessa nova razão, destaca-se a sabedoria cartesiana com a figura de René Descartes. O filósofo francês introduz no discurso filosófico o método crítico e subjetivo, que se pauta sobre a dedução e a matemática. Resumidamente, o seu método segue um caminho de intuição, análise, síntese e enumeração completa (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1974, p. 309), partindo de uma dúvida universal, denominada por ele de dúvida metódica, até que se atinja uma verdade segura, plena e confiável.

A aposta quase que cega aos ditames da razão instrumental, apoiada sobre o caráter subjetivo do conhecimento ético, viabilizou um caminho de muitas crises. Na modernidade, “O homem não se sente mais como inserido num todo maior, que, heteronomamente, lhe fornece o sentido de sua vida, mas ele mesmo é *fonte de sentido* de qualquer todo, já que o lugar que determina o sentido de tudo” (OLIVEIRA, 1989, p. 16). Portanto, se não existe um fundamento universal que assegure as ações dos sujeitos, progressivamente, o clima de relativismo dos valores se acentua na história, introduzindo um tempo de crises profundas.

O rompimento com a tradição filosófica ocorrido na modernidade afetou o campo da ação dos sujeitos. Com efeito, “o abandono da divisão aristotélica da razão e o predomínio da atividade puramente *poiética* do sujeito orientado pela racionalidade técnico-científica inviabilizaram a orientação ética das ações” (OLIVEIRA, 2013, p. 52).

Contudo, segundo Lima Vaz, o “sujeito singular não suporta tal peso ontológico e tal responsabilidade metafísica”. A maior evidência disto seria

o fato de que “a ética kantiana do dever foi notoriamente submergida pela ética do prazer e do poder”. O postulado da autonomia absoluta do sujeito teria conduzido, historicamente, ao avanço da “dialética do desejo e da dominação (ou da satisfação hedonista do poder), expressão universal do niilismo ético. **Lima Vaz define o niilismo ético como “a perda do humano no agir e na obra do homem”**. Sua essência se mostra, segundo ele, justamente no fato de que “todos os meios vão se obscurecendo, uma a uma, as *razões* de ser livre” (OLIVEIRA, 2013, p. 53, grifo nosso).

Para Lima Vaz, embora a tecnociência moderna tenha dado à humanidade um amplo patrimônio cultural, ela não foi capaz de produzir regras resistentes que conduzam o agir dos indivíduos, agora, dotados de poder extremo (OLIVEIRA, 2013, p. 54). Em relação a esse poder, percebe-se que uma das causas principais do niilismo ético na contemporaneidade é a desvinculação ou a desarticulação da matriz conceptual proposta por Aristóteles como expressão da realização humana.

Com efeito,

[...] ao abrir mão da consideração teleológica e orientar-se por modelo de conhecimento eminentemente operacional, a liberdade não consegue ultrapassar seu momento inicial. Ela se constitui unicamente como poder de escolha ou *livre-arbítrio*, tal como é definida pelo empirismo. **Sem referência ao Bem, entendido como fim autenticamente humano, o indivíduo se torna “incapaz de aprender o verdadeiro sentido da liberdade, para finalmente alienar-se nos meandros subjetivos do arbítrio”**. [...] Ao revelar-se incapaz de dar aos próprios produtos valor humano autêntico, a razão *poiética*, termina por levar o ser humano “a estatuir normas, valores e fins de acordo com os princípios axiológicos por ele mesmo estabelecidos e que atendem sobretudo à satisfação das suas necessidades naturais ou artificialmente suscitadas (OLIVEIRA, 2013, p. 54).

Torna-se perceptível que, o homem por si só, sem uma correspondência objetiva que o auxilie na deliberação de seus atos, é incapaz de tomar decisões livres de duros conflitos. De fato, “[...] ao estender seu domínio ao campo da liberdade a racionalidade *poiética*, própria da tecnociência, teria se colocado ‘a serviço do instinto – da dominação, do prazer, do lucro, da violência e, finalmente, da destruição e da morte (OLIVEIRA, 2013, p. 54). Por esses motivos, “a relação intersubjetiva teria se transformado, de algum modo, em relação objetiva, não recíproca. Transformado em objeto, o ser humano não é mais reconhecido na dignidade de fim em si” (OLIVEIRA, 2013, p. 54).

Muitos autores da contemporaneidade se dispuseram a refletir sobre esses problemas. Entre esses autores, é importante que se destaque a figura de Nietzsche, pois além de seu

pensamento ser fonte de críticas extremamente relevantes para o debate ético, como afirma Volpi, ele é o primeiro grande profeta e teórico do niilismo.

Nietzsche fundamenta a sua abordagem a respeito do niilismo na história debruçando-se sobre a tradição socrático-platônica. Para ele, a perspectiva de que existam dois mundos, sendo um real e o outro fictício, corrobora com afirmação do “nada”, pois se apenas um desses mundos é real, automaticamente, o outro deve ser desprezado.

Evidentemente, ele compreende que os elementos apresentados pela tradição socrático-platônica são totalmente ilusórios, pois se desgastam ao longo do tempo até que sejam reduzidos a nada. “O niilismo poderia ser definido como o vácuo ou a falta de sentido ocasionada pela deterioração daqueles elementos que até então ofereciam meios para se responder à pergunta pelo sentido da vida, do ser, da história” (OLIVEIRA, 2020, p. 362).

Em relação à busca pelo sentido das coisas, é importante destacar a concepção defendida por Nietzsche sobre Deus. Para ele, Deus está morto, e a sua morte significa uma rejeição radical aos dogmas impostos pela religião, pois, na sua compreensão, eles viabilizam a eliminação do ser humano enquanto aquilo que ele é: vontade e potência.

As concepções a respeito do niilismo estruturadas por Nietzsche contribuíram para que muitos pensadores discorressem sobre esse assunto no mundo contemporâneo. Lima Vaz, por exemplo, trabalha com afinco sobre as questões relacionadas a esse tema. Ele acredita que a quebra com a tradição filosófica proporcionou uma multiplicidade infinita de ideias, mas não foi capaz de organizá-las de modo que os principais anseios do homem encontrassem uma resposta plausível e equilibrada.

Porém, é importante ressaltar que não foi apenas a quebra com a tradição filosófica que gerou esse tempo de agrura. A ruptura com a estrutura axiológica do *ethos* e o desprendimento de um princípio transcendental que direciona as ações do indivíduo, corroboraram também para que a humanidade chegasse a uma situação caótica, denominada pelo filósofo jesuíta de o “enigma da modernidade”⁸.

⁸ O enigma da modernidade, “[...] foi formulado no intento de compreensão filosófica da modernidade operado por Henrique Cláudio de Lima Vaz ao longo de mais de uma década de reflexão sobre o fenômeno. Com efeito, a expressão ‘enigma da modernidade’ aparece na obra de Lima Vaz em um Editorial sobre ‘Ética e Comunidade’ da **Revista Síntese** do início de 1991. Entretanto, a complexa realidade que a expressão designa já fora esboçada em Editorial sobre ‘Ética e Civilização’, da mesma revista, publicado em meados de 1990. Segundo Lima Vaz, o grande enigma da modernidade procede do ‘trágico paradoxo de uma civilização sem ética ou de uma cultura que, no seu impetuoso e aparentemente irresistível 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’ (SNF 49, p. 10). Dito de maneira mais sintética, trata-se do ‘enigma de uma civilização tão prodigiosamente avançada na sua razão técnica e tão dramaticamente indigente na sua razão ética’(SNF 52, p. 11)” (PERINE, 2002, p. 51). *A sigla **SNF** refere-se à revista Síntese Nova Fase. O autor que escreveu o artigo de onde esse trecho foi extraído, utilizou o volume 1, número 49 de 1990.

O antropocentrismo exacerbado que deu ao homem a total autonomia de suas ações, não é capaz de lhe conferir o equilíbrio no que se refere a sua liberdade. Assim sendo, os conceitos subjetivos se sobrepõe no momento em que os sujeitos deliberam as escolhas de seus atos, causando um desgaste profundo nas relações intersubjetivas.

O niilismo estende sua sombra por toda parte, é um “fenômeno de muitas faces, manifestando-se [...] onde se fazem presentes as diferentes famílias de ideias e valores da nossa tradição: religiosa, metafísica, ética, política, estética”. De acordo com Lima Vaz, contudo, o niilismo poder ser visto propriamente em dupla perspectiva: metafísica e ética. Segundo a primeira, ele se caracteriza como a perda do *fundamento* (*arché*); na segunda vertente, como a perda do *fim* (*télos*) (OLIVEIRA, 2020, p. 367- 368).

No niilismo ético, quando o homem perde o seu *fim*, ele tem consciência de que pode produzir muito na ação poietica, porém não sabe se essa produção o levará a um *fim* bom ou mau. “O homem moderno, portanto, por um lado assiste ao multiplicar das possibilidades de agir, mas, ao mesmo tempo, não pode contar com nenhum princípio vinculante capaz de orientar estas possibilidades de ação” (OLIVEIRA, 2013, p. 53).

Com efeito, a dissolução entre a natureza e o homem, entre o homem e Deus e entre o humano e ele mesmo (PERINE, 2002, p. 57), provocou a existência do niilismo como um comportamento, que se configura por meio da extrema particularidade. A extrema particularidade aqui mencionada, diz respeito ao modo no qual se estrutura a organização humana na cultura niilista.

O agir humano, desse modo, organiza-se a partir de interesses ideológicos, segundo o critério pragmático de utilidade, de “um relativismo universal e de um hedonismo que não conhecem limites”, e não em vista de fins legítimos, conforme à dignidade humana. O homem vive por nada, age por nada, morre por nada – eis o niilismo ético em ato. Neste contexto, para Lima Vaz, os pensadores ditos “pós-modernos” exercem com sutileza a função de “[...] dar ao niilismo ético como ‘espírito do tempo’ uma forma aceitável de legitimação intelectual”, de modo que esta desventurada situação seja vista como normal ou “politicamente correta” e seja aceita como configuração natural da história contemporânea (OLIVEIRA, 2020, p. 368).

Uma análise profunda da realidade permite a compreensão de que o niilismo ético possui as suas raízes no niilismo metafísico. Padre Vaz contempla o mundo hodierno e percebe que

[...] a racionalidade técnico-científica, ao estabelecer normas, formular hipóteses, enunciar teorias, verificar leis, propor modelos, simular situações, medir e calcular conseguiu produzir quantidade enorme de objetos, mas se

mostrou incapaz de pensar o simples estar-no-mundo do sujeito (OLIVEIRA, 2013, p. 50).

Em suma, seja na metafísica ou na Ética, a modernidade inaugurou um tempo terrivelmente obscuro em relação à luz que refletia sobre a razão humana, essa obscuridade é o niilismo que aos poucos toma conta das culturas, ganhando espaço e vigor na história como algo absolutamente normal. “Diante disso, a única alternativa que se apresenta, segundo a convicção de Lima Vaz, consiste na ‘aceitação do Transcendente absoluto que, sendo Princípio e Fonte do existir é necessariamente Fim” (OLIVEIRA, 2013, p. 55).

Conforme apresentado e refletido até aqui, são muitas as aporias relacionadas à Ética desde o advento da modernidade. Essas aporias podem ser resumidas basicamente em duas, a saber: 1) a falta de um discurso integral e sistemático que oriente a reflexão dos sujeitos; 2) a necessidade de algo que afirme a importância da harmonia nas relações intersubjetivas, tão desprezadas com a sobreposição da subjetividade e da particularidade no mundo contemporâneo.

Consciente desse contexto crítico que o cerca, Lima Vaz propõe a discussão sobre a relação filosófica entre Ética e Direito, pois segundo o nosso autor, esse é o melhor caminho para que se afirme uma sociedade livre de atos demasiadamente particulares que estão propensos aos excessos e, conseqüentemente, às desigualdades nas relações entre os sujeitos.

4 ACENOS SOBRE A RELAÇÃO FILOSÓFICA ENTRE ÉTICA E DIREITO, SEGUNDO LIMA VAZ

É certo que com a gênese da sociedade política a ciência do *ethos* tem acompanhado constantemente a evolução da humanidade, que diante de seus inúmeros desafios percebe a necessidade de se criar organismos capazes de contribuir para que haja harmonia entre os sujeitos. Entre tantos organismos, o Direito deve ser aplicado a todos, indistintamente, de modo que as diferenças particulares não sobreponham a uma igualdade de justiça já assegurada pela lei⁹

⁹ “A matriz conceptual é representada aqui pela ideia de lei (*nomos*), que deve permitir o estabelecimento de uma proporção ou correspondência (*analogia*) entre a lei ou medida (*métron*) interior, que rege a *práxis* do indivíduo, e a lei da cidade, que é propriamente *nómos*, e deve assegurar a participação equitativa (*eunomia*) dos indivíduos no bem que é comum a todos e que é, primeiramente, o próprio viver-em-comum (VAZ, In.: TOLEDO; MOREIRA, 2002, p. 205).

No início desta discussão, são de suma importância as palavras de Mac Doweell¹⁰:

[...] na exposição sistemática de sua Ética, Pe. Vaz introduz a noção de Direito a partir da reflexão sobre a lei. Por outro lado, o conceito de Direito está intrinsecamente ligado à idéia de justiça. Trata-se da mesma realidade vista a partir do pólo subjetivo (justiça) ou do pólo objetivo (lei) do *ethos*. O Direito pertence ao horizonte objetivo do agir ético, enquanto é correlativo à lei, criado pela lei. Ela é a regra do Direito, a ideia diretiva e imperativa à qual deve conformar-se o agir nas relações intersubjetivas. Em suma, Direito, originalmente, é aquilo que é devido a outro, segundo uma relação de equidade da maneira que a lei o determina. Trata-se, portanto, de uma relação triádica, que se estabelece entre dois termos, o sujeito do direito e o sujeito do dever, pela mediação da “res justa”, i.e. do objeto, que mede a pretensão de um e o dever do outro (MAC DOWELL, 2007, p. 265).

A gênese do Direito, na compreensão de Lima Vaz, está intimamente ligada à formação do *ethos* por meio de duas realidades. A primeira é alicerçada sobre a racionalidade imanente do *ethos* que “[...] se constitui como teoria da *práxis* individual e assume a forma de uma doutrina da virtude (*areté*) ou da Ética no sentido estrito. O *ethos* é, então, conceptualizado fundamentalmente como *hábito* (hexis)” (VAZ, 1993, p. 135). Na segunda, “[...] a razão do *ethos* irá exprimir-se na forma de uma teoria do existir e do agir em comum e se apresentará como doutrina da lei justa (*politéia*), que é, na comunidade, o análogo da virtude no indivíduo” (VAZ, 1993, p. 135). Neste segundo caso o *ethos* é costume, sendo a Política (*politéia*) a expressão concreta da Ética.

A Ética, ciência da *práxis* individual, se dispõe de um grande problema. Esse problema acontece em relação à liberdade, que só alcança a sua plena virtude quando há o domínio da Política enquanto ciência que dita as normas da comunidade. Mas, diante dessas normas, nasce um segundo problema, fruto da dificuldade de se estabelecer uma razão do livre consenso, isto é, “[...] uma razão imanente à livre aceitação do existir e agir em comum e que demonstre na lei justa a realização plena, a *energia* da *práxis* consensual” (VAZ, 1993, p. 136).

A respeito da questão consensual, e moldando com mais argumentação a sua análise filosófica sobre o Direito, Lima Vaz discorre:

A razão imanente ao livre consenso e que se explicita em leis, regras prescrições e sentenças é o que se denomina propriamente Direito e que está para a comunidade como a razão reta (*orthòs lógos*) está para o indivíduo. A

¹⁰ João Augusto Mac Dowell é um sacerdote jesuíta, doutor em Filosofia. Professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. *Informações extraídas do artigo “Ética e Direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz” (Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC n. 09 – jan./jun. 2007).

sociedade, como o indivíduo, tem seu excesso, sua *hybris*, que se traduz em formas degeneradas ou perversas de *politéia* ou na própria perversão do Direito. **A lei aparece, assim, como o oposto exato da *hybris* social em todas as suas formas e, portanto, como a razão explicitada e codificada da liberdade consensual.** Neste sentido, Direito ou o sistema do Direito é definido por Hegel, com perfeita exatidão, como “o reino da liberdade realizada” (VAZ, 1993, p. 136, grifo nosso).

Desde as sociedades aristocráticas e guerreiras da Grécia arcaica, há um embate em relação ao poder e a sociedade política. Levando-se em conta o fator natural e universal de que o poder e a força estão associados, a sua primeira expressão está ligada à violência. O nascimento da sociedade política se dá justamente com o objetivo de combater essa união entre poder e violência, de modo que o poderio dentro da *pólis* seja assumido e legitimado pela lei, enfim, pelo próprio Direito, este, assegurado pela constituição do Estado. Essa necessidade de poder e admoestação afirmada pela lei é necessária porque:

Assim como, no indivíduo, o movimento do desejo tende ao excesso e deve ser regido pelo *métron* da virtude, assim a dinâmica do poder é habitada internamente pela desmesura ou a *hybris* da violência e deve ser regulada internamente pelo *logos* presente na lei. Por conseguinte, o poder que, como causa eficiente, é necessário para a constituição do ser da sociedade política e para a garantia de seu permanecer deve encontrar na ordenação da razão que é a lei sua causa formal e sua legitimação. Deve ser, em suma, um poder legítimo, vem a ser, um poder no qual o exercício da força é regido pela justiça e no qual a *hybris* da violência cede e se retira diante da equidade da *dike*. A justiça, por sua vez, segundo a definição clássica do Direito Romano retomada por Tomás de Aquino, tem por objeto o direito a ser atribuído permanentemente a quem é devido. É, pois, em torno do homem como sujeito de direitos que a sociedade política se organiza e que se legitimam as forças que a regem e mantêm. O homem portanto, não em seu simples ser natural, mas nessa ‘segunda natureza’ pela qual o sujeito de direitos ou sujeito da liberdade realizada, é que deve exercer a mediação entre a simples força que é violência e o poder político que deve ser justo. O indivíduo político é, por definição, o indivíduo livre ou capaz de liberdade (VAZ, 1993, p. 137).

O nascimento do Direito, como manifestação da sociedade política, é respaldado pelo homem, razão própria dos direitos. Isso faz com que os direitos sejam reconhecidos como, necessariamente, direitos humanos. Todavia, há que se destacar a falta de reconhecimento e efetivação desses direitos¹¹ em muitas sociedades. Segundo Padre Vaz, esse fenômeno se dá

¹¹ “Se os chamados direitos humanos permanecem um tema problemático nas sociedades políticas contemporâneas, [...] é que busca de novas e adequadas formas de organização e ideários políticos, na sequência das profundas transformações que vêm acompanhando o fim do *Ancien Régime*, persiste como um desafio para o mundo que está surgindo dessas transformações. Entre a proclamação formal dos direitos e o real estatuto político dos indivíduos e dos grupos aos quais eles são atribuídos, estende-se um vasto espaço, ocupado por

desde o Direito arcaico na Grécia e perpassa a história com seus conflitos humanistas e tendências anti-humanistas, chegando à contemporaneidade e provocando aos pensadores a elaboração “[...] ora de críticas ora de justificação, da própria *prática* política, ou seja, do tipo de relação entre o poder e o direito reconhecida na sociedade” (VAZ apud TOLEDO; MOREIRA, 2002, p. 208).

Na Grécia Antiga, como fruto dessa crítica num momento de declínio da *polis*, Aristóteles apresenta o *zôom político*, isto é, o animal político. E Rousseau, ao ver o início da sociedade liberal na Modernidade, coloca em evidência o perfil do “homem natural” (VAZ apud TOLEDO; MOREIRA, 2002, p. 208). Ambos teceram um pensamento situado à realidade política em que se encontravam. No entanto, Lima Vaz destaca que:

É conveniente, pois, distinguir a *prática* política de determinada sociedade ou época histórica, com a *ideia* do homem que lhe é imanente (já que a prática política postula do indivíduo que ele se pense como ser moral, isto é, universal), das *teorias* políticas que visam explicitar, justificando ou criticando, tal prática, e são levadas assim a tematizar a concepção do homem que sustenta a racionalidade implícita dessa prática. Temos assim, de um lado, a ideia do homem presente no *ethos* das sociedades políticas e que orienta e regula, como uma espécie de *norma reatrix*, seu desempenho histórico; de outro, as teorias do homem como ser político que se formulam em momentos cruciais – de ascensão, crise ou declínio – nos quais a sociedade política se volta sobre si mesma e se interroga sobre a validade e a consistência das ideias fundamentais que dão razão de sua existência (VAZ apud TOLEDO; MOREIRA, 2002, p. 208).

O itinerário construído pelas sociedades políticas tem o objetivo de legitimar o horizonte universal do Direito. De fato, ao ser reconhecido como um homem de direitos ou sujeito universal, o indivíduo se desprende de qualquer particularidade¹².

[...] as vicissitudes das sociedades políticas no Ocidente são acompanhadas pelas variações de um motivo antropológico fundamental que se esforça por traduzir as complexas relações que se estabelecem entre a *universalidade*

formas antigas e novas de violência. Vale dizer que os mecanismos de poder em ação nas sociedades políticas contemporâneas não alcançaram aquela legitimação que seria propiciada pela real efetivação dos direitos do homem ou pelo reconhecimento do cidadão como portador efetivo dos direitos cujo respeito confere ao poder seu predicado essencial como poder político, ou seja, poder justo” (VAZ, 1993, p. 139- 140).

¹² A política nasce com o intuito de produzir “[...] a elevação do indivíduo empírico a um plano de existência universal, vem a ser, de uma vida social regida por normas racionais e obedientes, portanto, ao imperativo de um *dever-estar*: exatamente o imperativo da lei ou do Direito. É necessário, pois, caracterizar inicialmente a particularidade do indivíduo que será dialeticamente negada pela passagem ao universal da existência política. Trata-se, evidentemente, dessa forma de particularidade que traz em si o princípio da sua própria negação como particularidade. **Fica, portanto, excluída a particularidade que caracteriza uma parte simplesmente adicionável ou integrável num todo no qual cessa a sua existência separada. Fica igualmente excluída a particularidade que se mantém fechada em si mesma como centro de referência para a satisfação das suas necessidades imediatas**” (VAZ, 1993, p. 142, grifo nosso).

objetiva da lei e do Direito e a *particularidade* das situações que circunscrevem a existência do cidadão de um lado e, de outro, entre essa mesma universalidade e a singularidade das consciências individuais. A aparição histórica do *político* traz consigo, portanto, a mesma necessidade de justificação racional ou ideal que se fez presente no momento em que o advento do indivíduo, emergindo da ruptura do *ethos* tradicional, suscitou o imperativo da criação da Ética como ciência do *ethos*. O itinerário que conduz da Ética socrática à Política platônica permanece como paradigma dessa exigência de pensamento do universal, que tenta assentar sobre novos fundamentos – sobre os fundamentos do *logos* demonstrativo ou da ciência – o existir histórico do indivíduo e da comunidade (VAZ, 1993, p. 141).

A dialética constitutiva da política é permeada por dois pólos fundamentais. De um lado o homem individual é portador do *logos*, do outro a existência de uma “[...] dialética formal de valores e numa lógica do dever-ser: bem e o mal, o justo e o injusto” (VAZ, 1993, p. 143). Ao passo que o ser humano se constitui como ser ético, eleva-se a sua constituição para ser político.

Essa constituição de ser político vincula a relação entre a universalidade objetiva do *logos* (lei e do Direito) com a universalidade subjetiva do *logos*, permitindo que o homem seja de fato um ser socializado, “[...] não no círculo fechado da existência agregaria, mas no espaço livre da existência política” (VAZ, 1993, p. 144).

Realizar efetivamente essa síntese da universalidade objetiva e do indivíduo universal no espaço do *logos*, eis a tarefa que cabe às sociedades políticas na medida em que tentam assegurar ao homem a existência social como existência regida pela razão. Se, nas teorias políticas, essa tarefa é pensada segundo as exigências de otimização que decorrem da própria razão, na realidade histórica efetiva a existência política é marcada pela contingência que torna impossível a síntese perfeita entre a universalidade objetiva do *logos* e a universalidade subjetiva da razão singular. Com efeito, a particularidade natural do indivíduo, manifestando-se no “mau infinito” do desejo nunca satisfeito, subsiste sob a universalidade objetiva do *logos* e se opõe à sua concretização adequada numa prática política totalmente penetrada pela razão (Vaz, 1993, p. 144).

Em síntese, o itinerário construído entre a razão da sociedade política e o indivíduo natural, edifica o “[...] o processo de universalização, propriamente pedagógico (a Política, como a Ética é fundamentalmente uma *paideia*), que eleva o indivíduo à condição de cidadão [...], indivíduo universal porque vivendo segundo a razão (VAZ, 1999, p. 145).

Convém refletir, ainda, a respeito da relação entre Direito e Justiça. Lima Vaz parte da concepção aristotélica que afirma duas realidades vinculadas, a saber, justiça como virtude (subjetiva) e justiça legal (objetiva).

Na sua dimensão subjetiva a justiça é uma virtude, ou seja, um hábito ou disposição constante do indivíduo que o leva a seguir a reta razão, neste caso, na sua relação com o outro. Trata-se da excelência do agir individual no espaço simbólico do viver-em-comum. Ela se apresenta como a categoria ética fundamental, que permite pensar a vida ética na sua estrutura intersubjetiva na qual ela é concretamente vivida. Assim como a virtude, em geral, é a categoria que exprime a universalidade da vida ética em sua vivência subjetiva, assim a justiça exprime a mesma universalidade na sua dimensão intersubjetiva, como vida comunitária. Ela se exerce na reciprocidade da relação ética dos indivíduos tornados fundamentalmente iguais no espaço da comunidade ética pelo reconhecimento e acolhida de sua mesma condição de seres racionais e livres (MAC DOWELL, 2007, p. 267).

A justiça, segundo Lima Vaz, é a necessidade de se reconhecer e respeitar a dimensão do Direito que existe no outro. Todavia, essa necessidade exige, evidentemente, a utilização de métodos coercitivos, que podem ser considerados por meio das leis. Uma vez que a vida ética se estende nas relações intersubjetivas, o Direito confere aos sujeitos a realidade objetiva do bem comum.

Em suma, após a apresentação da relação filosófica entre Ética e o Direito, torna-se evidente que essas duas realidades constitutivas da natureza humana devem caminhar de modo conjunto para que os excessos da estrutura particular jamais se sobreponham aos direitos da estrutura comunitária ou universal. Aliás, mais do que isso, é o Direito, manifestado por meio da justiça que garante a igualdade a todos. Essa igualdade que, segundo o nosso autor,

[...] não é fruto da convenção ou do contrato social. Não é uma mera igualdade aritmética materializada em documentos de identidade que buscam operacionalizar as funções burocráticas presentes na relação entre o indivíduo e estado. Não é uma igualdade proporcional na participação nos bens materiais produzidos pelo trabalho social (RIBEIRO, 2011, p. 77).

Mas, ela é uma “[...] tarefa nunca terminada, imposta a cada indivíduo de ser sempre mais livre para a prática do bem, e de comprometer-se na obediência sempre mais exigente aos ditames da consciência moral” (VAZ apud RIBEIRO, 2011, p. 77).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta de Lima Vaz é um diálogo com o seu tempo. O filósofo jesuíta fez da filosofia não apenas uma profissão, mas uma atitude inquietante, ou seja, um exercício de

provocação crítica e analítica a respeito de si, das relações com outro e com o mundo circundante.

Entre tantos escritos deixados por Lima Vaz, a pesquisa deste trabalho foi direcionada mais intensamente à reflexão sobre a sua *Ética* e, a partir dela, à relação filosófica com o Direito. Para tanto, contemplou-se um extenso caminho que tem suas origens na antiguidade com o nascimento da ciência do *ethos*, até a contemporaneidade com a multiplicidade das perspectivas filosóficas.

Padre Vaz é um homem totalmente situado às realidades do seu tempo. Ao proclamar que a modernidade é um universo enigmático, o filósofo jesuíta tem a consciência de que é preciso olhar a fundo para as mazelas que assolam a realidade humana, e mais do que isso, é necessário propor caminhos que possibilitem a retomada filosófica da inteireza antropológica do homem.

Para ele,

[...] pensar filosoficamente resposta para os problemas da falta de inteligibilidade e normatividade para a existência não se constitui em tarefa meramente intelectual, mas apresenta-se como urgente exigência diante da dramática crise imposta pela situação histórica. Guiado pela convicção de que a existência possui sentido, o desafio de Lima Vaz assume consiste, então, em traduzir essa convicção, que nasce da experiência profunda de fé, em discurso racional. Esse discurso deve ser capaz de reconduzir os dualismos e aparentes ambiguidades da história à unidade capaz de conferir sentido ao existir e ao agir humanos (OLIVEIRA, 2013, p. 63- 64).

Em relação à existência e ao agir humanos, o homem sempre se questiona a respeito do modo mais adequado de se viver. Ainda que a resposta dessa pergunta seja pretensiosa ou subjetivada a partir dos próprios interesses, deve-se afirmar que a natureza humana, pensada de maneira integral, é capaz de produzir uma vida ética.

A vida humana é essencialmente ética. Ainda que haja discursos e movimentos contrários a essa realidade, uma análise metódica e reflexiva como é a *Ética* sistemática de Lima Vaz prova, com toda certeza, que o ser humano é capaz de se abrir ao horizonte universal do Bem, que se expressa por meio da razão e da liberdade.

Neste trabalho, refletiu-se também sobre a necessidade de se afirmar a defesa do Direito, de modo que muitos problemas da sociedade, sobretudo os de ordem intersubjetiva, sejam superados e possa existir harmonia constante entre os sujeitos. É importante notar que a relação filosófica entre *Ética* e Direito segundo Lima Vaz não se dá apenas pelo cumprimento da lei e da norma produzida pela convenção e o discurso contratual, mas principalmente pela anulação da particularidade interessada que pode sobrepor o ato individual, produzindo um

ambiente de caos. A Justiça se efetiva quando há o reconhecimento do Direito que existe no outro e, conseqüentemente, todos se compreendam como membros de um Direito que é Universal.

O período hodierno prova que o mundo está carente de paradigmas éticos como foi Padre Vaz. São poucos os sinais transmissores de uma mensagem coerente e eficaz para que os sujeitos pensem a realidade e tracem caminhos salutares na constituição de um mundo mais ético e humanizado. Talvez, um dos poucos exemplos da contemporaneidade, que propaga uma mensagem não apenas para cristãos ou católicos, seja o Papa Francisco. O seu pensamento ecoa sobre a humanidade e provoca a reflexão de todas as pessoas de boa vontade. Ao caminhar para a conclusão deste trabalho, salta aos olhos as palavras escritas por ele, recentemente, na encíclica *Fratelli Tutti*:

Numa sociedade pluralista, o diálogo é o caminho mais adequado para se chegar a reconhecer aquilo que sempre deve ser afirmado e respeitado e que ultrapassa o consenso ocasional. Falamos de um diálogo que precisa ser enriquecido e iluminado por razões, por argumentos racionais, por uma variedade de perspectivas, por contribuições de diversos conhecimentos e pontos de vista, e que não exclui a convicção de que é possível chegar a algumas verdades fundamentais que devem e deverão ser sempre defendidas. Aceitar que há alguns valores permanentes, embora nem sempre seja fácil reconhecê-los, confere solidez e estabilidade a uma ética social. Mesmo quando os reconhecemos e assumimos através do diálogo e do consenso, vemos que estes valores basilares estão para além de qualquer consenso, reconhecemo-los como valores transcendentais aos nossos contextos e nunca negociáveis. Poderá crescer a nossa compreensão do seu significado e importância – e, neste sentido, o consenso é uma realidade dinâmica –, mas, em si mesmos, são apreciados como estáveis pelo seu sentido intrínseco (FRANCISCO, 2020, n. 211).

Portanto, conclui-se que, embora seja um desafio pensar a realidade ética, é extremamente importante praticar esse exercício. Nesse intento, uma das vias apresentada por Lima Vaz é a releitura dialética da metafísica de Tomás de Aquino, uma vez que, segundo o nosso autor, Ética e metafísica estão em profunda intimidade.

No entanto, ainda que para alguns os valores puramente metafísicos e transcendentais não sejam mais suficientemente capazes de responder aos anseios do tempo presente, que se abraça a filosofia, a sabedoria perpetuada ao longo do tempo por incontáveis homens e mulheres, pois ela será capaz de conceder a todos aquele ideal sonhando por Sócrates na antiguidade: o autoconhecimento e, conseqüentemente, a compreensão daquilo que cada um é em relação a si mesmo, ao outro e à natureza. Esse exercício possibilitará que as relações humanas sejam mais éticas e justas.

REFERÊNCIAS

CRUZ, Pedro Cunha. **Antropologia e Razão moderna no pensamento de H. C. de Lima Vaz**. *Romae: Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis*, 1997.

FRANCISCO, Papa. **Fratelli Tutti**: Sobre a Fraternidade e a Amizade Social. Vaticano, 2020. Disponível em: < http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html>. Acesso em: 05 out. 2020.

MAC DOWELL, João Augusto. Ética e Direito no Pensamento de Henrique de Lima Vaz. In: **Revista Brasileira de Direito Constitucional (RBDC)**, n. 9, 2007.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha. **Metafísica e Ética**: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo. São Paulo: Loyola, 2013. (Coleção estudos vazianos).

OLIVEIRA, Juliano Almeida. Crise da Modernidade, Nihilismo e Sentido: Lima Vaz Intérprete do Seu Tempo (I). In: **Síntese Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, MG, v. 47, n. 147, p. 45-62, 2020.

_____. Crise da Modernidade, Nihilismo e Sentido: Lima Vaz Intérprete do Seu Tempo (II). In: **Síntese Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, MG, v. 47, n. 148, p. 353-375, 2020.

PADOVANI, Umberto; CASTAGNOLA, Luís. **História da Filosofia**. 10. ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1974.

PERINE, Marcelo. Ética e sociedade. Razão teórica versus razão técnica. In: **Síntese Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, MG, v. 29, n. 93, p. 49-68, 2002.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: De Nietzsche à Escola de Frankfurt, vol. 6. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Ética e Direito**. In: TOLEDO, Cláudia; LUIZ, Moreira (Org.). São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Antropologia Filosófica**. vol. 1. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Introdução à Ética Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Introdução à Ética Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 2000.

VOLPI, Franco. **O Nihilismo**. 2. ed. Tradução Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola Jesuítas, 2012.