

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ  
UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**RICARDO JOSÉ PERIN**

**A FENOMENOLOGIA DO *ÉTHOS*:  
INTUIÇÕES ÉTICAS A PARTIR DA OBRA DE LIMA VAZ**

TOLEDO, PR

2022

RICARDO JOSÉ PERIN

**A FENOMENOLOGIA DO *ÉTHOS*:  
INTUIÇÕES ÉTICAS A PARTIR DA OBRA DE LIMA VAZ**

Defesa final relativa à Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

TOLEDO, PR

2022

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas daUnioeste.

Perin, Ricardo José

A fenomenologia do éthos: intuições éticas a partir da obra de Lima Vaz / Ricardo José Perin; orientador Claudinei Aparecido de Freitas da Silva; coorientador Libanio Cardoso Neto. -- Toledo, 2022.

134 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1. Lima Vaz. 2. Fenomenologia. 3. Éthos. 4. Psicanálise. I. Silva, Claudinei Aparecido de Freitas da, orient. II. Neto, Libanio Cardoso , coorient. III. Título.

## TERMO DE APROVAÇÃO

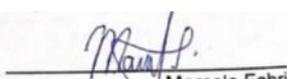
RICARDO JOSÉ PERIN

A fenomenologia do *éthos*: intuições éticas a partir da obra de Lima Vaz

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento total aos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (Orientador)  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná -  
Campus de Toledo (UNIOESTE)

  
Marcelo Fabri  
Universidade Federal de Santa Maria (UFMS)

Marcelo Fabri  
Universidade Federal de Santa Maria (UFMS)



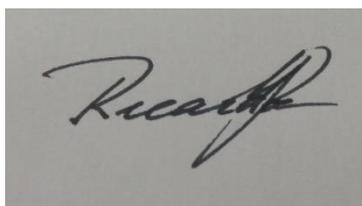
Tarcílio Ciotta  
GT. Hegel / ANPOF

Toledo, PR, 20 de outubro de 2022

## DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, RICARDO JOSÉ PERIN, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto/trabalho final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto/trabalho elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, PR, 20 de outubro de 2022

A rectangular box containing a handwritten signature in black ink. The signature is cursive and appears to read 'Ricardo José Perin'.

---

Assinatura

*Trabalho dedicado à memória do mestre Henrique Cláudio de Lima Vaz e à de Iolanda Anna Pagot Perin, minha mãe.*

## **AGRADECIMENTOS**

Entre os agradecimentos, merece digna de atenção a presença inicial em minha formação filosófica do convívio intelectual com Henrique Cláudio de Lima Vaz.

Gratidão também pela partilha intelectual e orientação ao Claudinei Aparecido de Freitas da Silva e Libanio Cardoso Neto.

Da mesma forma, estendo o gesto de gratidão aos colegas membros da banca que me deram a honra de serem meus primeiros leitores, professores doutores Marcelo Fabri e Tarcilio Ciotta.

E, por fim, à minha família, à Tania Amélia Mello Perin, minha esposa, aos meus filhos Lucas, Fernando e Ana que não mediram maiores esforços para acompanhar os longos anos de reflexão e estudos, inclusive, na Europa.

*Toda cultura, sendo histórica, é essencialmente ética e é no éthos que ela encontra a unidade mais alta das suas manifestações e as razões mais decisivas para resistir à usura do tempo. O éthos, em suma, é a alma de uma cultura viva.*

*Henrique Cláudio de Lima Vaz,  
Ética e civilização, p. 9*

*Começamos notando isso que torna, em suma, esse assunto eminentemente acessível, e até mesmo tentador – não há ninguém na psicanálise, creio eu, que não tenha sido tentado a tratar do assunto de uma ética, e não fui eu quem criou o termo. É igualmente impossível desconhecer que estamos mergulhados nos problemas morais propriamente ditos*

*Lacan, in A ética da psicanálise*

## RESUMO

PERIN, Ricardo José. *A fenomenologia do éthos: intuições éticas a partir da obra de Lima Vaz*. 2022, 134p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, PR, 2022.

## RESUMO

A pesquisa circunscreve, à luz da obra de Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002), influente pensador jesuíta, o tema da fenomenologia do *éthos*. Para tanto, o estudo se ocupa, prioritariamente, em reconstituir algumas importantes etapas reflexivas desse eixo temático sobre uma perspectiva multidisciplinar, em especial, para com a Psicanálise. A primeira etapa consiste em precisar o que, em termos vazianos, se entende por fenomenologia a fim de melhor situar a dimensão do *éthos* como transcrição a partir da noção grega de *physis* na antiguidade clássica. A segunda objetiva reconstituir, desde essa transcrição, a tríplice figuração mútua entre o indivíduo, o conflito e a cultura. A terceira é a compreensão antropológica, no curso desse evento na modernidade e, com ela, um diagnóstico da consciência moral em estado de crise. O último grande momento propõe estabelecer o vínculo entre *Éthos* e Psicanálise por meio de três intuições éticas fundamentais que se espelham nesse quadro mais amplo: i) a inscrição capilar do psíquico como esfera primordial; ii) a articulação entre Ética e Psicanálise no seio da experiência clínica e iii) o retorno ao *éthos* infantil como dimensão arqueológica em meio às novas configurações da formação da personalidade na virada do novo século. Esse ponto culminante da investigação aqui conduzida se volta, sobremaneira, para todo um trabalho psicanalítico-hermenêutico, de preocupação evidentemente ética, no sentido de melhor demarcar as origens do sujeito psíquico. A pesquisa, por fim, advoga a tese de que a obra vaziana instaura um movimento dialético, fenomenológico por definição, capaz não só de dialogar com a Psicanálise, mas de realocar a gênese do *éthos* como pano de fundo sem o qual não há uma ética do vivido capaz de responder às demandas contemporâneas, isto é, aos desafios impostos por uma sociedade cada vez mais plural e desigual.

**PALAVRAS-CHAVE:** Lima Vaz. Fenomenologia. Éthos. Psicanálise. Éthos infantil.

## ABSTRACT

PERIN, Ricardo José. *The phenomenology of the ethos: ethical intuitions from the Lima Vaz work*. 2022, 134p. Dissertation (Masters in Philosophy) – State University of Western Paraná, Toledo, PR, 2022.

The research circumscribes, in the light of the work of Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002), an influential Jesuit thinker, the theme of the phenomenology of *ethos*. To this end, the study is primarily concerned with reconstituting some important reflective steps of this thematic axis from a multidisciplinary perspective, especially towards Psychoanalysis. The first step consists in specifying what, in Lima Vaz's terms, is understood by phenomenology in order to better situate the dimension of *ethos* as a transcription from the Greek notion of *physis* in classical antiquity. The second aims to reconstitute, from this transcription, the triple mutual figuration between the individual, the conflict and the culture. The third is the anthropological understanding, in the course of this event in modernity and, with it, a diagnosis of moral conscience in a state of crisis. The last great moment proposes to establish the link between *Éthos* and Psychoanalysis through three fundamental ethical intuitions that are mirrored in this broader picture: i) the capillary inscription of the psychic as a primordial sphere; ii) the articulation between Ethics and Psychoanalysis within the clinical experience and iii) the return to the infantile *ethos* as an archaeological dimension in the midst of the new configurations of personality formation at the turn of the new century. This culmination of the investigation carried out here turns, above all, to a whole psychoanalytic-hermeneutic work, of evidently ethical concern, in the sense of better demarcating the origins of the psychic subject. Finally, the research advocates the thesis that the work of Lima Vaz establishes a dialectical movement, phenomenological by definition, capable not only of dialoguing with Psychoanalysis, but also of relocating the genesis of *ethos* as a background without which there is no an ethics of living capable of responding to contemporary demands, that is, to the challenges imposed by an increasingly plural and unequal society.

**KEYWORDS:** Lima Vaz. Phenomenology. Ethos. Psychoanalysis. Infantile ethos.

## SUMÁRIO

### INTRODUÇÃO

#### 1. FENOMENOLOGIA DO *ÉTHOS* (I)

1.1. O sentido da fenomenologia

1.2. *Physis* e *éthos* (ἔθος)

1.3. Indivíduo, conflito e cultura

#### 2. FENOMENOLOGIA DO *ÉTHOS* (II)

2.1. Ética e Antropologia

2.2. Ética e razão moderna

2.3. Consciência moral e crise

#### 3. *ÉTHOS* E PSICANÁLISE

3.1. Intuições éticas (I): A esfera do psíquico

3.2. Intuições éticas (II): Ética e Psicanálise

3.3. Intuições éticas (III): Na trilha do *éthos* infantil

### CONCLUSÃO

### REFERÊNCIAS

## INTRODUÇÃO

### I

#### Trajatória

Ao compor a Introdução aqui em duas partes correlatas, pretendo, nesse primeiro momento, reconstituir uma biografia e, portanto, falar na primeira pessoa o que, sem dúvida, me permite evocar a história de um percurso de formação. Trata-se de esboçar uma trajetória, uma espécie de itinerário biográfico sobre a origem do interesse despertado por um tema em curso há um bom tempo e que, em parte, se materializa agora nessa pesquisa que alia a Filosofia com a Psicologia. À luz, portanto, dessa articulação, o foco temático é pensar o sentido originário do *éthos*, em sua ressonância heideggeriana, sob a perspectiva ética de Lima Vaz de um *éthos* vivido. Para tanto, como, enfim, se estabelece esse percurso?

Partirei da minha posição de psicólogo e de professor numa direção regressiva para, em uma perspectiva temporal, expor melhor um entrelaçamento entre passado, presente e futuro. Por meio desse percurso almejo traçar minimamente o delineamento da constituição da força motivadora, sempre presente na busca de cada ser humano, a partir das situações concretas e que definem, pois, a estrutura de uma formação. Ora, essa estruturação formativa nem sempre ocorre seguindo um plano linear, retilíneo ou propriamente consciente, uma vez que nos constituímos como seres perpassados pelo desejo. É, pois, levando em conta uma ocasião como essa que acredito ser possível adentrar ligeiramente no desafio hermenêutico, pois, se cada um de nós é portador de sua mensagem, o gesto de debruçar-se sobre o passado no intuito de interpretar os fatos históricos que nos

impelem a realizar tal desafio, permite-nos, inclusive, uma maior compreensão do momento presente.

A minha primeira experiência laboral ocorreu por volta dos treze anos, quando me tornei aprendiz de relojoeiro. Aos quinze, já consertava relógios. Esse período marca, portanto, o início mesmo do debruçar-se sobre a importância do movimento do tempo, seja esse sob o ponto de vista objetivo, seja sob a perspectiva da constituição da subjetividade. O contato com a dinâmica de funcionamento do mecanismo instrumental que registra o tempo possibilitou-me a primeira experiência com a dimensão da precisão. A palavra precisão, aqui, possui um sentido duplo. Inicialmente, o de exatidão, pontualidade. Há, em função disso, um jogo de palavras que sempre me acompanhou, mas que só tomei conhecimento, de fato, por ser relojoeiro de tal maneira que só hoje consigo atinar a sabedoria nas suas entranhas: “relógio que atrasa não adianta”. O segundo sentido de precisão é o de coisa útil, no sentido de necessidade mesma ao homem. No caso, trata-se da utilidade desse instrumento no intuito de marcar a hora certa, o tempo correto, pois, do contrário, não tem serventia alguma para a orientação prática humana. Atualmente sei, como psicólogo, sobre o quanto a existência é um movimento no tempo e do tempo e que, a forma de cada um situar-se e orientar-se por ele, pode vir engendrar uma personalidade cujos conflitos podem determinar as mais diferentes psicopatologias.

Retornando às experiências com a máquina do tempo, devo dizer que, conjuntamente com a incipiente prática profissional, tomei contato com a teoria do funcionamento da mecânica, através da própria doutrina mecânica de Newton, nas aulas de Física do primeiro ano do ensino médio. Por esse meio tive, então, a preciosa oportunidade de vislumbrar a articulação entre a teoria e a prática. Ou seja: o conhecimento científico me permitiu entender melhor, na prática objetiva, que o segredo que habitava aquela sequência de engrenagens que produzia um coração oscilatório e capaz de precisão, era, a bem da verdade, fruto de um cálculo preciso. Tal vislumbre ou, se quiser, tal ver mecânico-fenomenológico que se articulava teórico e praticamente me permitiu perceber o quanto isso era fundamental no processo da

aprendizagem, sendo, pois, entre tantas, uma das mais caras contribuições que passaram a orientar a minha prática futura de professor. Não deixa igualmente de ser relevante enfatizar que, para aprender a profissão de relojoeiro, se tornou imprescindível uma observação mais acurada da ação de outra pessoa que possuía experiência e conhecimento acerca da matéria. Esse fator só vem corroborar a importância da dimensão intersubjetiva inalienável presente no processo de aprendizagem como fonte de imitação.

Assim, essa dupla via de interesses conjugados (como relojoeiro e aluno motivado pelas aulas de Física) fez com que o meu professor de Física, José Zanchettin, viesse me convidar para substituí-lo nas aulas do primeiro científico noturno. Desse modo, em 01 de setembro de 1973, comecei minha atividade de professor na área, tendo apenas concluído o ensino médio. Essa incipiente, mas rica experiência de professor de Física, formou o amálgama propício para a escolha do curso de Engenharia Civil. Em 1974, ingressei no curso de Engenharia Civil da UEM e, com isso, pude adentrar, mais profundamente, no universo científico-cultural da objetividade, da precisão e do cálculo.

Em Maringá, Paraná, tive, então, a oportunidade de prosseguir no magistério em uma escola de confissão católica enquanto cursava a Engenharia. Nesse ambiente, um novo horizonte se abre, dessa vez, por meio da religião num movimento que transcende, é claro, a dimensão da objetividade. É o momento de uma profunda conversão em que se redefine a subjetividade pelo viés da religiosidade o que provavelmente tenha sido o momento de ressurgimento de valores motivados por uma forte educação familiar religiosa. Nesse sentido vale arriscar afirmar que algumas pessoas realizam a experiência da religião já nos primeiros meses de vida: isso leva a crer, por exemplo, que no próprio leite materno vai se incorporando a semente de toda experiência do sagrado. Ora, justo essa ideia, ao que me parece, exprime a importância do vínculo materno na constituição das aspirações (*boulesis*) futuras da criança, já que a mãe é a figura nuclear no sentido de introduzir o ser humano na vivência amorosa que nos compromete com a

alteridade. Para empregar aqui uma terminologia psicanalítica, trata-se do processo de constituição do desejo.

Pois bem: é no curso deste movimento, por uma espécie de dialética existencial objetiva-subjetiva em que se engendrara a perspectiva vocacional religiosa, que eu decidi abandonar o curso de Engenharia Civil e optar pelo ingresso na Companhia de Jesus, congregação dos jesuítas. Foi por meio desse itinerário que se abriram as portas para o encontro com a Filosofia, uma vez que ela é inerente à própria formação sacerdotal jesuítica. Foi, pois, em meio a esse processo conversivo que a transição de uma perspectiva de mundo centrada na objetividade para uma perspectiva em que o fluir da vida se torna o verdadeiro objeto de observação (*physis*) se alicerça radicalmente. Dizendo de outro modo, as certezas transmutam em possibilidades tais que albergam o mais próprio do viver humano de cada sujeito, como diria Gilvan Fogel lembrando Kierkegaard. Pois, como já disse o poeta: navegar é preciso; ora, viver não é preciso.

Ao chegar a esse estágio, fui percebendo, aos poucos, que a perspectiva cristã do mundo tem em si uma forma própria de viver a dimensão da temporalidade. Trata-se, ali, de um tempo em que o presente nos compromete com um modo de ser, remetendo-nos, pelo vínculo do amor, a uma forma de relação com a alteridade, para, enfim, se engajar na construção de um mundo comum só plenamente realizável num além. É o horizonte, por assim dizer, escatológico. Dessa maneira, a perspectiva do fluir da vida cristã engendra a realização de si, perpassada pela realização do outro e com o outro, num compromisso mútuo de amor, cujo modelo está na relação trinitária. Eis porque tal ótica abre a possibilidade de constituição de várias formas de vínculos humanos. A vida religiosa vocacional se coloca de tal forma, que a relação com a alteridade abre o horizonte último de uma vivência amorosa muito peculiar, exigindo, aliás, um amor exclusivo, o celibato. Nessa exclusividade, a possibilidade de vínculo amoroso com uma única pessoa é transmutada para o vínculo com a humanidade, exigindo, de quem opta pela vocação religiosa, uma dimensão sublimada da própria afetividade. Ora, pois, a renúncia dessa possibilidade de realização humana exige, do vocacionado,

um desafio bem característico, qual seja, que ele remeta para o fim dos tempos uma certa completude de realização de sua existência.

De todo modo, o que me parece relevante registrar, sobretudo do ponto de vista filosófico, é que essa minha trajetória, marcada pela formação seminarística, toma corpo justo num momento realmente privilegiado. Quer dizer, é a ocasião em que tive mais diretamente contato não só com a obra de Henrique Cláudio de Lima Vaz, mas com ele próprio que fora, aliás, o meu professor. Algumas memórias me vêm a partir dessa relação, ou melhor, pode-se dizer, filiação intelectual a ponto de reconfigurar o meu percurso e que, em larga medida, inflete nesse trabalho ora em curso.

Para tanto, eu gostaria de retomar alguns momentos de uma Entrevista (PERIN, 2019) concedida recentemente onde justamente busco reconstituir, em linhas gerais, essa impactante trajetória. A minha vida no seminário iniciou em 1979, com os jesuítas, em Porto Alegre. Em 1982, fui para Belo Horizonte para iniciar o curso de Filosofia junto ao Instituto Santo Inácio, instituição essa em que se concentrou toda a formação acadêmica jesuítica no país. Como requisito para fins de ingresso na Filosofia, havia um vestibular que constava de uma avaliação escrita e de uma avaliação oral. Ora, o avaliador oral era Lima Vaz. Foi este o motivo de meu primeiro encontro com ele. A Lima Vaz coube a função de fazer a avaliação de todos os candidatos em conhecimentos gerais. Começamos, enfim, a avaliação de um modo informal, por meio de uma breve história de minha vida antes mesmo do ingresso nos jesuítas. A partir disso, Lima Vaz decidiu que a avaliação versaria sobre conteúdos referentes aos estudos em que eu já havia feito. Ele não fez nenhuma pergunta; apenas conversamos sobre temas ligados à Física e ao cálculo. Na medida em que a conversa fluía, fui percebendo a grandeza da sabedoria daquela figura humana, aparentemente frágil em seu aspecto. Ele falava de Galileu, de Newton, de Leibniz de Fourrie com tal propriedade que, em alguns momentos, me produzia a sensação de ser um principiante. Foi nesse momento que entendi o verdadeiro sentido do que significa ser filósofo.

Assim, uma vez ingresso no curso de Filosofia, tive, de fato, o privilégio de ter Lima Vaz como professor de história da filosofia. Eis que as suas aulas

permitted to make certain experience of travel in time. When talking about the origins of Greek thought as, for example, the Platonic *eidos*, the professor produced in the listener a sensation of regression, to the point of making the student imagine himself a spectator of the Greek Olympic games, in order, finally, to understand better the sense that would have to be given to such a return. Another striking feature of this intellectual coexistence is respect for a conversation with Lima Vaz in the role of supervisor of studies. He said, in a clear and good voice, that to study Philosophy it would be necessary to know Greek. Accompanying, then, the said, he gave me a copy of a Greek grammar, together with a Gospel of Mark in the original. I keep it with care because it is a living memory of Pe. Vaz. To him, I owe the little experience of reading in Greek that I acquired.

There is, still, another intellectual experiment that seems to me worthy of note. In the seminar, I had the opportunity to read Erich Fromm, a psychoanalyst linked to the Frankfurt School. From the reading of Fromm, I was led to the thought of Herbert Marcuse, with whom Fromm rivalled. The question is that the Frankfurtian thought opened the doors to glimpse the articulation between Philosophy and Psychoanalysis, through the alliance between the work of Marx and Freudian thought. This occasion also gave me the opportunity to read the classic by Martin Jay, *La Imaginación Dialéctica*. This, without doubt, allowed me to glimpse a first perspective of psychology, a science capable of helping to think social conflicts.

To not get lost here, in too much detail, in summary, these are the memories that I keep of the brief, but pleasant Jesuitic convivium and, in particular, with Lima Vaz, since I left the seminar in May of 1982. It happens that, after almost three years and a half of religious life, I perceived that I would not be able to support the challenge that would be posed when I entered the seminar. It is a moment of a deconversion, but, at the same time, of a new conversion. From this experience of commitment with the other, provided by the religious life, a new possibility of sending to the welcome of the other, to Psychology.

Assim, em agosto de 1982, iniciei o curso de psicologia na UEM. Retomei minha atividade de professor, no mesmo colégio católico em que havia lecionado, mas, dessa feita, a partir de um horizonte voltado às ciências humanas. Assim, juntamente com a equipe pedagógica, em 1984, decidimos implantar as disciplinas de Sociologia e Filosofia, das quais atuei como professor, provavelmente, sendo uma experiência pioneira à época. Concluído, em 1988, o curso de Psicologia, me transladei para Toledo, minha terra natal, iniciando a atividade docente na antiga Facitol, hoje, atual campus da UNIOESTE.

Foi, nesse ano, já atuando na docência superior, que um novo e último contato se estabeleceu com antigo mestre jesuíta. Cabe reportar que o meu contato inicial com a obra de Lima Vaz se deu mediante a escuta e de alguns textos. De todo modo, a presença mais significativa de seu pensamento ocorreu através do livro *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura* de que, inclusive, abordarei bastante aqui no trabalho e discorrerei na ocasião mais oportuna. Pois bem: em 1988, quando estive em Belo Horizonte para participar de um congresso ocorreu o último encontro com o Pe. Vaz. À época, então, fui agraciado, por ele, com o referido livro, que acabava de ser publicado, acompanhado de uma carinhosa dedicatória.

A questão que me toca e, é claro, me é, especialmente, cara, é que, anos depois, a presença da obra e pensamento de Lima Vaz ainda se fez sentir não só em minha atividade de docência na universidade, particularmente, no curso de Filosofia, mas em meu trabalho propriamente clínico. É assim que, entre 1994 e 1996, realizei uma pós-graduação, na UFPR, em Psicologia Clínica e Psicanálise. Para elaborar o trabalho de conclusão escolhi o tema da Ética e Psicanálise. O conhecimento da obra de Lima Vaz foi fundamental, pois me permitiu fazer justo essa articulação multidisciplinar. Ou seja: foi a partir da leitura da fenomenologia do *éthos*, desenvolvida por Lima Vaz, que a articulação com a psicanálise se efetivou mais concretamente. A perspectiva do *éthos* designando a morada, a casa do homem, permitiu fazer a aproximação com a psicanálise por intermédio do dito de Freud, extraído do *Uma dificuldade da Psicanálise*, de que o ego não é

dono nem da própria casa. Ora, pela ótica tal qual se vislumbra na fenomenologia do *éthos*, o homem, através do seu agir, é desafiado a dominar a *physis* para poder construir seu espaço próprio, a sua morada. Assim, pois, o *éthos* brota desse agir constante, manifestando-se nos costumes e nos hábitos. Isso diz respeito ao comportamento que resulta de uma repetição constante dos mesmos atos, exigindo do homem um apropriar-se de um modo de ser que o vincula com a alteridade e, portanto, o vincula ao coletivo. Há, pois, uma circularidade dialética presente na relação entre o coletivo e o individual, exigindo de cada indivíduo um movimento de integração no coletivo para, enfim, constituir-se como personalidade ética.

Como é sabido, Freud apresenta duas formas de a conflitiva existência humana estruturar o psiquismo. Isso significa que ambas as formas ocorrem na dinâmica temporal de convívio com a alteridade. Freud faz isso inicialmente já, em 1900, através da estrutura de inconsciente-pré-consciente-consciente. A segunda, por volta de 1920, conhecida pela trilogia Id – Ego – Superego. Por meio dessa estrutura, a dimensão conflitiva pulsional ocorre de maneira intersubjetiva e intrapsíquica. Ou seja, a estruturação da personalidade se constitui pela história dos conflitos na convivência com o outro (intersubjetiva), bem como em um conflito no interior de si mesmo (intrapsíquico), na medida em que, a partir do Id, vão se constituindo as instâncias do ego e do superego, em um processo de desenvolvimento.

É no interior desse horizonte constitutivo que Freud faz emergir a expressão de que o ego não é dono nem da sua própria casa. Podemos considerar, de maneira abreviada, com o risco de comprometer a profundidade da questão, que o processo de constituição de um indivíduo ocorre no interior de uma coletividade, a família. É essa é o espaço primordial desde onde emerge o indivíduo, ao mesmo tempo em que ele é lançado no mundo circundante (*Umwelt*), cultural, permeado de costumes (*ethos*). O nó da questão é que, para viver, em seu sentido mais pleno, o coexemplo, o mamar, a total dependência do outro cria um vínculo propício para, juntamente com a incorporação do alimento, incorporar valores; portanto, costumes. Assim, por exemplo, para eliminar o alimento, aprendemos a

maneira correta, a maneira costumeira, de usar o penico. Daí emerge a expressão que transpõe o aprendizado do comportamento repetitivo, de origem biológica, para o aprendizado do comportamento fundamentado nos próprios costumes: “não vá mijar fora do penico”. O que significa dizer que nosso agir (*práxis*) deve adequar-se ao convívio em comum, ou seja, integrar-se aos costumes (*éthos*) através da incorporação de hábitos (*éthos-hexis*). Trata-se de uma adequação ao mundo familiar, no qual fazemos a emergência; emergência essa enquanto brotar, vir à tona, mas, também, como contingência. Isso desdobra-se em uma dupla dimensão, ou seja, uma de caráter consciente e outra inconsciente.

A dimensão consciente constitui a personalidade ética, o sujeito da razão, pois por meio da deliberação e da escolha o indivíduo apropria-se (*hexis*) de um hábito, integrando-o aos costumes e, possibilitando, dessa forma, a manutenção da tradição. A dimensão inconsciente constitui o sujeito psíquico, cindido pelo conflito existencial com a alteridade. Sabemos que Freud apresentou a origem do inconsciente como fruto de um processo de recalque, a partir de experiências dolorosas e desprazerosas, vividas em uma situação de abuso. A vivência do abuso, aqui, deve ser compreendida como a intromissão de um mundo adulto, já carregado de significados, do qual a criança não tem capacidade de metabolizar. Ora, essa incapacidade de metabolização dos significantes nos introduz na experiência de um estranho que nos invade, abrindo a emergência do estranhamento e do inquietante. É o angustiante nos invadindo, o *Das Unheimlich* freudiano. Esse, contudo, corresponde ao mundo concreto e familiar que habita em cada um de nós (*éthos*). Foi propriamente isso que levou Freud dizer que o ego não é dono nem de sua própria casa. Quer dizer, essa é a experiência ética do sujeito psíquico, introduzindo-o em uma cisão irrecuperável, ocasionada pelo encontro com o desejo do outro e que nos introduz no desejo que nos habita, incorporando um outro, transformado em um eu, ou melhor, em um superego ou ideal de ego. Isso, enfim, nos transforma em um sujeito errante, tal qual Édipo, tendo que ir ao encontro do seu destino.

Ao trazer esse breve percurso teórico do tema que me ocupa procurei explicitar minimamente de que maneira Lima Vaz, explícito ou implicitamente, se faz ainda presente. É assim que, após a pós-graduação realizada na UFPR, ainda me vejo diante do desafio de aprofundar tal temática, o que, logo depois, de imediato, pude, a contento, prosseguir com os estudos, em Madri. Lá realizei o curso de Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos que me permitiu a obtenção do título de Diploma de Estudios Avanzados, título esse equivalente ao mestrado, que me concedeu a formação de pesquisador na área de conhecimento de Personalidad, Evaluación y Tratamiento Psicológico.

## II

### **Estrutura do trabalho**

Isso posto, a partir do até então percurso biográfico-intelectual recortado, chega o momento de traçar, em linhas gerais, o espírito aqui do trabalho ou mais propriamente a sua estrutura.

Sob esse prisma, alinhavarei um dos contributos mais marcantes da obra de Henrique Cláudio de Lima Vaz como figura seminal na cena filosófica nacional. Trata-se de refletir, mais profundamente, sobre aquilo que o próprio autor caracteriza terminologicamente como fenomenologia do *éthos*.

Para tanto, no primeiro capítulo, inventariar-se-á essa questão condutora buscando precisar conceitualmente o sentido do termo fenomenologia como marca indelével desse empreendimento. O estudo aqui, em curso, advoga a tese de que a acepção mais plena do *éthos* está condicionada à compreensão daquele termo que passa, obviamente, por uma inspiração de fundo hegeliana que o filósofo jesuíta espiritualmente se filia sem deixar, é claro, de reconhecer outros referenciais significativos como o socrático-

platônico, Aristóteles e Sto. Tomás. Na sequência, tratar-se-á, pois, de estabelecer qual a natureza ou essência última do *éthos*, ou seja, cumprir, em termos hermenêuticos, melhor descrever a íntima relação entre *physis* e *éthos* num diálogo intercalado com Aristóteles e Heidegger. Esse primeiro grande tópico temático conclui ao avaliar, em tal percurso histórico, o registro de três problemas intrinsecamente ligados: indivíduo, conflito e cultura.

Isso posto, o trabalho, num segundo momento, objetiva traçar uma linha discursiva mais crítica, no interior desse programa fenomenológico próprio, sem deixar, ao mesmo tempo, de ser propositiva. Inicialmente, se reconstituirá alguns recortes em torno de uma questão particularmente cara a Lima Vaz: o homem. Pretende-se, dentro desse escopo temático, interrogar o homem como guardião do *éthos*, isto é, como aquele que faz a sua própria morada. Trata-se da dimensão antropológica que sem a qual, reconhece Vaz, não advém a Ética. Essa problemática anuncia outra questão fundamental no interior da obra vaziana, qual seja, a inscrição da ética no contexto da razão moderna tomada aqui num sentido mais amplo a ponto de suscitar o nosso tempo a partir de várias perspectivas ou modelos éticos. O capítulo encerra com um agudo diagnóstico ético: a crise da consciência moral. Lima Vaz ambienta essa análise tecendo o que, no mundo moderno, acabou por aprofundar uma crise moral sem precedentes na história. O que se assiste, na modernidade, é uma exacerbação da atitude individualista concernente aos critérios subjetivos do comportamento, mas que, simultaneamente, se sujeita a exigências que lhe são objetivamente impostas.

O terceiro momento do trabalho se configura sob o horizonte do vínculo estreito entre *éthos* e psicanálise. Esse panorama projeta importantes intuições éticas sendo a primeira a trilha aberta por Lima Vaz orientada para uma hermenêutica quanto à natureza última do psíquico em diferentes correntes da Psicologia contemporânea e, em particular, da Psicanálise. Essa última enseja uma percepção intuitiva fundamental que visa uma articulação com a própria Ética perpassada pela experiência ou prática clínica. Tal domínio da práxis se torna substancial na medida em que traz para a discussão certa herança psicanalítica no que compete, do ponto de vista

ético, ao próprio ofício do analista. Nessa direção, uma nova senda também se abre de maneira tematicamente propositiva: o *éthos* infantil. A atenção, nesse último momento, se concentra em situar, ao menos, o vínculo psicanalítico-fenomenológico entre essa forma primordial de *éthos* e o mundo vivido. Trata-se de trazer à cena a figura da criança como agente no processo de constituição ética ou, se quiser, de restituir a gênese mesma desse *modus operandi* constitutivo do sujeito psíquico como dialeticamente *éthos* ou morada frente aos desafios da contemporaneidade.

Por fim, a dissertação, dentro de limites aqui propostos, visa tão somente perspectivar um pano de fundo que me tem levado, nos últimos anos, a transitar entre diferentes abordagens, buscando justo encontrar um elo que as convirjam sob certos aspectos sem comprometer, é claro, a peculiaridade de cada uma delas. Isso explica a razão pela qual a pesquisa pretende apenas ser um ensaio, ainda preliminar, um esboço provisório de uma questão que se tornou especialmente cara a mim, fruto da experiência clínica como psicólogo e da minha formação, durante certo período com a Filosofia por meio da qual, inclusive, tive a honra e privilégio de ter Lima Vaz como um dos primeiros mestres.

## 1. FENOMENOLOGIA DO *ÉTHOS* (I)

### 1.1. O sentido da fenomenologia

Antes de iniciar o presente estudo que tem como escopo nuclear a tese de uma fenomenologia do *éthos*, convém explicitar, em linhas gerais, o que Lima Vaz entende pelo termo fenomenologia. Parece-me instrutivo reportar, ainda que sumariamente, que tal termo fixa, de maneira explícita, o seu lugar no vocabulário filosófico com Hegel. É a *Fenomenologia do Espírito*<sup>1</sup>, de 1807, que, pela primeira vez reivindica a tarefa de uma descrição do movimento geral do Espírito Absoluto como presença viva na História. Ora, Lima Vaz se coloca, em larga medida, como um herdeiro desse momento singular: ele constrói o seu pensamento próprio embebido em fontes gregas, mas também hegelianas. Ele incorpora, em seus escritos, não só o espírito, mas a letra dessa inspiração emblematicamente filosófica. É evidente, como o leitor poderá oportunamente aqui se certificar, que se Lima Vaz retorna ao pensamento grego, no sentido ali de restituir um sentido do *éthos*, colocando-se ainda como um leitor fervoroso dos clássicos até à tradição fenomenológica que se institui a partir de Husserl, ele assim o faz tendo como pano de fundo a obra de Hegel. Quer dizer: a sua interlocução com os antigos, com os medievais e com os modernos que é travada, numa rara erudição, contemporizada com autores como Husserl, Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty (para ficarmos no circuito fenomenológico) é mediada, sempre que necessário, com Hegel. Então realmente parece razoável, ao se cunhar o termo fenomenologia e toda a configuração polissêmica que esse estabelece em outros momentos da história da filosofia, não perder de vista essa

---

<sup>1</sup> Como ver-se-á, mais adiante, Lima Vaz redige, especialmente, uma “Apresentação” da obra publicada, no Brasil, já em sua quarta edição, de 2007, pelas mãos, em particular, de Paulo Meneses. Esse importante extrato será significativo no tocante a esse momento inicial aqui do capítulo na medida em que ele joga luz própria ao conceito norteador que se matura cada vez mais ao longo de toda a pesquisa: a cara noção de fenomenologia.

linhagem espiritual que, aqui e acolá, ao longo do texto, inspira, instiga, convoca.

Dito isso, ao falar de *éthos* parece igualmente instrutivo considerar que o pensador brasileiro tem em conta uma tarefa, um problema a ser posto, melhor refletido e que ocupara, recorrentemente, o centro de suas atenções mais imediatas. Não se trata, pois, de um estado de interrogação menor, periférico ou meramente cosmético. Ele imprime um movimento, um estilo peculiar, dá viva voz, uma voz, por vezes, inquietante, mas precisa o suficiente no sentido de formular, sem deixar de revisitar a tradição, uma posição teórica própria. Ele pretende elaborar uma fenomenologia do *éthos*. E é essa fenomenologia o lugar privilegiado de fala que terá muitos ecos, ressonâncias ou intuições, por assim dizer.

Tal como o seu mestre Hegel, Lima Vaz é um pensador sistemático. Esse é outro aspecto que não passa despercebido em seus escritos. Nosso filósofo, aqui em estudo, também pensa os seus problemas no interior de um sistema. Trata-se de uma preocupação não só metodológica, mas teórica. Isso tudo sem deixar de acenar ao leitor a direção de uma práxis; práxis essa meditada sem dúvida, mas intimamente aliada à reflexão.

É com essa perspectiva de leitura mais ampla, complexa por sinal e, não raras vezes, restrita, que o trabalho aqui se detém na tentativa de um esforço mínimo que busca ser o mais fiel possível à intenção de um mestre que, a todo tempo, guia, ensina, indica.

Esse reconhecimento nos devolve à questão de início: o sentido da fenomenologia. Afinal, essa unidade entre estilo e método é o que caracteriza mais propriamente a fenomenologia no sentido hegelianamente importado por Lima Vaz. Não há como falar em *éthos* sem, antes, compreender bem o estatuto fenomenológico a partir do qual o *éthos*, em sentido próprio, é radicalmente interrogado. Essa clareza primeira se traduz, aqui, como o grande pórtico de entrada no tema. A fenomenologia é o caminho, um movimento que nos leva ao *éthos*, nos conduz a ele. Mais que um simples instrumento metódico, no sentido moderno utilitarista da palavra, a fenomenologia se torna o processo incessante, o devir mesmo do *éthos* em

sua significação mais primordial. Essa lição de fundo, Lima Vaz recolhe de Hegel, ao comentar o sentido e alcance da *Fenomenologia do Espírito* como sendo, sobretudo,

[...] a descrição de um *caminho* que pode ser levado a cabo por quem chegou ao seu termo e é capaz de rememorar os passos percorridos [...]. Esse caminho é um caminho de experiências e o fio que as une é o próprio discurso dialético que mostra a necessidade de se passar de uma estação a outra, até que o fim se alcance no desvelamento total do *sentido* do caminho ou na recuperação dos seus passos na articulação de um saber que o funda e justifica (LIMA VAZ, 2007, p. 13).

Lima Vaz descreve a *Fenomenologia* como expressão de um caminho; caminho esse de experiências que são tecidas pelo fio da dialética. Assim, o desvelamento total do acontecimento, o aparecer pleno do sentido perseguido ao longo desse caminho é imanente a esse mesmo caminho. Ora, parece que a melhor apresentação do que é a fenomenologia no sentido em que aqui busca se reconstituir, na obra mesma de Lima Vaz, preserva muito dessa exposição que o próprio autor acima do extrato faz do livro de Hegel. Para qualquer leitor interessado nos escritos do pensador jesuíta, não há como reconstituí-la sem esse pano de fundo que, por vezes, explícita ou implicitamente, se torna um vetor decisivo do ponto de vista hermenêutico. Para tanto, voltemos a esse luminoso extrato textual. Escreve Lima Vaz (2007, p. 14):

Com a *Fenomenologia do Espírito* Hegel pretende situar-se para além dos termos da aporia kantiana, designando-a como momento abstrato de um processo histórico-dialético desencadeado pela própria situação de um sujeito que é fenômeno para si mesmo ou portador de uma ciência que *aparece* a si mesma no próprio ato em que faz face ao aparecimento de um objeto no horizonte do seu saber. Em outras palavras, Hegel intenta mostrar que a fundamentação absoluta do saber é resultado de uma gênese ou de uma

história cujas vicissitudes são assinaladas, no plano da aparição ou do fenômeno ao qual tem acesso o olhar do Filósofo (o para-nós na terminologia hegeliana) pelas oposições sucessivas e dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto.

Lima Vaz reposiciona Hegel, agora, contra Kant. A *Fenomenologia* nada mais é que a manifestação de um processo histórico-dialético que, aliás, é o que funda o momento abstrato ou analítico da *Crítica da Razão Pura*. Por isso, o sujeito, em termos hegelianos, é “fenômeno para si mesmo” à medida que aparece no próprio ato face ao aparecimento do objeto. Nessa direção, volta a observar, com acuidade, o mestre jesuíta:

A partir daí, o movimento dialético da *Fenomenologia* prossegue como aprofundamento dessa situação histórico-dialética de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte das suas experiências. Assim, Hegel transfere para o próprio coração do sujeito – para o seu saber – a condição de *fenômeno* que Kant cingira à esfera do objeto. Essa é a originalidade da *Fenomenologia* e é nessa perspectiva que ela pode ser apresentada como processo de “formação” (cultura ou *Bildung*) do sujeito para a ciência. E entende-se que a descrição desse processo deva referir-se necessariamente às experiências significativas daquela cultura que, segundo Hegel, fez da ciência ou da filosofia a *forma reatrix* ou a *entelêquia* da sua história: a cultura do Ocidente (LIMA VAZ, 2007, p. 15).

Acima, Lima Vaz, novamente, explicita o sentido e alcance da *Fenomenologia* de Hegel. Não há como compreender o movimento fenomenológico sem o concurso da situação de fato, da história como processo de formação cultural. Nisso, como se vê, há um passo à frente dado por Hegel em relação a Kant. Hegel reconfigura inteiramente a noção de fenômeno repondo-a num sujeito imerso na história, embebido na cultura. Como Lima Vaz (2007, p. 19) sintetiza, com primor, noutra passagem: “Hegel, em suma, traduz em necessidade dialética a necessidade analítica com que

Kant unifica as categorias do Entendimento na unidade transcendental da apercepção no *Eu penso*". E complementa, a respeito da obra hegeliana:

Essa é a estrutura dialética fundamental que irá desdobrar-se em formas cada vez mais amplas e complexas ao longo da *Fenomenologia*, à medida em que a *exposição* que o sujeito faz a si mesmo do seu caminho para a ciência incorpora – na rememoração *histórica* e na necessidade *dialética* – novas experiências (LIMA VAZ, 2007, p. 17).

Esse realce todo, nessa reconfiguração ou alargamento da noção de fenômeno num movimento pós-kantiano, repõe o sujeito noutra discurso, pois,

O ponto de partida da *Fenomenologia* é dado pela forma mais elementar que pode assumir o problema da inadequação da certeza do sujeito cognoscente e da verdade do objeto conhecido. Esse problema surge da própria *situação* do sujeito cognoscente enquanto *sujeito consciente*. Ou seja, surge do fato de que a certeza do sujeito de possuir a verdade do objeto é, por sua vez, *objeto* de uma experiência na qual o sujeito aparece a si mesmo como instaurador e portador da verdade do objeto. O lugar da verdade do objeto passa a ser o discurso do sujeito que é também o lugar do automanifestar-se ou do auto-reconhecer-se – da *experiência*, em suma – do próprio sujeito (LIMA VAZ, 2007, p. 16-17).

Isso anuncia outra figura, digna de atenção, no cenário fenomenológico hegeliano e que terá fortes ressonâncias na obra de Lima Vaz: a problemática do reconhecimento ou, se quiser, da intersubjetividade cuja narrativa é cunhada pelo próprio Vaz sob a forma de uma parábola exemplar. Trata-se, justo da dialética entre o senhor e o servo como uma das passagens mais emblemáticas do livro de Hegel que, aliás, merecera, da parte do pensador brasileiro, um estudo, à parte<sup>2</sup>. Como esse último anota:

Com a passagem da dialética do desejo para a dialética do reconhecimento o movimento da *Fenomenologia* encontra

---

<sup>2</sup> Trata-se do seguinte texto: VAZ, H. C.L. "Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental". In: *Síntese-Nova Fase*, nº 21, jan./abr. 1981, p. 7-29.

definitivamente a direção do roteiro que Hegel traçará para essa sucessão de experiências que devem assinalar os passos do homem ocidental no seu caminho histórico e dialético para cumprir a injunção de pensar o seu tempo na hora pós-revolucionária, ou para justificar o destino da sua civilização como civilização da Razão. Com efeito, o que aparece agora no horizonte do caminho para a ciência são as estruturas da intersubjetividade ou é o próprio mundo humano como lugar privilegiado das experiências mais significativas que assinalam o itinerário da *Fenomenologia* (2007, p. 22).

Ao trazer para o debate a questão do reconhecimento, Lima Vaz situa a *Fenomenologia* de Hegel como um ponto de inflexão radical no pensamento moderno à medida que a obra traz à baila um tema absolutamente caro e que terá, conforme dito, ressonâncias éticas decisivas na própria proposição vaziana de uma fenomenologia do *éthos*. Como subscreve o autor brasileiro: “o implícito hegeliano sobre o qual se apoia a dialética do Senhorio e da Servidão deixa-se entrever, assim como sendo o problema da racionalidade do *éthos*” (2007, p. 24).

Isso posto, em que pese a longa data que o conceito de fenomenologia se imanta filosoficamente, em contextos e conotações diferentes, o que Lima Vaz vai se apropriar de Hegel é justo a atitude reflexiva ou o clima de pensamento, a atmosfera mesma que marca essa noção de uma maneira única e distintiva. É bem verdade que todas essas linhas textuais compiladas até então não tem a pretensão de situar Lima Vaz apenas a título de intérprete de Hegel. O que é preciso ver – em que pese o rigor e a exegese requerida bem circumspecta acerca do filósofo alemão – é a intuição de base que o pensador brasileiro imprimirá ao longo de seus escritos. Lima Vaz, ao interpretar Hegel, pensa indubitavelmente com esse, mas para além desse. E isso seja tanto por conta do contexto histórico peculiar diverso daquele, quanto em função de um movimento próprio de análise que, em certa medida, corrige, complementa àquele.

É com esse desígnio que se pode melhor circunscrever o título desse primeiro tópico: do sentido da fenomenologia para a fenomenologia do sentido. Ou seja: trata-se aqui de precisar, com o devido cuidado, fiel tanto à

letra quanto ao espírito vaziano, o sentido da fenomenologia aqui em curso para então, num movimento seguinte, estabelecer a fenomenologia mesma do sentido, o sentido de *éthos* que será doravante o desdobramento aqui da investigação. Trata-se, enfim, de compreender como o *éthos* se instala fenomenologicamente no seio de nossa civilização no Ocidente. O tratamento dessa norteadora questão se torna fulcral quando se ocupa (e Lima Vaz também faz isso, conforme veremos) com as questões éticas e seus desdobramentos no horizonte de crise diagnosticado na cultura contemporânea. Esses questionamentos só podem ser mobilizados tendo como pano de fundo o sentido de *éthos* fenomenologicamente enunciado na tradição. E, por isso, a alusão a autores como Aristóteles e Heidegger, também interlocutores de Lima Vaz, se torna, particularmente, instrutiva nesse ensaio aqui empreendido.

É o que se passa a trabalhar agora, na sequência.

## **1.2. *Physis* e *éthos* (ἔθος)**

Ao definirmos o conceito vaziano de fenomenologia, em sua inspiração espiritualmente hegeliana, preparamos o momento devido agora no sentido de adentrar na natureza mesma do *éthos* (ἔθος) em sua figuração primordial. No interior desse movimento discursivo, fenomenológico por excelência, é preciso levar em conta aquilo que Lima Vaz insistentemente tem reportado em sua obra, ou seja, a ideia de que o *éthos* se compreende pela via da *physis* ou, mais propriamente, o ideal de uma transcrição da *physis* em *éthos*. Essa é uma essencial inscrição desse primeiro movimento fenomenológico cujo propósito tornará mais tarde possível a caracterização sistemática de uma Ética que é um dos objetivos do autor em tela. A fenomenologia do *éthos* é essa figuração de base ou se quiser, a expressão de um prolegômenos que permite, enfim, inventariar uma nova Ética filosófica mais consistente e propositiva.

Para que se consiga melhor acompanhar esse movimento de transcrição fenomenológica em sua intenção última é preciso traçar, mesmo que sumariamente, a noção grega de *physis*. O pesquisador brasileiro Murachco, reconhecido helenista, abre uma pista interessante nesse sentido. Ele parte da premissa de que “*physis* significa brotação, isto é, o ato dinâmico de NASCER, de BROTAR” (MURACHCO, 1996, p. 14)<sup>3</sup>. Noutra linha não muito diversa, o helenista alemão Werner Jaeger (2013, p. 8-9) já observara, por exemplo, que

[...] os gregos tiveram o senso inato do que significa ‘natureza’. O conceito de natureza, elaborado por eles em primeira mão, tem indubitável origem na sua constituição espiritual. Muito antes de o espírito grego ter delineado essa ideia, eles já consideravam as coisas do mundo numa perspectiva tal que nenhuma delas lhes aparecia como parte isolada do resto, mas sempre como um todo ordenado em conexão viva, na e pela qual tudo ganhava posição e sentido. Chamamos orgânica a essa concepção, porque nela todas as partes são consideradas membros de um todo. A tendência do espírito grego para a clara apreensão das leis do real, tendência patente em todas as esferas da vida – pensamento, linguagem, ação e todas as formas de arte –, radica-se nessa concepção do ser como estrutura natural, amadurecida, originária e orgânica.

Jaeger compreende, em suas linhas gerais, o espírito grego e sua concepção de φύσις como um todo unitário, orgânico e originário. Ou, nas palavras de Lima Vaz (1993, p. 211), a “cosmogonia pré-socrática explica a *physis* a partir do desenvolvimento de uma *arché* primordial”. Essa *arché* se torna, portanto, um traço característico no interior dessa cosmovisão constituindo, por assim dizer, na pedra de toque a partir da qual o sentido último do homem se compreende em seu agir também ético, como veremos adiante. Pois bem: é, sem dúvida, Heidegger que leva às últimas consequências essa posição originária do conceito ao considerar que “φύσις é ἀλήθεια, desocultação” (2008, p. 314). O que isso significa propriamente?

---

<sup>3</sup> Para uma melhor explicitação quanto à evolução do conceito grego de *physis* o leitor é convidado a conferir dois importantes trabalhos de NADDAF (1992; 2006).

Heidegger tem em vista que com o advento da modernidade, sobretudo, com a era da técnica, esse caráter originário da φύσις se perde irremediavelmente. A φύσις passa a ser transcrita como natureza, isto é, como objeto, artefato. É o ele subscreve em sua crítica:

Seja qual for a força de sustentação que se atribui à palavra “natureza” nas diversas épocas da história do Ocidente, ela sempre contém uma interpretação do ente no seu todo, mesmo ali onde aparenta vir referida apenas como contra-conceito. Em todas estas distinções (Natureza-Sobrenatureza, Natureza-Arte, Natureza-História, Natureza-Espírito), a natureza não é só um lado oposto, mas é essencialmente à vista, na medida em que é sempre e primeiramente contra *ela* que algo se distingue e na medida em que, assim, o que é distinto se determina *a partir dela*. (HEIDEGGER, 2008, p. 252-253).

Ora, essa determinação por assim dizer “ôntica” da φύσις, na era moderna, perde justo a sua dimensão ontológica, isto é, essencial. Isso exige um trabalho fenomenológico-hermenêutico a ser feito no intuito de restituir a essência mesma da “φύσις como aquilo a que se deve um modo específico de estar-em-si-mesmo do constante” (HEIDEGGER, 2008, p. 258). É nessa esteira que se encaminha o comentário de Jose Lorite Mena (1983), de que, em sua análise sobre a *physis* da Aristóteles (1999), por exemplo, Heidegger não parte de um texto, mas de um modo de “construir”, na palavra, uma “relação do Ser com o homem”, que viola o texto” (MENA, 1983, p. 5). A questão é que Heidegger quer pensar o estatuto originário da φύσις no sentido, reiteremos, de que essa seja “ἀλήθεια, desocultação”. Trata-se, aqui, de se acercar de um modo *sui generis* da verdade compreendida não mais, em acepção clássica, como adequação ou correspondência, mas abertura, clareira. Heidegger, sob esse aspecto, além de incisivo, se mostra muito sensível ao sentido pré-socrático da φύσις, em especial, em sua enunciação heraclitiana. O princípio, para Heráclito, de que a φύσις gosta de se esconder é vital, pois o que se reconhece aí é um movimento dialético mais harmônico entre polos opostos. A φύσις se compreende, fenomenologicamente, como um movimento duplo de ocultação e revelação.

O fator aqui determinante é de que o assentimento pré-lógico, entrevisto pelos primeiros pensadores gregos, e, em particular Heráclito, indica, sobremaneira, o processo de devir no qual quaisquer oposições se esfumam ontologicamente. Se o mel é doce e amargo é porque ser e não ser se ligam ao mesmo. No fundo, “os opostos são características do mesmo”, como costuma interpretar Hegel (in HERÁCLITO, 1978, p. 93). “Tudo tem, em todo tempo, o oposto em si”, inscreve Nietzsche (in HERÁCLITO, 1978, p. 103). A tarefa, agora, consiste em reestabelecer esse elo perdido, em linguagem heideggeriana, como “esquecimento das origens” na tradição metafísica, ou seja, acercar de cada oposto como a contrapartida secreta do outro. É preciso, para além de toda oposição lógica, acercar-se de toda pré-disposição ontológica.

Sobre a φύσις se poderia ainda ir longe nas análises dada a riqueza, em particular, do trabalho interpretativo de Heidegger<sup>4</sup>, mas, por ora, para os propósitos da linha argumentativa aqui perseguida, esse breve acento parece suficiente, ao menos no sentido de indicar a marca desse conceito primordial que anuncia o fenômeno do *éthos* no âmbito da apropriação que, sobretudo, Lima Vaz fará dele. Sendo assim, o que, afinal, permite associar, aqui, a φύσις com o ἔθος?

Ora, o mesmo gênero de trabalho fenomenológico-hermenêutico até então consagrado ao conceito de φύσις será também estendido, embora com mais profundidade, ao de *éthos*. Quanto a isso, é o que o pensador espanhol José Luis L. Aranguren atesta ao considerar que o princípio etimológico é uma das vias para fundamentar a ética: “a etimologia nos devolve a força elementar, gasta com o uso prolongado das palavras originais às quais é necessário retornar para recuperar seu sentido autêntico, a *arkhé*” (ARANGUREN, 1968, p. 22). Assim, o étimo *éthos* nos permite pensar a ética em suas origens, em seu estatuto originariamente fundante. Como proposição inicial, define Vázquez (1980, p. 14):

---

<sup>4</sup> Ver, por exemplo, Heidegger (1979a; 1979b; 2007).

*Ética* vem do grego *éthos*, que significa analogamente "modo de ser" ou "caráter" enquanto forma de vida também adquirida ou conquistada pelo homem. Assim, portanto, originariamente, *éthos* e *mos*, "caráter" e "costume", assentam-se num modo de comportamento que não corresponde a uma disposição natural, mas que é adquirido ou conquistado por hábito. É precisamente esse caráter não natural da maneira de ser do homem que, na Antiguidade, lhe confere sua dimensão moral.

Ao retomar essa distinção já consagrada, pela tradição filosófica, Vázquez não poderia ser mais que humano<sup>5</sup>: é a força do hábito que orienta esse sentido originário não só do *éthos*, mas do costume. Por outra parte, não está ainda satisfatoriamente claro o que, em sentido originário, esse caráter como *éthos* exprime ou desvela.

Trata-se, enfim, de melhor apreender, como escreve Jaeger (2013, p. 129), "a formação do *éthos* humano na sua totalidade" a ponto de reconhecer que:

O *lógos* (λόγος) de Heráclito não é o pensamento conceitual de Parmênides (νοεῖν νόημα), cuja lógica puramente analítica exclui a representação figurada de uma intimidade espiritual sem limites. O *lógos* de Heráclito é um conhecimento de onde nascem, ao mesmo tempo, "a palavra e a ação". Se quisermos um exemplo desse tipo particular de conhecimento, não será no pensamento para o qual o Ser nunca pode não ser que deveremos procurá-lo, mas antes na visão profunda que se revela numa proposição como esta: O *éthos* é o *daímon do Homem* (JAEGER, 2013, p. 225).

Pois bem, que "visão profunda" é essa? Em que sentido "o *éthos* é o *daímon* do Homem"? Jaeger está comentando Heráclito e o sentido último do *logos* (λόγος) como palavra e ação. Essa acepção não é apofântica,

---

<sup>5</sup> O "hábito", descreve Hume (1999, p. 67), "é, assim, o grande guia da vida humana ... Sem a influência do hábito seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos".

parmenídico, por princípio, mas originária. Tudo se passa como se esse sentido não estritamente lógico do *logos* pousasse ou habitasse o *éthos* como *daímon* (δαίμων). “*Daímon* é o deus na sua ação e significado voltados para o Homem. Na Grécia, “o que importa, portanto”, volta a retratar Jaeger (2013, p. 1174), “é infundir à *pólis* um *éthos* bom e não a dotar de um amontoado cada vez maior de leis especiais para cada setor da existência”.

Essa fina análise de Jaeger será perseguida, pois, por Heidegger em seu comentário de Heráclito. Heidegger, por seu turno, retoma o espírito pré-socrático de *éthos* em contraposição justo ao interesse imediato de erigir uma Ética formulada, em sentido clássico, como conjunto de normas ou preceitos. Como escreve o filósofo alemão:

ἔθος visa à atitude do homem, ao homem em sua atitude, em seu portar-se como um ente diverso da natureza em sentido estrito, da φύσις. Com isto, temos duas regiões fundamentais que se mostram como temas centrais para a nossa consideração. Uma vez que φύσις e ἔθος são tratados na filosofia, eles são expressamente manifestos e discutidos no λόγος. Como o λόγος, o falar sobre as coisas, é o que há de mais primordial para tudo o que possui o caráter doutrinário, a consideração do λόγος volta ao primeiro plano (HEIDEGGER, 2006, p. 43).

Heidegger reconhece que é no λόγος que a transcrição entrevista por Lima Vaz se realiza profundamente. Heidegger, então, na mesma trilha que Jaeger, se debruça sobre o caráter daimônico do ἔθος, ao observar que:

Em geral, costuma-se traduzir essa sentença da seguinte forma: “Para o homem, o seu modo próprio de ser é seu demônio”. Essa tradução pensa de modo moderno, mas não grego, ἔθος significa morada, lugar onde morar. A palavra nomeia o âmbito aberto, no qual mora o homem. O aberto de sua morada permite a manifestação do que advém à essência do homem, ou seja, o que, advindo, se estabelece em sua proximidade. A morada do homem contém e guarda o advento daquilo ao que pertence o homem em sua essência.

Segundo as palavras de Heráclito, isto é, o *daímon* (δαίμων), o deus. A sentença diz: o homem, enquanto é homem, mora nas cercanias de deus (HEIDEGGER, 2008, p. 367).

Ora, conforme vemos, Heidegger toma o *daímon* como o caráter divino, extraordinário, ou seja, como aquilo que é preservado na dimensão mesma do ἔθος como estranho, inaudito. Assim, a sentença sugere, pois, segundo afirma o próprio Heráclito, que “a morada (ordinária) é para o homem o aberto para a presentificação do deus (do ex-traordinário ou não-familiar)” (HEIDEGGER, 2008, p. 369). Heidegger parece, a todo custo, mostrar que é precisamente esse sentido originário que a tradição esquece em sua escalada da razão no Ocidente à medida que, desde a tradição grega consumada em Platão e Aristóteles, *physis* e *éthos* passaram a ser disciplinarmente regionalizados. Essa regionalização fora sobrepesada por uma concepção de λόγος em sentido apofântico, categorial. Por isso, a busca pelo originário, ou, se quiser, pelo pré-categorial como instância decisiva desde onde parte toda interpelação ou apelo. “Antes de falar” – avista Heidegger (2008, p. 332) – “o homem precisa novamente deixar-se interpelar, correndo o risco de que, sob esse apelo, ele pouco ou raramente tenha algo a dizer”. É no seio do originário que podemos falar de *physis* e *éthos* sem a marca (como vício lógico) de uma distinção que hierarquize ou sobreponha cada um deles. Toda e qualquer diferença, ou se quiser, distinção, é dissolvida no âmbito do aberto, no horizonte último da verdade do ser. Essa busca do originário deve ser dada numa instância da qual toda oposição deve ser pensada não sob umaafiada navalha de Ockam, de maneira disjuntiva ou polarizada.

Pois bem: Lima Vaz estenderá essa análise de que *physis* e *éthos* constituem, em rigor, duas ordens de experiência correlatas. Ele também compreende o que há de propositivo no contexto pré-socrático em pensar *physis* e *éthos* numa aliança indissolúvel. O *éthos* como morada é tão originário quanto a *physis* como elemento. Torna-se impossível pensar um sem o outro uma vez que são co-partícipes desse protagonismo que enseja, na primeira cultura do Ocidente, um só e mesmo processo ou movimento.

Fato é, por uma parte, como bem nota o pensador brasileiro, que a ideia de *physis* como princípio de movimento é fundamental para pensar o processo engendrador do *éthos* pela via da práxis. Isso revela sobre o quanto o homem é perpassado por essa necessidade de construir o seu lugar próprio no mundo dando origem à cultura. O que pressupõe, no domínio da práxis, uma relação prioritária com o outro mediada pela linguagem (*logos*).

O que interessa particularmente aqui por compreender, em que pese a consagrada tradição interpretativa helenista cortejada por Heidegger acerca de *physis* e *éthos*, é o acento vaziano. Lima Vaz reconhece igualmente o alcance dessas leituras todas; no entanto, ele não deixa de precisar uma posição muito própria no contexto de sua fenomenologia. E não devemos esquecer que essa fenomenologia se arvora desde outro contexto que é eminentemente greco-hegeliano. O trabalho a partir de então se encaminha no sentido de precisar que mesmo que a *physis* seja mistério e deslumbramento originário (*thauma*), o *éthos* é esse âmbito existencial primordial em que o homem se situa como morada, como o lugar desde onde habita o mistério no qual o indivíduo, o conflito e a cultura se entrelaçam inextrincavelmente.

### **1.3. Indivíduo, conflito e cultura**

Eis porque, fechando aqui o capítulo inicial como uma espécie de terraplanagem das incursões até então realizadas – uma espécie, portanto, de trabalho arqueológico conceitual em torno da *physis* e do *éthos* – julgamos também a importância que a obra viva de Lima Vaz parece projetar nesse debate de fundo. Isso se torna mais claro em seu livro *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*.

Já no primeiro capítulo, o filósofo elabora, de uma maneira muito peculiar, a noção de uma fenomenologia do *éthos* justamente no intuito de acentuar o sentido e alcance do *éthos* sob essa circunscrição na aurora

grega. Para tanto, ele inicia o seu trabalho tecendo as seguintes considerações:

Para Aristóteles seria insensato e mesmo ridículo (*geloion*) querer demonstrar a existência do *éthos*, assim como é ridículo querer demonstrar a existência da *physis*. *Physis* e *éthos* são duas formas primeiras de manifestação do ser, ou da sua presença, não sendo o *éthos* senão a transcrição da *physis* na peculiaridade da *praxis* ou da ação humana e das estruturas histórico-sociais que dela resultam. No *éthos* está presente a razão profunda da *physis* que se manifesta no finalismo do bem e, por outro lado, ele rompe a sucessão do mesmo que caracteriza a *physis* como domínio da necessidade, com o advento do diferente no espaço da liberdade aberto pela *praxis*. Embora enquanto autodeterminação da *praxis* o *éthos* se eleve sobre a *physis*, ele reinstaura, de alguma maneira, a necessidade da natureza ao fixar-se na constância do hábito (*hexis*) (LIMA VAZ, 2000a, p. 11)<sup>6</sup>.

Como visto, Lima Vaz localiza a vertente desse debate, isto é, a matriz conceptual primeira e o espaço teórico dos seus problemas fundamentais. Pretender demonstrar *physis* e *éthos*, reconheceria o próprio Aristóteles, nada mais soa do que uma profunda ignorância quanto aos procedimentos analíticos. Por que, afinal? Porquê, por exemplo, a *physis* é o próprio princípio, a *arqué* mesma da demonstração. O pensador brasileiro ainda expõe a razão mais profunda pela qual *physis* e *éthos* são duas formas primeiras de manifestação do ser: o *éthos* figura como transcrição da *physis* por meio da práxis sócio-histórica. Isso, aliás, será muito relevante para o nosso argumento ao longo aqui da pesquisa cujos capítulos posteriores pretendemos explicitar melhor. Por ora, ainda devemos esclarecer um pouco mais em que sentido se opera essa fenomenologia do *éthos*.

Para tanto, Lima Vaz aponta, via também um trabalho todo filológico-hermenêutico, a raiz etimológica de *éthos*. Bem nota ele:

---

<sup>6</sup> Outra análise digna de apreço é o livro de Vergbières (1998).

A primeira acepção de *éthos* (com *eta* inicial) designa a morada do homem (e do animal em geral). O *éthos* é a casa do homem. O homem habita a terra acolhendo-se ao recesso seguro do *éthos*. Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *éthos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação. A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *éthos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem. O domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *éthos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações. Por conseguinte, o espaço do *éthos* enquanto espaço humano, não é *dado* ao homem, mas por ele *construído* ou incessantemente reconstruído. Nunca a casa do *éthos* está pronta e acabada para o homem, e esse seu essencial inacabamento é o signo de uma presença a um tempo próxima e infinitamente distante, e que Platão designou como a presença exigente do Bem, que está além de todo ser (*ousía*) ou para além do que se mostra acabado e completo. (LIMA VAZ, 2000a, p. 12-13).

Lima Vaz reconstitui, nessa passagem, uma primeira figura do *éthos*. Nessa incursão, compreende-se melhor a íntima conexão entre *éthos* e *physis* anteriormente entrevista nos subcapítulos atrás. Esse sentido do *éthos* como abrigo, morada é a “transcrição” mesma da *physis*, como vimos. Mais: essa estada humana como espaço originário não é algo dado, acabado, mas por se fazer; por se construir, edificar. Isso nos remete inevitavelmente para uma segunda acepção de *éthos*.

A segunda acepção de *éthos* (com *épsilon* inicial) diz respeito ao comportamento resultante por força do hábito, do costume, de uma repetição dos mesmos atos. Trata-se aí também da própria constituição da personalidade ética do indivíduo como caráter e como hábito num contexto histórico. Lima Vaz interpreta esse processo, em termos hegelianos:

A práxis, por sua vez, é mediadora entre os momentos constitutivos do *éthos* como costume e hábito, num ir e vir que

se descreve exatamente como círculo dialético: a universalidade abstrata do *éthos* como costume inscreve-se na particularidade da práxis como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *éthos* como hábito ou virtude. (LIMA VAZ, 2000a, p. 15; cf. também nota 19).

Pedro Costa Rego sintetiza um interessante balanço de toda essa rede teórico-conceitual até aqui em curso apoiando-se tanto em Heidegger quanto em Lima Vaz. Esse último, em especial, se torna um interlocutor constante, explícita ou implicitamente. Examina, com acuidade, Rego:

O primeiro *éthos* com que nos deparamos traz um eta inicial (*éthos*) e significa, originalmente, casa, morada, lugar de abrigo. Poetas, fisiólogos e historiadores gregos se serviram abundantemente deste termo, para designar tanto a habitação do homem quanto a do animal. Mas, enquanto habita, o homem precisa cumprir sistemática e repetidamente certos procedimentos. E, sobretudo, essa repetição ordenada e metódica, e não apenas a construção de um teto, que torna uma casa casa e o espaço do mundo efetivamente habitável. Porque é, na verdade, na regularidade prática da repetição que a espacialidade própria da morada se investe de seu traço característico e distintivo: a familiaridade. A própria construção – de casas, de locais de trabalho, de produtos ou de ideias – depende, na verdade, de um habitar prévio do homem e obedece às condições de determinadas modalidades de repetição. Não é por outra razão, senão pelo fato de que o homem habita repetindo, ou seja, familiariza-se, acostuma-se a certas vias razoavelmente homogêneas, entre si, de interpretação e de atuação concreta no campo dos fenômenos reais [...]. *Éthos*, portanto, e mesmo desde Hesíodo, é empregado também na acepção de "costume", "modos" de um povo ou de um indivíduo, e não somente na acepção de casa. (REGO, 1995, p. 181).

Costa Rego chama a atenção para a expansão semântica do vocábulo *éthos*. Ele nota, por exemplo, que todo costume é regularidade praxiológica, mas nem todo é repetição mecânica.

*Éthos* (épsilon) é mais do que o costume de acordar cedo, tomar uma média e ler o jornal. É o costume de ser e de pensar. É o modo acostumado de ler, avaliar e decidir diariamente, sobre a verdade de todas as coisas. Fazer por costume é sempre um já ter feito, um fazer por fazer indiferente a si mesmo, que, quando se percebe, deixa pra lá, porque não se reconhece. É o modo de atuar e a perspectiva interpretativa de toda ação, que se recebe e se transmite sem digestão. Por isso o costume se estrutura sempre, de início, como herança, e se instala, segundo uma metáfora de Kierkegaard, como um óculo encavalado sobre o nariz e simplesmente esquecido. Mas porque, para o grego, nem toda regularidade praxiológica é herança indigesta, nós devemos acrescentar, aos dois *éthos* já vistos, como sugere o Pe. Vaz e a título de uma caracterização mais completa da eticidade como o modo de ser aberto do agir humano, um outro vocábulo, que não tem a mesma raiz, mas fala do mesmo espaço. Trata-se do nome *héxis*, que vem explicar, sobre a eticidade, algo que faltava, a saber, o modo mais sólido de vigência e perpetuação do *éthos* (épsilon), em que a coesão de um conjunto de valores, seja no indivíduo, seja na comunidade, não se sustenta na indiferença de um agir meramente herdado, de um fazer por fazer, mas na necessidade consciente e livremente instituída de fazer o bem, segundo a imperiosidade de um dever-ser (REGO, 1995, p. 182-183).

Pedro Rego, nos lembra, na esteira da leitura vaziana o sentido último da eticidade. Trata-se de uma significação que amplia a abertura da práxis humana chamando a atenção da *héxis* como modo fundamental de apropriação. Noutras palavras:

*Hexis* diz ação de possuir, ou a posse mesma. O radical é o mesmo que o do verbo *echo*, que significa ter, possuir; mas é também desse vocábulo que se serve o grego, a fim de designar o hábito do corpo ou do espírito e, por extensão, maneira de ser, estado, e ainda, temperamento, caráter. Mas *hexis* não é um mero sinônimo de *éthos*; é o modo de agir e conduzir-se. É um costume, mas do qual o homem se apropria e se assenhora, a ponto de não mais reproduzi-lo indiferentemente, mas sobre ele modelar seu caráter por conquista e decisão próprias. Na *hexis*, a constância da *práxis* é mais sólida porque encontra uma razão de ser. O Pe. Vaz traduz o termo por hábito, e dele afirma; "*héxis* significa o hábito como princípio de uma ação posta sob o senhorio do

agente, em que exprime a sua *autarkeia*, o seu domínio de si mesmo, o seu bem". Aceitemos, portanto, essa tradução e procuremos guardar a diferença fundamental entre este termo e *éthos* (*épsilon*), entre o agir por mero costume e imitação da tradição e o agir por necessidade conquistada (*echein*), consciente e como imperativo de liberdade prática (REGO, 1995, p. 183).

Rego nos traz aqui o ponto chave. Ele acentua uma distinção capilar entre *héxis* e *éthos*. Para tanto, ele volta a argumentar:

A Ética – se entendida como ciência não só teórica, mas educadora e prescritiva – não pode inventar hábitos; pode simplesmente justificar ou condenar costumes, porque estes são, por constituição, anteriores àqueles. Justificar costumes é sempre um esforço por "habitualizá-los". Nós podemos dizer, neste sentido, que permanece o móbil e o objetivo último da ciência do *éthos*, desde sua estruturação primeira na Grécia aristotélica, uma *habitualização* do costume. Isso significa: educadora ou coercitivamente, a Ética é uma tentativa de justificar solidamente um complexo axiológico, os modos e necessidades práticas vigentes, de modo que a adoção universal de uma modalidade de *práxis* fique autorizada e preservada, como lei de conduta (1995, p. 184).

O que é preciso levar em conta é o fato de que a Paidéia compreendida aqui como processo formativo, educativo da conduta justa e virtuosa, assume uma centralidade ímpar no pensamento político-filosófico da Grécia Clássica, ainda mais quando se assiste uma instabilidade institucional no seio próprio dessa cultura. Assim, quando o costume, digamos, não se "habitualiza", "se inicia", como subscreve Rego, "o seu processo de desintegração, na falta da argamassa, da força de coesão disso que o grego chama *hexis*" (1995, p. 184). É isso que assegura o "baluarte cultural e o patrimônio axiológico de todo um povo" (1995, p. 185). A bem da verdade:

Não se trata, na *paideia*, de receitar um modo de fazer, mas de ensinar a necessidade moral do bem [...]. Sabendo por que repete – simplesmente porque é bom – o homem educado escapa à pura mecanicidade do costume, ao mesmo tempo em que dispensa todo tipo de coerção. Além disso, não exige uma recompensa por sua ação, pois já encontrou nela o móbil e o fim de todo empreendimento; a liberdade de agir segundo o bem (REGO, 1995, p. 186)<sup>7</sup>.

Rego frisa que a *paideia* grega é bem mais que um método pedagógico puramente instrumental costumeiro, mas uma orientação habitual para o agir voltado à constituição da consciência moral. Nesse sentido,

[...] a conquista da liberdade tem mais a ver com a "habitualização" ética (*hexis*) da *práxis* acostumada (isto é, a transformação de *éthos* e *hexis*) do que com a invenção de novas atividades. O novo não é o livre garantido. Ele só é livre justamente quando guarda alguma coisa do velho, a saber, a força de vigência habitual (e não costumeira) com que o antepassado fez sua *práxis* que herdou, e que agora transmite como tarefa para seu descendente [...]. Por isso, a conquista de *hexis*, a habitualização libertadora do costume, deve ser entendida a partir da noção de renovação (REGO, 1995, p. 188).

Pois bem: "o que se renova, aqui, é mais a força de *hexis* do que o conteúdo definido do costume [...] a renovação não supõe mudança, mas, ao contrário, depende do contato intensivo e repetitivo com a tradição" (1995, p. 189). Vale reportar que, na *Ética a Nicômaco* (1996), Aristóteles já definia, precisamente, a virtude de caráter como "uma disposição (*hexis*) envolvendo escolha, consistente em um meio termo (que é relativo a nós), sendo este determinado por um princípio racional, e por um princípio racional que o homem de sabedoria prática determinaria (1996, II.6 1106b36-37)." Aqui,

---

<sup>7</sup> "É a educação, portanto, que levanta a primeira voz contra o projeto anti-ético que embalsama modos, costumes e interpretações fenomênicas que já não respiram por si sós, e acaba impondo aos homens a vigência de leis morais mortas. Apontar para a conquista de *hexis* e ensinar sua universalidade incondicional é uma tarefa da educação" (REGO, 1995, p. 190).

como vemos, a virtude se define como uma *hexis* e uma *hexis* é uma qualidade que diz respeito ao modo (bom ou mau) pelo qual agimos quando somos afetados pelas *pathés* (1996, II.5 1105b25-26). A *hexis* se compreende, portanto, como um traço disposicional estável, uma qualidade duradoura e enraizada, em contraste com uma qualidade provisória e maleável (ARISTÓTELES, 1985, 8b25-10a16). Agora, compreender ainda de que maneira essa qualidade estável se engendra em nós, Aristóteles considera que “a virtude de caráter surge como resultado do hábito (*éthos*)” (1996, II.1 1103a16), no interior, é claro, dessa perspectiva hética.

Pois bem: Lima Vaz (1993, p. 210) nos diz que a

Ética nascente assinala, desde este ponto de vista, o evento decisivo na luta do homem grego com o Destino ou, o que é o mesmo, na luta pelo reconhecimento de um espaço na realidade onde possa exercer-se, para o bem e para o mal, a soberania da sua liberdade ou da livre disposição de si mesmo (*ekoúision*).

Ele ainda escreve:

Trata-se de um estilo de educação pelo *logos* que, ao mesmo tempo, recolhe e transforma profundamente a tradição da *paideía* grega. Seu fundamento é, exatamente, o postulado da estrutura racional do comportamento virtuoso e a possibilidade de se transpor essa estrutura num discurso demonstrativo-didático que receberá, finalmente, a designação de “ciência ética” (*ethiké episthème*), que, em Sócrates, terá a forma dialógica, em Platão e Aristóteles, a forma expositiva. O tema sofístico-socrático da ensinabilidade da virtude (*ei areté didaktón*) que percorre e unifica a trama dos primeiros Diálogos pode ser designado como o lugar de nascimento da Ética. Mas a Ética só pode nascer se a *areté* se demonstrar ensinável e se a posse da *areté* depender do indivíduo (LIMA VAZ, 1993, p. 214).

Segundo Lima Vaz, Heidegger, na mesma linhagem que Nietzsche, se insere numa só crítica a certo “moralismo” vigente que anuncia o advento da Razão no domínio da práxis e que tem na figura de Sócrates, um de seus ícones. Como o pensador jesuíta nota: “A crítica heideggeriana da Ética de inspiração socrática e sua proposição de uma ‘Ética originária’ inserem-se nessa corrente de pensamento que coloca sob suspeita a transposição racional da *práxis*”<sup>8</sup> (LIMA VAZ, 1993, p. 214). Embora Lima Vaz não se indisponha ferrenhamente com Nietzsche e com Heidegger nesse quesito, e, embora ainda considere a críticas desses autores como “instrutivas”, a sua posição é, obviamente, fundacionista. O pensador brasileiro almeja fundar uma Ética; ele quer pensar uma ciência da ética e, isso, sem deixar de reconhecer a posição socrática como paradigmática na história da filosofia no ocidente. Isso fica explícito, por exemplo, nessas linhas quando escreve:

A tradição espiritual fundada sobre a ideia de "homem interior" no sentido socrático [...] começa, pois, a formar-se quando se entrecruzam e se fundem a antiga tradição do *éthos* grego e o novo ideal de cultura representado pelo *logos* epistêmico. Tal entrecruzamento e fusão tem lugar no ensinamento de Sócrates. Ele inaugura a ciência do *éthos*. A violência da crítica de Nietzsche a essa aparição da Ética na aurora da *Geistesgeschichte* do Ocidente atesta o infinito alcance desse evento único. A partir de então, no itinerário que conduz de Platão a Hegel, construir uma ciência do *éthos* se apresenta como a mais alta aspiração da filosofia (LIMA VAZ, 2000a, p. 60-61).

Lima Vaz admite que o homem interior socrático é um sujeito de uma práxis ética guiada pela luz do logos. Nosso filósofo não abre mão do caráter fundacional, logocêntrico desse gesto primordial tendo em vista sempre “a *práxis* humana como matriz autônoma da inteligibilidade” (LIMA VAZ, 1993, p. 211). Isso é inegociável no contexto de sua reflexão ética.

---

<sup>8</sup> Ver, p. ex., LIMA VAZ, 2000a, p. 61 e p. 108.

É sobre esse contexto ainda que é preciso ver que a circularidade dialética do *éthos* traz à tona a diferença entre o costume (*éthos*) e a lei (*nómos*) como posição dupla do universal ético como conteúdo próprio da liberdade. Ora, é sob esse ângulo que Lima Vaz introduz no debate a noção de indivíduo. Ela entra em cena justo no momento em que se trata de compreender a intrínseca relação entre *éthos* e indivíduo. Vaz vai buscar nas fontes do individualismo moderno a sua expressão máxima. Pois bem: se a sociedade é um conjunto, os indivíduos se revelam em seu pertencimento a ela não como fatos singulares somente, mas como, valores, em sentido axiológico: "Vale dizer que a pertença de uma determinada esfera de agentes e relações ao todo social se define primeiramente ao nível da sua legitimação ética, da sua participação ao *éthos* fundamental que constitui o primeiro dos bens simbólicos da sociedade" (LIMA VAZ, 2000a, p. 22). É a partir desse *éthos* fundamental como primeira camada que tem origem os diversos aspectos que assume a socialização e educação do próprio indivíduo. Dentre os aspectos, um, ao menos, aparece ao indivíduo em sentido teleológico, ou seja, como um fim, "como o lugar da sua auto-realização, o campo onde se experimenta e se comprova a sua independência, a sua posse de si mesmo (*autárqueia*)" (LIMA VAZ, 2000a, p. 22). Assim,

Na perspectiva desse fim, a vida social se ordena segundo uma estrutura axiológica e normativa fundamental que é, exatamente, o seu *éthos*. Por sua vez, a teleologia imanente ao *éthos* faz com que a realidade não seja experimentada pelo indivíduo como uma *vis a tergo*, uma força exterior ou um destino cego e oprimente (LIMA VAZ, 2000a, p. 22).

Ao mesmo tempo, Lima Vaz aponta uma crítica a certo ideal molecular, uma caricatura atomizada do indivíduo no contexto desse *éthos* societário. Argumenta ele:

Como é notório, do ponto de vista da estrutura social, o indivíduo não se apresenta como molécula livre, movendo-se desordenadamente num espaço sem direções privilegiadas e regido apenas pela lei da probabilidade do choque com outras moléculas – os outros indivíduos. Uma cadeia complexa de mediações ordena os movimentos do indivíduo no todo social e, entre elas, desenrolam-se as mediações que integram o indivíduo ao *éthos*: os hábitos no próprio indivíduo e, na sociedade, os costumes e normas das esferas particulares nas quais se exercerá sua práxis, ou seja, trabalho, cultura, política e convivência social. (LIMA VAZ, 2000a, p. 23).

Fica patente, nessa análise vaziana, o eco de matriz hegeliano-marxista. O processo do *éthos* e a constituição do indivíduo só se perfazem dialeticamente<sup>9</sup>. Não se trata mais, conforme os auspícios do individualismo de base positivista, utilitarista, de um processo mecânico, atômico, por definição. Há todo um princípio de mediações que regem, no plano sociocultural, econômico, etc., a vida ética. O *éthos* se mostra aqui em toda a sua amplitude mediadora como práxis dialética.

Vaz não abandona o princípio aristotélico do *éthos* como essencialmente teleológico. Também não parece abrir mão da estrutura mediadora do *éthos* como dialética. O que recusa é justo um fenômeno cada vez mais crescente nos modos de produção com o advento de certo niilismo do ponto de vista ético: é o momento, pois, em que a transcrição ideológica e, como tal, ocultante dos interesses econômicos dominantes na sociedade em nome de uma racionalidade instrumental, para usar aqui uma expressão fortemente frankfurtiana. Essa ideologia conduz a um certo "reducionismo economicista, ou o que se poderia denominar a 'redução ideológica' do *éthos*, implica necessariamente um niilismo ético (ou uma negação radical do *éthos*) que está presente no cerne mais íntimo dessa sociedade da produção e do consumo que acabou se constituindo em versão planetária da "economia-mundo". (LIMA VAZ, 2000a, p. 25).

---

<sup>9</sup> Ao leitor que se interessar em aprofundar melhor este tema, ver CIOTTA (2014).

É assim que Lima Vaz reafirma o movimento dialético como princípio no qual se retorna do particular ao universal, "fazendo do indivíduo empírico um universal concreto, que repõe o problema na forma da relação entre a liberdade do indivíduo como livre-arbítrio e a universalidade normativa do *éthos*" (LIMA VAZ, 2000a, p. 26). Isso ele faz sem deixar de enunciar Nietzsche. Este é lembrado na medida em que via na função educadora do *éthos* a evocação da história terrível das crueldades sociais impostas subjugando o homem a uma condição animalesca. Com isso, se institui uma moral, a moral de rebanho. Pois bem, em que pese essa crítica, a explicação nietzschiana não é suficiente aos olhos de Lima Vaz (2000a, p. 28):

A ideia de uma prioridade dialética do *éthos* sobre o indivíduo empírico ou do conteúdo intrínseco do valor sobre a satisfação do indivíduo oferece uma resposta infinitamente mais aceitável à interrogação fundamental em torno da presença constitutiva do *éthos* na estrutura da socialidade humana.

É agora que Lima Vaz introduz outro elemento chave nessa discussão: a ideia de conflito. Essa noção é preparada no sentido de nos apercebermos de algo fundamental: a universalidade e normatividade do *éthos* não se mostra ao indivíduo nem cronologicamente (como se o indivíduo fosse predeterminado ou precedido); nem exteriormente (como se o indivíduo fosse extrinsecamente condicionado) e nem logicamente (como se o indivíduo fosse eticamente produzido por causalidade). O que convém observar é que não há determinismo: o primado do *éthos* tem um acento arquetipo, originário ou se, quiser, dialético de reconhecimento. Eis porque a liberdade jamais é exterior ao *éthos*; ela "introduz no movimento dialético constitutivo do *éthos* o momento do *poder-ser*, o espaço de possibilidade que se abre entre a particularidade da práxis como ato do indivíduo no aqui e agora da sua existência empírica e a singularidade da mesma práxis que se efetiva concretamente como realização da universalidade do *éthos* no agir virtuoso" (LIMA VAZ, 2000a, p. 29).

Se não há determinismo, o conflito ético também não se confunde, pois, com o niilismo ético. Então, qual a natureza desse conflito? De onde ele provém? Como situá-lo em seu devido lugar? Lima Vaz circunscreve tal conflito num parágrafo elucidativo:

O conflito ético se desenha, pois, como fenômeno constitutivo do *éthos* que abriga em si a indeterminação característica da liberdade. No risco do conflito ético, manifesta-se a fluidez e a labilidade da socialidade humana, essencialmente distinta das rígidas formas associativas do reino animal. O conflito ético atesta igualmente a peculiaridade da natureza histórica do *éthos*, em permanente interação como novas situações e novos desafios que se configuram e se levantam ao longo do caminho da sociedade no tempo. Nesse sentido, o conflito ético não é uma eventualidade accidental, mas um componente estrutural da historicidade do *éthos*. Ele se dá propriamente no campo dos valores e seu portador não é o indivíduo empírico, mas o indivíduo ético que se faz intérprete de novas e mais profundas exigências do *éthos*. Somente uma personalidade ética excepcional é capaz de viver o conflito ético nas suas implicações mais radicais e tornar-se anunciadora de novos paradigmas éticos, como foi o caso na vida e no ensinamento de Buda, de Sócrates e de Jesus (LIMA VAZ, 2000a, p. 30-31).

A passagem acima fala por si só. Pretender aproximar o conflito ético de qualquer atitude de revolta ou tentar resolvê-lo em nome de algum pessimismo ou hedonismo ao estilo moderno do *carpe diem*, como diria Gabriel Marcel (1991) em relação, por exemplo, à literatura de Gide, não nos auxilia muito. É preciso reconhecer tal conflito<sup>10</sup>, concreto e dialeticamente, como um fenômeno inalienável da própria historicidade do *éthos*.

Falar, portanto, em conflito, é voltar a falar de Heráclito e a sua doutrina da harmonia dos opostos. O fragmento 6 de *Sobre a Natureza* é enfático: “o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia” (HERÁCLITO, 1978, §6, p. 80). Mais à frente o pensador

---

<sup>10</sup> Sobre, p. ex., a leitura heideggeriana dessa noção em Platão, ver: GEVEHR (2016).

trabalha com uma noção cara, a ideia de *pólemos* (πόλεμος): “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres” (HERÁCLITO, 1978, p. 84). Heráclito alude aí a uma dimensão de *pólemos* que não afasta arbitrariamente, mas aproxima. Ora, a mais bela harmonia parte essencialmente desse princípio arquétipo que tudo rege, tudo ordena.

Lima Vaz parece, em sentido heraclítico, avocar esse princípio sem perder, é claro, do horizonte, Hegel no contexto de uma filosofia da história. O filósofo jesuíta não tem dúvida de que o conflito ético é, antes de tudo, um conflito de valores. Este tem um base axiológica irrevogável. E isso se pode facilmente identificar ao longo da história, desde a crise do mundo grego, em particular, da democracia ateniense no século V. a.C.

Ao mesmo tempo, há uma ideia que melhor poderá nos conduzir à essência mais íntima do conflito ético perfazendo, portanto, uma fenomenologia do *éthos*. Essa ideia é exposta nos seguintes termos por Lima Vaz (2000a, p. 33):

É talvez a ideia de *transgressão* que nos poderá conduzir mais diretamente à essência mais íntima do conflito ético, e completar com um último traço a fenomenologia do *éthos*. Originário da Etnologia e da Psicanálise, o conceito de *transgressão* acabou acolhido no pensamento ético contemporâneo, mas num sentido predominantemente negativo. A *transgressão* é pensada imediatamente em oposição ao tabu, ao interdito e à lei. Nesse sentido excludente, a *transgressão* se define como a ruptura dos limites impostos ao indivíduo com a sua identidade verdadeira e com a sua liberdade, rompidas as cadeias do *éthos*. Mas, semelhante conceito de *transgressão* não vai além do nível do indivíduo empírico que se recusa a obedecer ao movimento de universalização do *éthos*. Ela não é, nesse caso, senão uma sublimação da falta. (LIMA VAZ, 2000a, p. 33-34).

Lima Vaz traz pra mesa aqui o debate em torno a essência do conflito ético: a ideia de transgressão. O que subjaz nesse conflito é certa concepção de transgressão que nada tem a ver com o seu uso semântico convencional

no sentido, por exemplo, niilista de revolta ou de falta, de contravenção ideológica pura e simples. Talvez seja preciso reencontrar a sua acepção etimológica originária da Etnologia e da Psicanálise num sentido mais positivo, afirmativo; sentido esse que perfaz como um traço marcante da fenomenologia do *éthos* como movimento de universalização. Qual seria esse traço?

Primeiramente, a consciência dos limites de uma liberdade situada; liberdade essa que se dispõe, inclusive, em atender um apelo ao sacrifício. É o caso, p. ex., de Francisco de Assis: "a pendência entre Francisco e seu pai na praça em Assis em torno da pobreza constitui, na história do cristianismo, um dos episódios mais sublimes de 'transgressão'" no sentido evangélico" (LIMA VAZ, 2000a, p. 34). Transgredir aí, como *energéia*, força conflituosa do *éthos*, é o movimento ou transbordamento da liberdade em sua plenitude cujos limites do *éthos* socialmente estabelecido já não conseguem mais conter. A transgressão se torna, pois, um ato criador. "É nessa face positiva da *transgressão* que a força criadora do conflito ético se apresenta nítida e irresistível, descobrindo no seu fundo a própria natureza do *éthos*. O *éthos*, afinal, não é senão o corpo histórico da liberdade, e o traço do seu dinamismo infinito inscrito na finitude das épocas e das culturas" (LIMA VAZ, 2000a, p. 35). Isso explica, mais uma vez, em termos vazianos, em que medida o conflito ético aparece como um "fenômeno constitutivo do *éthos*". Ele então mostra que

O fato de ser o *éthos* um fenômeno histórico-social inerente à própria estrutura do grupo humano, impõe-lhe essa condição própria de toda realidade histórica que é estar submetida à ação corrosiva do tempo. No caso do *éthos* essa ação se faz sentir sobretudo na perda ou enfraquecimento da credibilidade e da eficácia da sua função normativa. Daqui a crise do *éthos* e o aparecimento do conflito ético, que não é um problema dos indivíduos tomados isoladamente, mas um estado espiritual da sociedade (2000c, p. 40).

O terceiro nível da fenomenologia do *éthos* é a cultura. Lima Vaz chama a atenção de que a cultura é o fenômeno de passagem entre o *éthos* e a ética, em sentido próprio: "afirmar que o *éthos* é coextensivo à cultura significa afirmar a natureza essencialmente axiogênica da ação humana, seja como agir propriamente dito (*práxis*), seja como fazer (*poiesis*)" (LIMA VAZ, 2000a, p. 36). Esse movimento, vale insistir sempre, é dialético. Tal processo jamais é obra de uma funcionalidade mecânica, puramente rígida ou natural, mas é fruto de uma consciência histórica que se efetiva por mediações. Nosso filósofo observa que esse processo nada mais implica ainda do que um fenômeno de transcendência; ele reflete uma espécie de excesso do símbolo sobre o real sem deixar, ao mesmo tempo, de motivar uma tensão característica: "A estrutura da ação se constitui em permanente tensão com o seu objeto, e é essa tensão que Maurice Blondel denominou o 'crescimento orgânico' da ação, o percurso do caminho entre o que o agente é e o que o agente tende a ser" (LIMA VAZ, 2000a, p. 37). Assim, "enquanto produtora de símbolos ou enquanto portadora da significação do seu objeto, a ação manifesta desta sorte uma propriedade constitutiva da sua natureza: ela é medida (*métron*) das coisas e, enquanto tal, eleva-se sobre o determinismo das coisas e penetra o espaço da liberdade" (LIMA VAZ, 2000a, p. 37).

Se é verdade, pois, que "a coextensividade entre *éthos* e cultura se estabelece justamente a partir do caráter mensurante da ação como respeito à realidade" (2000a, p. 37); há de se considerar que "o homem habita o símbolo e é exatamente como *métron*, como medida ou norma que o símbolo é *éthos*, é morada do homem" (2000a, p. 38). Lima Vaz (2000a, p. 38) entende que "esse nó originário onde se entrelaçam cultura e *éthos* é também o lugar onde a experiência da ação exigirá a explicitação do seu caráter normativo na forma de um *éthos* no sentido estrito que acabará mostrando-se como *métron* ou instância normativa transcendente à própria ação. É como tal que ele penetrará o sistema inteiro das formas simbólicas ou todo o corpo da cultura". E complementa:

Na verdade, a relação mensura-mensurado que se estabelece entre o símbolo e a realidade tende a inverter-se à proporção em que a realidade, enquanto conteúdo do símbolo, se apresenta como a realidade verdadeira ou significada como tal. A transcendência do sujeito sobre o objeto ou da práxis sobre o *prãgma*, atestada na prolação do símbolo tende a ser suprassumida na transcendência do objeto *significado* ou do conteúdo do símbolo [...]. Do *métron* de Protágoras ao *métron* de Platão, o caminho percorrido indica o sentido da transcendência da medida em torno da qual se desenvolverá fundamentalmente a reflexão ética (LIMA VAZ, 2000a, p. 38-39).

O que não se pode perder de vista aqui, no interior de uma fenomenologia do *éthos*<sup>11</sup> é que a "cultura tem, portanto, uma dimensão axiológica que é constitutiva da sua natureza e em virtude da qual ela define para o homem não somente um 'espaço de vida' (*Lebensraum*), mas outrossim, segundo a expressão de E. Rothacker, um 'estilo de vida' (*Lebensstil*) (2000a, p. 39-40).

Por fim, ao mostrar que toda cultura é constitutivamente ética, Lima Vaz reconhece também a função do sagrado como uma expressão mais antiga e universal. Ou seja: a religião é a forma de linguagem mais antiga da consciência moral como um fato universal da cultura. Eis porque, em rigor, se torna impossível "separar, na história das grandes civilizações, tradição ética e tradição religiosa" (2000a, p. 41). Afora, o elemento religioso que se permeia por raízes ético-culturais, também não se pode desconsiderar o saber como expressão da cultura na sua relação com o *éthos*. No contexto do saber figuram o mito como função didática, pedagógica e prescritiva sob a perspectiva ética. Ao mesmo tempo, temos também a sabedoria da vida, estilizada em lendas, fábulas, parábolas, máximas e provérbios que aparece como o lugar privilegiado da formação da linguagem e do *éthos*.

Pois bem: é esse traço fundamental do *éthos* que conduz Lima Vaz, um pouco mais além da antiguidade clássica, refletir melhor sobre o estatuto

---

<sup>11</sup> Aqui, merece atenção o debate interpretativo posto por Souza (2011); Tedesco e Strieder (2016) e a obra coletiva de homenagem organizada por Oliveira (2020).

mesmo da Antropologia como porta de entrada para Ética dentro ainda do horizonte de uma fenomenologia do *éthos*.

## 2. FENOMENOLOGIA DO *ÉTHOS* (II)

### 2.1. Ética e Antropologia

Lima Vaz confessa em uma de suas últimas *Entrevistas*: "A Metafísica e a Antropologia filosófica abriram-me o caminho para a Ética" (2000c, p. 36). Essa confissão é um depoimento intelectual considerável se levarmos em conta que não há como pensarmos a dimensão fulgurante do *éthos* negligenciando, aqui, o estatuto ontológico<sup>12</sup> de sua obra – como já pudemos acompanhar, em linhas gerais, em todo o debate recorrente acerca da *physis* –, mas também, agora, acerca do ser do homem e da *psyché* como uma de suas estruturas conforme trataremos no próximo capítulo. A questão é que a reflexão sobre o homem ocupa um lugar honorário, por excelência, no conjunto da obra de Lima Vaz, o que não é desproposital o fato de que o autor brasileiro tenha se dedicado, por tanto tempo, em elaborar uma Antropologia filosófica. É nesse sentido que, talvez, valha a pena, mesmo que sumariamente, delinear, em seus aspectos bem gerais, essa vertente do pensamento limavaziano, materializada em alguns de seus escritos consagrados ao tema.

O escrito maior deles, extremamente denso, é, sem dúvida, a *Antropologia Filosófica I*. Nos apoiaremos, mais detidamente, nesse texto porque ele pode ser considerado, em sua estrutura mesma, um guia, um roteiro instrutivo para, ao menos, situar a questão de fundo. O livro é composto de duas partes: a primeira é a "histórica" e a segunda, a "sistemática". Na parte histórica, o autor faz justamente um recenseamento histórico das concepções do homem na filosofia ocidental, abrangendo desde a visão clássica grega, perpassando pela posição cristã-medieval, concepção moderna e, por fim, contemporânea. Esse inventário histórico, por mais relevante que seja, já excederia enormemente os limites do trabalho que aqui

---

<sup>12</sup> Veja, p. ex., Lima Vaz (2001).

se propõe. A intenção apenas consiste em tomar esse registro que constitui um primeiro marco do livro, pois é a segunda parte, a parte “sistemática” que mais vai nos interessar. Ela se estrutura a partir de três grandes categorias que serão tomadas por Lima Vaz: corpo próprio, psiquismo e espírito. Para o nosso intento, nos valeremos de duas delas, corpo próprio e psiquismo. Sobre o psiquismo, consagraremos o subcapítulo inicial do terceiro capítulo aqui do trabalho dissertativo.

Antes, porém, de tratar da categoria acerca do corpo, parece-nos instrutivo tecer algumas considerações de cunho introdutório no contexto dessa preocupação antropológica mais ampla do autor. Como o filósofo observa: "a reflexão sobre o homem, aguilhada pela interrogação fundamental “o que é o homem?”, permanece no centro das mais variadas expressões da cultura: mito, literatura, ciência, filosofia, *éthos* e política" (LIMA VAZ, 1991, p. 9). De todo modo, a concepção de homem em nossa cultura põe três tarefas essenciais para uma Antropologia filosófica:

— a elaboração de uma *ideia do homem* que leve em conta, de um lado, os problemas e temas presentes ao longo da tradição filosófica e, de outro, as contribuições e perspectivas abertas pelas recentes ciências do homem; — uma justificação *crítica* dessa ideia, de modo que possa apresentar-se como fundamento da unidade dos múltiplos aspectos do fenômeno humano implicados na variedade das experiências com que o homem se exprime a si mesmo, e investigados pelas ciências do homem; — uma *sistematização* filosófica dessa ideia do homem tendo em vista a constituição de uma ontologia do ser humano capaz de responder ao problema clássico da *essência*: “O que é o homem?”(LIMA VAZ, 1991, p. 10-11).

Lima Vaz explicita melhor qual é o seu intento. Ele compreende que:

A Antropologia filosófica se propõe encontrar o centro conceptual que unifique as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano e no qual se inscrevam as categorias

fundamentais que venham a constituir o discurso filosófico sobre o ser do homem ou constituam a Antropologia como *ontologia* (LIMA VAZ, 1991, p. 12).

Para tanto, tal Antropologia deve levar em conta três polos epistemológicos fundamentais: "a) polo das *formas simbólicas*: situado no horizonte das ciências da cultura; b) polo do *sujeito*: situado no horizonte das ciências do indivíduo e do seu agir individual, social e histórico; c) polo da *natureza*: situado no horizonte das ciências naturais do homem" (LIMA VAZ, 1991, p. 12). A isso, o autor sintetiza o espírito maior desse empreendimento:

Uma Antropologia integral deve tentar uma articulação entre esses três polos que não ceda ao reducionismo e não se contente com simples justaposição, mas proceda dialeticamente, integrando os três polos da *natureza*, do *sujeito* e da *forma* na unidade das categorias fundamentais do discurso filosófico sobre o homem (LIMA VAZ, 1991, p. 13).

O que, aos olhos de Lima Vaz, cabe ser destacado é toda essa empresa se insere no campo das ciências hermenêuticas, ou, se quiser, das ciências humanas em geral. Nesse sentido, ele enumera alguns dos problemas capitais que se circunscrevem no âmbito dessa Antropologia: cultura (tratada no primeiro capítulo), sociedade, psiquismo (que ainda trataremos), história, religião e, em suma, o *éthos* (via régia aqui da dissertação). Sobre esse último problema, o que nos diz Lima Vaz?

[...] na verdade esse problema (do *éthos*) envolve, de alguma maneira, todos os outros, desde que se entenda por *éthos* a dimensão do agir humano social e individual na qual se faz presente uma normatividade ou um dever-ser, ou que se supõe provir da natureza ou que é estatuído pela sociedade. Enquanto social o *éthos* é costume, enquanto individual é hábito. Sendo coextensivo à cultura, o *éthos* é objeto, desde os inícios da história da filosofia ocidental, de saberes

específicos, a Ética tendo por objeto o agir individual e o Direito, e a Política, o agir social (LIMA VAZ, 1991, p. 17).

Lima Vaz evidentemente têm uma visão mais ampla do *éthos* como uma espécie de órbita ao redor da qual gravitam muitos outros problemas. O que, de fato, o *éthos* constitui, no âmbito dessa Antropologia,

[...] é a dimensão conscientemente teleológica e axiológica do agir humano, à qual corresponde o paradoxo da livre necessidade da aceitação de um universo de normas reguladoras desse agir. Trata-se, em suma, de repensar filosoficamente, em face das ciências do *éthos* como forma de cultura, o problema já reconhecido por Hegel quando definiu o Direito (entendido em sentido amplo cobrindo toda a esfera do *éthos*) como “realização concreta da liberdade” (LIMA VAZ, 1991, p. 17).

Isso posto, podemos então, agora, numa perspectiva sistemática, no interior desse programa antropológico, trabalhar aquela que a primeira categoria chave: o corpo próprio.

Lima Vaz já destaca, em seu estudo, de que o problema primordial é o de que “o homem está presente ao mundo por seu corpo; ora, não se trata do corpo enquanto entidade físico-biológica, mas do corpo enquanto dimensão constitutiva e expressiva do ser do homem” (LIMA VAZ, 1991, p. 175). A fim, pois, de melhor enunciar o sentido último dessa categoria, o filósofo aprofunda essa distinção em que o corpo ora é tomado como substância material (física) ou como organismo (biológico), ora como corpo próprio, isto é, totalidade intencional. Ilustra ele:

Como corpo próprio ou como totalidade intencional, o corpo pode ser assumido na autoexpressão do sujeito, e podemos falar de um Eu corporal, o que não é o caso para o corpo físico ou o corpo biológico. Para usar uma distinção da língua alemã, nos dois primeiros casos o corpo é *Körper*, no

segundo caso é *Leib*. Nas duas primeiras ocorrências, o homem é simplesmente seu *corpo*, é seu corpo físico e seu corpo biológico, como o animal. Na terceira ocorrência, o homem é também seu *corpo próprio*, mas não o é pura e simplesmente por identidade, mas tem seu corpo próprio, sendo capaz de dar-lhe uma intencionalidade que transcende o nível do físico e do biológico. É no sentido dessa distinção entre o ser e o ter o corpo que o corpo é, para o homem, um 'corpo vivido' (*corps vécu*), não no sentido da vida biológica, mas da vida *intencional* (LIMA VAZ, 1991, p. 176).

Como vemos, Lima Vaz retoma exatamente a perspectiva fenomenológica contemporânea que se inicia com Husserl, Gabriel Marcel, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, entre outros. O caráter intencional do corpo próprio é aí, no seio da tradição fenomenológico-existencial, a expressão mais emblemática dessa experiência ou ordem de vivência primordial do corpo. O autor brasileiro descreve mais:

Pelo corpo o homem está presente no mundo. Mas, segundo se entenda o corpo como totalidade físico-orgânica e o corpo como totalidade intencional, é oportuno distinguir uma presença *natural* (presença impropriamente dita ou simples *estar-aí* e uma presença *intencional* (*presença* no sentido próprio ou *ser-aí*). Pela primeira, o homem está no mundo ou na natureza em situação fundamentalmente *passiva*. Pela segunda, o homem está no mundo em situação fundamentalmente *ativa*, ou é *ser-no-mundo* (LIMA VAZ, 1991, p. 176).

Ao ratificar essa posição fenomenológica, Lima Vaz apenas acentua a sua função hermenêutica no contexto de sua Antropologia.

Como o *estar-no-mundo* é um estar no *aqui e agora* espaço-temporal, a dupla presença, *natural* e *intencional*, do homem no mundo por meio de seu corpo refere-se a modalidades diversas de sua situação no espaço-tempo. Pela presença *natural*, o homem está presente no espaço-tempo físico e no espaço-tempo biológico de seu corpo que o situa no espaço-

tempo do mundo. Pela presença *intencional* começa a estruturar-se o espaço-tempo propriamente *humano*, que tem no *corpo próprio* como corpo *vivido* o polo imediato de sua estruturação para-o-sujeito, ou o lugar em que primeiramente se articulam o espaço-tempo do mundo e o espaço-tempo do sujeito: psicológico, social e cultural. O *corpo próprio* pode ser chamado, assim, o *lugar* fundamental do espaço propriamente humano, e o *evento* fundamental do tempo propriamente humano (LIMA VAZ, 1991, p. 177).

Lima Vaz, para além dessa abordagem estritamente fenomenológica, introduz outro componente: o de pensar o corpo do ponto de vista filosófico ou transcendental. Com isso, ele quer dizer que a categoria da corporeidade se define como termo de um movimento dialético no qual o corpo (tanto físico-biológico quanto intencional) "é suprasumido pelo sujeito no movimento dialético de constituição da essência do sujeito ou da resposta à questão sobre o seu ser" (LIMA VAZ, 1991, p. 181). Ele se explica mais a respeito. Vejamos:

[...] o corpo é o sujeito dando a essas formas expressivas a natureza do sinal na relação intersubjetiva com o Outro, e a natureza de suporte das significações na relação objetiva com o mundo. A categoria da corporalidade passa a ser, assim, o primeiro momento do movimento dialético que leva adiante o discurso da Antropologia filosófica. Nele a realidade do corpo enquanto humano é afirmada como constitutiva da essência do homem, isto é, como afirmável do seu ser, de modo que se possa estabelecer uma correspondência conceptual entre ser-homem e ser-corpo. No entanto, essa correspondência, sendo estabelecida dialeticamente, exprime uma identidade na diferença [...]. Ao negar dialeticamente o corpo-objeto ou ao suprasumi-lo no corpo próprio que é o corpo propriamente humano, a mediação do sujeito mostra que o ponto de partida desse movimento é justamente a oposição dialética entre o sujeito e o corpo-objeto — a sua diferença —, o que demonstra a impossibilidade da identidade pura e simples, ou da identidade simplesmente lógica entre ser-homem e ser-corpo (LIMA VAZ, 1991, p. 182).

Lima Vaz toma esse discurso dialético como o discurso sistemático de sua Antropologia filosófica. Ele pretende conferir ao corpo um estatuto ontológico. Ele pensa o corpo como exprimindo a essência do humano ou ainda como a afirmação do ser do homem. Tudo se passa como se o pensador jesuíta estivesse perguntando acerca de quem é esse guardião ou pastor do *éthos*, para parodiar, aqui, a emblemática expressão heideggeriana. Nosso filósofo entende que a razão não pode deixar de descer às raízes de onde emergem as questões postas por Platão e Aristóteles (1982), na atitude do *thaumázein*, onde se entrelaçam as razões primeiras de ser e de agir. Como aponta Herrero: "É por isso que a tarefa iniciada na Antropologia filosófica de tematizar o ser do homem tinha que continuar numa ontologia do agir humano" (2012, p. 394).

Por outra parte, esse programa ainda não está completo precisamente porque a categoria de corpo, por si só, exige ser transcendida para outros níveis ou domínios antropológicos, quer dizer, para além de suas fronteiras ou limites da presença imediata do homem no mundo por meio do corpo. Eis porque, o autor, dará vazão a outras duas categorias, a de "psiquismo" (que trataremos mais tarde) e a de "espírito" que não será aqui abordada mais detidamente por duas razões de fundo teórico-metodológico: a primeira é que o tema envolve toda uma discussão de caráter místico-transcendente à luz da filosofia cristã do autor que remonta necessariamente à tradição judaico-cristã. A segunda é que tal enfoque faz o trabalho perder de vista um de seus propósitos que será desenvolvido no terceiro e último capítulo aqui que visa justamente a uma articulação nuclear entre o sentido último do *éthos* com a psicanálise por meio da categoria vaziana de psiquismo como um dos estratos fundamentais dessa Antropologia.

Dito isso, o que esse breve recorte da obra antropológica vaziana nos permite vislumbrar é certa retomada do horizonte da ética na modernidade e, com isso, fechando depois, aqui, o capítulo, fazer um balanço, um diagnóstico mais preciso da crise ética que atravessamos, nos tempos modernos.

## 2.2. Ética e razão moderna

No contexto, ainda, de uma fenomenologia do *éthos* aliada a esse programa antropológico brevemente recortado, a Ética toma audiência na história da filosofia, conforme o período, em momentos bem definidos. Em sua reconstrução sistemática do tema, Lima Vaz imprime outro relevante debate ao situar a própria ética à luz da modernidade. É o que o filósofo brasileiro encerra num texto de 1995 que tem justo como título *Ética e Razão Moderna*. Vamos aos argumentos.

Lima Vaz, nesse texto, entende por "razão moderna" não só a filosofia moderna clássica, mas a racionalidade em geral que recobre o século XX. Para tanto, ele faz um balanço da situação da Ética na cultura contemporânea. A primeira parte do texto acompanha a evolução da chamada razão moderna desde o século XVII, confrontando-a com a razão clássica. A segunda parte mostra a formação das racionalidades éticas modernas na sua correspondência com as racionalidades científico-filosóficas. Por fim, o autor enumera vários problemas da Ética contemporânea vindo a sugerir alguma solução via um retomo aos princípios da ética clássica.

Lima Vaz avalia que, para além dos destroços causados entre a Primeira Grande Guerra (1914-1918) e a Segunda (1939-1945), assistimos na década de 80 e no começo dos anos 90 o surgimento de um novo perfil de crise bem diverso daquela que abalou as primeiras décadas do século. Essa crise, bem entendido, não concerne à base material das sociedades ditas avançadas, uma vez que essa base parece solidamente assentada. Noutros termos:

Não é, pois, no terreno da produção dos bens materiais e da satisfação das necessidades vitais que a crise profunda se delinea. É no terreno das *razões* de viver e dos *fins* capazes de dar sentido à aventura humana sobre a terra. Em suma, a crise da civilização num futuro que já se anuncia no nosso presente, não será uma crise do *ter*, mas uma crise do *ser*. Será um conflito dramático não apenas nas consciências individuais, mas igualmente na consciência social entre *sentido* e *não-sentido*. É na perspectiva desse tipo de crise que podemos situar a extraordinária atualidade que os temas éticos alcançaram na linguagem e nas preocupações das sociedades ocidentais nos últimos anos (LIMA VAZ, 1995, p. 55).

Isso se explica, segundo Lima Vaz, pelo fato de que nos anos que se seguiram à Segunda Guerra, a reconstrução da Europa, a reorganização do mapa mundial na esteira da "descolonização" e o extraordinário ritmo de crescimento econômico dos "trinta anos gloriosos" deram origem à ideia e à linguagem do desenvolvimento. Passada essa mudança em relação ao período entreguerras, surge outra reconfiguração na sociedade geral moderna anunciando uma nova idade, a "idade da ética". Escreve o autor:

Finalmente, pelos meados da década de 80 anuncia-se a idade da "ética". Na linguagem religiosa, na filosofia, na política, nas ciências humanas em geral os temas éticos passam a ser privilegiados e a exigência ética, intuída, sentida e discutida, impõe uma nova sensibilidade e, aparentemente, um novo padrão de conduta a indivíduos e grupos nas nossas sociedades (LIMA VAZ, 1995, p. 55).

Assim, nesse estágio estabelecido pelo mundo ocidental no último meio século, o que temos é uma lógica interna que conduz o percurso histórico do Ocidente. Ora, que lógica interna seria essa? É o próprio movimento dialético da história. Lima Vaz traduz isso em linguagem hegeliana. Retrata ele numa longa passagem que vale a pena aqui reproduzir:

O imediato pós-guerra teve como tarefa precípua a reconstrução da base material das nações diretamente envolvidas no conflito. Essa tarefa estava praticamente terminada por volta de 1950, quando teve início o extraordinário surto de expansão econômica que fez do conceito e do termo de *desenvolvimento* o emblema de uma época. No entanto, o ritmo acelerado da produção dos bens, sua acumulação e os problemas da sua distribuição, bem como a enorme multiplicação e entrelaçamento dos fios da "economia-mundo", para falar como F. Braudel, deram origem a uma perigosa assimetria entre a esfera material e a esfera simbólica da vida. Nesse momento, a lógica que rege o equilíbrio do todo social deslocou para a esfera simbólica, ou seja, para a *cultura*, o campo principal dos grandes problemas que desafiam a sociedade. Desta sorte, as sociedades ocidentais conheceram, ao longo da década de 70, um enorme crescimento de interesse em torno dos lemas culturais, como a originalidade das culturas, o pluralismo cultural, a inculturação e outros. Ora, Cultura e Ética mutuamente se implicam, sendo os dois conceitos logicamente coextensivos. Com efeito, o conceito de *cultura* abre o horizonte das necessidades vitais do homem ao mundo das formas simbólicas e do *sentido*. Em face desse mundo, manifesta-se a necessidade mais profundamente e mais autenticamente humana, qual seja de confrontar-se com a realidade não apenas como *objeto* a ser utilizado e consumido, ou como *dado* a ser conhecido, interpretado e transformado, mas ainda como fonte de *normas* que devem orientar o seu agir segundo o finalismo do bem e do melhor. No momento em que as sociedades ocidentais atingiram um alto nível de satisfação das necessidades materiais e um domínio até então desconhecido pela humanidade, da racionalidade científico-técnica a serviço dessa satisfação, o problema do *sentido* passa a ser o desafio maior dessas sociedades e a reflexão sobre a *cultura* e, conseqüentemente, sobre a *ética*, impõe-se como a sua mais importante tarefa intelectual. As duas últimas décadas do nosso século assistem ao espriar-se dessa espécie de onda ético-cultural que, após o esto da onda do desenvolvimento, cobre as antigas nações cristãs do Ocidente (LIMA VAZ, 1995, p. 56).

Esse processo todo longamente acima descrito exprime, segundo Lima Vaz, algo similar com o que ocorrera na Grécia Antiga:

Nas origens da nossa civilização, o nascimento da Ética teve lugar na sequência de uma evolução do espírito grego

análoga à que se verifica em nosso tempo. Ela acompanhou a transformação da sociedade arcaica nas cidades industriosas e democráticas da Jônia e da Ática, tendo Atenas à sua frente. No fio dessa evolução apresenta-se, em primeiro lugar, o problema do trabalho e da riqueza, depois o problema da cultura e, finalmente, o problema do "bem agir" e do "bem viver" ou da Ética. Os primeiros filósofos e legisladores, os Sofistas e Sócrates assinalam esses três momentos que antecipam, de maneira exemplar, outros ciclos que se repetirão na história da civilização ocidental. Essa evocação das origens da Ética contém uma lição importante para nós, pois mostra-nos que a legitimação social da Razão demonstrativa e o lugar privilegiado que passa a ocupar na esfera simbólica da sociedade, ao mesmo tempo em que provocam a perda da força de coesão do *éthos* tradicional, despertam a necessidade imperativa de explicitar, organizar e justificar criticamente a racionalidade implícita desse *éthos*, tarefa que cabe exatamente à Ética. Ela se constitui como ciência dos costumes transmitidos na sociedade, dos estilos permanentes do agir dos indivíduos (hábitos), bem como da comprovação crítica dos novos valores que a evolução da sociedade faz surgir (LIMA VAZ, 1995, p. 56-57).

Lima Vaz vê, sem dúvida, nesse processo, um movimento dialético *sui generis* que, de tempos em tempos, segue, ao menos, uma lógica realmente similar do ponto de vista histórico, ou seja, ele não hesita em dizer que todo esse movimento "obedece à lei dialética da suprassunção dos seus momentos" (LIMA VAZ, 1995, p. 57).

Em tal retrospectiva:

Há, por conseguinte, uma dialética imanente ao desdobramento das racionalidades dominantes na evolução das sociedades que acolhem a Razão como eixo ordenador do seu universo simbólico. Ao desenvolvimento das racionalidades científico-técnicas, que impõem uma leitura *instrumental* e *operacional* da realidade, segue-se a emergência das racionalidades hermenêuticas que trazem para o primeiro plano o problema do *sentido* e a necessidade de uma leitura explicitamente antropológica do homem e do seu mundo, para finalmente dar lugar às racionalidades *éticas*, voltadas para a questão decisiva do dever-ser e para um tipo de leitura *normativa* e *teleológica* do universo humano do sentido (LIMA VAZ, 1995, p. 57).

Lima Vaz figura aí uma "fenomenologia da modernidade" (2002): "o novo como negação dialética do antigo que lhe dá origem" (LIMA VAZ, 2002, p. 18). Eis porque a lógica dialética produz perfis, tendências que se pluralizam a partir de diferentes paradigmas, modelos de racionalidade:

O pensamento ético contemporâneo apresenta-nos, pois, uma pluralidade de perfis e tendências que correspondem aos tipos de racionalidade atualmente vigentes na nossa sociedade. Se nos lembrarmos de que a Ética é obra da Razão demonstrativa, tendo por objeto as práticas individuais e sociais e visando à sua legitimação racional em termos de princípios, valores e fins, veremos que a pluralidade atual de modelos éticos corresponde à pluralidade dos tipos de racionalidade que se apresentam como os mais aptos para pensar o clímax complexo do nosso tempo (LIMA VAZ, 1995, p. 58).

A questão de fundo é a de que, no itinerário da modernidade, são múltiplas as formas ou figuras da racionalidade. Assistimos, no Ocidente, desde as racionalidades formais da lógica e do cálculo até às racionalidades operativas da técnica. O que temos, ao longo disso, é a imagem mais fiel da nossa civilização historicamente constituída. Assim em função da ruptura, nos tempos modernos, com a estrutura analógica da Razão, vários modelos de racionalidade emergem (como os de tipo físico-matemático, dialético, lógico-linguístico, fenomenológico, hermenêutico) reivindicando a sucessão da antiga razão metafísica.

No entanto, como observa Lima Vaz, tais modelos não conseguem unificar o campo da Razão. É aqui que nos encontramos com o nó do problema. Essa falta de unificação passa a assumir um déficit incalculável quanto à proposição de uma teoria ética que dê conta dos desafios contemporâneos. Vale lembrar que a razão moderna se define como um conhecimento que procede por hipóteses e deduções e por verificação experimental. A sua expressão mais emblemática encontramos na própria

ciência de tipo empírico-formal. Sendo assim, a concepção de método aí presente é bem diversa da antiguidade grega: é o conceito de método, p. ex., tomado em acepção cartesiano-galileana que rege o espírito moderno; é o método analítico de regras que buscam matematicamente explicar os fenômenos naturais via a descoberta das leis do seu funcionamento. É assim que o espaço da razão moderna vai abrigando outros discursos seja para referendar essa perspectiva do ideal de um sujeito como princípio fundante, seja ainda para dissolvê-lo como veremos, após Hegel. Lima Vaz caricatura esse fenômeno de autodiferenciação da razão. A razão se diferencia em si mesma em múltiplas abordagens e discursos de modo que a partir da transição entre o século XVIII e XIX o que assistimos é advento das ciências humanas. Mesmo com esse advento todo, mesmo com a dissolução do ideal moderno de subjetividade (e com os ganhos por ele trazido), ainda estamos sem norte, à deriva de um processo permanente de crise instalada. Resumo da ópera: o pensador brasileiro identifica nesse movimento uma ambiguidade que cada vez mais se inscreve na racionalidade filosófica em face do tecnicismo da razão e do domínio cultural e social da tecnociência: ora ela se propõe como uma meta-teoria da ciência, reduzindo-se à Filosofia das Ciências, ora pretende ser uma racionalidade alternativa de tipo fenomenológico, existencial, hermenêutico ou crítico.

A questão chave é a de que a Ética, em suma, não é mais do que a “transcrição num discurso racionalmente ordenado das razões normativas, axiológicas e teleológicas presentes no ‘mundo da vida’ e cuja força espontânea de persuasão se enfraquece num momento de crise histórica” (LIMA VAZ, 1995, p. 70). Com a razão moderna, a Ética ocidental também recebe uma nova face. Se, na antiguidade grega, metafísica e ética caminham juntas, a partir da modernidade haverá um acento maior no aspecto lógico do que ontológico.

A Ética moderna é, assim, uma Ética constitutivamente autonômica ao fazer do sujeito, em última instância, o

legislador moral, em contraste com a Ética clássica, essencialmente ontônômica, pois nela o ser objetivo, mediatizado pela "reta razão" (*orthòs logos*), é a fonte da moralidade. Ora, a autonomia moral principal do sujeito, qualquer que seja a forma com que é proposta, encontra-se, por outro lado, em face do problema fundamental da constituição da comunidade ética, ou da passagem do eu ao nós no exercício da vida ética (LIMA VAZ, 1995, p. 70).

Lima Vaz volta a identificar, nesse empreendimento ético da modernidade, a falta de dois temas incontornáveis: o problema da virtude e o problema da teleologia. Em sua avaliação, pode-se considerar que o declínio e quase desaparecimento da noção de virtude do sujeito ético é consequência direta da crise da ideia da comunidade ética. É que na Ética antiga, a virtude se define como uma realização exemplar no indivíduo dos ideais éticos comunitários. Ao mesmo tempo, se assiste naquela empresa, uma cisão teleológica dando origem a um constante conflito entre as chamadas "moral de intenção" e "moral do objeto". O problema nisso, p. ex., é que a teleologia passa a ser pensada segundo o esquema da racionalidade técnica. De toda maneira, sai do espectro da razão moderna o princípio teleológico como mola propulsora:

É que, sendo essencialmente teleológica, a *práxis* humana tende inevitavelmente a dar razão dos seus próprios fins, e são justamente essas razões, mais vividas do que pensadas, que se consubstanciam historicamente nos costumes que formam o *éthos* das diversas culturas (LIMA VAZ, 1996, p. 439).

Mesmo Hegel, apesar do incontestável avanço de sua obra, é inscrito por Lima Vaz nesse ideal moderno:

A subjetividade moderna adquire em Hegel uma dimensão histórica que se desenrola nos domínios da sociedade civil e do Estado, mas essa subjetividade é, em Hegel, inteiramente

submetida à regência do lógico, através da homologia entre o "conceito" (*Begriff*), no sentido hegeliano, e a liberdade (LIMA VAZ, 1995, p. 70).

Em Hegel persiste ainda o princípio inabdicável da autonomia do sujeito. Sendo assim, e após ele? No que exatamente as racionalidades éticas contemporâneas também se tornam programaticamente insuficientes? Ora, há um traço comum entre os diversos modelos éticos contemporâneos. Eles repousam sobre uma estrutura de pensamento que tem, por um lado, como eixos de sustentação, também a autonomia do sujeito e, de outro, a universalidade da razão. Há, portanto, em tais racionalidades a adoção de modelos lógicos com pretensão de validade. Quer dizer: "busca-se, pois, uma estrutura lógica adequada que assegure à racionalidade ética sua função de fundamentar e explicar a um tempo o agir ético do indivíduo e a estrutura ética da comunidade" (LIMA VAZ, 1995, p. 74). Lima Vaz não cita nominalmente os defensores desse modelo, mas, a título ilustrativo, não há como não pensar aqui no utilitarismo ou ainda na Ética do Discurso representada, sobretudo, por Habermas e Karl-Otto Apel. Ora, nosso pensador brasileiro é incisivo contra tais referenciais, pois esses abdicam do caráter original do *éthos* em sua acepção grega. Trata-se de um paradigma que quer pensar em termos absolutamente lógicos. Esse é, pois, um limite da razão discursiva ou calculadora. Como nota o filósofo jesuíta:

As éticas que se exprimem através de uma lógica que se pretende demonstrativa, como obra da razão teórica, acabam por fazer do sujeito ético concreto apenas o suporte de um consenso ou de um cálculo das consequências de um agir erigido em princípio puramente lógico. Elas falham assim o alvo da ciência do *éthos* na sua acepção original, a saber, a explicitação e organização conceptual das razões imanentes ao *éthos* o que manifestam a essência ética do homem (LIMA VAZ, 1995, p. 75).

Daí a insistência de Lima Vaz com o tema:

Que a história, desde o momento em que caminha para tornar-se efetivamente universal, seja atravessada pelo apelo irresistível à constituição desse *éthos*, atestam-no as grandes revoluções intelectuais e político-sociais que marcam o avançar dos tempos modernos. Todas elas, a começar pela revolução cartesiana da Razão, inscrevem nas suas bandeiras o programa de um *Ética* do viver histórico no qual estejam finalmente reconciliados o indivíduo e o universal. Ora, a *Ética* não é senão a codificação racional de um *éthos* que se supõe vivido pela comunidade histórica ou que esta se propõe viver. Assim, a primeira tarefa das revoluções modernas e que é provavelmente o traço mais marcante da sua originalidade, consiste em desenraizar o indivíduo da particularidade dos seus *ethoi* históricos tradicionais e em plasmá-lo segundo a forma daquele que se propõe como indivíduo universal: o filósofo da Ilustração, o *citoyen* revolucionário, o burguês progressista, o homem comunista. (LIMA VAZ, 1990, p. 7).

Lima Vaz compreende que o sentido último do *éthos* vivido ou, se quiser, de uma fenomenologia do *éthos*; fenomenologia essa radicada historicamente em revoluções, mas que, mesmo assim, perde a sua substância em modelos éticos reflexivos na modernidade:

[...] nenhum êxito decisivo parece ter coroado até agora a iniciativa histórica de tantas revoluções e o desígnio teórico de tantos sistemas no sentido da criação de um *éthos* do homem universal e, conseqüentemente, da formulação de uma *Ética* que exponha e codifique as razões desse *éthos*. Aquela que se pretende a primeira civilização mundial encontra-se aqui no âmago da sua própria crise: uma civilização sem *éthos* e, assim, impotente para formular a *Ética* correspondente às suas práticas culturais e políticas e aos fins universais por ela proclamados (LIMA VAZ, 1990, p. 8).

Fica, pois, evidente pela argumentação acima vaziana que a crise da modernidade tem o seu assentamento mais emblemático nessa espécie de esquecimento do *éthos* originário. Sendo assim:

[...] a cultura enquanto é, na sua face objetiva, obra ou *pragma* do homem e, na sua face subjetiva, ação ou práxis humana, obedece ao movimento dialético que manifesta na

práxis uma natureza essencialmente axiogênica ou geratriz de valor e, no *pragma*, uma natureza essencialmente axiológica ou significativa de valor. Vale dizer, em outras palavras, que a cultura é coextensiva ao *éthos*: ao produzir o mundo da cultura como o mundo propriamente humano da sua prática e das suas obras, o homem se empenha necessariamente na luta pelo sentido a ser dado à sua existência. A cultura, como *éthos*, torna-se para ele a morada a partir da qual a realidade se descobre como dotada de significação e valor (LIMA VAZ, 1990, p. 8).

Lima Vaz diagnostica a crise como um sintoma inevitável traduzindo-a como momento de um processo dialético imanente à história. Nessa perspectiva, visa ele:

Essa crise parece ser o pórtico obrigatório que a humanidade deverá atravessar para penetrar no terceiro milênio. A questão consiste em saber se ela o atravessará às cegas, em direção ao desconhecido ou se, atravessando-o consciente e lucidamente saberá, a partir dele, traçar os caminhos que conduzam às almejadas terras de uma história verdadeiramente una e universal, de uma civilização de todos os homens. A consciência e a lucidez que devem acompanhar essa passagem decisiva se alcançam, em primeiro lugar, pela acertada diagnose da crise, pela correta descrição dos seus traços essenciais, o que significa retomar a análise do processo de universalização da história nos tempos modernos a partir do núcleo irradiador do Ocidente, e nele descobrir os pontos críticos em torno dos quais se adensam os problemas hoje vividos pela humanidade na sua primeira experiência efetiva de tornar-se sujeito de uma história universal (LIMA VAZ, 1990, p. 8).

O déficit das éticas contemporâneas reside precisamente nisso: "fica paradoxalmente relegado a um lugar secundário e quase evanescente o fenômeno verdadeiramente originário da nossa vida ética que é a *consciência moral*" (LIMA VAZ, 1995, p. 76). Sob esse prisma, volta a observar o pensador em pauta:

A consciência moral acaba sendo objeto de intensas discussões, e é submetida a procedimentos reducionistas inspirados nas neurociências, na psicanálise, na sociologia do

conhecimento, na crítica das tradições culturais, na psicologia religiosa (LIMA VAZ, 1995, p. 76).

Há, em meio a esse cenário todo um sentimento de assombro, ao mesmo tempo um gesto de resistência como desafio frente à crise, crise, aliás que já teria sido anunciada por Husserl (2008)<sup>13</sup> e que cabe agora aqui, melhor ser retratada no contexto mesmo da ética à luz da categoria de consciência moral.

### 2.3. Consciência moral e crise

Não há como falar, em Lima Vaz, sobre o sentido último do *éthos* sem se reportar ao sintoma da crise. A sua obra abre um diagnóstico preciso, isto é, reconstitutivo no intuito de demarcar as origens da crise ética de nossos tempos. Para levar adiante tal tarefa, o filósofo busca reconstituir a gênese da consciência moral. Ele opera uma breve resenha histórica do problema. Senão vejamos.

Lima Vaz parte de uma situação paradoxal como face oposta à invocação permanente da consciência:

[...] observa-se, de um lado, uma exacerbação da atitude individualista no estabelecimento dos critérios *subjetivos* do comportamento, e de outro, no momento em que o indivíduo julga dever ceder a fatores sociais ou psíquicos poderosamente condicionantes do seu modo de agir, como o poder, a moda, a opinião, a competição, o inconsciente e outros, torna-se notória sua submissão a exigências que lhe são *objetivamente* impostas (LIMA VAZ, 1998, p. 461-462).

---

<sup>13</sup> Ver FABRI (2019).

O que dizer desse curioso paradoxo? A bem da verdade, ele envolve, em nossos tempos, a *linguagem* comum como expressão de uma das categorias fundamentais do pensamento ético. Tal paradoxo exprime, flagrantemente,

[...] um indício indiscutível da *crise* dessa categoria ou, mais profundamente, do próprio *éthos* no universo simbólico da nossa civilização. Por conseguinte, a crise da *ideia* de consciência moral e da sua presença eficazmente normativa no agir dos indivíduos deve ser interpretada, tanto por razões *históricas* quanto por razões *teóricas* (LIMA VAZ, 1998, p. 462).

Verdade seja dita de que *éthos* vivido ou propriamente a vida ética emana historicamente dessa ideia de consciência moral que desemboca, como vimos, nessa espécie de paradoxo incontornável:

Com efeito, a *história* da noção de consciência moral, lida através das expressões *teóricas* que recebeu nos grandes sistemas éticos, mostra-a como um dos *polos* estruturadores da vida ética ou do que poderíamos denominar o *éthos* vivido, o outro sendo o próprio *éthos* representado e socialmente transmitido (LIMA VAZ, 1998, p. 462)<sup>14</sup>.

Assim, o efeito mais esperado não poderia ser outro: perde-se completamente o conteúdo substancial da vida ética à medida em que se desfigura a própria consciência moral. É que a tradição ética ao se constituir um dos componentes essenciais do *éthos*, se descontrói inteiramente. A sua “desconstrução” acaba por trazer consigo “a abolição do horizonte *objetivo* do agir ético e, por conseguinte, a perda do conteúdo – ou a “desconstrução” correspondente – da norma *subjetiva* última desse agir que é justamente a consciência moral (LIMA VAZ, 1998, p. 463).

---

<sup>14</sup> Ver Cardoso (2008).

Sendo assim, de onde mesmo exatamente emana a ideia de consciência moral? O seu sentido ideal que acabou prevalecendo na tradição ética do Ocidente reconhece sua gênese histórica em duas fontes, fontes das quais “procedem as grandes categorias do nosso sistema de normas e valores: a fonte greco-romana e a fonte bíblico-cristã (LIMA VAZ, 1998, p. 464). Ora, curiosamente, uma vez recebido na Ética ocidental, o seu conceito conhece, em nossos dias, a sua hora de *crise*. Assim, se é verdade que o princípio socrático do *conhece-te a ti mesmo*, cujo conteúdo ético é notório, se tornara, portanto, o “primeiro passo no caminho da noção de consciência moral na filosofia antiga” (LIMA VAZ, 1998, p. 464), também é verdade que essa premissa parece estar com os seus dias contados. Ela não parece ser fundante mais. Se desconstruiu, se esfacelou. Não resiste à força do paradoxo acima entrevisto. Ora, talvez tenhamos que recuperar algo aí, isto é, voltar às origens dessa primeira enunciação no sentido de captar a sua essência. Para tanto, Lima Vaz faz um balanço entrecruzando esse registro inicial com a noção medieval, de cariz cristã, da consciência moral. Observa ele;

O traço distintivo da concepção grega de consciência moral é a tendência *intelectualista* que dá primazia à função judicativa no conhecimento de si mesmo e é sob esse aspecto que é assumida na antropologia plotiniana. A ideia de consciência moral na tradição bíblica obedece na sua gênese a uma motivação diferente. Nela não está prioritariamente em questão o julgamento interior do indivíduo sobre seus atos, mas a *situação* existencial do fiel diante da Palavra de Deus e da sua Lei. A experiência dessa situação traduz-se primeiramente num sentimento que mana do recesso mais íntimo do ser humano, designado como o *coração* (p. ex., Jr 31,33; Ez 19,20-21; ver Pr 3,1) e que move a vontade, inclinando-a ou não à obediência à Lei. Significação análoga se encontra no Novo Testamento, a Lei aqui cedendo lugar à Fé (p. ex., Mt 15,18-20 ou Mc 7,21 ou ainda At 15,9 a referência à Fé como purificadora do coração). A consciência moral mostra-se, segundo esse pressuposto antropológico, com uma feição *afetivo-voluntarística*, e é como tal que deverá encontrar-se com a concepção intelectualista grega na evolução que terá lugar a partir sobretudo de Santo Agostinho. Em Agostinho a experiência pessoal e a tradição

antigo-cristã se unem para colocar a noção de consciência no centro da vida moral: um centro abissal e insondável (LIMA VAZ, 1998, p. 465).

Mesmo como motivações diferentes, a noção de consciência moral é, pois, definida como

[...] um ato que reflete sobre o agir moral para *testificar*, *julgar* e *acusar* ou *escusar*, reunindo, pois, em síntese vital, além do momento cognitivo expresso no *juízo*, o momento volitivo presente na *responsabilidade* diante de si mesmo livremente assumida. Em Tomás de Aquino harmonizam-se, portanto, equilibradamente a tendência intelectualista da tradição grega e a tendência voluntarista da tradição cristã. Esse equilíbrio, no entanto, desfaz-se ante o voluntarismo radical dominante na Ética tardo-medieval e uma nova figura da noção de consciência moral começa a delinear-se com o advento da Ética moderna. (LIMA VAZ, 1998, p. 465-466).

Esse primeiro breve balanço sistematicamente feito aqui pelo autor visa esclarecer um aspecto da noção de consciência moral em seu caráter judicativo e volitivo-afetivo. Ocorre que a partir do Renascimento e, sobretudo, do século XVII, assistimos uma reviravolta, sem precedentes, quanto ao estatuto mesmo do conceito de consciência moral. Lima Vaz caricatura esse novo momento de “revolução cartesiana” que se estabelece, pois, num registro metafísico ao inverter a prioridade entre o “ser” e o “pensamento”. Tudo se passa como se na fundamentação do conhecimento é sujeito realmente se tornasse o ponto arquimediano do real. Mais que isso: esse sujeito se define antropologicamente como substância pensante, e, noeticamente como “a primazia da *razão metódica* sobre a *razão teórica* ou contemplativa na estruturação simbólica do mundo humano” (LIMA VAZ, 1998, p. 466). O que se tem aí é um paradigma tríplice – metafísico, antropológico e noético –, paradigma esse que permite com que se compreenda melhor o destino da consciência moral nos tempos pós-cartesianos que ainda são os nossos. Lima Vaz lembra que essa inovação no

estatuto filosófico do *cogito* cartesiano imprimirá uma força semântica nessa destinação. O termo *conscientia*, na razão moderna, dará a tônica de todo um debate que marcará o desenvolvimento, mais tarde, das ciências humanas. Ora,

Como é sabido, até os tempos cartesianos o termo *conscientia* era usado apenas no campo da Ética para designar justamente a *consciência moral*. A sua transposição, por Descartes, aos planos metafísico, antropológico e noético resultará na figura da *consciência transcendental*, consagrada por Kant e que dominará, num sentido ou noutro, toda a filosofia moderna (LIMA VAZ, 1998, p. 467).

O autor acima entende que tal transposição não é puramente retórica, terminológica. Fato é que

O termo *conscientia* trazia, da sua história anterior, um teor semântico único, na medida em que significava um ato absolutamente autônomo de livre julgamento do sujeito moral sobre si mesmo e, nesse sentido, era posto como instituidor do *ser moral* na ordem subjetiva, tendo, no entanto, como critério objetivo dessa moralidade a norma da razão reta medida pelo Bem. É permitido pensar que alguma coisa desse singular teor semântico do termo *conscientia* tenha passado para o uso que dele será feito a partir de Descartes no contexto de uma nova ideia da Filosofia. O que era *ato* da consciência moral, em termos de *instituição* do sujeito ético, é agora *criação* da consciência transcendental na produção de todo o campo da inteligibilidade do *ser*, sendo, portanto, norma imanente dessa inteligibilidade (LIMA VAZ, 1998, p. 467).

Ao fazer esse recorte, Lima Vaz reconstitui, em linhas gerais, a gênese e a evolução semântica da noção de consciência que, com Kant, assume uma função transcendental. A “*consciência moral* fica também sujeita, na estrutura interna do sujeito, a uma instância superior de consciência que rege o *ser*, o *conhecer* e o *agir*” (LIMA VAZ, 1998, p. 467). Ora, essa consciência superior é

a consciência transcendental. Isso posto, a Ética kantiana se vê diante de um incontornável desafio: a sujeição da consciência moral à consciência transcendental. Com isso, há dois traços característicos da Ética moderna: o primeiro é a “progressiva perda da centralidade da consciência moral como fulcro da estrutura espiritual do ato ético, deixando-o assim desarticulado” (LIMA VAZ, 1998, p. 467). Com essa limitação, o termo “consciência” é, por sua vez, “submetido a uma incrível dispersão semântica na linguagem moral contemporânea, abrangendo desde traços do conceito clássico até às mais extremas tentativas de negação da sua especificidade ética” (LIMA VAZ, 1998, p. 468). O que há de intrigante nisso, segundo nosso filósofo, é que

[...] em face dessa polissemia interminável, vulgarizada muitas vezes com o rótulo de “científica” pela *mídia*, e que é talvez o sinal mais inequívoco da *crise* da consciência moral no sistema de valores do homem contemporâneo, uma tarefa indeclinável se impõe à reflexão ética, qual seja, a da recuperação do conceito de consciência moral no seu perfil teórico de norma subjetiva última e irreduzível do agir moral, mediadora entre o sujeito e o mundo ético (LIMA VAZ, 1998, p. 469).

O pensador brasileiro está cômico que só há um caminho possível no sentido de reabilitar o conceito de consciência moral: esse caminho terá como ponto de partida uma “análise fenomenológica elementar da *experiência* da consciência moral que admitimos ser, sob diversas expressões culturais, uma experiência universal (LIMA VAZ, 1998, p. 469). Dizendo em outras palavras, se faz necessário caracterizar a consciência moral, ainda no “nível puramente fenomenológico como um ato original de re-conhecimento do próprio ato, sendo evidente que um juízo sobre o próprio agir supõe alguma forma de conhecimento desse agir na sua intenção, na sua efetivação e nas circunstâncias que o acompanham” (LIMA VAZ, 1998, p. 470).

Ora, o que o delineamento fenomenológico do *éthos* consubstanciado numa renovação do conceito de consciência traça é, a bem da verdade, outro

perfil da sua figura eidética: “a consciência moral é essencialmente *livre*” (LIMA VAZ, 1998, p. 470). Quer dizer:

Essa liberdade é já inerente à própria iniciativa de *avaliação* do seu ato pelo sujeito, e se estende, portanto, à *norma* dessa avaliação. Estamos aqui diante da primeira manifestação da consciência moral, dos componentes elementares e irreduzíveis com que se apresenta à descrição fenomenológica. Eles subjazem às diversas formas *culturais* que exprimem a experiência desse fenômeno nas mais variadas tradições éticas (LIMA VAZ, 1998, p. 470).

Há aí, indubitavelmente, uma inspiração de fundo hegeliana. Lima Vaz parece realmente reposicionar Hegel contra Kant que hipostasiara, em nome de um Eu transcendental, a própria ideia de consciência moral. Eis porque

Isolando-se, a consciência moral refugia-se no mundo da ficção sob a figura da *bela alma*, analisada magistralmente por Hegel. Mergulhando raízes no obscuro mundo interior, nas camadas elementares do inconsciente e da afetividade e no seu revolvimento pela educação, pela cultura e por todas as vicissitudes do nosso itinerário existencial e, por outro lado, permanentemente confrontada com a realidade enigmática e fugidia do mundo humano, a consciência moral não é, para nós, um porto seguro ou um santuário de certezas. É o desafio sempre renovado para confrontarmos nossas ações com o imperativo primeiro do nosso ser moral, qual seja a fidelidade em consentirmos ao apelo do Bem que se apresenta a nós sob a face majestosa e incorruptível do *dever* ou da *obrigação* (LIMA VAZ, 1998, p. 471).

Lima Vaz também está cômico de que a consciência moral, uma vez renovada, está longe de ser um “porto seguro”, o santuário da evidência. Tal consciência se revela fenomenologicamente como desafiadora à medida que sempre se confronta com o enigma do mundo, da existência em suas vicissitudes inalienáveis. Assim,

Esse desafio – sem dúvida o mais grave entre os que se levantam na nossa existência de seres racionais e livres – impõe à Ética filosófica como ciência prática do nosso agir segundo o *éthos* ou, fundamentalmente, segundo o Bem, a tarefa de traduzi-lo no nível conceptual do discurso filosófico. A experiência da consciência moral mostra-a com evidência como elemento constitutivo do nosso *agir moral*. Ela é a expressão da sua estrutura *reflexiva*, na medida em que agir moralmente implica sempre como momento final da sua efetivação em ato o juízo e avaliação imanentes do teor moral do próprio ato. Nesse sentido, a consciência moral pode ser considerada, em primeira aproximação, como sendo a componente reflexiva da posição final do *agir* na sua estrutura *subjativa*, sendo o seu termo *objetivo* o *fim* por ele intencionado. Ela se delinea, pois, como a face reflexiva da *síntese* dos elementos e dos momentos que integram o exercício efetivo do agir ético. Expressar conceptualmente essa reflexividade e definir suas funções no organismo da vida moral, eis o alvo pretendido por uma investigação sobre a consciência moral no quadro sistemático de uma Ética filosófica (LIMA VAZ, 1998, p. 471).

Ao reelaborar uma teoria da consciência moral, objetivo último de Lima Vaz, “reconheceríamos a expressão do fundo abissal do nosso ser, o ponto candente de encontro da nossa liberdade e do nosso destino” (LIMA VAZ, 1998, p. 472). O filósofo quer dar corpo e alma a uma nova Ética filosófica capaz de repor a reflexividade da consciência moral em seu sentido teleológico como práxis. Nessa direção, Lima Vaz não é discreto em sua simpatia para com aquele primeiro modelo ético que instaurara o sentido mais originário da consciência moral: “é a experiência socrática da consciência moral que está no ponto de partida de toda a história da Ética” (LIMA VAZ, 1995, p. 76). O *éthos*, em acepção grega, e, sobretudo, e sua raiz socrático-platônica, mas também aristotélica, se torna o Bem a ser perseguido e, nessa perspectiva, a fenomenologia do ato moral mostra-o, portanto, como resultante da sinergia de três componentes essenciais: conhecimento, liberdade e afetividade. Eis porque Lima Vaz se inclina ou se filia mais ao paradigma platônico-aristotélico quando se trata de retornar às origens da Ética:

Nessa linha inscrevemos nossa Introdução à Ética filosófica. [...] Partimos da pressuposição que tornou possível em suas origens a Ética, [...] a pressuposição de uma relação constitutiva do ser humano a uma instância racional, em si mesma trans-histórica, mas normativa de todo agir histórico: a instância de um Bem transcendente. Essa instância permanece como um invariante conceptual na variação dos tempos e lugares. Vivida e pensada em diferentes formas históricas, ela assegura a identidade da vida ética como constitutiva da vida propriamente humana onde quer que se manifeste, e deve ser considerada a razão última de possibilidade da formação do *éthos* das comunidades históricas particulares e da ideia do *éthos* de uma comunidade política universal, se essa um dia vier a realizar-se (LIMA VAZ, 2002, p. 241).

Esse paradigma acima como expressão do gesto inaugural da fundação da Ética é sumamente caro a Lima Vaz. Lima tem claramente o interesse de refundar uma ética universal sem perder o movimento dialético da história. Escreve o filósofo jesuíta:

O agir ético, tanto da comunidade como do indivíduo, compreendendo os costumes e hábitos, exprime a nossa situação fundamental como seres que habitam a morada do *éthos*. Ora, o agir se cumpre sempre em vista de fins, o que significa que é sempre movido por *razões*. Mas o fim, segundo a lição de Aristóteles", é sempre o bem, aparente ou real, ou seja, se apresenta sempre sob a razão do *melhor* (LIMA VAZ, 1996, p. 445).

Ora, são justamente tais elementos que a consciência moral irá reunir numa síntese original e única. Como bem volta observar o autor:

A primeira determinação da estrutura conceptual dessa síntese deve distinguir a modalidade *causal* com que cada um dos seus elementos opera no exercício concreto do ato. Ora, o ato moral manifesta-se na sua experiência pelo sujeito e no seu reconhecimento pela comunidade ética como sendo, em vital intercausalidade, um ato de *conhecimento* e de

*liberdade*, um ato necessariamente orientado para o seu objeto como *fim* e posto pela livre *escolha* desse fim. Esse é o fundamento da atribuição do ato ao sujeito segundo uma relação singular e única de causa e efeito (LIMA VAZ, 1998, p. 472).

Como vemos, Lima Vaz pensa em termos causais esse caráter sintético triplamente elementar da consciência moral. A sua posição, sob essa ótica, é profundamente aristotélica. Há um *télos* muito presente como ideal a ser alcançado nessa recomposição teórica da ética vaziana. É uma ética que se orienta para um fim último inabdicável. Esse fim é o *éthos*; *éthos* esse só atingível via a *práxis*, isto é, o exercício do agir moral, reflexivamente constituído. Por isso, ainda explicita o filósofo:

Admitida essa estrutura causal do agir, enquanto racional e livre, no domínio ético, fica claro que a *afetividade* e a *situação*, conquanto possam intervir profundamente no exercício do ato e mesmo afetar a sua especificidade moral (como no caso clássico da chamada “pulsão irresistível”; note-se, porém, que aqui não são levados em conta comportamentos patológicos que se situam, por definição, fora do domínio da Moral) permanecem no nível de *condições* e como tais são assumidas, segundo formas diversas, na síntese operada pelo ato moral e, reflexivamente, pela consciência moral (LIMA VAZ, 1998, p. 472).

Trazer esse argumento aqui é vital do ponto de vista vaziano. É que no âmbito próprio dessa fenomenologia do *éthos*, “a *mediação* das condições torna possível à universalidade abstrata do primeiro momento concretizar-se na singularidade do ato na qual os momentos anteriores são supassumidos dialeticamente na forma de uma *síntese* original e única” (LIMA VAZ, 1998, p. 474). Como acompanhamos novamente, nada mais hegeliano que isso! Lima Vaz jamais é discreto quanto a sua filiação a Hegel e, com este, o acento dialético que perfaz todo esse movimento de mediação nas mais diversas

formas e condições num momento sintético efetivado pelo ato moral e como ele inscreve, reflexivamente pela consciência moral.

Lima Vaz insiste no fato fundamental de que

O ato moral, como sinergia de razão e vontade ou liberdade, participa necessariamente do predicado da *reflexividade* próprio dos atos da razão. Sendo, porém, um ato livre, a reflexão envolve não apenas a intencionalidade do *conhecer*, mas igualmente a intencionalidade do *querer*, ou seja, o vetor axiológico do ato, sua relação final com o Bem. A reflexão é, pois, aqui, *consciência moral*. Ela é um auto-julgamento imanente ao próprio ato e, sendo racional, obedece a uma *norma objetiva* que não é senão o próprio Bem presente ao sujeito sob a forma da *razão reta* (LIMA VAZ, 1998, p. 474).

Mais uma vez o caráter aristotélico não é perdido de vista sem, no entanto, abdicar da formulação hegeliana quanto ao movimento intencional do agir moral. Lima Vaz se mostra mais incisivo ainda quando diz que a consciência moral é, em sentido próprio, reflexividade. Ela é uma intencionalidade ao mesmo tempo que também liberdade.

Por outra parte, o autor retira da consciência moral o peso de ser uma superestrutura ou, o que seria pior, uma instância adventícia que a ele venha agregar-se. Bem ao contrário: a reflexividade que agora descobrimos no ato moral opera “no cerne mais íntimo da pessoa, no indevassável recesso onde cada um é posto diante do imperativo de julgar-se a si mesmo” (LIMA VAZ, 1998, p. 474). O que Lima Vaz sustenta é a tese de que

Justamente enquanto age no mais íntimo do ser moral, a consciência cumpre as funções, designadas por uma transposição metafórica da prática judiciária, que lhe são atribuídas na tradição da Ética ocidental: testemunhar, acusar ou escusar, finalmente julgar – julgamento incorruptível e irrecorrível – a responsabilidade moral da ação. Essas funções, corretamente entendidas, fundam-se, pois, na *interioridade* da consciência e se exercem igualmente como

funções de *auto-advertência* dirigida ao agente moral (*conscientia monens*), de *arguição* da desobediência à norma moral (*conscientia vindex*), sendo que a essa função estão vinculados alguns dos fenômenos psicológicos característicos, na sua manifestação normal, da vida moral, como o remorso, o arrependimento, a regeneração interior, e que foram objeto de penetrantes análises fenomenológicas por Max Scheler; enfim, a consciência moral como *luz interior* (*conscientia illuminans*), cujo obscurecimento atesta a perda do senso moral e a entrada na noite do vício (LIMA VAZ, 1998, p. 475).

Lima Vaz não deixa de ter em vista as preciosas análises de Max Scheler, importante fenomenólogo alemão herdeiro de Husserl, que retomara a crítica nietzschiana à moral do ressentimento. O pensador brasileiro quer resguardar a consciência e aquilo que ela pode conter de mais íntima eticamente que é a reflexividade. Se não se quiser perder o “senso moral” sob pena de entrar na “noite do vício” – expressão da crise da consciência moral culturalmente instalada – será preciso resguardar, de fato e de direito, esse imperativo reflexivo. Esse é o único capaz de efetivamente reabilitar a consciência moral como expressão da liberdade para além de certos condicionamentos sociais impostos ideológico ou coercitivamente. É o que o filósofo atesta em mais uma de suas finas observações:

A consciência moral não é em nós um hábito inato nem a nós imposto por pressões psico-afetivas, sociais ou culturais, de sorte a constituir-se num automatismo cujos efeitos no nosso agir sejam proporcionalmente inversos ao exercício da liberdade. A consciência moral é, ao invés, o próprio agir moral considerado na sua estrutura essencialmente *reflexiva*. É, pois, um *ato*, e a sua gênese, bem como a sua atualização permanente no curso da vida moral, confundem-se com o desenvolvimento da personalidade e com a formação progressiva da identidade ética através do crescimento e fortalecimento do organismo das *virtudes* (LIMA VAZ, 1998, p. 475).

Lima Vaz parece, a todo custo, liberar a consciência de toda e qualquer amarra. Ele quer assegurar naquela o seu mais pleno exercício: a reflexão.

Uma verdadeira consciência moral não abre mão disso, pois o que está em jogo é a superação mesma de uma crise que cada vez mais tem se aprofundado em nossos dias.

Nesse sentido, fortalecer o vigor da consciência moral e sua presença *mediadora* entre o indivíduo e a realidade, oferecem-se como tarefa primordial da educação ética do próprio indivíduo, e implicam necessariamente uma incontornável responsabilidade dos atores sociais influentes na formação de um *éthos* socialmente partilhado. A *crise* da consciência moral deve ser considerada, portanto, como manifestação da crise mais profunda da própria *vida ética* na sociedade contemporânea, provocada pela desorientação do agir ético errante em meio à chamada “anarquia dos valores”, ou pela anomia que reina no ilimitado campo opcional que se apresenta ao livre arbítrio do indivíduo ou às tendências da sociedade. A *verdade* da consciência moral é, pois, a *verdade* do próprio ato moral, e é aí que irá decidir-se o desenlace histórico da sua *crise* (LIMA VAZ, 1998, p. 475-476).

Há uma verdade aí em jogo: essa verdade é o que ressignifica o próprio agir moral como uma das tarefas da fenomenologia do *éthos*. É preciso situar tal verdade em meio àquilo que muitos pensadores têm insistentemente diagnosticado sintomaticamente como uma crise dos valores. Como Lima Vaz retrata em sua Entrevista:

Como é notório, as sociedades ocidentais vivem, nesse fim de século, uma generalizada crise ética que se traduz em formas anômicas de comportamento, num permissivismo sem limites de atitudes e condutas, denotando uma grave perda de referências éticas nos indivíduos e na sociedade como um todo. Esse tipo de crise reclama o exercício de uma reflexão centrada sobre o problema dos valores e sobre a ideia de uma práxis correspondente a uma escala de valores racionalmente estabelecida. (LIMA VAZ, 2000c, p. 35).

Na mesma Entrevista, o filósofo ainda vai mais longe no que tange a esse acurado diagnóstico.

Segundo uma análise que me parece fundamentalmente correta, na raiz da situação acima descrita está o fenômeno, já entrevisto por Bergson, de um desequilíbrio ou descompasso entre o que chamamos a produção material da sociedade e seu universo simbólico. Temos de um lado o crescimento vertiginoso da tecnociência, e, na sua esteira, a produção incessante e exponencialmente crescente de *objetos* que passam a ocupar quase totalmente o mundo humano, tornando-o cada vez mais um mundo de artefatos. A essa invasão do artificial corresponde, nos indivíduos e na sociedade, o aparecimento de mecanismos sempre mais aperfeiçoados de utilização. O útil erige-se em categoria primeira e quase exclusiva da prática social. Ora, o útil não pode, por definição, sendo condicionado pelo objeto por ele visado, desejado ou possuído, presidir ao universo simbólico do ser humano onde estão presentes fins, normas e valores irredutíveis ao critério da simples utilidade. Negá-lo seria fazer do ser humano apenas o sujeito inquieto de desejos sem fim, aprisionado à lógica do consumo e da satisfação e sem outra finalidade superior na sua existência. Regido pela categoria do útil, o universo simbólico no qual se exprimem nossas razões de viver seria apenas a versão ideológica do universo material dos objetos oferecidos ao consumo. É essa a face mais visível do nosso mundo "globalizado" e é para ela que se voltam as reflexões de filósofos, moralistas e de todas as pessoas lúcidas que se preocupam com o futuro da civilização. Essas reflexões são necessariamente de natureza ética e daí a atualidade onipresente da Ética (2000c, p. 37).

O cientificismo e com ele o tecnicismo insuflado numa sociedade cada vez mais entregue a toda sorte de artificialismo, só pode promover o egocentrismo como "virtude cívica". Ora, a perspectiva apresentada por Lima Vaz e, sobretudo, a resposta à sua pergunta vai de encontro à reflexão que Edmund Husserl já apresentara na década de 30, do século passado, em *Europa: Crise e Renovação*. Na introdução ao texto, Pedro M. S. Alves nos traduz, de maneira brilhante e sintética, o pensamento husserliano. Escreve o tradutor e intérprete lusitano:

Não se trata, pois, com o tema da crise, da verificação de um fracasso da cultura da Razão. Pelo contrário, trata-se de renovação, não de inovação. E a renovação não é a resposta

à falência de um projeto. Ela consiste, antes, no regresso ao sentido original da cultura europeia e no cumprimento da exigência de constante renovação que lhe é ínsita, ou seja, de constante reatualização do seu ideal de vida. Em suma, a crise detectada não é culminação de uma trajetória da cultura europeia que se revelaria, por fim, inviável, mas um abandono de rumo; e a renovação exigida não é, por isso, reinvenção, mas regresso e repriminção. Husserl aponta com clareza o ponto em que a crise se originou: trata-se de um transvio da racionalidade, de uma interpretação sua demasiada estreita, sob o padrão das ciências matemáticas da Natureza, com as inevitáveis consequências do naturalismo e do objetivismo na compreensão da essência da subjetividade (ALVES, in: HUSSERL, 2014, p. x).

Pois bem, a posição husserliana da crise da razão acima destacada é algo que Lima Vaz também tem em vista em sua crítica da modernidade. Pedro Alves comentara muito bem ao reconstruir tal diagnóstico o que leva evidentemente o pensador brasileiro a reelaborar uma ótica ética que não recaia, por sua vez, no paradigma em curso na razão moderna. Disso se segue um incontornável questionamento. Como pensar uma real comunidade ética em perspectiva puramente utilitarista? Como emancipar o sujeito ético condicionado pela lógica do consumo? Como restituir o sentido<sup>15</sup> último do *éthos* como Bem sem uma autêntica consciência moral? Responder a isso implica refazer, uma vez mais, certo itinerário da Ética. Senão vejamos:

[...] o itinerário de uma Ética viável nas terras da razão moderna deve recuar aquém das suas fronteiras e reencontrar a trilha platônico-aristotélica, para tentar prolongá-la na floresta de racionalidades que cobre a cultura desse fim de milênio. Não estará aqui uma alternativa possível para o desconcerto ético do nosso tempo? (LIMA VAZ, 1995, p. 78).

---

<sup>15</sup> Ver também: "Sentido e não-sentido na crise da modernidade". In: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, n. 64 (1994): 5-14.

Lima Vaz expressa nessa alternativa outra reconfiguração do *éthos*. Em que pese as reservas dele para com a Psicanálise, sobretudo, no tocante à constituição da consciência moral, ao nosso ver, a tradição psicanalítica, em seus desdobramentos após os trabalhos de Freud, converge, em certo aspecto, com algumas intuições éticas importantes a partir da obra de Lima Vaz que pretendemos trazer, aqui, à baila, sob alguns lampejos ou registros.

### 3. ÉTHOS E PSICANÁLISE

#### 3.1. Intuições éticas (I:) A esfera do psíquico

Um traço marcante das intuições na obra de Lima Vaz e que, raramente, ou quase nada, tem merecido a devida atenção da crítica, é a sua recepção da Psicologia que tem importantes ressonâncias, é claro, na própria Psicanálise. É claro que esse recorte não poderia deixar de nos interessar, sobretudo, levando em conta a formação e a experiência clínica de nosso trabalho aliadas à formação filosófica. Esse propósito parece se coadunar com o pano de fundo mais amplo que consiste basicamente em articular Ética com Psicanálise em seu estrato mais genuinamente originário, ou se quiser, para empregar os termos vazianos, de um *éthos* vivido.

Para tanto, não pretendemos, aqui, dado os limites da dissertação, ensejar um maior aprofundamento do tema; algo que almejamos realizar, mais a contento, noutra pesquisa, ainda em andamento, concernente ao doutorado. O interesse aqui reside tão somente em demarcar, em suas linhas gerais, esse movimento no curso mesmo da reflexão vaziana, cortejado por sua própria antropologia de base, e avaliar, sumariamente, até que ponto/onde o mestre jesuíta, de fato, pode nos oferecer subsídios ou lançar sementes nessa seara.

Antes de tudo, muito embora Lima Vaz não tenha redigido um tratado específico sobre a psicanálise, ele, ao menos, oferece algumas indicações preciosas acerca da Psicologia em geral, bem como a sua difusão, na passagem do século XIX ao século passado, situando a própria corrente psicanalítica como um movimento de pensamento no interior dessa grande área. Esse apontamento realizado pelo pensador brasileiro não se circunscreve sem levar em conta a maneira pela qual ele retoma e aprofunda o próprio conceito de *psyché* em seu trabalho de *Antropologia Filosófica I*,

obra essa que tivemos a ocasião, logo no início do capítulo anterior, de esboçar muito ligeiramente, em particular, acerca da categoria de corpo. Senão vejamos.

É no capítulo II intitulado "Categoria do Psiquismo" concernente à 2 parte denominada Sistemática, Seção I, que Lima Vaz aborda mais diretamente a questão de fundo. O filósofo, já de princípio, chama a atenção para o real problema do "psíquico" ou do "anímico", assim como o problema do "corporal" ou "somático"; problemas tais que remontam às origens da cultura e percorrem, é claro, toda a história da filosofia ocidental. Trata-se, como se sabe, de uma perspectiva que se prefigura desde os tempos gregos, na primeva cultura helênica, cujos desdobramentos adquire um tom semântico próprio em diferentes discursos até mesmo no interior da obra de um autor como Platão, tão bem retratado por Rachel Gazolla de Andrade em seu clássico estudo sobre o tema (1994, p. 12-13):

Mas por que estudar a alma? Porque é exatamente essa noção que, dada sua dificuldade, tem amparado muitas leituras platônicas de inspiração medieval e moderna, mesmo que isso não seja dito expressamente. Porque a alma é uma noção de tal modo antiga, e de tal modo atual, que refletir sobre ela é, também, refletir sobre o homem no seu mais amplo espectro. A alma é "anima", uma boa tradução latina para *psychê*, e constitui-se como fundamento de todo o conhecimento humano, teórico e prático, de todo o cosmo em movimento, da vida, enfim. Mas, a *psychê* não é a *ratio* e não é a *essentia* agostiniana. Para nós, modernos, a *psychê* como princípio de vida já se perdeu, e no seu lugar resta um sentido restrito de alma como razão<sup>16</sup>.

Andrade dá a tônica do tema de fundo acerca da *psyché* que se tornou paradigmática na tradição filosófica. Como bem nota Lima Vaz (1991, p. 198):

---

<sup>16</sup> Esse, aliás, é um tema que consagraremos um tópico especial no próximo projeto de pesquisa no sentido de melhor articular a circularidade de fundo entre *éthos*, *psyché* e *physis*. Aqui, tão somente, nos limitamos por indicar, ao menos, a cara questão. Para tanto, ver Platão (1975; 1979; 1988; 1999).

“Os termos *psyché*, *pneûma* evocam a metáfora do sopro vital, assim como os vocábulos latinos *anima*, *animus*, *spiritus*”<sup>17</sup>. O filósofo observa que

[...] a tradição ocidental conhece, com relação à estrutura psíquica do homem, dois esquemas fundamentais: o esquema *dual* (relação alma corpo) e o esquema *tríplice*, (relação corpo – alma – espírito). O primeiro recebeu uma interpretação ontológica e foi consagrado na tradição da teologia e filosofia escolásticas, sobretudo pela de Sto. Tomás de Aquino. Ao longo da história foram sugeridos diversos modelos da relação dicotômica alma – corpo, ou como componentes distintos ou mesmo independentes (dualismo) do homem. Por outro lado, a relação do psiquismo com as atividades superiores que se manifestam no homem (razão e liberdade) apresenta-se igualmente como fonte de problemas já pressentidos por Platão e Aristóteles e tornados mais agudos com o advento da Psicanálise e com o desenvolvimento da neurofisiologia do cérebro (1991, p. 187).

O que o pensador brasileiro retrata acima é um quadro geral do problema. Esse quadro buscamos, em boa medida, configurá-lo aqui no primeiro capítulo, mas há um elemento novo agora. Lima Vaz não perde de vista sobre o quanto a Psicanálise e a neurofisiologia modernas retomam a herança grega, mais notadamente, de fundo platônico-aristotélica. A psicologia contemporânea, em suas inúmeras facetas, representa um esforço próprio, singular, em dar vazão a um questionamento que remonta há pouco mais de 25 séculos de história da filosofia. E, ao fazer isso, reacende um papel hermenêutico decisivo, sobretudo, do lado da Psicanálise. A *Interpretação dos Sonhos*, por exemplo, é um desses primeiros movimentos, na obra freudiana, de trazer à tona o princípio de que todo ato ou comportamento humano tem um ou dois sentidos. Os sonhos se tornam, em contraponto à certa tradição cartesiana, um campo privilegiado de leitura, de compreensão caracterizando-se como um domínio de evidência singular. Ora, Lima Vaz reconhece que a nossa reflexão sobre o psíquico se situa numa

---

<sup>17</sup> Ver, p. ex., Erwin Rohde (2006).

posição mediadora entre o corporal e o espiritual. Por isso mesmo ele entende e traz essa tese para o seu texto de que há uma dimensão de pré-compreensão do psiquismo. Essa pré-compreensão pressupõe, pois, que no esforço de compreender-se a si mesmo como ser psíquico, “o homem parte necessariamente de sua situação fundamental, que é a situação do estar-no-mundo, ou estar presente no mundo que, como Natureza, o determina ou o submete a suas leis” (LIMA VAZ, 1991, p. 188). Assim, “a primeira determinação mundana ou natural dessa presença é a determinação espaço-temporal, ou seja, é o estar no *aqui e agora* do mundo” (1991, p. 188). Qual seria, então, o estatuto dessa presença, para dizer em linguagem fenomenológica, em carne e osso? Lima Vaz responde:

Observamos, porém, que, na esfera do *psíquico*, esse estar no *aqui e agora* do mundo não denota uma presença *imediate*, como sucedia no caso da presença corporal, mas uma presença *mediata*, que se dá por meio da *percepção* e do *desejo*. Trata-se, pois, da presença de um Eu percipiente e apetente. A passagem do *estar-no-mundo* para o *ser-no-mundo*, ou da presença *natural* para a presença *intencional*, dá-se aqui no sentido de uma *interiorização* do mundo ou da constituição de um *mundo interior* (1991, p. 188).

Essa passagem, *ad hoc*, é extremamente precisa. O autor traz à baila a verdadeira esfera do psíquico à luz, é claro, do que ele chama de pré-compreensão. Como ele entende isso? Ele compreende, portanto, que o campo do psiquismo não pressupõe uma presença imediata, mas mediata. Fica evidente, ao menos, o movimento dialético que aí se inscreve. Lima Vaz toma o partido pela dialética ao invés da intuição, pura e simples. Mais: ele chega até mesmo falar de percepção e desejo. Essa esfera do psiquismo comporta a presença de um “Eu percipiente e apetente”. Com isso, assistimos a passagem de um simples “estar-no-mundo” para o “ser-no-mundo”, a transição mesma de uma “presença natural” a uma “presença intencional”. Como vemos, o vocabulário fenomenológico aqui salta os olhos. Ele vai num movimento de Hegel a Heidegger, Gabriel Marcel, Sartre e Merleau-Ponty,

sem perder de vista, é óbvio, Husserl. Ao mesmo tempo, nas trilhas desse vocabulário, outro conceito também parece se impor: a noção de corpo. É o que Lima Vaz trabalhou no capítulo anterior (cf. 1991, p. 175-186) de seu texto quando se reporta à categoria de corpo próprio. Ali, ele demarcara bem a clássica e capital diferenciação fenomênica entre Corpo (*Körper*) e Corpo vivo (*Leib*) a fim de melhor caracterizar, de que corpo, afinal de contas, se está falando. E, agora, no movimento desse segundo texto, ele, então, emplaca:

Pelo “corpo próprio” o homem se exterioriza, ou constitui sua expressão ou *figura* exterior, e o Eu corporal é como que absorvido nessa exteriorização. Pelo *psiquismo* o homem plasma sua expressão ou *figura* interior, de modo que se possa falar com propriedade do Eu *psíquico* ou *psicológico*. O domínio do psíquico é, pois, o domínio onde começa o homem interior, e onde começa a delinear-se o centro dessa interioridade, ou seja, a *consciência*. Desse modo, emerge aqui nitidamente o polo do Eu, uma vez que só se pode falar de *consciência* se se trata da consciência de um Eu, implicando a reflexividade que permite opor o Eu a seus objetos (LIMA VAZ, 1991, p. 188).

O autor apresenta, na sequência, o sentido e alcance dessa pré-compreensão:

A pré-compreensão do psíquico tem lugar nesse campo definido pela referência da vida consciente ao polo do Eu. Por outro lado, no entanto, o psíquico é captação do mundo exterior e é a tradução ou reconstrução desse mundo exterior num mundo *interior* que se edifica sobre dois grandes eixos: o *imaginário* e o *afetivo*, ou o eixo da *representação* e o eixo da *pulsão*. Aí a pré-compreensão do psíquico se dá num entrecruzamento entre o estar-no-mundo e o ser-no-mundo, entre a presença *natural* e a presença *intencional*. Mas o Eu consciente mergulha também, e profundamente suas raízes no inconsciente e, assim, o estar-no-mundo pelo psiquismo assenta numa dimensão que não é alcançada pela unificação consciente do mundo interior, a dimensão da “alma natural” (*die natürliche Seele*) na terminologia de Hegel, e que marca a

pré-compreensão do psíquico com a experiência de estados sobre os quais cessa ou se atenua a unificação consciencial do Eu, como, por exemplo, o estado onírico e os estados paranormais (LIMA VAZ, 1991, p. 188-189).

Essa passagem, um tanto longa, fala por si mesma. Lima Vaz não abre mão de um Eu, do marco de uma consciência, mas não abre mão também do caráter intencional, pré-compreensivo, fáctico, afetivo, pulsional que o psiquismo encerra. Tudo é pensado, aqui, a partir do nível da pré-compreensão do psíquico, ou seja, unidade fundamental assegurada pelo Eu consciente. Nesse sentido, mostra o autor, “podemos dizer que, na experiência da vida psíquica, manifesta-se uma reflexividade dos atos psíquicos que os distingue radicalmente dos processos orgânicos que têm lugar no domínio da corporalidade” (LIMA VAZ, 1991, p. 189).

O filósofo ainda não deixa de pôr, em evidência, o papel espaço-temporal nesse processo. Como ele mesmo nota:

Ao tratar da corporalidade, vimos que a passagem do estar-no-mundo ao ser-no-mundo se dá primeiramente pela passagem do espaço-tempo *físico* ao espaço-tempo *humano*. [...] Tanto o espaço como o tempo; adquirem uma configuração e um ritmo próprios no fluxo da vida psíquica. Não se trata, evidentemente, de uma simples negação do espaço-tempo físico ou do espaço-tempo do “corpo próprio”, mas de uma suprassunção dialética: a exterioridade objetiva do espaço-tempo do corpo é *negada* em si para ser *conservada* em sua interioridade subjetiva ou em sua referência ao centro unificador do Eu ou da consciência psicológica (LIMA VAZ, 1991, p. 189).

Lima Vaz, como fica evidente, trata esse tema em linguagem hegeliana. Essa é a expressão máxima da qual a sua obra jamais perde o ancoradouro. Aliás, ele é um “fundacionista” confesso. É o que deixa claro em uma de suas últimas *Entrevistas*:

Ligo-me a uma tradição para a qual a filosofia eleva-se, como que por um movimento inato à sua natureza, sobre o transitório e o *événementiel* e procede à busca de *princípios* que são também *fundamentos*. Em outras palavras, só entendo a filosofia como “fundacionista”, para usar um termo hoje em moda (LIMA VAZ, 2000c, p. 36).

O que Lima Vaz quer pensar com isso é que a sua obra se traduz numa busca por princípios, no sentido clássico mesmo da palavra. Ele encontra em Hegel a possibilidade de situar a pré-compreensão do psiquismo num nível fundamental, nível esse “estrutural original no homem que se mostra irreduzível à estrutura *somática*” (LIMA VAZ, 1991, p. 189). É nesse plano que, segundo o pensador brasileiro, começa a “delinear-se a *identidade* do sujeito, exprimindo-se fundamentalmente no “sentimento-de-si” (*Selbstgefühl*), e que se consumará na unidade espiritual do Eu inteligível” (1991, p. 190).

O segundo momento desse texto de Lima Vaz se dirige agora para o que ele chama de compreensão explicativa do psiquismo. Observa ele que a ciência do psiquismo, ou, em sentido mais próprio, Psicologia (o nome remonta a Goclenius, no século XVI), corresponde a um surgimento recente que só viria adquirir estatuto no final do século XIX. Tal ciência teve, sem dúvida, uma evolução rápida e complexa, a ponto de vir ramificar-se em várias direções propiciando o surgimento de escolas diversas e mesmo opostas entre si. Ao mesmo tempo, como nota o autor,

[...] embora signifique literalmente “ciência da alma”, sendo a Psicologia uma ciência experimental, que adota basicamente o modelo epistemológico das ciências empírico-formais, nela não pode ter lugar a ideia de “alma”. É, propriamente, a ciência do *psiquismo* como estrutura constitutiva do homem, na medida em que pode ser investigado experimentalmente (LIMA VAZ, 1991, p. 190).

Ele ainda comenta:

A Psicologia é, talvez, a ciência do homem mais próxima da Filosofia e cujos conceitos se encontram frequentemente ligados a uma longa tradição filosófica. Por outro lado, a diversidade de métodos e modelos nos autoriza a falar de “Psicologias”, dificilmente redutíveis a um quadro conceptual e metodológico único. A própria caracterização científica dos ramos da Psicologia conhece variações notáveis, desde a Neuropsicologia, estreitamente ligada à Neurofisiologia, até à Psicanálise, cujas pretensões científicas continuam a ser discutidas (LIMA VAZ, 1991, p. 190).

De um modo geral, duas grandes escolas dão a tônica da Psicologia contemporânea. Inicialmente, temos a corrente “comportamentalista” ou, propriamente, behaviorista, que opera, exclusivamente, com o esquema estímulo-resposta (S – R) a ponto de excluir, metodologicamente, toda descrição dos estados interiores do sujeito. É a escola de Skinner, Watson e Pavlov. Em segundo, outra vertente que poderíamos classificá-la de cognitivista, que emprega a teoria dos modelos que intentam exprimir o funcionamento da vida psíquica do indivíduo, procedendo, pois, por via hipotético-dedutiva relativa às predições logicamente fundadas no comportamento do modelo, comparando-as com o comportamento observável do indivíduo. Como mostra Lima Vaz,

[...] para a imensa maioria dos psicólogos contemporâneos, a Psicologia científica é uma ciência das *condutas*, isto é, dos comportamentos que exprimem um intercâmbio funcional com o meio ambiente (não apenas *material* como nos processos fisiológicos) tendo em vista a adaptação do indivíduo às modificações incessantes do meio. Daqui o fato de a Psicologia começar com o estudo das condutas animais para passar depois às condutas humanas, nas quais é difícil não levar em consideração o ponto de vista *hermenêutico*. A compreensão explicativa ou a ciência do psiquismo, cuja estrutura epistemológica apresenta o paradoxo inicial de ser uma ciência de um *objeto* que é *sujeito*, mostra, assim, uma oscilação de métodos, enfoques e temas abrangendo um campo muito vasto, desde as condutas normais até às chamadas condutas “anormais” (1991, p. 191).

O que o autor acima discute é que a compreensão explicativa do psiquismo se concentra, fundamentalmente, na noção de consciência como um dos polos em torno dos quais se organiza a vida psíquica, sendo que os outros são o inconsciente e os estados supraconscientes. Sob esse prisma, o problema da consciência na Psicologia científica, abordado ora sob o ponto de vista da psicologia cognitivista, ora do ponto de vista de suas bases neurofisiológicas, permanece uma ordem de questão aberta e não satisfatoriamente resolvida. Assim,

[...] de qualquer ângulo sob o qual se considere o problema da constituição de uma ciência do *psiquismo*, dois dados fundamentais aparecem claramente: o primeiro é a impossibilidade de uma total *objetivação* da vida psíquica, ou da impossibilidade de eliminação do *sujeito* na articulação sujeito-objeto que se apresenta desde o início como “objeto” da Psicologia científica; o segundo é o caráter *abstrato* da mediação com que o *sujeito* (aqui, o sujeito da compreensão explicativa ou da ciência psicológica) opera a passagem do *dado* (os fenômenos psíquicos observáveis) à *forma* (os conceitos e explicações da Psicologia científica). Esse caráter *abstrato* da mediação é imposto pelos próprios limites metodológicos da ciência do psiquismo. Ele deverá ser *suprassumido* no nível da compreensão filosófica (LIMA VAZ, 1991, p. 191-192).

A impossibilidade de objetificar a esfera do psiquismo indica, justamente, sobretudo, no terreno da Psicanálise, um limite metodológico de princípio. Esse limite não retira o caráter científico dela entre outras formas de procedimentos psicológicos. Isso aqui, é claro, retoma uma discussão acerca do estatuto epistemológico da psicologia. Essa posição exige, segundo Lima Vaz, uma terceira ordem hermenêutica: a compreensão filosófica ou transcendental do psiquismo.

Como o filósofo assevera, “ao determinar o *objeto* que a reflexão filosófica tem em vista quando se volta para o domínio do psíquico, temos

diante de nós, em primeiro lugar, a *aporética histórica* do problema. A Antropologia cultural de um lado e, particularmente, a História das religiões e a Fenomenologia religiosa de outro mostram-nos o problema do *psíquico* como sendo, fundamentalmente, o problema de uma dualidade estrutural alma-corpo” (LIMA VAZ, 1991, p. 192).

Nosso filósofo abre uma nova passagem naquilo que chama de aporética crítica da questão, ou seja, há uma aporia fundamental do psiquismo:

[...] parece residir, de um lado, na tensão ou oposição entre o psíquico e o somático e, de outro, há tensão ou oposição entre o psíquico e o noético. De fato, o psiquismo não define o domínio de nossa presença *imediate* no mundo. A presença psíquica é *mediatizada* pela presença somática, e essa mediação permite o estabelecimento de distância entre o sujeito e o mundo, sendo este não apenas captado, mas também interpretado pela atividade psíquica. Daqui procede o caráter *egocêntrico* do mundo interior do psiquismo, que deverá ser superado por uma forma superior de objetividade no plano do noético ou espiritual (LIMA VAZ, 1991, p. 192-193).

Isso posto, ou seja, o aspecto criticamente aporético, exige-se, portanto, um novo momento, o momento eidético de nossa compreensão filosófica do psiquismo. Como sustenta Lima Vaz:

Desde o ponto de vista filosófico, o *eidos* do psiquismo se define por esta posição *mediadora* entre a presença imediata no mundo pelo “corpo próprio” e a interioridade absoluta (ou a presença de si a si mesmo) pelo espírito. O psíquico se organiza segundo um espaço-tempo que não coincide com o espaço-tempo físico-biológico, ao qual está ligado o corpo, mas tem suas dimensões e seu ritmo próprios. Ele ordena o fluxo da vida psíquica em termos de percepção, representação, memória, emoções, pulsões. Mas, assim como no somático há como que uma espacialização do tempo, assim, no psíquico, se dá uma como que temporalização do espaço. O tempo psíquico não é

mensurável com uma medida matemática, sendo estruturado em ritmos distintos de intensidade vivida que constituem propriamente uma “duração” (*durée*), à qual se submete o mundo interior (1991, p. 193).

Desse modo, “a *categoria* do psiquismo deve exprimir, no discurso filosófico que tem por objeto o ser do homem, ou na *ontologia* do ser-homem, a *suprassunção dialética* do que é *dado*, ou da *natureza* do psíquico, aqui já pré-compreendida pela mediação empírica do saber do homem sobre si mesmo” (LIMA VAZ, 1991, p. 193). O autor brasileiro está cada vez mais cômico desse novo momento transcendental do psiquismo que assume, seguramente, um viés filosófico. Ele assim compreende que essa “mediação transcendental do psíquico deve, pois, ser considerada como *essencial* e *constitutiva* da própria compreensão filosófica do ser do homem e, portanto, do discurso *ontológico* que responde à questão “o que é o homem?” (1991, p. 194). Tal mediação corresponde a um passo decisivo contra toda sorte de reducionismos como, por exemplo, a redução do psíquico ao somático ou, no plano puramente intelectualista, a redução do psíquico ao noético.

A fim de melhor caracterizar o estatuto ontológico e, portanto, transcendental do psiquismo, Lima Vaz edita, num só parágrafo, essa instrutiva passagem:

Por outro lado, a mediação transcendental implica a posição do psiquismo (momento *tético*) como momento mediador entre a imediatidade do somático no *aqui e agora* do espaço-tempo físico-biológico e a universalidade ou abertura à totalidade do ser que se manifestará no nível do noético. O psíquico se apresenta, pois, como domínio de uma presença *mediata* do homem no mundo e como primeiro momento da presença do homem a si mesmo, presença essa *mediatizada* pelo mundo interior do próprio psiquismo. Podemos dizer, portanto, que *estruturalmente* o psiquismo é o sujeito exprimindo-se na forma de um Eu psicológico, unificador de vivências, estados e comportamentos. Ao se pôr em sua unidade ontológica (*momento tético*), o Eu assume toda a amplitude do psíquico. *Relacionalmente*, no nível do psiquismo constitui-se a *linguagem*, que é a forma específica

de comunicação entre os sujeitos (relação *intersubjetiva*), e que investe igualmente a tradução psíquica do mundo exterior, conferindo uma dimensão psíquica ao acesso às coisas pela relação *objetiva* (LIMA VAZ, 1991, p. 194).

O que Lima Vaz insiste é, a bem da verdade, sobre o quanto esse momento transcendental traduz um movimento dialético de suprassunção. Aliás, a dialética só se compreende como superação:

Isso porque se o homem, como *espírito*, deve suprassumir dialeticamente, como veremos, a exterioridade do corpo e a interioridade do psíquico na “identidade na diferença” *interior-exterior* que irá caracterizar o *noético* ou espiritual, nessa suprassunção deverá estar presente nosso existir no tempo e nosso declinar inelutável para a cessação desse existir, isto é, para a morte (LIMA VAZ, 1991, p. 195-196).

Lima Vaz parece recortar, aqui, outro tema caro à fenomenologia: a finitude. A existência, a vida são impensáveis sem o seu lado paradoxal: a morte. Assim, se é verdade que o “corpo assegura a nossa permanência no espaço-tempo mundano” (1991, p. 196), há de se levar em conta que uma vez

Arrastada pelo fluxo do tempo físico, essa permanência se contrapõe, com efeito, a esse derivar incessante na medida em que, estruturada segundo um espaço-tempo já propriamente humano, ela situa o homem num espaço cujos referenciais são postos pelo próprio homem ao fazer do mundo a sua morada: a casa, o caminho, a paisagem, o horizonte familiar. Nesse espaço, o tempo tende a imobilizar-se na espacialidade em que o mesmo se instala: as mesmas coisas tomando iguais os dias numa transposição propriamente humana dos ritmos físicos e biológicos. No psiquismo, o espaço-tempo se interioriza e o tempo tende a prevalecer na medida em que o mundo humano, como mundo interior, se distende entre o que foi e o que será. A consciência interior do tempo constitui-se entre a retenção e a

protensão, segundo a terminologia de E. Husserl em suas análises clássicas do problema (LIMA VAZ, 1991, p. 196).

Lima Vaz, no entanto, mostra o quanto a nossa estrutura ontológica se vê diante desse “embate abissalmente temeroso” no qual “a indeterminação do horizonte da protensão é, de fato, suprimida pela presença de um horizonte absoluto, paradoxalmente oculto ou indeterminado em sua própria presença inelutável, na qual esbarra a consciência interior do tempo: o horizonte da morte” (LIMA VAZ, 1991, p. 196).

Afinal, o que esse estudo vaziano indica, em suas linhas gerais, acerca do estatuto da *psyché* ou, como ele prefere chamar, da esfera psíquica? Ele apenas descreve que

[...] a inscrição do *ser-para-a-morte* no ser-no-mundo do homem atinge em seu âmago a estrutura do espaço-tempo humano. Ela abala em sua raiz a permanência do corpo em sua morada mundana, mostrando-o como *carne* no sentido bíblico, sua fragilidade e em seu efêmero florescer. Ela distende ao extremo o tempo interior do psiquismo, suspenso como momento evanescente entre a memória e a expectativa. Assim, a morte, sendo um evento biológico inscrito por antecipação na estrutura do ser vivo que é o homem, mostra-se, na verdade, como um evento *ontológico* ou como simples dissolução da oposição dialética entre o *somático* e o *psíquico* que define nosso ser-no-mundo. Essa oposição que, como veremos, é *suprassumida* pelo espírito é igualmente *dissolvida* pela morte (LIMA VAZ, 1991, p. 196).

É patente aqui sobre o quanto Lima Vaz recorre a um discurso heideggeriano sem perder de vista, é claro, a sua filiação hegeliana; filiação essa que fica cada vez mais evidente, como vimos, ao tratar a natureza do psiquismo. Eis porque, noutra nota, ele corrobora tal posição filial:

O domínio do *psíquico* apresenta igualmente toda uma face voltada para a exterioridade objetiva do mundo por meio do

‘corpo próprio’ e do corpo como organismo. O psiquismo está constitutivamente ligado a órgãos e funções corporais, mas aqui é considerado como primeiro estágio de interiorização do mundo no sujeito ou de constituição de um *mundo interior*. A presença do homem no mundo como situação fundamental não se fará mais, desde o ponto de vista do psiquismo, pela imediatidade do corpo, mas pela mediação deste *mundo interior*, no qual o corpo é suprassumido dialeticamente (LIMA VAZ, 1991, p. 198).

Toda essa narrativa construída pelo pensador brasileiro é um traço seguramente da sua obra, da sua filosofia que tem como marca certo idealismo, de princípio. Esse “mundo interior” é a ação do espírito, o motor mesmo que guia e orienta a presença humana no mundo como situação, facticidade. Ele é o mediador, por excelência. Com isso, Lima Vaz parece abrir mão do caráter fundante do corpo próprio como “veículo do ser no mundo”, para usar aqui os termos de Merleau-Ponty, sob um giro fenomenológico fundamental. É bem verdade, por exemplo, que Merleau-Ponty retoma e aprofunda a dialética hegeliana, muito embora, numa espécie de retomada crítica, a partir da noção de uma dialética sem síntese, mais próxima da dialética heraclitiana<sup>18</sup>. Só que essa dialética não opera sob a ação de um Espírito Absoluto. Não há Espírito Absoluto em Merleau-Ponty.

De todo modo, o que nos interessa nessa abordagem que, na obra de Lima Vaz, assume outros contornos que não traçaremos aqui, é a inspiração que as suas reflexões repercutem para aquilo que pretendemos demarcar, ou seja, sobre o quanto a tese de um éthos originário permite uma abertura possível para se discutir a própria Psicologia e, em particular, a Psicanálise. É bem verdade que Lima Vaz fala enquanto filósofo. A sua preocupação, como parece patente, é estritamente filosófica, ontológica. É esse o seu lugar de fala. No entanto, vale insistir, muitas das suas discussões trazidas até aqui, restituídas por um debate com o pensamento grego e apoiada na obra de autores como Hegel e Heidegger, por exemplo, permitem vislumbrar um interessante horizonte de interlocução no âmbito próprio da Psicanálise. É sob

---

<sup>18</sup> Ver, p. ex., SILVA (2014).

esse escopo que defendemos a tese de uma articulação entre ética e psicanálise; tese essa, aliás, muito bem entrevista, como se sabe, por Lacan, em seus seminários.

É esse inventário, num retorno a Freud, que veremos, agora, na sequência.

### **3.2. Intuições éticas (II): Ética e Psicanálise**

Os delineamentos traçados até aqui, a propósito de medir o real alcance das análises de Lima Vaz não só tocante ao empreendimento da reflexão ética em sua obra, mas, sobretudo, as intuições que daí se desdobram, em especial, à Psicanálise, nos permite vislumbrar um novo horizonte de pesquisa. Para tanto, é chegado o momento em que uma interlocução entre ética e psicanálise parece-nos particularmente sugestiva no sentido de nos acercarmos de uma questão de fundo capital: o de analisar o processo de constituição da ética, partindo da transcrição da *physis* em *éthos* para, a seguir, estabelecer uma analogia com as próprias ideias utilizadas por Freud no intuito de apresentar a psicanálise como um campo inédito. E, com isso, é claro, pensarmos um trilhamento pela mensagem freudiana.

Pois bem: é com esse desígnio que retomamos a trilha perseguida por um texto recém publicado (PERIN, 2022) que, ao nosso ver, pode trazer alguma luz para o debate. Nesse texto, reportávamos, por exemplo, acerca de uma edição especial que reunira psicanalistas de diversas partes do mundo que gravitara em torno de uma temática comum: a de melhor refletir sobre a mensagem freudiana e sua continuidade. A pergunta fundamental trazida à baila nesse colóquio fora precisamente a seguinte: – Continuidade a qual Freud e a qual momento do seu pensamento?

André Green assumira a incumbência de organizar esse número especial da revista. Na argumentação, para fundamentar tal temática, emerge então a aguda preocupação

[...] com a fragmentação do corpo teórico da disciplina e com a multiplicidade de tendências representadas por diversos autores da psicanálise contemporânea. A situação se tornou tão preocupante, que a comissão de programa do Congresso da Associação Psicanalítica Internacional, ocorrido, em Nice, em 2001, sentiu necessidade de submeter à nossa reflexão um questionamento tão geral quanto possível sobre o que é a psicanálise. Poderíamos nos surpreender ao nos vermos obrigados a retomar definições de base que deveriam estar solidificadas mais de cem anos após o nascimento da psicanálise (GREEN, 2001, p. 17).

Green, nessa oportuna ocasião, traz aqui o exame mais detido e, ao mesmo tempo, controverso após o centenário de nascimento da psicanálise. O ponto fulcral diz respeito à experiência da psicanálise como experiência da clínica da cura. Há, entretanto, variações no modo de compreender esse ponto. Para tanto, Green identifica, ao menos, três correntes: a primeira é uma visão pragmática em que a psicanálise se define como uma terapêutica que é avaliada a partir de sua eficácia; a segunda situa a experiência psicanalítica como objeto de estudo em que se discute o seu estatuto científico e a terceira, enfim, que exige que a psicanálise reflita mais os seus fundamentos epistemológicos. Ora, são propriamente tais questões que Freud, em 1926, no texto *Análise Profana* já prefigura. Acontece que, na psicanálise, sempre existiu uma união indissolúvel entre curar e pesquisar. Com isso, a prática clínica acaba servindo como um caminho (método) para pensar o encontro que torna possível a emergência dos sujeitos psíquicos. A psicanálise, emerge, nesse contexto como uma práxis *sui generis*: ela perfaz uma atitude, um agir próprio, que possibilita a manifestação e a compreensão dos próprios sujeitos nesse processo. Isso, obviamente, traz importantes consequências do ponto de vista ético, uma vez que não há como pensar o horizonte último do *éthos* sem a *práxis*.

Assim, no intuito de pensar os fundamentos desta práxis psicanalítica, ainda mais no interior da universidade que é um dos lugares onde se produz pesquisa, mas não a cura, torna-se imprescindível explicitar o que nos autoriza tal empreendimento. Para tanto, na introdução de seu livro *Nuevos*

*Fundamentos para el Psicoanálisis*, Laplanche apresenta a possibilidade de refletir tal práxis desde quatro lugares. O primeiro deles é a posição privilegiada da cura psicanalítica no interior da própria clínica. Nessa o trabalho é perpassado por um marco fundador cuja essência é a “regra fundamental” que encaminha um processo em ressonância com um processo fundador do ser humano. Ademais, o

[...] objeto da psicanálise não é o objeto humano em geral [...], mas um objeto humano que é capaz de dar forma à sua experiência, e o faz essencialmente através da linguagem da cura. Assim, existe aí um movimento de manifestação de toda a sua vida. Uma epistemologia e uma teoria psicanalítica deve considerar, nos seus fundamentos, o fato de que o sujeito humano é um ser que teoriza, que teoriza a si mesmo (LAPLANCHE, 1987, p. 19-20).

Assim, pois, a ação de teorização de si mesma supõe uma relação dual de tal modo que o elemento transferencial pressupõe a repetição da história constitutiva do sujeito humano com seu analista.

O segundo lugar e objeto da experiência psicanalítica é caracterizado por Laplanche de psicanálise “extramuros”. O emprego desse termo se deve à substituição do conceito de psicanálise aplicada; acepção que pode produzir críticas por conta da pretensão de aplicar os conhecimentos da clínica psicanalítica aos outros campos do saber. Pois bem: é Freud mesmo (1981) quem demarca o pioneirismo no sentido de praticar a psicanálise “extramuros”, ao produzir textos como, por exemplo, *Totem e Tabu*, *O Mal-Estar na Civilização*, *Moisés e o Monoteísmo*. Isso mostra que dispomos de um movimento da psicanálise que vai ao encontro dos fenômenos culturais; fenômenos tais discutidos, como vimos, por Lima Vaz. Ou, como nos diz Renato Mezan, em sua tese doutoral, *Freud Pensador da Cultura*:

A psicanálise é, em si mesma, uma parte da cultura contemporânea, tanto no plano científico-filosófico, quanto no efeito imenso que as posições inspiradas direta ou indiretamente por Freud tiveram sobre os costumes e as ideias deste século (MEZAN, 1985, p. 19).

Já o terceiro lugar seria a teoria como experiência. Aqui novamente um retorno a Freud se faz imprescindível. Assim, por exemplo, em *Além do Princípio do Prazer*, encontramos uma experiência muito particular denominada especulação. O termo especulação assume aí um caráter teórico revestido ao mesmo tempo por uma prática numa perspectiva multidisciplinar sempre acenando para algo de novo, isto é, de um possível vislumbrar de algo que se desvela. A este episódio, André Green (2003) se referiu, em seu livro *La Nueva Clínica Psicoanalítica y la Teoría de Freud*, como “a virada dos anos loucos” ou “a virada de 1920”. Tal reviravolta tem como pano de fundo a experiência da Primeira Guerra Mundial, bem como o efeito dos falecimentos ocorridos ao redor de Freud nessa época, em especial o falecimento de sua filha Sophie que o afetou profundamente. Além disso, o aparecimento de certas dificuldades oriundas da própria práxis clínica e que dificultavam a evolução do paciente, fazia Freud pensar na presença de uma certa pulsão destrutiva. Tudo isto o levou a postular a hipótese de uma pulsão de morte, de tal forma que ele apresenta um novo dualismo pulsional: pulsão de vida e pulsão de morte. O que chama a atenção aí é que tais termos produzem um forte impacto entre os psicanalistas, por conta justamente de tais especulações, introduzindo conflitos, ao confrontá-los com novas escolhas, com novos caminhos por ainda a ser trilhados. Isso só vem reforçar a premissa segundo a qual toda teorização é uma experiência que compromete o pesquisador.

A quarta posição é a história mesma como lugar e objeto da experiência. Como observa, mais uma vez, Laplanche, “interessa a história de um pensamento inteiramente movido pelo seu objeto ou, se vocês preferirem, inteiramente movido pela sua pulsão” (1987, p. 24). Nessa direção, a história da psicanálise e, particularmente, do pensamento freudiano, mostram inequivocamente a riqueza da emergência do elemento pulsional inconsciente como princípio de movimento da produção teórica e objeto da própria psicanálise. Trata-se, aí, da história como um lugar de experiência conflitiva que aflora sensivelmente no interior do colóquio editado pela Revista

Francesca de Psicanálise, quando põe em questão: a qual Freud, a qual momento do seu pensamento convém trilhar?

Ora, aí ressurge a questão ética de fundo acerca do comprometimento do analista na relação terapêutica. Laplanche se volta simplesmente para o princípio de que a teoria e a história em uma relação dialética onde aflora o essencial da psicanálise, a dimensão do desejo, o aflorar do inconsciente; posição essa também examinada por Mezan (1985, p. 10):

[...] o que existe são problemas que, de uma forma ou de outra, dizem respeito ao investigador, fazem parte de suas inquietações e proporcionam um certo prazer ao serem abordados. O desejo de 'resolver um problema', ou seja, de vencer uma dificuldade, de lançar luz sobre um domínio até então confuso ou inexplorado, está sempre presente, em toda atividade intelectual. O que se passa é que este desejo não ousa dizer seu nome [...]. Não é possível aventurar-se pelos domínios da psicanálise fingindo ignorar que os temas a serem tratados dizem respeito, também exemplarmente, ao investigador e às suas motivações.

É, em sentido próprio, esse exame que nos autoriza, no âmbito acadêmico, em buscar estabelecer uma interlocução com a psicanálise. Pois bem: a perspectiva que aqui se adota consiste em analisar, mais precisamente, o próprio processo de constituição da ética. Isso se dá, ao nosso ver, retomando o princípio argumentativo de Lima Vaz, a partir do modo de transcrição da *physis* em *éthos*, no intuito de estabelecer uma analogia com as ideias empregadas por Freud para apresentar a psicanálise como um campo inédito. Uma vez isso considerado, estaremos, então, em melhores condições de abriremos um trilhamento pela mensagem freudiana.

Como buscamos delinear, já nos primeiros capítulos aqui da dissertação, Lima Vaz se torna um guia indispensável nesse percurso ou trilha aberta. Ele provoca uma intrigante reflexão sobre a ética, à luz do que ele próprio designa de uma "fenomenologia do *éthos*"; fenomenologia essa capaz de refletir o sentido último do *éthos*, o *éthos* vivido. Eis porque em seu livro, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, o filósofo se detém, como vimos, na questão-chave que abre a porta do nascedouro da ética na cultura ocidental. Ao seguir

essa trilha, ele faz ou refaz um percurso de volta às origens da ética, visando mostrar toda a riqueza do movimento presente no pensamento grego. Assim, ao caracterizar o ideal de uma fenomenologia do *éthos*, Lima Vaz parece abrir um importante aporte para a psicanálise. Ele reconstitui, desde o pensar grego, o sentido último daquilo tal qual aparece, ou seja, o fenômeno. Aquilo que aparece figura originariamente pela via da própria razão como *logos*; quer dizer, como discurso que possibilita o ver. Trata-se, ao mesmo tempo, do que deixa e faz ver, e, portanto, uma forma genuína de estruturação fazendo recolher o dado em sua originariedade.

Em seu livro *Ética*, o pensador espanhol José Luis Aranguren, considera que o filósofo não deve contentar-se em ser tão somente amigo da razão argumentativa, mas deve, também, ser amigo das palavras. E acrescenta: “[...] a etimologia nos devolve a força elementar das palavras originárias, gasta com o longo uso, às quais é imprescindível voltar para recuperar seu sentido autêntico, a *arkhé*”. (ARANGUREN, 1968, p. 22). Ora, pois, reconstituir o sentido originário das palavras é um gesto de busca, de procurar reconstruir uma peça em seu aspecto (*eidos*) original o que implica, obviamente, um trabalho arqueológico, por definição.

O que Lima Vaz já nos chamava a atenção é de que o termo *éthos*, em sua acepção originariamente helênica, já nos permite ver a força e o vigor daquilo que permanece justo na ética. Ou, como se diria em uma expressão heideggeriana, aquilo que “perdura e demora” na ética. A fenomenologia do *éthos*, em Lima Vaz, busca, enfim, dar conta desse movimento arqueológico ao reconhecer implícito não só no vocábulo grego *éthos*, mas no de *physis*, as duas formas primeiras de manifestação do ser.

Recordemos brevemente que *éthos* exprime a transcrição da *physis* que ocorre através da práxis ou ação humana engendrando as estruturas histórico-sociais. *Éthos* possui dois sentidos fundamentais, como salienta Lima Vaz (2000a, p. 12-13):

A primeira acepção de *éthos* (*eta* inicial) designa a morada do homem (e do animal em geral). O *éthos* é a casa do homem. O homem habita sobre a terra acolhendo-se ao recesso

seguro do *éthos*. Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação de *éthos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação.

Nosso filósofo ainda complementa:

A segunda acepção do *éthos* (com *épsilon* inicial) diz respeito ao comportamento que resulta de um repetir-se dos mesmos atos. É, portanto, o que ocorre frequentemente ou quase sempre (*pollakis*), mas não sempre (*aei*), nem em virtude de uma necessidade natural. Daqui a oposição entre *éthei* e *phisei*, o habitual e o natural (LIMA VAZ, 2000a, p. 14)

Isso posto, não é difícil voltar a perceber que essa dupla função semântica do *éthos* designa, ao fim e ao cabo, a formação do hábito, pois justamente esse se constitui pela repetição, mas, ao mesmo tempo, a completude ou realização plena do hábito só se dá pela incorporação de um estado de coisas que passa a fazer parte da constituição do próprio agente. Vimos, então, que essa concepção de estado ou de constituição tem a sua origem no termo grego *échein*, do qual se origina *hexis*. O vocábulo *hexis* tem por significado a posse estável de uma determinada maneira de ser que ocorre através da escolha e da deliberação do agente, o que determina uma característica de repetição que nada mais é do que o próprio hábito. Assim, o hábito é um *éthos-hexis*, significando, originariamente, a possibilidade de o sujeito apropriar-se de si mesmo, expressando a sua autonomia e, com isso, o seu caráter. Sob tal prisma,

[...] o *éthos* como costume, ou como realidade histórico-social, é princípio e norma dos atos que irão plasmar o *éthos* como hábito (*éthos-hexis*). Há, pois, uma circularidade entre os três momentos: costume (*éthos*), ação (*práxis*), hábito (*éthos-hexis*), na medida em que o costume é fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos. A *práxis*, por sua vez, é mediadora entre os momentos constitutivos do *éthos* como costume e hábito, em um ir e vir que se descreve exatamente como um círculo dialético: a universalidade abstrata do *éthos* como costume

inscreve-se na particularidade da *práxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *éthos* como hábito ou virtude (LIMA VAZ, 2000a, p. 15).

O que Lima Vaz também chama a atenção é para o fato de que esse processo todo acena para a dimensão da tradição tendo como horizonte a perspectiva da produção da cultura no Ocidente, a formação mesma da civilização. Isso, sem dúvida, sugere que o *éthos* social ou o *éthos* cultural constituem o espaço não só possível, mas, de fato e de direito, privilegiado, para a compreensão e a expressão do ser do homem. Esse é o espaço hermenêutico, por excelência, no qual, não apenas ontológico, mas antropologicamente, a *physis* se radica como *physis*. Isso, ao nosso ver, é sumamente significativo.

No fundo, a articulação *éthos*-cultura realça justo a natureza axiogênica da ação humana, o que simplesmente significa que é por intermédio dessa *práxis* que o homem cria o mundo como um universo de formas simbólicas, já que a *práxis* é produtora de significação vindo a construir, dessa forma, a sua morada. É o que, mais uma vez, reitera Lima Vaz (2000a, p. 38): “É, pois, a partir da própria origem do universo das formas simbólicas que se desdobra a dimensão do *éthos*: o homem habita o símbolo e é exatamente como *métron*, como medida ou norma que o símbolo é *éthos*, é morada do homem”.

O *éthos* entendido como morada coloca em destaque a necessidade de o homem ter que construir o seu espaço no mundo, tornando-o habitável e dando-lhe uma feição humana. Para tal, tem que fazê-lo por meio da sua ação, da sua *práxis* sobre a natureza (*physis*). Pensar a ética como ciência do *éthos* requer compreendê-la a partir da tensão dialética apresentada na fenomenologia do *éthos*, ou seja, na articulação do *éthos* como costume ao *éthos* como hábito através da *práxis*. Em outras palavras, pela *práxis* incessante de fazer e refazer a sua morada, o homem engendra os costumes, as normas e a própria ação tendo um lugar seguro onde possa se recolher. Através dessa ação, o homem descola da *physis* e cria o seu lugar propriamente humano, o *éthos* como costume. Com isso, pois, na

peculiaridade da ação, assistimos as primeiras formas de manifestação do homem, transcrevendo a *physis* em *éthos*.

Ao agir desse modo, em sentido aristotélico, o homem o faz norteando por um *telos* cuja finalidade consiste em alcançar a realização do bem ou do melhor. Dispomos aí daquilo que denota as relações humanas como éticas. Só que para atingir esse *telos* faz-se necessário repetir constantemente os mesmos atos, engendrados nos costumes a fim de determinar o habitual. Essa é a segunda vertente do vocábulo grego *éthos* como bem antevira Lima Vaz (2000a, p. 15) no sentido de costume, do *éthos* como hábito radicado, pois, via a circularidade entre costume (*éthos*), ação (*práxis*) e hábito (*éthos-hexis*).

Pois bem: dessa forma, o agir habitual evidencia-se na ação humana dirigida para o bem do próprio homem, o que supõe a “ação posta sob o senhorio do agente e que exprime a sua *autárkeia*” (LIMA VAZ, 2000a, p. 14). Essa dimensão da ação como possibilidade de o sujeito manifestar a sua particularidade na *práxis*, mas articulada à universalidade do costume, aponta para o fim que é a realização de um existir virtuoso. Ora, a fim de melhor entender esse existir virtuoso faz-se mister focar a questão das virtudes.

Segundo Lima Vaz, encontramos em Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, a fonte para a devida compreensão das virtudes a partir da distinção entre as virtudes intelectuais e as virtudes morais. Observa então o pensador brasileiro:

Aristóteles diz explicitamente que as virtudes intelectuais se adquirem e se desenvolvem por obra do ensinamento (*ek didaskalías*). Quanto às virtudes morais, assim se denominam porque procedem do *éthos* como costume, e é o exercício constante (*ethikè pragmatéia*) que lhes dá origem e as fortalece (2000a, p. 17).

Pensadas, dessa forma, as virtudes pontuam a dimensão da tradição e da razão no interior da ciência do *éthos*. Para Lima Vaz, a tradição supõe, desde o início, a possibilidade de transmissão da riqueza simbólica criada através da *práxis* na constituição do *éthos* como transcrição da *physis* e que passa de uma geração para outra.

A partir dessa afirmação, podemos tomar as duas vertentes que desaguam na tradição. A primeira vertente surge da compreensão do *éthos* como uma ordenação própria engendrada pela *práxis*, mas que tem como modelo o ordenamento próprio da *physis*. Na natureza há um determinismo, uma vez que a ordem dos fenômenos está dada enquanto que, no âmbito do *éthos*, há um ordenamento efetuado pela “necessidade *instituída*, e é justamente a tradição que suporta e garante a permanência dessa instituição e se torna, assim, a estrutura fundamental do *éthos* na sua dimensão histórica” (LIMA VAZ, 2000a, p. 17). Assim, o ordenamento do *éthos*, efetuado pela necessidade instituída de o homem ter que repetir constantemente os comportamentos derivados do costume, é uma superação dialética da *physis*, rompendo com o determinismo das coisas pela via da *práxis*.

Em decorrência dessa posição, surge a segunda vertente a partir do dito anterior de que, pela sua ação, o homem descola da *physis* e cria o seu lugar propriamente humano. O descolamento ocorre pela peculiaridade da ação não terminar no momento de sua efetivação. O homem tem a possibilidade de tirar da experiência da ação uma significação. Essa característica de transcender o momento da realização da ação inscreve o homem na dimensão simbólica podendo representar-se o ato.

Retomando de outro modo. Na medida em que a ação é produtora de significação, o homem eleva-se sobre o determinismo das coisas para penetrar no espaço da liberdade. Ou seja, pela sua ação, o homem rompe com a *physis* ordenando uma nova realidade produzida pela dimensão simbólica da qual passa a fazer parte. Ao mesmo tempo essa nova realidade apresenta-se a ele como norma, como *métron* balizadora da sua nova ação. Lembremos quando escreve Lima Vaz (2000a, p. 38): “É, pois, a partir da

própria origem do universo das formas simbólicas que se desdobra a dimensão do *éthos*: o homem habita o símbolo e é exatamente como *métron*, como medida ou norma que o símbolo é *éthos*, é morada do homem”.

Afinal, assim como é a tradição que suporta e garante a permanência daquilo que é instituído, criando a dimensão histórica do *éthos*, ela também suporta e assegura a transmissão da riqueza simbólica, na estrutura da linguagem e se torna, assim, uma dimensão cultural do *éthos*. Volta a observar Lima Vaz (2000a, p. 19):

A tradicionalidade ou o poder-ser transmitido é, pois, um constitutivo essencial do *éthos* e decorre necessariamente, do ponto de vista da análise filosófica, da relação dialética que se estabelece entre o *éthos* como costume e o *éthos* como hábito singularizado na *práxis* ética.

Finalmente, pela dimensão da razão, a questão das virtudes pontua a peculiaridade do agir do homem como escolha. No dizer de Garcia-Roza (1993, p. 58-59): “a atividade que distingue o homem de todos os seres é a *razão* [...]. O critério de ação virtuosa será, pois, a *escolha* (*proairesis*). É a *proairesis* que determina a natureza ética de uma ação.

Refletindo, desse modo, as virtudes supõem um *telos* lógico estritamente ligado à escolha (*proairesis*). É a escolha que permitirá, através da razão, o discernimento de qual é o bem maior para o homem. Emerge daí a hipótese de que há necessidade de um saber, uma sabedoria em última instância, para conduzir a escolha deste bem. Ora, se o desenvolvimento e a aquisição das virtudes intelectuais ocorrem através do ensinamento, então deve existir alguém que possua o saber. Esse alguém é o mestre, o portador da sabedoria. Nesse sentido, abre-se o espaço para o surgimento da academia como o lugar privilegiado para o mestre ensinar o saber instituído. Assim, pois, temos a dimensão da tradição e da razão, articulada dialeticamente às virtudes, no interior da ciência do *éthos*. Como retrata Lima Vaz (2000a, p.

17): “Entre esses dois polos passará a oscilar o destino do *éthos* na história das sociedades ocidentais, e a amplitude dessa oscilação irá assinalar igualmente os momentos de crise e transformação dos padrões éticos dessas sociedades”.

Vimos também que, afora o trabalho hermenêutico de Lima Vaz no que tange à dimensão mais própria do *éthos*, Heidegger se tornou outro referencial indispensável nesse percurso. É a *Carta sobre o Humanismo* que dá o tom desse colóquio. Heidegger se atém acerca do caráter daimônico do *ἔθος* ao observar que esse significa, sem dúvida, morada, lugar onde morar, mas que, ao mesmo tempo, nomeia o âmbito aberto, no qual mora o homem. Tal âmbito é o que possibilita a manifestação do que advém à essência do homem ou ainda é aquilo que “contém e guarda o advento daquilo ao que pertence o homem em sua essência” (HEIDEGGER, 2008, p. 367).

Isso traz importantes desdobramentos sobre a ideia mesma de verdade, algo que a psicanálise também se debruça como veremos, logo mais. A questão de fundo posta por Heidegger, levando em conta aqui o elo íntimo entre *physis* e *éthos*, é o sentido último da verdade não como correspondência, adequação, em sentido tradicional, mas como *aletheia*. Eis porque o pensador alemão, ao fim do texto *Sobre a Essência da Physis em Aristóteles*, nos diz:

Ser é o desocultar que se oculta: *physis* em um sentido inicial. O desvelar-se é um surgir ao desocultamento, isto é, desocultamento significa *a-letheia*: a verdade. A verdade, como nós a traduzimos, não é essencialmente um caráter do conhecimento humano e de seus enunciados; tampouco é um valor ou uma “ideia” cuja realização, sem que saibamos muito bem por quê, o homem deve aspirar, mas a verdade pertence, enquanto desocultar-se, ao ser mesmo: *physis* é *aletheia* (HEIDEGGER, 2000, p. 248).

*Physis* é *alethea*, isto é, abertura, o âmbito mesmo do aberto, a clareira originária do *éthos*. Trata-se, portanto, como já se reportara Lima Vaz, de compreender a transcrição da *physis* em *éthos* pela via do *logos* (linguagem).

Pois bem, essas rápidas incursões retomadas e aprofundadas, conforme o espírito e a letra de Lima Vaz e ponto de inflexão heideggeriano repõe a questão da fenomenologia do *éthos* no coração mesmo da Psicanálise.

Pois bem, em seu livro *Palavra e Verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*, Luiz Alfredo Garcia-Roza comenta:

Aquilo que Freud nos mostrou desde seus primeiros escritos é que na prática psicanalítica a verdade se insinua não a partir do caráter formalizado do discurso, mas, precisamente, quando o discurso falha, quando é atropelado e violentado por um outro discurso que provoca, no primeiro, lacunas, os não tão adequadamente denominados *atos falhos*. (GARCIA-ROZA, 2005, p. 20).

Ora, pois, temos, logo, de saída, a questão de que a prática psicanalítica tem uma preocupação para com a verdade. Assim, portanto, se a prática psicanalítica tem uma preocupação com a verdade, é necessário colocar, em questão, a ideia de concordância, no sentido mais heideggeriano, para situá-la na perspectiva do desvelamento. Ora, é justamente isso o que Freud, de fato, fez no momento em que passa a refletir profundamente acerca da origem da neurose não mais motivada por um episódio de abuso sexual concreto perpetrado pelo pai, a ponto de dizer para seu amigo Fliess, em uma carta de 21 de setembro de 1897, “[...] não acredito mais em minha neurótica (teoria das neuroses)” (FREUD apud MASSON, 1986, p. 265). Ele ainda argumenta sobre assegurando “de que não há indicações de realidade no inconsciente, de modo que não se pode distinguir entre verdade e a ficção”. (FREUD apud MASSON, 1986, p. 265-266).

Eis, aqui, sem qualquer sombra de dúvida, um momento marcante na gênese da psicanálise; momento esse que desloca a dimensão da verdade da concordância para a verdade como desvelamento, *aletheia*. Afinal, aquilo que se insinua, aquilo que se manifesta pela palavra na prática da clínica psicanalítica acena justo para algo do imaginário e da fantasia. Há uma manifestação que se deflagra aí nesse processo *sui generis*: a do desvelamento do imaginário. Como já discutimos noutro trabalho: “Há um movimento que faz emergir algo que se desvela e que se nomeia como

manifestação do desejo. É a possibilidade do outro discurso, aquele que não se restringe à verdade da concordância, mas à verdade do apresentar-se de algo que habita o ser e o revela, ou melhor, o desvela” (PERIN, 2022, p. 106). A nossa leitura aqui busca justamente sustentar a hipótese de que, enfim, *physis* e *aletheia* fazem sua emergência como *éthos*, quer dizer, como precisamente aquilo que habita o sujeito psíquico.

Essas questões todas trazidas aqui à baila nos incitam, por exemplo, a algo que o próprio Freud, em 1923, busca caracterizar na psicanálise, em *Dois Artigos para a Enciclopédia*. A psicanálise é definida ali como um método (caminho) no sentido de investigar os processos anímicos dificilmente acessíveis de outra forma. Trata-se, nesse momento, de situar a experiência psicanalítica como concordância; postulado, aliás, reconhecido pela grande parte dos psicanalistas que integram a edição especial da Revista Francesa de Psicanálise: a experiência da cura psicanalítica. Por meio da linguagem da cura, o paciente é levado a se apropriar-se daquilo que o habita de maneira inconsciente.

O fato fundamental nisso tudo, como tivemos a ocasião de trazer à tona por meio da fenomenologia do *éthos* sistematicamente exposta por Lima Vaz, é o que é denominado de *éthos-hexis* é um apropriar-se que ocorre pela via da decisão e da escolha. Ora, isso é o que também torna possível vislumbrar o que a psicanálise introduz de inédito, ou seja, no momento em que circunscreve a razão à dimensão do desejo; manifestação que se opera genuinamente pelo outro discurso. Uma vez comprometido com o seu desejo, o sujeito se vê em condições de desvelar-se no processo de pensar a si mesmo ou, como diz Laplanche, de autoteorizar-se.

Se levarmos em conta essa primeira definição da psicanálise posta por Freud, não se pode perder de vista, como bem foca Mezan, que esse processo de teorização também compromete, em sentido ético, é claro, o pesquisador com o seu desejo e as suas motivações. Essa, como vimos, no início, fora uma das inquietações apresentadas pelos psicanalistas na Revista Francesa de Psicanálise, ao se defrontarem com os conflitos do trabalho analítico. De todo modo, como mostramos

Freud apresenta o outro discurso como possibilidade de desvelamento do velamento, ou seja, aquilo que faz parte da essência da manifestação do ser, cuja origem está no movimento do existir que nos coloca em uma relação com o outro, a ponto de que aquilo que nos é familiar transforma-se em não familiar (*Unheimlich*). Quando pensamos a experiência psicanalítica apenas do ponto de vista da clínica da cura, ficamos esvaziados para pensar o conflito no interior do movimento psicanalítico como a emergência do outro discurso (PERIN, 2022, p. 107).

Isso tudo, em resumo, nos mostra sobre o quanto é fundamental ter presente o movimento engendrado pelo desejo, cujo trilha nos abre em direção à constituição do próprio sujeito psíquico; sujeito esse que tem possibilidade de apropriar-se de si mesmo por meio da experiência psicanalítica pela auto-teorização.

Isso recoloca a questão da articulação entre ética e psicanálise sob um novo giro de análise. Detenhamo-nos mais um pouco sobre isso.

O que aqui adotamos ou assumimos – sem pretender, é claro, fazer um enfoque longamente histórico da psicanálise – se restringe, apenas, em abordar algumas questões importantes no sentido de contextualizá-la justamente como uma ciência do *éthos* ou como uma ética.

De início, é fundamental reforçar um aspecto já salientado, qual seja, o de apresentar a psicanálise como um saber do inconsciente e Freud, é claro, como o descobridor do inconsciente, como o pai da psicanálise. Como médico, Freud tinha uma preocupação: dar conta de atender e entender a histeria. Inicialmente, a sua abordagem teve como referência o saber médico, instituído através da academia. Ao inclinar-se sobre o paciente com esse saber experimental, a clínica freudiana foi invadida pela sensação de desamparo.

Freud buscou na hipnose a possibilidade de dar conta do fenômeno histórico (Cf. BOUFLEUR, 2020). Através da hipnose, ele procurou fazer com que o paciente estabelecesse relações a partir de seu sintoma. Nesse

processo, Freud ainda percebeu uma transformação denominada de cura catártica. Ao mesmo tempo, porém, as associações ocorriam em um estado de consciência alterado devido à hipnose. O passo além ocorreu quando, ao fazer indagações investigativas ao paciente, Freud foi solicitado a se calar para o paciente poder falar de si. O paciente passou a falar de si, a associar, não mais no estado de hipnose. Ao falar de si, o paciente produziu um saber sobre a sua própria doença. É o engendramento da técnica psicanalítica: a associação livre. Para tal, é fundamental a escuta, mas não uma escuta qualquer, é a escuta analítica, a escuta da atenção flutuante.

Nesse sentido, podemos dizer que foi a histérica quem ensinou Freud. Ou dizendo de outro modo: ao inclinar-se sobre a histérica, deu-se um encontro que produziu um novo pensar em Freud. Ao mesmo tempo, a paciente mudou de posição, pois, ao estabelecer uma relação simbólica, mediada pela linguagem, ela passou da condição de paciente para se tornar sujeito. O novo paradigma estabelecido propiciou a Freud verificar que o sintoma era o substituto de algum pensamento ou impulso suprimido no momento de uma experiência traumática. Assim, pois, os sintomas tinham um sentido e relacionavam-se articuladamente a um complexo de pensamentos e à experiência traumática. Freud percebeu, também, que não era qualquer ideia, qualquer pensamento que, uma vez suprimido, poderia se manifestar sintomaticamente. Ele descobriu que, invariavelmente, eram pensamentos associados à sexualidade.

Temos, portanto, aí, na experiência da histérica com a sua sexualidade, algo que lhe produziu um pensamento insuportável devido à situação traumática, e que precisou ser suprimido, recalcado. Esse recalcado, no entanto, retornou sob a forma de sintoma somático, indicando um sentido que se desvela na relação simbólica com a linguagem. Esse novo saber aponta para algo que falta, para algo de não sabido. A isso, Freud conferiu o estatuto de inconsciente.

Ora, aqui emerge uma primeira aproximação da psicanálise como a ciência do *éthos*, a ética. Ao refletir sobre a ética como ciência do *éthos*, vê-se

em sua fenomenologia fundante que *éthos* nada mais é do que um ordenamento próprio, construído e transcrito simbolicamente a partir do ordenamento da *physis* pela mediação da *práxis*. Assim, pensando o sintoma somático, no caso da histeria, pode-se entendê-lo como um ordenamento próprio da *physis* devido à “escolha” de manifestação corporal. O sintoma, entretanto, não fica apenas como um modo de ordenamento da natureza, uma vez que ele acena para um sentido quando se abre à possibilidade de associá-lo através da linguagem. Com isso, pelo novo paradigma desenvolvido pela psicanálise evidencia-se a possibilidade de uma simbolização que transcende a *physis* criando um novo ordenamento preñado de sentido pela *práxis* inovadora da linguagem cuja transcrição é a morada simbólica do homem.

Na medida em que a ação é produtora de significação, o ato analítico possibilita ao homem elevar-se sobre o determinismo das coisas, justamente pelo seu engendramento como sujeito analítico pela via da fala. Logo, a psicanálise é uma ética, vai ao encontro da fenomenologia do *éthos*, mas, ao mesmo tempo, indica uma nova posição. Assim, é na fenomenologia do *éthos* que a escolha que determina o comando do bem ou do melhor na *práxis* humana. É sob a égide da intencionalidade que a escolha do agir virtuoso ocorre.

Ora, na formação do sintoma, enquanto substituto de algum pensamento ou impulso reprimido na experiência traumática, Freud se deparou com a dimensão do impulso do desejo. E isto não é da ordem da intencionalidade, tanto é que fica encoberto pelo deslocamento. E é exatamente isto que indica a nova posição pontuada pela psicanálise, a saber, a de que, pela postulação do inconsciente, o homem não é dono de sua própria morada. É em decorrência disso que Lacan afirma, na apresentação do programa do seminário sobre a ética da psicanálise, que

[...] o fato é que a análise é a experiência que voltou a favorecer, no mais alto grau, a função fecunda do desejo

como tal. A ponto de se poder dizer que, em suma, na articulação teórica de Freud, a gênese da dimensão moral não se enraíza em outro lugar senão no próprio desejo (LACAN, 2008, p. 13-14).

Ora, quando Lacan propõe o retorno a Freud, o faz procurando retomar os conceitos básicos da psicanálise. Ao falar do inconsciente, Lacan (1981, p. 135) o postula como “estruturado como uma linguagem”. Segundo Juranville, ao postular o “inconsciente estruturado como uma linguagem”, Lacan estabelece uma ponte entre a psicanálise e a filosofia, pois o inconsciente freudiano apresentava-se problemático em sua comprovação. Para dar mais precisão a essa articulação, Lacan encontra na linguística saussuriana o conceito de significante

[...] cujas características correspondem inteiramente às dos “fenômenos inconscientes” supostos por Freud. Assim, o significante permite enfim essa demonstração da existência do inconsciente que é desde logo exigido pela teoria do inconsciente. E a confrontação dessa teoria com o campo filosófico pode então adquirir todo o seu sentido (JURANVILLE, 1984, p. 22-23).

A importância dessa articulação pelo significante reside no fato de que esse é sempre uma expressão involuntária de um ser falante. Isso, contudo, não em qualquer situação do falante, mas naquela do ato analítico. Nesse sentido, enquanto involuntário, o significante na fala do paciente, no momento da análise, equivale à manifestação do sintoma. É, por exemplo, o que bem observa Nasio (1993, p. 19):

O aspecto significativo do sintoma é o fato de ele ser um acontecimento involuntário, desprovido de sentido e pronto para se repetir. Em suma, o sintoma é um significante se o considerarmos como um acontecimento do qual não domina nem a causa, nem o sentido, nem a repetição.

Como vemos, aqui tem-se uma segunda articulação da psicanálise com a ciência do *éthos*. A vertente do *éthos*, na forma de *éthos-hexis*, enfoca a característica do comportamento constantemente repetido, qual seja, o hábito. O significante, enquanto manifestação sintomática, constantemente repetido, é involuntário e aponta para algo que habita o homem. Reside exatamente aí a ponte estabelecida por Lacan entre a psicanálise e a filosofia ao atribuir um estatuto apodíctico ao inconsciente, pela via do significante.

Lacan, no entanto, salienta algo de inovador na psicanálise quando fala dos ideais analíticos. Ele mesmo diz que “medir discernir, situar, organizar valores, como se diz num certo registro da reflexão moral, é o que propomos a nossos pacientes e em torno do que organizamos a estimativa de seu progresso e a transformação de sua via em um caminho” (LACAN, 2008, p. 19). Depreende-se daí que a experiência analítica aspira a um ideal de autenticidade, o que remete à questão da virtude. Como volta a se posicionar Lacan (2008, p. 21): “Pois, na verdade, não se pode dizer que não intervenhamos nunca no campo de virtude alguma. Desobstruímos vias e caminhos e lá esperamos que aquilo que se chama virtude virá a florescer”.

Por esse viés de pensamento, desemboca-se na questão das virtudes articulada à dimensão da tradição e da razão, como viu-se, anteriormente, na ciência do *éthos*. Logo, pode-se supor o ideal analítico como uma modalidade de aquisição e desenvolvimento de virtudes, tal qual a virtude intelectual aristotélica. A partir disso, o critério de ação virtuosa seria a escolha, pautada pela orientação da sabedoria do mestre e suportada na tradição instituída pelo *éthos-hexis* (hábito). O ato analítico seria, pois, um processo educativo. Para usar uma expressão de sabor lacaniano: o ato analítico seria uma ortopedêutica. Ora, é exatamente o que a psicanálise não suporta e, em função desse fato, é que ela é inovadora, levando Lacan (2008, p. 21) a afirmar que

Contudo é espantoso que tanto pelos meios que empregamos quanto pelos móveis teóricos que colocamos em primeiro plano, a ética da análise – pois existe uma – comporte o apagamento, o obscurecimento, o recuo, até mesmo a ausência de uma dimensão, cujo termo basta ser dito para se perceber o que nos separa de toda a dimensão ética anterior a nós – é o hábito, o bom e o mau hábito.

Finalmente, um aspecto importante a destacar é que, ao buscar a análise, o analisante supõe que o analista tenha um bem presentificado na forma de um suposto saber que lhe restituirá a *Eudaimonia* aristotélica. Com isso engloba o analista no sintoma de tal modo que ele passa a fazer parte da cadeia de significantes do paciente. É exatamente aí que reside a possibilidade de encontrar o saber que procura, só que não no saber do analista, do mestre, mas no saber do inconsciente. Como atesta Nasio (1993, p. 21): “Em suma, o inconsciente é um saber, não apenas porque sabe colocar uma dada palavra num dado instante, mas também porque garante a característica da repetição. Digamos isso com uma fórmula: o inconsciente é o saber da repetição”. Por fim, é nesse encontro de saberes, mediado pela fala do paciente e pelo englobamento do analista no sintoma é que poderá brotar a verdade do paciente. É nessa perspectiva mais ampla que podemos reconhecer um dos grandes méritos de Freud, tão bem assinalado, aliás, por Merleau-Ponty (2003, p. 159):

Mérito de Freud: a verdadeira análise faz do paciente não um objeto, mas finalmente um novo sujeito, que não é guiado pela força motriz do prestígio do mestre [...]. O analista e o analisado [estão] um e outro *na verdade* não como dogma ou verdade possuída, mas como ἀλήθεια, não-dissimulação e *Abertura (Offenheit)*.

Essa perspectiva de abertura, de desvelamento, nos convida a interpelar uma demanda importante do ponto de vista ético-psicanalítico. E o movimento existencial-histórico da dialética relação criança-adulto, permitindo a criança

aflorar como lugar de fala pela via da constituição do desejo. Portanto, trata-se de destacar a importância de se pensar um *éthos* infantil.

### **3.3. Intuições éticas (III): Na trilha do *éthos* infantil**

Ao inventariar, como proposição fundamental, a tese aqui advogada de uma articulação íntima entre ética e psicanálise, é bem verdade que propus focar a práxis psicanalítica como uma vertente ética de um saber histórico culturalmente determinado. O corte epistemológico adotado consistiu precisamente em pensar a psicanálise como uma ética no seu sentido fundante, ou seja, a ética como ciência do *éthos*. Para tal, tornou-se necessário retornar à filosofia no intuito de apreender a fenomenologia do *éthos* no sentido mais propositivo de Lima Vaz. Fenomenologia significa, aqui, o movimento constitutivo da essência daquilo que se manifesta no pensamento questionador tal qual se empreende, desde então, a partir dos fundamentos da ética em perspectiva vaziana.

Segundo se teve a ocasião de acompanhar, em Lima Vaz, vale reiterar, *éthos* é uma transliteração de dois vocábulos gregos. O segundo diz respeito ao comportamento resultante de um constante repetir os mesmos atos. Enquanto morada, o *éthos* aponta para a necessidade de, invariavelmente, o homem ter que construir o seu espaço. Nesse agir próprio do homem serão engendrados os costumes, as normas e os hábitos. Na forma de comportamento constantemente repetido, o *éthos* acena para a gênese mesma do hábito, entendido como a disposição habitual para agir de maneira a alcançar a realização do bem ou do melhor. Assim, pois, se entrevê a tensão dialética posta da seguinte forma na dupla dimensão do *éthos*: o costume é a fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos.

Decorrência disso é pensarmos a ação como produtora de significado a partir da intencionalidade operante, no sentido reportado por Merleau-Ponty a

partir de Husserl, ou seja, uma intencionalidade que se radica e se propaga corporalmente, intersubjetivamente. Tudo isso elevando, por meio desse movimento intencional, sobre o determinismo das coisas para penetrar no espaço próprio da liberdade. Essa característica da ação humana põe, em destaque, a dimensão simbólica como já vimos em Lima Vaz.

Nesse ponto, o que tento defender, é a tese propositiva de apresentar a originalidade da psicanálise; originalidade essa que vai de encontro à fenomenologia do *éthos* num movimento capaz de indicar uma nova posição ou, se quiser, desdobrar em outras questões que, ao longo da prática clínica do autor aqui do trabalho, nos últimos tempos, têm impactado sensivelmente.

Para começar, na condição de um saber original, a psicanálise inaugura uma nova relação no *éthos* cultural ao subverter a *práxis* médico-paciente à medida que o paciente tem a possibilidade de fazer o seu próprio exame. Quer dizer, o analisado deixa de ser paciente para transformar-se em sujeito. E o faz em uma relação simbólica mediada pela linguagem. Isso significa que a linguagem passa a ter significado importante, não para falar da realidade, mas da própria realidade experienciada por ele próprio, quer dizer, esse novo sujeito. É exatamente nesse nível que o símbolo também é *éthos*. Dizendo de outra forma, ao estudar os efeitos da linguagem, a psicanálise se torna uma ética como ciência do *éthos*.

Do ponto de vista fenomenológico, mas também ontológico com o qual aqui o movimento do trabalho persegue, guiados pelas mãos Merleau-Ponty, mas também de Lima Vaz, somos circunscritos, mais uma vez, pela experiência do *éthos* vivido em sua acepção mais originária, fundacional. Estamos nos primórdios daquilo que talvez pudéssemos chamar de uma psicanálise originária, mas sem deixar de acompanhar um movimento dialético. Se desconstrói, por completo, a lógica disjuntiva entre sujeito e objeto, analista e analisando. Ambos, agora, se situam num terreno comum, num só meio formador e, portanto, anterior à dicotomia prescrita pela teoria clássica do conhecimento, entre sujeito e objeto. Se há alguma verdade aí, ela só pode figurar como ἀλήθεια, clareira, abertura, no sentido posto por

Heidegger. É em meio a essa clareira que a verdadeira experiência psicanalítica se legitima enquanto tal. Por isso, Merleau-Ponty (1945, p. 519) pode novamente dizer:

O tratamento psicanalítico não cura provocando uma tomada de consciência do passado, mas, em primeiro lugar, ligando o sujeito ao seu médico por novas relações de existência. Não se trata de dar um assentimento científico à interpretação psicanalítica e de descobrir um sentido nocional do passado; trata-se de revivê-lo como significando isto ou aquilo, e o doente só chega a isso vendo seu passado na perspectiva de sua coexistência com o médico.

O que entra em questão acima está para além de um processo de cura, puro e simples, via um movimento de retorno ao passado mediado por uma consciência tética. Ora, ao contrário, o que Merleau-Ponty mostra é que o tratamento não se compraz a um referendo cientificista; uma validação puramente epistêmica. O que está em jogo é uma experiência intersubjetiva, um processo de coexistência em que se descontrói a atividade e a passividade na relação terapêutica. Isso só é possível porque há uma espécie de logos aí operante, vivido intersubjetivamente nessa *práxis*. Há, pode-se dizer, um movimento de liberdade entre ambos os atores – analista e analisando – recompondo o cenário das relações eu-outrem. Essa liberdade só pode ser uma liberdade engajada, quer dizer, um engajamento com assentimento ético da ordem do vivido, já que como escreve Merleau-Ponty (1945, p. 518): “estamos misturados ao mundo e aos outros numa confusão inextrincável”.

Ao mesmo tempo, o que, em termos psicanalíticos, não se pode perder de vista é que a nova dimensão aberta pela doutrina de Freud é pela via do inconsciente. Ao postular a existência do inconsciente, ele oferecera um novo enfoque do habitar o mundo e de construir a sua própria morada. Ele ainda mostrou que, na *práxis* constitutiva de sua morada, o homem não é movido apenas pela intencionalidade, baseada na constância do agir, no *métron*

simbólico, mas também é movido pelo impulso do desejo. Assim, há, nesse entremeio, uma nova dimensão simbólica transcendendo a intencionalidade consciente<sup>19</sup>, cuja manifestação indica que o homem não é, em sentido próprio, o dono de sua morada.

Ora, se ele não é dono, isso coloca outra questão de fundo que perspectiva um aspecto acerca do *éthos* nem sempre devidamente entrevisto nos estudos psicanalíticos: a dimensão do *éthos* infantil. Trata-se, agora, de ao menos indicar, quem, afinal, é esse sujeito psíquico tomado desde as suas origens e que faz morada.

Portanto, vamos retornar aos aspectos tratados a partir das pp. 55-61, o tema da Ética e Antropologia, para fazer uma breve reflexão sobre a questão do corpo e da dimensão do *éthos* infantil, enquanto engendrador do desejo. Ali Lima Vaz nos faz ver que o problema primordial é de que o homem está presente ao mundo por seu corpo. Porém, não se trata do corpo biológico, mas do corpo próprio enquanto uma totalidade intencional que constitui e expressa o ser do homem. Para tal, o autor nos remete à tradição fenomenológica, iniciada por Schopenhauer, ao propor a distinção entre corpo como coisa física, equivalente à *res extensa* de Descartes (*Körper*) e corpo

---

<sup>19</sup> Já tivemos a ocasião de assinalar, por alto, o sentido desse movimento intencional do corpo compreendido a título de intencionalidade operante. Essa é, aliás, uma sugestão preciosa do último Husserl que Merleau-Ponty retoma e aprofunda ao seu modo. Mas, essa ideia é algo que também Merleau-Ponty parece destacar em Freud a propósito desse último, na evolução de sua obra clínica, provocar uma reviravolta em torno da noção de corpo. Senão vejamos: Merleau-Ponty então dirá que a psicanálise, por exemplo, realiza a passagem de uma concepção do corpo que era inicialmente a de Freud, aquela dos médicos do século XIX, pela noção moderna do corpo vivido (1960, p. 127). O fenomenólogo francês está justamente chamando a atenção acerca de um movimento de transcendência do corpo radicado na ideia, do Husserl tardio, de intencionalidade radcada, ontofenomenologicamente, na experiência do corpo próprio. Quando Merleau-Ponty pensa esse regime de transcendência, ele quer imprimir um sentido ainda mais radical num movimento que vai do corpo em direção à carne, ou seja, aquela ideia de que estamos “misturados numa confusão inextrincável”. Essa ideia de mistura ou promiscuidade, como ele prefere chamar em seus últimos escritos, é a expressão da carne mesma. A carne é aquilo que se aproxima do que os gregos antigos caracterizavam como “elemento”, a coesão de tudo com tudo, a ideia também pré-socrática de nossa indivisibilidade com o mundo; a textura geral e, portanto, carnal com a *physis*.

vivido enquanto expressão da vontade através de movimentos pulsionais. O que, inclusive, levava Heidegger a dizer, nos seminários de Zolikon, que nossa relação com o corpo é existencial. Meu corpo é minha existência.

Freud se filia a essa tradição, o que levou Merleau-Ponty a afirmar que em Freud encontramos uma teoria do corpo expressivo que veicula mensagens. Além da anatomia, do corpo físico, há um lugar de teatro onde algo fala. Foi a histérica que colocou Freud nessa pista (*investigium*). O corpo se revela como um tesouro de significações inconscientes. Entre o somático e o psíquico existe uma continuidade, quer dizer, uma vida psíquica. A pulsão corresponderia ao conceito limite entre o psíquico e o somático. Os conflitos psíquicos se convertem em sintomas somáticos.

O problema fundamental para a psicanálise não consiste em superar o dualismo metafísico corpo-alma, mas repensar um novo dualismo. Para Freud, temos dois modos de dizer o corpo, a saber, um corpo como organismo vivente, regulado pela lei universal do instinto, corpo biológico, sobre o qual se sobrepõe um segundo corpo que podemos definir como corpo erógeno, libidinal, pulsional, desejante. Trata-se de uma experiência humana de dois corpos em um mesmo corpo. O que se manifesta como um desdobramento.

No entanto, para a ocorrência dessa experiência, há como condição fundamental a presença da alteridade, isto é, do adulto que se encarrega de suportar esse desdobramento. Um exemplo importante para aclarar: quando a criança suga o bico do seio materno ela o faz pelo instinto da fome, necessidade de vida enquanto organismo vivente (*physis*). É o corpo biológico. Ao mesmo tempo se sobrepõe a experiência de ter que se haver com o prazer oral da sucção. Essa dimensão do gozo aponta para um além da sobrevivência do corpo. Ela é a vivência da erotização. Assim ocorre a via de transmutação da necessidade em desejo. Essa é a dimensão fundamental e originária própria do *éthos* infantil na dialética criança-adulto.

Porém, há também, aí, nesse engendramento do desejo, a importância do acolhimento e do reconhecimento desse *éthos* infantil enquanto constituição de uma morada, quer dizer, de uma familiaridade, de uma perspectiva concreta, portanto, ôntica em direção à perspectiva propriamente ontológica, o mundo do ser.

Merleau-Ponty – em seus célebres cursos ministrados na Sorbonne no período compreendido entre 1949 a 1952 reunidos sobre o título *Psicologia e Pedagogia da Criança* (2001) – dá o tom desse movimento inédito ao colocar a criança num lugar de que lhe é de direito. O fenomenólogo francês faz um interessante recorte do tema ao mostrar que a criança expressa um horizonte que sem o qual a alteridade jamais pode ser pensada em sua radicalidade última. Além desse rico e instrutivo material deixado por Merleau-Ponty, chega ao público leitor afeto da tradição fenomenológica, outro importante texto de Husserl (2017; 2019) consagrado ao mesmo tema em que se discute a vivência empática da criança, opúsculo esse em que terei a ocasião, num próximo trabalho, de cotejar com mais atenção.

Por ora, o que interessa – levando em conta o espírito e a letra de uma fenomenologia do *éthos* fundada por Lima Vaz articulada a uma abordagem psicanalítica – consiste em situar, ao menos, sumariamente, o sentido e alcance de se pensar a criança e o seu *éthos*. Trata-se, enfim, de interrogar, de maneira programática, a legitimidade quanto ao estatuto de um *éthos* infantil. Esse estudo, ao que parece, ainda constitui um desafio teórico-clínico sem precedentes e que pode avivar interessantes discussões se se levar também em conta o contexto da era cibernética em que nos encontramos e, junto com isso, as novas pesquisas no campo da neurologia, no que diz respeito ao processo de desenvolvimento e aprendizagem infantil. Ora, a ética e a psicanálise são também convocadas a se posicionar frente a isso. Não podem ficar completamente alheias, sobretudo, nessa virada de século, a tais demandas.

Um conjunto mínimo de questões que gravitam em torno do *éthos* infantil como o seu centro de gravidade, e que, de certo modo, tem me levado a algumas inquietações de fundo pode se estabelecer sobre tais preocupações.

A primeira delas diz respeito às novas configurações familiares em que a formação da criança desconstrói certos estereótipos a partir do modelo familiar tradicional. Um novo *éthos* aí é configurado em que o ser criança compreende outra gênese fora dos padrões convencionais. Isso reconfigura a questão do infanticídio noutros patamares em meio a uma sociedade em crise. Esse fenômeno complexo interroga a própria psicanálise como discurso e prática clínica.

A segunda preocupação remete ao problema sobre como pensar a formação do *éthos* próprio da criança à luz da era digital. Quer dizer, num mundo em que cada vez os *smartphones* substituem os brinquedos tradicionais, um novo universo lúdico e simbólico aí se gesta. Nesse sentido, quais as motivações éticas e suas consequências? Que *éthos* digital é esse que inflama a presença como ausência, a proximidade pela distância? Como se configura, em termos infantis, esse novo olhar ético diante de uma vida cerceada ciberneticamente?

Outra preocupação é mediada também por um vetor científico, epistemológico, por definição. Tem a ver com a constituição neurofisiológica. Há várias pesquisas recentes chamando a atenção sobre o real impacto, do ponto de vista neuronal, produzido por esse novo *éthos*. Neurocientistas têm observado, à luz da crise moral no mundo moderno tão bem diagnosticada por Lima Vaz, um impacto sem precedentes desse estado de coisas em que a formação infantil sofre deslocamentos antes nunca vistos.

Por fim, como também educador e formador, a questão pedagógica também não fica inteiramente alheia nesse processo. Trata-se, agora, de refletir, mais profundamente, o *éthos* no interior de uma nova paideia. É preciso pensar um novo *éthos* no contexto escolar, refundar um *éthos* que emancipe, de fato, a criança recriando o seu *Umwelt* (mundo circundante)

como *Lebenswelt* (mundo vivido). Nesse novo ambiente, julgo que a Psicanálise também necessita se reformular e ser mais propositiva.

É partindo dessa análise mais conjuntural e extremamente complexa que o trabalho clínico também sofre reviravoltas e, com isso, permite conjecturar algumas hipóteses, testar outras já padronizadas por certo discurso psicanalítico dado. E é por isso que igualmente não há como dissociar a ética da psicanálise sob pena de perder, em substância, aquilo que constitui o seu substrato último: compreender o humano a partir de suas origens.

## CONCLUSÃO

Ao ter alinhavado o texto até aqui, parece-me, à guisa de conclusão, avaliar o saldo, mensurar o alcance e os seus limites, isto é, ensaiar um balanço mínimo do conjunto da obra. Isso tudo, sem perder de vista, é claro, a prospecção de outra pesquisa que, conforme anunciada, já se encontra em curso num trabalho de maior fôlego no doutorado.

Conforme retratado, ainda na Introdução, ao traçar o meu percurso biográfico e intelectual – ao reportar-me ao período entre maio/junho de 1982 em que saí do seminário – o curso de Psicologia se apresentou como uma nova conversão de compromisso com a alteridade pautada, àquela época, em um horizonte científico, com uma possível articulação filosófica, para acolher o sofrimento humano, no dizer de Aristóteles. Esse concurso entre Filosofia e Psicologia realmente foi, para mim, substancial na medida em que é ele que liga os indivíduos entre si na partilha da palavra e dos atos que dizem respeito ao viver coletivamente. É também a partir daí que transparece, como pano de fundo, o sentido último e originário do *éthos*, ou nas palavras mesmas de Lima Vaz, a imersão de um *éthos* vivido fenomenologicamente manifesto.

A formação filosófica aliada à prática clínica ensinou-me que a palavra é, de fato, o verdadeiro instrumento na determinação da construção do entendimento para os rumos necessários do convívio. O desafio, no entanto, consiste em suportar a ambiguidade própria da palavra, pois ela não assegura uma univocidade. Assim, o modo de classificar as coisas necessárias e fundamentais para esse convívio, que é o mais próprio da palavra categoria, exige o debate sobre o diferindo para se chegar ao entendimento. Isso porque o papel da enunciação de uma determinada causa de interesse comum, sustentada através de argumentos que, segundo Aristóteles, derivariam de uma retórica, proporcionou esse modo de sabedoria fundamental que determinou a origem do Ocidente, a partir desse povo agonal, por excelência.

É sob esse horizonte mais amplo que, no primeiro capítulo, procurei me acercar, segundo os termos de Lima Vaz, de uma fenomenologia do *éthos*. Essa é uma expressão que vai se maturando a cada capítulo aqui do texto, mas que, já em seu escopo capitular inicial, toma um assento fundamental ou, se quiser, programático. Para tanto, buscou-se, num primeiro momento, de precisar semanticamente o conceito de fenomenologia. Entendeu-se que sem essa explicitação de base, inspirada, sobretudo, em Hegel, a questão própria do *éthos* perderia a sua força hermenêutica. Na sequência, procurou-se abarcar o conceito mesmo de *éthos* e sua íntima relação com a noção grega de *physis*. Por fim, fechando o balanço desse primeiro momento da pesquisa, intentou-se projetar a pertinência de uma fenomenologia do *éthos* compreendida a partir do tríplice elo entre indivíduo, conflito e cultura.

Já, no segundo capítulo, ainda no contexto da fenomenologia do *éthos*, ancorada nos escritos vazianos, um novo balanço toma a frente. Trata-se de pensar a Ética por intermédio de uma via especialmente cara a Lima Vaz: a antropologia. Aos olhos do filósofo, não há como pensar, em sentido radical, a Ética desprendida de um discurso sobre o ser, mas também acerca do homem. Só podemos falar de um *éthos* vivido à luz daquele que, de certo modo, é o principal agente no interior dessa morada, aquele que, pelo cuidado, habita e, em função disso, se responsabiliza eticamente. Em seguida, examinou-se a Ética na tradição da razão moderna em seu movimento histórico dialético de auto-diferenciação, bem como buscou-se situar o alcance e os limites desse empreendimento. Ora, é a partir desse diagnóstico que, no subtópico capitular seguinte, emerge outro ponto alto de questionamento da obra vaziana: a crise do conceito de consciência moral. Lima Vaz, então, lança um olhar para o seu próprio tempo no sentido de ensaiar uma melhor compreensão entre consciência moral e crise na qual esse guardião do *éthos* que é o próprio homem responsabilmente é inquirido.

Por fim, no terceiro momento da pesquisa, abriu-se espaço no sentido de situar a articulação nuclear e circular entre ética e psicanálise a partir, é claro, de importantes intuições éticas que continuamente o pensamento de

Lima Vaz ressoam e que são particularmente decisivas ao interesse do autor aqui em estudo. Para tanto, o capítulo final parte de um escopo temático recortado diretamente da antropologia vaziana: a esfera do psíquico. Trata-se, segundo o filósofo, de perspectivar melhor, no horizonte do humano, eticamente vivido, como se estabelece o estatuto da experiência psicológica. Esse movimento reflexivo é empreendido pelo pensador jesuíta ao mostrar a importância da Psicologia contemporânea e suas escolas, nas quais, a Psicanálise, emblematicamente, não poderia deixar de exercer um papel relevante. Na sequência, num movimento que vai de Lima Vaz a Freud, o trabalho se deteve em melhor preparar, por meio dessa articulação de fundo, um lugar mais favorável de interlocução da mensagem psicanalítica. A intenção consistiu pensar, em rigor, o sentido último da aliança entre ética e psicanálise; questão essa discutida recorrentemente por Lacan, entre outros psicanalistas. O capítulo se encerra, então, numa intuição ética que tem se tornado especialmente cara, nesses últimos tempos, via o meu trabalho clínico: um retorno àquilo que tenho entrevisto sobre o termo “*éthos* infantil”. Trata-se, ali, de demarcar, a partir das origens do sujeito psíquico, a gratuidade de um *éthos* não só como morada, mas como cuidado, desde a mais tenra infância. Essa última é a raiz do novo problema com o qual, desde já, me vejo em termos hermenêuticos. Para tanto, nesse movimento final do trabalho, procurei reestabelecer o estatuto desse *éthos*, tomando, é claro, a intuição vaziana de uma fenomenologia na constituição desse *éthos*.

Tudo isso nos reporta ao fato segundo o qual os ditos conflitos existenciais devem ser pensados pelo viés da história. Trata-se de uma história indubitavelmente constituída pelo temporal cujo papel é sumamente preponderante. Com a ideia de temporal se pretende, aqui, visar uma dupla dimensão. A primeira é a remissão ao nosso existir no tempo, constituído pelas dimensões de passado, presente e futuro. Isso significa dizer que um existir permeado e preenchido pela presença de outrem do qual não posso desvincular-me na busca de realização de um projeto de vida, tem como horizonte a construção de um mundo que alberga um abrigo protetor. O projeto de vida se abre nas mais diversas possibilidades de constituição

desse mundo. Por ser a abertura um espaço de liberdade, existe a possibilidade de presença dos mais variados projetos, como, por exemplo, o das ciências naturais e ciências humanas. Dessa maneira, nos deparamos com a segunda forma do temporal, o tempo feio, a tempestade, o conflito. Nesse embate, nos deparamos com o grande desafio do entendimento, só possível pela ação mais própria do humano, isto é, a palavra, o logos. Aí está o grande desafio que temos pela frente. Para dar um breve exemplo, tomo a descoberta do neurônio espelho, feita pelo neurocientista italiano Giacomo Rizzolatti. Essa descoberta, oriunda da produção científica, própria das ciências naturais, permitiu inquirir sobre a fundação de um conceito importante na Psicologia, a empatia.

Como sabemos, a empatia é um processo de identificação em que o indivíduo se coloca no lugar do outro, ou seja, ele toma, por base, as suas próprias ideias a fim de compreender o outro. Aquilo que até então era uma especulação pode, a partir dessa descoberta, ser pensada como um fato, pois o neurônio espelho é o neurônio que permite realizar esse movimento onde se torna possível me colocar no lugar do outro. São aproximações deste tipo que se tornam fundamentais como, por exemplo, pensar a origem do autismo não apenas pela forma de relação com o outro e com o ambiente, mas também a partir de uma falta de tal neurônio. Isso é um exemplo da importância da articulação entre perspectivas epistemológicas distintas e do desafio que temos que enfrentar no contexto de uma abordagem psicanalítica aliada essencialmente também a uma interpretação de fundo neurofenomenológica.

São essas entre outras questões que nos devolve a um ponto crucial radicado no ideal vaziano de uma fenomenologia do *éthos*; *éthos* esse que nos remete às origens mesmas do sujeito psíquico que, aliás, só conseguiremos retomar e aprofundar numa pesquisa próxima.

## REFERÊNCIAS

### REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS

LIMA VAZ, H. C. "Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental". In: *Síntese-Nova Fase*, nº 21, jan./abr. 1981, p. 7-29.

\_\_\_\_\_. "Ética e civilização". In: *Síntese Nova Fase*, 49 (1990): 5-14.

\_\_\_\_\_. *Antropologia filosófica I*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. "Ética e comunidade". In: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 52 (1991) p. 5-11.

\_\_\_\_\_. "Nas origens da ética: razão e destino". In: STEIN, E.; BONI, L. A. de (Org.). *Dialética e liberdade: Festschrift* em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Petrópolis, RJ/Porto Alegre: Vozes/Editora UFRGS, 1993, p. 209-217.

\_\_\_\_\_. "Sentido e não-sentido na crise da modernidade". In: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, n. 64 (1994): 5-14.

\_\_\_\_\_. "Ética e razão moderna", in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 22, n. 68 (1995): 53-85.

\_\_\_\_\_. "Ética e justiça: filosofia do agir humano". In: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 23, n. 75 (1996) 399-404.

\_\_\_\_\_. "Crise e verdade da consciência moral" in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 25, n. 83 (1998): 461-476.

\_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia I: introdução à ética filosófica*. São Paulo: Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2000a

\_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000b.

\_\_\_\_\_. "Entrevista". In: NOBRE, M.; REGO, J. M. (Orgs). *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: 34, 2000c, p. 29-44.

\_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia VI: Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. "Apresentação: a significação da Fenomenologia do espírito". In: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 13-24.

## REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

ALVES, P. M. S. "Introdução", in: HUSSERL, E. *Europa: crise e renovação*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARANGUREN, J. L. L. *Ética*. 4. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1968.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 2. ed. Madrid: Gredos, 1982.

\_\_\_\_\_. "Categorias", In: *Organon*. Tradução, prefácio e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mario da Gama Kury. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Física (livros I e II)*. Trad. Lucas Angioni. In: Coleção Textos Didáticos 34, IFCH/UNICAMP, 1999.

CARDOSO, D. & OLIVEIRA, C. M. R. "Ação ética intersubjetiva na ética filosófica de Lima Vaz". In: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 35, n. 113, (2008), p. 405-422.

CIOTTA, T. *O conceito de sociedade civil em Hegel e o princípio da liberdade subjetiva*. Porto Alegre: FI, 2014.

FABRI, M. "Subjetividade e mundo: a crise de sentido que desafiou Husserl e assombrou Patočka". In: FALABRETTI, E; OLIVEIRA, J. (Org.). *Fenomenologia da Vida*. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2019, p. 27-41.

FREUD, S. *Obras completas - 3 tomos*. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

\_\_\_\_\_. "Correspondências". In: MASSON, J. M. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess — 1887-1904*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

\_\_\_\_\_. *O infamiliar* (ed. bilíngue/comemorativa). Tradução de Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

GAMBIM, P. *História e absoluto no pensamento de H. C. de Lima Vaz*. Porto Alegre: PUCRS, 1982. 141f. [Dissertação de mestrado].

GARCIA-ROZA, L. A. "Lacan e Aristóteles". In: QUINET, A. (Org). *Jacques Lacan: a psicanálise e suas conexões*. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 55-66.

\_\_\_\_\_. *Palavra e verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GEVEHR, T. M. *Porque há luta, há ente: pólemos entre Platão e Heidegger*. Toledo, PR: Unioeste/PPGFil, 2016 [Dissertação de mestrado].

GREEN, A. (Org.). *La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud: aspectos fundamentales de la locura privada*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

\_\_\_\_\_. "Psicanálise contemporânea". In: *Revista Francesa de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, M. "Sobre o humanismo". In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad., introd., notas de E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979a (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. "Sobre a essência da verdade". In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad., introd., notas de E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979b (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. *Metafísica de Aristóteles, 1-3: sobre a essência e a realidade da força*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Revisão de Marco Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HERÁCLITO. *Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores).

HERRERO, F. J. "A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz", In: *Síntese - Rev. de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 39, n. 125 (2012): 393-432.

HUME, D. *Uma investigação sobre o entendimento humano*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Edunesp, 1999 (Biblioteca Clássica).

HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia Universitas Olisiponensis, 2008 (Phainomenon Clássicos de Fenomenologia).

\_\_\_\_\_. *Europa: crise e renovação*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. "A criança: a primeira empatia". Tradução de Joanneliese de Lucas Freitas. in: *Phenomenological Studies – Revista da Abordagem Gestáltica* – XXIII (3): 375-377, set-dez, 2017.

\_\_\_\_\_. *Il bambino: La genesi del sentire e del conoscere l'altro. Testo a Fronte*, transl. A. Ales Bello, ed. Ales Bello Angela. Roma: Fattore Umano Edizioni, 2019, 95p.

JAEGER, W. W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JURANVILLE, A. *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

LACAN, J. *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (texto estabelecido por Jacques-Alain Miller). Tradução de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. *Le séminaire, livre III: les psychoses*. Paris: Seuil, 1981.

LAPLANCHE, J. *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1987.

MARCEL, G. *Les hommes contre l'humain*. Préface de Paul Ricœur. Paris: Editions Universitaires, 1991.

MENA, J. L. "Physis: un decir (*Sagen*) de Aristoteles y un mostrar (*Zeigen*) de Heidegger". In: *Ideas y valores*, v. 32, n. 61, 1983, p. 5-29.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

\_\_\_\_\_. *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne (1949-1952)*. Paris: Verdier, 2001.

\_\_\_\_\_. *L'institution/La passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.

MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MURACHCO, H. G. "O conceito de *physis* em Homero, Heródoto e nos pré-socráticos", in: *Reflexões sobre a natureza*. São Paulo: EDUC, Palas Athena, 1996, p. 11-22 [Hypnos, 2]

NASIO, J. D. *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

OLIVEIRA, C. M. R; ROCHA, M. A. (Orgs.). *O que torna uma vida realizada: homenagem aos 100 anos de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. Porto Alegre: Fi, 2020.

PERIN, R. J. "Entrevista", In: Revista *DIAPHONÍA*, v. 5, p. 14-23, 2019. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/22764>

\_\_\_\_\_. "Psicanálise e Ética: um trilhamento pela mensagem freudiana". In: Revista *DIAPHONÍA*, v. 8, p. 99-108, 2022. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/28920>

PLATÃO. "Fedro". In: *Diálogos*, v. V. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1975.

\_\_\_\_\_. "Fédon". In: *Diálogos*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. "Teeteto-Crátilo". In: *Diálogos*, v. V. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: Editora UFPA, 1988.

\_\_\_\_\_. "Leyes". In *Dialogos (libros VII-XXII) (v. 9)*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.

REGO, P. C. "Hábito e liberdade: algumas considerações sobre a natureza do *éthos*". In: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 22, n. 69 (1995): 179-192.

ROHDE, E. *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

SANCHÉS, C. G. *Freud y su obra: génesis y constitución de la teoría psicoanalítica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

SILVA, C. A. F. "Merleau-Ponty e a herança hegeliana da dialética", in: *Veritas*, Porto Alegre, v. 59, n. 2, p. 315-338, 2014.

SOUZA, R. F. *O éthos entre permanência e mudança: um estudo sobre o aspecto dual do éthos a partir da proposta de Henrique Vaz*. Belo Horizonte: FAJE, 2011, 108f. [Dissertação de Mestrado].

TEDESCO, Anderson Luiz; STRIEDER, Roque. "A formação do *ethos* ocidental a partir do pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz". In: *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 26, n. 4, p. 520-530, out/dez. 2016.

VÁZQUEZ, A. S. *Ética*. Tradução de João Dell'Anna. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

VERGBIÈRES, S. *Ética e política em Aristóteles: physis, éthos, nomos*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.