



ISSN 0034-835X
e-ISSN 2596-0466

REVISTA DE INFORMAÇÃO LEGISLATIVA

Brasília – DF

Ano 60

239

julho a setembro de 2023

SENADO FEDERAL



Dois conceitos de Ética e alguns de seus reflexos na Filosofia do Direito

SAULO DE TARSO FERNANDES DIAS

Resumo: O presente artigo pretende examinar o conceito de *ética* em Lima Vaz e em Jürgen Habermas, bem como verificar, por meio da metodologia hipotético-dedutiva, alguns dos reflexos dessas duas formas de conceituar ética na Filosofia do Direito. Para Lima Vaz, a ética é a ciência do *ethos*, ou seja, dos costumes e hábitos. Para Jürgen Habermas, a ética diz respeito ao entendimento coletivo consciente de tradições e valores (o que é bom para o grupo), diferentemente da moral, que está relacionada a interesses de todos os seres humanos (o que é bom para a humanidade). Embora diferentes, as duas concepções reforçam a relevância da ética para a compreensão do Direito nas sociedades contemporâneas em razão da tendência de se vincular o que é bom para a comunidade ética às leis.

Palavras-chave: ética; moral; direito; Lima Vaz; Jürgen Habermas.

Two concepts of ethics and some of their reflections in the Philosophy of Law

Abstract: This article intends to present two different ways of conceptualizing *ethics*, as well as some of their reflections in the Philosophy of Law. The hypothetical-deductive methodology will be used, examining, on the one hand, the concept of ethics in Lima Vaz and, on the other, the concept of ethics in Jürgen Habermas, in order to verify some of their reflections in the Philosophy of Law. For Lima Vaz, ethics is a science that handles *ethos*, that is, customs and habits. For Jürgen Habermas, ethics concerns the conscious collective self-understanding of our traditions and values (being related to what is good for the group), unlike morality, it is related to the interests of all human beings (being therefore related to what is good for humanity). Although different, these conceptions of ethics reinforce the relevance of ethics in the understanding of law in contemporary societies, due to the existing intention to link what is good for the ethical community to the Law.

Recebido em 9/2/23
Aprovado em 13/7/23

Keywords: ethics; moral; right; Lima Vaz; Jürgen Habermas.

1 Introdução

A ética alcançou seu estatuto de saber autônomo com Aristóteles e desde então passou a ocupar um lugar preponderante na tradição cultural e filosófica do Ocidente. Em *Escritos de filosofia II: ética e cultura*, Vaz (2013) apresenta a Ética como a ciência do *ethos*. Tanto nessa obra quanto em *Ética e Direito*, uma coletânea de capítulos de livros e artigos, é possível identificar no sistema lima-vaziano da Ética filosófica a conexão entre o Direito e as estruturas do agir e da vida ética (VAZ, 2002).

Em *Consciência moral e agir comunicativo*, Habermas (2013) fundamenta sua ética do discurso, procedimento em que a moral universalista compensa as perdas da eticidade tradicional, relacionada a questões do *bem viver* ou da autorrealização. No entanto, foi em *Comentários à Ética do Discurso* que Habermas (1991) distinguiu ética e moral, distinção que permite compreender por que as questões éticas são separadas das questões morais na fundamentação do Direito apresentada por Habermas (2003a) em *Direito e democracia: entre facticidade e validade*.

Inicialmente serão apresentadas as bases do conceito de ética como ciência em Lima Vaz e sua relação com um direito que visa ao bem-comum e à justiça. Esse conceito considera os valores e hábitos de determinado grupo e tem, ao mesmo tempo, pretensão de universalidade. Na sequência, examinar-se-á o conceito de ética para Jürgen Habermas, baseado na crítica da moralidade kantiana, e sua distinção entre a ética como uma das formas de resolver questões práticas e a moral.

Por fim, será verificada a hipótese de a análise dos diferentes conceitos de ética contribuir não só para a diferenciação teórica do termo mas também para o entendimento da relação entre ética e direito na sociedade contemporânea.

Trata-se, portanto, de uma reflexão no âmbito da Filosofia do Direito, que busca compreender em que medida a vida em comunidade (ética) encontra no Direito a possibilidade de regulação das relações com vistas ao *bem da comunidade* ou ao *bem de todos* e de materialização da justiça na forma da lei, independentemente da conceituação teórica a ser adotada.

2 Conceito de ética em Lima Vaz e sua relação com o Direito

Em seus escritos de Filosofia, Lima Vaz apresentou o conceito de Ética como ciência, a ciência do *ethos*¹. Tal conceito precisa ser compreendido do ponto de vista *histórico*, da ética clássica até a ética discursiva de Jürgen Habermas. O autor não realiza uma análise histórica exaustiva da Ética como ciência, o que também não será feito aqui. Contudo, é possível identificar em seus escritos a fundamentação da Ética como ciência em diferentes momentos históricos, com destaque para a separação conceitual entre ética e moral operada por Hegel.

Vaz (2013) parte de Aristóteles para conceituar o *ethos*, e a Ética como ciência do *ethos*. Na filosofia aristotélica distinguem-se os conceitos de *physis*, *praxis* e *ethos*: a *physis* relaciona-se à natureza; a *praxis* à ação humana (prática); e o *ethos* aos costumes e hábitos de determinada coletividade. O *ethos* seria “a transcrição da *praxis* na peculiaridade da *praxis* ou da ação humana e das estruturas histórico-sociais que dela resultam” (VAZ, 2013, p. 11) e revela-se na necessidade humana de adotar uma *praxis* que supere as inconstâncias características da *physis* por meio da constância do hábito (*hexis*).

¹ Aqui a palavra *Ética* foi grafada com inicial maiúscula, assim como o fez Lima Vaz, para caracterizar seu estatuto de ciência desde a Primeira Academia, ao lado da Lógica e da Física. Ver Vaz (2013).

Para Vaz (2013, p. 12), a Ética como ciência do *ethos* alcançou o estatuto de saber autônomo quando Aristóteles se propôs “demonstrar a ordem da *praxis*, articulada em hábitos ou virtudes, não segundo a necessidade transiente da *physis*, mas segundo o finalismo imanente do *logos* ou da razão”.

A concepção vaziana da Ética como ciência passa pela compreensão de que, com a adição do vocábulo *hexis*, o termo grego *ethos* pode assumir dois significados: *ethos* (com *eta* inicial), que significa a morada do homem, raiz semântica que dá origem a significações como costume, estilo de vida e ação; e *ethos* (com *épsilon* inicial), que diz respeito ao comportamento de repetir os mesmos atos, ou seja, *ethos* significa hábito. Para Vaz (2013, p. 15), a ação ética é um *processo circular* que envolve o costume, a ação e o hábito:

O *ethos* como costume, ou na sua realidade histórico-social, é princípio e norma dos atos que irão plasmar o *ethos* como hábito (*ethos-hexis*). Há, pois, uma circularidade entre os três momentos: costume (*ethos*), ação (*praxis*), hábito (*ethos-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 ideia de circularidade do *ethos*, extraída por Lima Vaz da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel (2014), é fundamental para a compreensão do conceito de universalidade presente nas discussões sobre ética. Para Vaz (2013, p. 15), Hegel apresentou o círculo dialético do *ethos*, no qual “a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *praxis* subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude”.

Quanto à *universalidade* do *ethos*, é preciso considerar que o indivíduo exerce sua *praxis*

em sociedade. Compreendendo a sociedade como um “conjunto de conjuntos”, Lima Vaz explica que na esfera social a *praxis* humana (trabalhar, consumir, aprender, criar etc.) se traduz em diferentes formas do *ethos* e se particulariza na medida em que a *praxis* do indivíduo é socializada na forma de hábitos (*ethos-hexis*). Assim, a “universalidade do *ethos* se desdobra e particulariza em *ethos* econômico, *ethos* cultural, *ethos* político, *ethos* social propriamente dito” (VAZ, 2013, p. 22).

Quanto à questão histórica da Ética como ciência do *ethos*, Vaz (2013) considera que seu nascimento na cultura ocidental teve origem no mundo grego nos séculos VII e VI a. C. Não constitui objeto deste texto detalhar o contexto do surgimento do *ethos*, mas apenas destacar que o vocabulário ético aqui utilizado tem raízes nos filósofos pré-socráticos, como Anaximandro e Heráclito, e nos clássicos, como Sócrates, Platão e Aristóteles².

Segundo Vaz (2013, p. 41), o *ethos* encontrou na *religião* sua expressão cultural mais antiga e universal. Ainda que “a esfera do *ethos* tenda historicamente a distinguir-se da esfera do religioso e do sagrado”, o mito e a crença foram considerados pelas sociedades um dos caminhos mais seguros para fundamentar a ação humana, “com a garantia de um poder legislador e julgador revestido do prestígio do sagrado, a objetividade e a força obrigatória das normas e interditos” (VAZ, 2013, p. 40).

Na Idade Média, com a prevalência da fé sobre a razão, “a ciência do *ethos* (*ethikè episthème*) ou simplesmente Ética, tal como se constitui na tradição ocidental” (VAZ, 2013, p. 67), tinha como fundamento noções morais de ordem religiosa. Assim, a expressão do *ethos*,

² Para uma discussão aprofundada sobre o nascimento da ciência do *ethos*, ver *Do ethos à ética* (VAZ, 2013) ou *Paideia*, de Jaeger (2013).

na forma de ensinamento e comportamento religiosos, prosseguiu de uma maneira bem particular, nos termos descritos por Vaz (2013, p. 70):

A sobrevivência da Ética antiga nos quadros da cultura teológica cristã e a conciliação da universalidade objetiva da razão prática com a rigorosa teonomia da moral bíblica formam um capítulo extremamente rico e complexo da história da Ética ocidental, mas que somente pôde ser escrito em virtude da integração do exemplarismo platônico na doutrina bíblica do Deus criador.

Na Idade Moderna, com a prevalência da razão³, os fundamentos conceituais da Ética passam por uma profunda transformação. Foi René Descartes quem inaugurou a trajetória da Ética moderna⁴. A nova razão científica, com a qual se pressupõe uma incongruência com o *ethos* histórico, é uma razão prática dotada de uma universalidade *pura*, atributo das estruturas cognoscitivas do sujeito construtor da ciência (VAZ, 2013).

Outro importante teórico da Ética moderna foi Thomas Hobbes. Para Vaz (1995, p. 71), “assim como Galileu foi o primeiro artífice reconhecido da nova razão científica, assim T. Hobbes o foi da nova razão ética”. A Ética hobbesiana é caracterizada por Vaz como estritamente egoísta e utilitarista, pois representa a realização do “pacto de sociedade” celebrado por homens guiados pelos instintos de autoconservação e pelo temor à morte. Tal concepção ética tem sua importante colaboração para as racionalidades éticas modernas ao mostrar um caráter poiético ou fabricante do conhecimento no domínio dos valores éticos – o homem como artífice da própria humanidade (VAZ, 1995).

Todavia, a autonomia do domínio da moralidade em relação à esfera do religioso ocorreu somente após a crítica kantiana da razão prática, que mudou a perspectiva adotada na Idade Média e, ao provocar uma cisão “entre Razão pura teórica e Razão pura prática, inclinou a reflexão ética a fundar a universalidade do *ethos*” (VAZ, 2013, p. 72). Kant operou a revolução copernicana no sistema do conhecimento, que provocou uma reviravolta no estatuto clássico da universalidade

³Para Vaz (1995, p. 71, grifos do autor), “a Ética moderna é, assim, uma Ética constitutivamente *autônômica* 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’ (*orthôs logos*), é a fonte da moralidade”.

⁴Segundo Vaz (1995, p. 63), “a árvore da ciência contemporânea não tem mais a elegância daquela desenhada por Descartes, tendo a Moral por sua copa e a Metafísica por sua raiz. Ela se apresenta como um imenso esgalhar-se de ramos, que um único olhar não consegue abranger. Se a Moral, para Descartes, deveria ser a copa da árvore da ciência, a Ética, em nossos dias, está dispersa entre os muitos ramos de uma razão que se autodiferencia cada vez mais”.

da razão prática e resultou no modelo da *ética do dever* estritamente formalista (VAZ, 2013).

Na sociedade moderna, marcada pela vitória da tecnocracia na regência do domínio social e político, o “fato da razão” kantiano apresentou-se como a própria lei moral, aquela lei da liberdade que tem estatuto transcendental como forma pura do agir moral. Vaz (2013, p. 113) assinala que

[a] crise ética que se segue paradoxalmente ao rigoroso e grandioso intento de Kant para salvar a pureza da Razão prática e, nela, a imanência recíproca da razão e liberdade – esta na sua incondicionalidade de “fato da razão” – põe à mostra o abalo profundo, nos próprios fundamentos do pensamento ético, dessa perda de especificidade da *praxis* como perfeição imanente do sujeito que acompanha sua progressiva anexação pelo domínio da *poiesis*.

Para dialogar com o criticismo moderno de Kant, Vaz (2013, p. 114) elege a dialética hegeliana contemporânea⁵, por acreditar que ela foi capaz de repor, “no centro da Ética, o conceito aristotélico de virtude, articulado com o conceito de dever (*Pflicht*), mas objetivado nas relações nas quais se particulariza a substância ética”. A importância de Hegel no conceito de Ética vaziano está relacionada a dois aspectos fundamentais: a) a questão da circularidade dialética do *ethos*; e b) a distinção entre eticidade e moralidade feita por Hegel na sua *Fenomenologia do Espírito*.

O primeiro aspecto foi apresentado anteriormente: a Ética está fundada no movimento dialético de autodeterminação do universal na relação entre o *ethos* e a *praxis*. Na leitura vaziana de Hegel, o movimento dialético é que permite a “passagem logicamente articulada do *ethos* como costume à ação ética pela mediação do *ethos* como hábito (*hexis*)” (VAZ, 2013, p. 75). Vaz (2013, p. 75) sugere o pensamento hegeliano como uma fonte relevante para seus argumentos sobre a Ética como ciência do *ethos*, ao afirmar que “nos parágrafos introdutórios da sua Filosofia do Direito, Hegel expõe com rigor e profundidade até hoje inigualados essa estrutura fundamental da Ética”.

Quanto ao segundo aspecto, na sua *Fenomenologia do Espírito*, Hegel (2014) distinguiu eticidade (*Sittlichkeit*) e moralidade (*Moralität*)⁶, o que, segundo Vaz (2013, p. 113), pode ser considerado “o centro do

⁵Segundo Vaz (1995, p. 72), o que Kant enuncia como problema – a coexistência da Moral como domínio da razão pura prática e da Ética no seu uso pragmático como *ethos* vivido – é retomado por Hegel como *sistema* na dialética do espírito objetivo.

⁶Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel (2014, p. 298-446), ao apresentar o espírito (“A razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma”), dividiu-o entre *espírito verdadeiro* (a eticidade) e *espírito certo de si mesmo* (a moralidade).

qual irradiam as linhas cardeais da reflexão ética contemporânea”. Essa distinção permite perceber a relação entre a Ética e o Direito em Vaz (2013, p. 113):

A dialética hegeliana do Espírito objetivo que situa a interioridade do sujeito moral (*Moralität*) como mediação entre a primeira objetivação do Espírito em direção ao mundo das coisas (Direito abstrato) e sua segunda objetivação em direção ao mundo histórico (vida ética concreta ou *Sittlichkeit*) representa por outro lado, na esteira da Razão prática de Kant, o mais amplo e rigoroso intento teórico para restaurar a originalidade e a inteligibilidade intrínseca da esfera da *praxis*.

Em sua fundamentação da Ética como ciência, Vaz (2013, p. 71) refere-se também à *Ética discursiva* (*Diskursethik*) de Jürgen Habermas como “a tentativa recente de retomada da exigência kantiana da universalidade formal da razão prática” com base na racionalidade comunicativa. Em um trecho do texto *Moralität e Sittlichkeit*, de Habermas, Vaz destaca o papel da ética discursiva segundo o próprio Habermas: “A ética discursiva assume a intenção fundamental de Hegel para resolvê-la com meios kantianos” (HABERMAS, 1985 apud VAZ, 2013, p. 71). Na passagem a seguir, podem-se observar objeções de Vaz (2013, p. 72) à ética habermasiana:

Mas a ambição da Ética discursiva de propor uma fundamentação última para as normas éticas apoiada na virtualidade consensual do discurso argumentativo é contestada seja pelo recurso a uma ética da prudência ou do senso comum limitada ao *ethos* do cotidiano, seja pela redução dos problemas éticos a problemas de linguagem ou de Metaética.

Para Vaz (2013, p. 75), a estrutura da Ética repousa sobre “a estrutura do espaço lógico na qual as dimensões do sujeito ético, da comunidade ética e do mundo ético objetivo determinam a singularidade da ação ética ou designam as dimensões lógicas da *praxis* no seu acontecer histórico”. O *sujeito ético* é aquele que se particulariza pela deliberação e escolha. Ele exerce sua *praxis* no seio de uma *comunidade ética*, aquela que se particulariza no *ethos* histórico e na tradição ética. Por fim, o *mundo ético objetivo* também se singulariza no *ethos* histórico e na tradição ética como expressão normativa: normas, leis e Direito (VAZ, 2013).

As dimensões citadas compõem a chamada *estrutura triádica dialética: universalidade abstrata, particularidade e universalidade*. Vaz demonstra que o destino da Ética filosófica está ligado à possibilidade do movimento dialético desses três momentos, um movimento de suprassunção da universalidade da razão prática na singularidade do *ethos* histórico e da *praxis* virtuosa do sujeito. É possível identificar a relação do *ethos*, objeto da Ética, com as normas, leis e o Direito, quando Vaz explicita

como acontece o movimento dialético nas dimensões do *sujeito ético*, da *comunidade ética* e do *mundo ético objetivo*:

Primeiro momento – Universalidade Abstrata: o universo simbólico do *ethos*, em que o Bem (liberdade) apresenta-se como Fim (conhecimento), particulariza-se no *ethos* histórico e singulariza-se como *expressão normativa* (normas, leis, Direito). *Segundo momento – Particularidade*: na comunidade ética, o universal do reconhecimento e do consenso particulariza-se na *educação* e *vida éticas*, singularizando-se na *consciência moral social* ou consciência moral intersubjetiva. *Terceiro momento – Universalidade Concreta*: no sujeito ético, o universal que determina a práxis manifesta-se no conhecimento e na liberdade, particularizando-se como *deliberação* e *escolha* para se singularizar como consciência moral (TOLEDO; MOREIRA, 2002, p. 13, grifos nossos).

Segundo Vaz (2013), na *Filosofia do Direito* de Hegel há uma coincidência entre o *jurídico* e o *ético*. Esses conceitos se confundem, pois o Direito não se refere apenas à realidade concreta da lei, como descrição da norma jurídica, mas também deve ser pensado como existência abrangente das determinações da liberdade. Hegel apresenta um percurso para a liberdade efetiva em três estágios: a) o Direito em sentido estrito; b) a moralidade; e c) a eticidade, como vida ética concreta:

No Direito, a pessoa (sentido jurídico) situa-se no plano da universalidade abstrata e como tal se relaciona com as outras e com as coisas, relação que se dá imediata e extrinsecamente e que se efetiva por meio da propriedade e dos contratos, os quais, como *relação*, implicam a ação ética. Na moralidade, o indivíduo se particulariza pela reflexão subjetiva de sua liberdade, subjetividade que é a fonte do agir moral e que, como subjetiva, é *particular* (TOLEDO; MOREIRA, 2002, p. 13, grifos dos autores).

Para examinar os reflexos do conceito de Ética como ciência na Filosofia do Direito, é preciso analisar o conceito de *norma*. O termo vem do latim *norma*, que significa esquadro, instrumento de medida. Segundo Vaz (2002), trata-se de uma metáfora geométrica em uso no latim clássico no sentido de *regra* ou *modelo*. Atualmente o termo é utilizado em diferentes campos: *normas éticas, jurídicas, econômicas, técnicas, religiosas* etc.

Segundo Vaz (2002, p. 282, grifos do autor), o conceito de *norma* “está presente na própria natureza do agir ético na medida em que este recebe de seu objeto, o *ser como bem*, a injunção do *dever-ser* e deve submeter-se à regra (ou norma) desse *dever-ser*”. A *norma ética* funciona como uma determinação para o sujeito de um bem universal que *deve* ser feito. Essa relação entre norma e agir ético é apresentada pelo autor em um breve histórico:

Sendo a *norma* a expressão e prescrição do *valor* na complexidade da situação na qual o agir ético deve exercer-se, à hierarquia dos valores deve corresponder uma hierarquia das normas, e assim sucede efetivamente nas diversas tradições éticas. A lógica dessa hierarquia conduziu, na Ética estoíca e mais explicitamente, na Ética cristã, a atribuir às formas mais elevadas da norma a natureza de leis (em sentido analógico) *universais*. Segundo essa lógica, a *lei natural* e a *lei divina* (idênticas no Estoicismo, distintas na Ética cristã) são consideradas as normas últimas do agir ético. Na Ética moderna, a concepção do Direito Natural, não obstante a profunda diferença que a distingue da concepção antiga, conserva a significação de norma última do agir ético, fundada nas exigências de uma *natureza* pensada em sua autonomia, consequência do desaparecimento da noção de *lex aeterna* (VAZ, 2002, p. 283, grifos do autor).

A formação e o desenvolvimento de sociedades políticas relacionam-se com o *ethos*, seja ele conceituado como hábito (*hexis*) ou como costume. A ideia de lei (*nómos*) é a de que é possível reger a *praxis* do indivíduo a fim de assegurar sua participação equitativa na busca do bem comum⁷. Assim, Vaz (2002) considera a ciência da *politéia* ou a Política a outra face da Ética. Com essa dupla face, a Ética relaciona-se diretamente ao Direito, seja como ciência da *praxis* individual, seja como ciência normativa da *praxis* comunitária.

A lei relaciona-se com o *ethos* e, conseqüentemente, com a Ética como ciência do *ethos*. Para Vaz (2013, p. 16), “a passagem do costume à lei assinala justamente a emergência definitiva da forma de universalidade e, portanto, da necessidade imanente, que será a forma por excelência do *ethos*”. Como a gênese das leis se relaciona à circularidade dialética do *ethos*, pode-se qualificar uma comunidade como boa ou má eticamente de acordo com o respeito às leis:

À luz do conceito de tradição, é possível descobrir na comunidade ética, por ela vitalmente aglutinada, uma relação entre lei e fato rigorosamente inversa àquela que vigora no mundo natural: neste se procede do fato à lei, naquela a lei ou a norma antecedem inteligivelmente o fato, ou seja, o fato é tal enquanto referido à continuidade ou à tradição normativa do *ethos*. Daqui a possibilidade para a ação, dentro do fato fundamental que é a própria comunidade ética, de se qualificar eticamente como má ou em oposição à lei (VAZ, 2013, p. 18).

Segundo Vaz (2002, p. 206), pode-se conceituar o Direito como “a razão imanente ao livre consenso e que se explicita em leis, regras, prescrições e sentenças”. O Direito correlaciona-se à lei e está presente no

⁷ Segundo Vaz (2002, p. 216), “a ordem universal torna-se termo de uma relação propriamente jurídica quando se manifesta como lei (*nómos*)”.

horizonte objetivo do agir ético. Vaz considera o problema da relação entre Ética e Direito um dos temas mais frequentes na literatura ética e na filosofia jurídica. Sobre essa relação, com ênfase na influência hegeliana em que fundamenta sua Ética, Vaz (2002, p. 233, grifos do autor) esclarece:

Como é sabido, Hegel atribuiu ao Estado do Entendimento ou à sociedade civil a natureza de momento essencial na estrutura da *Filosofia do Direito*, ou da *Filosofia do Espírito objetivo* da *Enciclopédia*. Ele é o momento mediador, ao nível da vida ética concreta (*Sittlichkeit*), entre a sociedade familiar e o Estado. A irrupção do sistema das necessidades no domínio do *ethos* nele abrindo um novo horizonte de universalidade (a universalidade do trabalho livre e do sistema da produção) aparece, assim, como um evento histórico definitivo: ele rompe a homologia que, no domínio da universalidade *nomotética*, se estabelecia entre a *physis* e o *nómos* e que era o fundamento do Direito natural antigo. A busca de um novo fundamento universal para o Direito passa a ser o desafio maior lançado diante da reflexão ética e política da modernidade.

A universalidade do Direito relaciona-se à universalidade da Ética. Para Vaz (2002), exemplifica a importância dessa relação o fundamento estabelecido por Hegel (1997, p. 185) em sua *Filosofia do Direito* para os direitos universais do homem: “o homem vale porque é homem, não porque seja judeu, católico, protestante, alemão, italiano”. Conforme a citação anterior, o momento mediador da *moralidade*, no qual a transposição da vida ética concreta se dá com o *indivíduo* na sociedade civil, é o momento em que a universalidade quantitativa pressuposta no contrato social vai ao encontro da universalidade do Eu como *pessoa universal*, advinda do processo-histórico-cultural da consciência singular (VAZ, 2002).

Não é papel da Filosofia traçar modelos para comunidades ético-jurídicas. Pelo contrário, “sua tarefa consiste apenas em explicitar as condições teóricas a que as comunidades históricas devem submeter-se para alcançar finalmente seu estatuto de comunidades de seres racionais o que, do ponto de vista normativo, significa comunidades do bem-comum, da justiça e do direito” (VAZ, 1996, p. 438). A Ética, a Política e o Direito constituem os *corpos fundamentais* nos quais as comunidades se baseiam para, consensualmente, prescrever uma *praxis* capaz de alcançar a validade de normas universalmente reconhecidas (VAZ, 1996).

Segundo Vaz (1996, p. 444-445), três categorias sustentam o universo ético-jurídico: o agir ético como agir virtuoso, o bem e a justiça. O agir ético refere-se ao agir do indivíduo ou de uma comunidade de acordo com seus costumes e hábitos. Esse agir tem um fim que, para Aristóteles, é sempre o bem, e a proporção entre o bem e as razões da comunidade e do indivíduo constitui o justo. Nesse sentido, compreende-se a justiça como a distribuição equitativa ou proporcional do bem. Vaz (1996, p. 445) relaciona o *ethos*, objeto de sua Ética, com a justiça, nos seguintes termos:

Submetido ao critério do justo o *ethos*, como costume, assume a forma estável da instituição [...] da sociedade política. Como hábito, porém, o *ethos* regido pelo critério do justo é a virtude, ou bem do indivíduo que se submete à norma da reta razão (*orthos logos*). Eis porque a justiça é a mais alta das virtudes na esfera do agir ético, assim como a comunidade política é a mais alta das instituições.

Ao analisar a Ética e o Direito, Vaz depara-se com a questão da busca do bem comum como a busca da justiça. Vaz sugere a *educação ética* como solução para as crises éticas experimentadas pelas sociedades democráticas, pois é guiada

pela busca do melhor para o grupo⁸. Segundo Vaz (1996), o *ethos* de determinada sociedade é transmitido para os mais jovens por meio da *formação (paideia)* ou educação ética. Dessa educação ética fazem parte a tradição, responsável pela estabilidade das normas sociais, e a razão, que realiza o julgamento crítico da primeira pela reafirmação ou transformação dos padrões éticos sociais (TOLEDO; MOREIRA, 2002). Em outras palavras, a educação ética revela-se como um *processo cultural* que se define como *paideia*, como educação para uma forma superior de vida. Nas palavras de Vaz (1996, p. 451), a “educação ética [...] é a verdadeira educação para a liberdade”.

Segundo Vaz (2002), o problema central das crises vividas pelas sociedades políticas contemporâneas está na significação ética do ato político. Essa questão, diretamente baseada na relação entre Ética e Direito, afeta toda a sociedade, pois “da resposta que para ela for encontrada irá depender o destino dessas sociedades políticas no sentido original do termo, vem a ser, sociedades justas” (VAZ, 2002, p. 242).

3 Conceito de ética segundo Habermas e sua relação com o Direito

Na *Teoria do agir comunicativo*, de 1981, Habermas (2012a, 2012b) distingue ética e moral e afirma que, “à medida que a eticidade tradicional se cinde em moralidade e eticidade, passa-se a exigir, para as relações privadas, a aplicação autônoma de princípios gerais e, para

⁸ Sobre a questão da educação ética, Vaz (1996, p. 451) afirma: “E é, sem dúvida, no campo da educação que se travam, a cada geração, as batalhas decisivas dessa luta. É aí, afinal, que as sociedades são chamadas a optar em face da alternativa onde se joga o seu destino: ou a de serem sociedades da liberdade que floresce em paz ao sol do Bem e da Justiça, para citar ainda uma vez Platão numa analogia celebre, ou a de enveredarem pelos obscuros caminhos da horda sem lei”.

a esfera profissional, a obediência de um direito estatuído positivamente” (HABERMAS, 2012b, p. 325).

Em 1985, no artigo *Moral und Sittlichkeit: Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik (Moral e eticidade: A crítica de Hegel a Kant à luz da ética do discurso)*, ao responder à pergunta “O que é a ética do discurso” (*Was heisst Diskursethik?*), Habermas (1985) distingue também o termo *Ética (Ethik)* de *vida ética* ou *eticidade (Sittlichkeit)*.

Em 1991, na obra *Comentários à ética do discurso*, que dá continuidade às investigações apresentadas em *Consciência moral e agir comunicativo*, de 1983, ao tratar da forma como se podem resolver problemas práticos em diferentes situações, Habermas (1991) apresenta as diferenças e o ponto de intersecção entre questões éticas e questões morais.

Para Habermas (1991), os indivíduos são levados a decidir diariamente sobre problemas práticos em diferentes situações, desde as mais simples, como escolher qual roupa usar em determinada situação ou para onde viajar quando estiver de férias, até as mais complexas, como a escolha da profissão a seguir. O autor acredita que os indivíduos sempre procuram justificativas para uma decisão racional de acordo com seus objetivos pessoais. Em outras palavras, nas diversas situações cotidianas, é preciso tomar uma decisão racional quando *se tem* de resolver um problema e *se quer* alcançar determinado objetivo. Assim, “aquilo que racionalmente devemos fazer é, em parte, determinado por aquilo que queremos: trata-se da escolha racional dos meios face determinados fins ou da avaliação racional dos fins face às preferências existentes” (HABERMAS, 1991, p. 103).

Segundo Habermas (1991), para responder à questão “O que devo fazer?”, pode-se fazer o uso *pragmático, ético* ou *moral* da razão prática,

a depender da complexidade e da forma como o problema é apresentado. As *questões pragmáticas* (práticas) são aquelas situações cotidianas que precisam de uma solução, pois, caso não se resolvam, podem gerar consequências indesejadas. O autor exemplifica com a decisão sobre o que fazer quando a bicicleta que usamos todos os dias se avaria. Por outro lado, existem decisões mais complexas, (por exemplo, a escolha de um curso ou profissão) que passam por uma análise de questões éticas e/ou morais⁹.

Em *Comentários à ética do discurso*, Habermas (1991, p. 105) afirma que *questões éticas* são as respondidas por imperativos incondicionais que representam um dever que não dependam de fins e preferências, mas não são absolutas, como a questão “tens de escolher uma profissão que te transmita a sensação de ajuda para com outras pessoas”. As *questões éticas* não exigem uma cisão absoluta com a perspectiva egocêntrica, pois estão relacionadas com aquilo que é bom para mim (HABERMAS, 1991).

Questões morais, por seu turno, relacionam-se com saber se todos poderiam desejar que alguém na minha situação agisse de acordo com a mesma máxima. Para Habermas (1991), a perspectiva moral se insere na discussão sobre “O que devo fazer?” quando as ações individuais afetam o interesse dos *outros*. Assim *questões éticas* se diferenciam das *questões morais* por apontarem num sentido diferente:

A regulação de conflitos interpessoais de conduta resultantes de conjuntos de interesses antagônicos não é ainda, neste contexto, um assunto relevante. Saber se, em caso de necessidade extrema, também seria capaz de, por uma vez, cometer uma pequena fraude em relação a uma companhia de seguros anônima não constitui uma questão moral – pois trata-se do respeito por mim próprio e possivelmente do respeito que outros manifestem por mim, mas não do igual respeito por todos – não se tratando, portanto, do respeito simétrico que cada um revela em relação à integridade de todas as outras pessoas (HABERMAS, 1991, p. 106).

Percebe-se que Habermas se utilizou do conceito kantiano de *máxima*¹⁰ para tratar da perspectiva moral, ou seja, a perspectiva que diz respeito

⁹ Em todos os três casos (*pragmático, ético ou moral*) “estamos perante a fundamentação de decisões tomadas entre possibilidades alternativas de conduta; mas as tarefas pragmáticas reclamam um outro tipo de conduta e as questões correspondentes reclamam outro tipo de resposta, quando comparadas com as tarefas éticas e morais” (HABERMAS, 1991, p. 108).

¹⁰ Segundo Kant (2011, p. 28, 51, grifos do autor), “[*m*]áxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo – o que serviria subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, caso a razão sempre tivesse todo o poder sobre a faculdade de desejar – é a lei prática”, ou seja, “[*m*]áxima é o princípio subjetivo da ação e deve se distinguir do princípio objetivo, isto é, da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou com as suas inclinações) e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito

às regras de ação situacionais pelas quais se orienta a prática habitual de um indivíduo. Na visão de Habermas (1991), essas máximas libertam o indivíduo de ter que tomar decisões diárias, uma vez que lhe apresentam um conjunto consistente de regras de ação que irão refletir-se no caráter e na forma de vida¹¹. Assim, para Habermas (1991, p. 107, grifos nossos),

[a]s máximas constituem o plano de intersecção da ética e da moral, uma vez que podem ser simultaneamente avaliadas quer do ponto de vista ético, quer do moral. A máxima que me permitiria cometer ocasionalmente um pequeno delito pode *não ser boa* para mim, quando não se articula com a imagem da pessoa que quero ser e que gostaria que os outros reconhecessem em mim. A mesma máxima pode ser ao mesmo tempo *injusta* – por exemplo, quando o seu cumprimento geral não é igualmente bom para todos. Uma avaliação de máximas ou uma heurística constitutiva de máximas, que se orienta pela questão acerca da forma como eu quero viver, ocupa-se da razão prática de *um modo diferente* do que a reflexão sobre a possibilidade de uma regulação da nossa vida em comum. No primeiro caso, avalia-se se uma máxima é boa para mim e adequada à situação; no segundo, se eu posso desejar que uma máxima seja *observada por todos* como lei geral.

Do trecho citado é possível extrair que a reflexão ética (tratada no primeiro caso) refere-se ao que é “bom para mim” ou para “meu grupo”. Por sua vez, a reflexão de natureza moral (tratada no segundo caso) refere-se àquilo que é bom para todos, que pode valer como lei geral. Dito de outra forma, a ética diz respeito ao autoentendimento coletivo consciente das tradições e valores de determinado grupo (bom para o grupo), diferentemente da moral, que está relacionada aos interesses de todos os seres humanos (bom para humanidade)¹². Segundo Habermas (2002, p. 38, grifos do autor), “nós julgamos as orientações de valor, bem como a autocompreensão das pessoas ou grupos baseados em valores, a partir de pontos de vista *éticos*, e julgamos deveres, as normas e os mandamentos a partir de pontos de vista *morais*”.

Desde sua *Teoria do agir comunicativo*, Habermas (2003a, p. 19) deixou clara a sua intenção de reformular a teoria moral kantiana, ao afirmar que resolvera “encetar um caminho diferente lançando mão

age; a lei, porém é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, princípio segundo o qual ele deve agir, quer dizer, trata-se de um imperativo”.

¹¹ Para Habermas (1991, p. 107) as *máximas* “constituem as unidades mais pequenas de uma rede de hábitos em prática, nos quais se caracterizam a identidade e o projeto de vida de uma pessoa (ou grupo de um grupo) – regulam o dia-a-dia, o estilo da interação, a forma de lidar com os problemas, de resolver conflitos, etc”.

¹² É possível realizar uma análise comparativa das razões morais e razões éticas em Kant, Alexy e Habermas; ver Trivisonno (2015).

da teoria do agir comunicativo: substituo a razão prática pela razão comunicativa. E tal mudança vai muito além de uma simples troca de etiqueta”. “[E]mpreendi nos últimos anos, juntamente com K. O. Apel, a tentativa de reformular a teoria kantiana da moral, tendo em vista a questão de fundamentação de normas através de meios da teoria da comunicação” (HABERMAS, 1991, p. 13).

Para Habermas (1985), a ética clássica preocupa-se com as questões da “vida boa”; a ética kantiana, por sua vez, cuida apenas das questões relacionadas à ação correta ou justa. Para o autor, a ética kantiana é, ao mesmo tempo, uma ética deontológica, cognitivista e formalista: deontológica, por sua intenção de justificar a ação humana com base em normas ou mandamentos dotados de correção normativa; cognitivista, pois a correção normativa almejada é uma pretensão de validade análoga à verdade; formalista, pois todos os seres humanos devem ser capazes de querer aquilo que é moralmente justificado por meio de um imperativo categórico (HABERMAS, 1985).

Em sua ética do discurso, Habermas (1985) substitui o papel assumido pelo imperativo categórico kantiano para o procedimento da argumentação moral por um novo método de argumentação, o *princípio “D”*:

[A]s únicas normas que têm o direito a reclamar validade são aquelas que podem obter a anuência de todos os participantes envolvidos num discurso prático. O imperativo categórico desce ao mesmo tempo na escala, transformando-se num princípio de universalização «U», que nos discursos práticos assume o papel de uma regra de argumentação: no caso das normas em vigor, os resultados e as consequências secundárias, provavelmente decorrentes de um cumprimento geral dessas mesmas normas e a favor da satisfação dos interesses de cada um, de poder ser aceito voluntariamente por todos (HABERMAS, 1991, p. 16).

Habermas (1991) denomina *ética do discurso* o método de argumentação para avaliar normas com base num princípio moral (o *princípio “D”*) com fundamento em um *princípio de universalização “U”*.¹³ Em *Moral und Sittlichkeit*, Habermas (1985) deixa claro que sua ética (*Ethik*) é *universalista* por não se ocupar apenas de uma cultura ou época específica. Sua reformulação teórica da ética kantiana propôs um princípio moral capaz de considerar válidas normas que possam ser observadas e aceitas livremente por todos. No entanto, Habermas (1985, p. 1.041, tradução nossa) está ciente dos desafios e dificuldades de propor uma ética universal que não “reflita apenas os preconceitos do centro-europeu adulto, branco, masculino e educado na burguesia de hoje”.

¹³ Para a fundamentação da ética do discurso, ver Habermas (2013, p. 61-142).

Uma das questões centrais da Filosofia do Direito é a investigação sobre a conexão (ou não) entre o Direito e a Moral (TRIVISONNO, 2019). Neste texto, contudo, o foco é a relação entre o conceito habermasiano de ética, baseado na crítica da moralidade kantiana, e o Direito.¹⁴

Em sua teoria do Direito, Habermas (2003b) explica que a política deliberativa ocupa o centro do processo democrático. Para ele, pode-se compreender a democracia como uma sociedade centrada em um Estado protetor das relações econômicas (conceito liberal) ou como uma comunidade ética institucionalizada na forma de Estado (conceito republicano). A primeira perspectiva funda-se nos compromissos de interesse, na composição e nos direitos fundamentais liberais que devem assegurar a equidade dos resultados e o direito igual e geral ao voto. A segunda é a republicana, em que a formação democrática da vontade deve ser alcançada por meio de um entendimento ético-político que valorize o processo deliberativo e vise ao consenso entre os sujeitos privados. Para Habermas (2003b, p. 19), sua “teoria do discurso assimila elementos de ambos os lados, integrando-os no conceito de um procedimento ideal para a deliberação e a tomada de decisão”.

Nas sociedades democráticas, é possível analisar os direitos privados sob o ponto de vista ético. Habermas retoma o *princípio da liberdade jurídica*, um princípio privado clássico, que exige “que se propicie ao indivíduo, no limite das possibilidades legais e concretas, elevado grau de liberdade que lhe permita fazer ou deixar de fazer o que lhe aprouver” (ALEXY apud HABERMAS, 2003b, p. 135). Tal princípio coincide com o direito universal do homem formulado por Kant, segundo o qual os indivíduos dispõem do mais alto grau possível de liberdade e igualdade nas ações subjetivas.

O princípio da liberdade jurídica possibilita que a pessoa ética configure e concretize seu próprio projeto de vida de forma autônoma e racional. A liberdade positiva da pessoa ética realiza-se na comunidade, na qual as biografias individuais se enlaçam intersubjetivamente num quadro de tradições comuns. Para Habermas (2003b), a liberdade positiva é uma liberdade ética que, por um lado, não depende de regulação jurídica e, por outro, não é possível sem a liberdade jurídica. Assim, os direitos privados clássicos protegem a liberdade individual para que “a pessoa ética possa sair do casulo do sujeito de direito e documentar, de certa forma, o valor de uso, ético e metajurídico, da liberdade jurídica” (HABERMAS, 2003b, p. 136).

Sobre a relação entre ética e direito em Habermas, outro ponto que merece destaque é a questão da validade das normas. Habermas (2003a,

¹⁴ Sobre a relação entre Direito e Moral, ver Dias (2020).

p. 195) afirma que “normas jurídicas são impostas, o momento da sua validade ou da aceitabilidade racional, presente na dimensão da validade jurídica, se liga à validade ou aceitação social”. Habermas entende que o Direito funciona como um *medium* apto a garantir a fundamentação e aplicação de normas jurídicas capazes de regular os conflitos de uma comunidade jurídica concreta. Em situações problemáticas, que exigem a cooperação para atingimento de fins coletivos, os discursos de fundamentação precisam lançar mão do uso *pragmático e ético-político* da razão prática¹⁵. Nesse contexto, a ética do discurso revela-se capaz de garantir a validade das normas jurídicas:

Mesmo que a sua esfera de validade seja restrita, as normas jurídicas também revelam uma pretensão de concordar com as normas morais, portanto de não infringi-las. Aqui, porém, as razões morais não possuem uma seletividade *suficiente*. Normas jurídicas são válidas, mesmo quando justificadas por meio de razões pragmáticas e ético-políticas, ou quando representam o resultado de um compromisso leal. Na fundamentação de normas jurídicas, é preciso usar a razão prática em toda sua extensão (HABERMAS, 2003a, p. 196, grifo do autor).

Para Habermas (1991), as razões éticas atreladas a questões políticas podem auxiliar na fundamentação de normas jurídicas, independentemente de razões morais. No contexto da reflexão sobre ética e direito, Habermas utiliza como exemplo a questão do aborto, tema complexo e de difícil solução nas diferentes comunidades éticas. Entre as razões para a dificuldade de

solução está o fato de ser uma questão moral em sentido rigoroso que “nunca poderá ser resolvida do ponto de vista moral” (HABERMAS, 1991, p. 161). Pode-se, então, buscar uma solução com fundamento no conceito de *ética* de Habermas e na análise do aborto do ponto de vista de indivíduos e grupos com suas formas de vida particulares. Essa perspectiva permitiria reformular a questão e “poderiam surgir diversas respostas válidas consoante o contexto, o horizonte de tradição e o ideal de vida” (HABERMAS, 1991, p. 161). Segundo o autor, o Direito atua como um *medium* na fundamentação de normas válidas, que têm a pretensão de serem justas por serem racionais e reciprocamente aceitas por todos os afetados. Ética e Direito, portanto, relacionam-se diretamente às questões referentes à justiça. Para Habermas (2003a, p. 202, grifo do autor),

[e]m discursos ético-políticos, nós nos certificamos de uma configuração de valores sob o pressuposto de que nós ainda não sabemos o que queremos realmente. Em discursos desse tipo, é possível fundamentar programas, na medida em que eles são adequados e, num sentido amplo, bons para nós. No entanto, uma boa fundamentação precisa levar em conta um outro aspecto – o da justiça. Antes de querer ou aceitar um programa, é preciso saber se a prática correspondente é igualmente boa para todos. Com isso desloca-se, mais uma vez, o sentido da pergunta: “o que devemos fazer?”

O conceito de *ética* habermasiano e sua relação com o Direito é um elemento fundamental nas recentes reflexões sobre justiça. Rainer Forst, em sua tese de doutorado defendida em 1993 no Departamento de Filosofia da Universidade Johann Wolfgang Goethe, em Frankfurt am Main, sob a orientação de Jürgen Habermas, lançou o seguinte questionamento: “A ‘justiça’ não significa sempre alguma coisa diferente, dependendo [de] cada época e cultura [...]?”

¹⁵ Para Habermas (2003a, p. 200-202), as *questões pragmáticas* “colocam-se na perspectiva de um ator que procura os meios apropriados para a realização de fins que já são dados”. Por sua vez, as *questões ético-políticas* “colocam-se na perspectiva de membros que procuram obter clareza sobre a forma de vida que estão compartilhando e sobre os ideais que orientam seus projetos comuns de vida”.

A justiça ainda apela a conceitos [...] universalistas comuns?” (FORST, 2010, p. 7).

Caso se considere que a justiça pode variar de acordo com a época e a cultura – seja livre, portanto, de conceitos universalistas –, será possível afirmar-se que a justiça guarda forte ligação com a ética no sentido habermasiano. Em outras palavras, ao garantir a liberdade ética e jurídica dos integrantes de determinada comunidade ética por meio de um procedimento racional comunicativo baseado em uma ética do discurso, pode-se chegar a normas que atendam aos preceitos de justiça.

4 Conclusão

Neste estudo investigou-se o conceito de *ética* em Lima Vaz e em Jürgen Habermas, e seus reflexos na Filosofia do Direito.

Analisou-se inicialmente o conceito de *ética* como ciência do *ethos* em Lima Vaz, sua relação com o desenvolvimento de sociedades políticas e com os hábitos e costumes do grupo (*ethos*). Segundo o autor, o sujeito ético exerce sua *práxis* no seio de uma comunidade que se particulariza no *ethos* histórico e na tradição ética. Para que as normas possam reger a *práxis* do indivíduo e assegurar sua participação equitativa em busca do bem comum, o *ethos* histórico da comunidade precisa singularizar-se por meio do Direito.

Em seguida abordou-se o conceito de *ética* em Jürgen Habermas e sua relação com o Direito. Sua ética, a ética do discurso, define-se como um procedimento moral capaz de auxiliar na fundamentação de normas válidas, sejam elas baseadas na moral, em questões pragmáticas ou ético-políticas. Para o autor, a ética refere-se ao autoentendimento coletivo de determinado grupo em relação às suas próprias tradições e valores. Na perspectiva habermasiana, as normas validadas por meio de um procedimento comunicativo refletem os valores, tradições e anseios de um grupo, ou seja, de determinada comunidade ética. O Direito funciona como um *medium* capaz de fundamentar essas normas.

Apesar das diferenças entre os conceitos de ética de Lima Vaz e de Habermas, conclui-se que ambos se relacionam com o que representa e respeita os hábitos e costumes de um grupo. Tanto num caso quanto no outro, a relação com o Direito ocorre no momento da escolha e fundamentação das normas jurídicas que regulam a vida e as relações na comunidade com vistas ao bem comum e à materialização da justiça.

As reflexões apresentadas neste artigo podem servir de base para novas investigações sobre as relações entre Ética, Moral, Direito e Política. Os diferentes conceitos de *ética* apresentados por Lima Vaz e Habermas

auxiliam, por exemplo, na compreensão ou mesmo na crítica da teoria da justiça de Rainer Forst, de forte influência habermasiana.

Sobre o autor

Saulo de Tarso Fernandes Dias é mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, MG, Brasil; doutorando em Direito na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil; professor do Instituto de Desenvolvimento Tecnológico da Fundação Getúlio Vargas, Belo Horizonte, MG, Brasil; oficial do Exército brasileiro, Belo Horizonte, MG, Brasil.

E-mail: profsaulodias@gmail.com

O presente trabalho, realizado com o apoio da Capes (código de financiamento 001), vincula-se ao projeto de pesquisa do autor e ao grupo de pesquisa credenciado pelo CNPq, “Direito e Razão Prática”, coordenado pelos professores Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno e Júlio Aguiar de Oliveira, ambos da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

Como citar este artigo

(ABNT)

DIAS, Saulo de Tarso Fernandes. Dois conceitos de Ética e alguns de seus reflexos na Filosofia do Direito. *Revista de Informação Legislativa: RIL*, Brasília, DF, v. 60, n. 239, p. 189-206, jul./set. 2023. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/60/239/ril_v60_n239_p189

(APA)

Dias, S. de T. F. (2023). Dois conceitos de Ética e alguns de seus reflexos na Filosofia do Direito. *Revista de Informação Legislativa: RIL*, 60(239), 189-206. Recuperado de https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/60/239/ril_v60_n239_p189

Referências

DIAS, Saulo de Tarso Fernandes. *A relação entre direito e moral em Jürgen Habermas*. São Paulo: Dialética, 2020.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Tradução de Denílson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002. (Humanística, v. 3).

_____. *Comentários à ética do discurso*. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1991. (Pensamento e Filosofia, 52).

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2013. (Biblioteca Tempo Universitário, 84).

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a. v. 1. (Biblioteca Tempo Universitário, 101-102).

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b. v. 2. (Biblioteca Tempo Universitário, 101-102).

_____. *Moral und Sittlichkeit: Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik*. *Merkur*, [s. l.], n. 442, p. 1.041-1.052, Dez. 1985.

_____. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a. v. 1.

_____. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b. v. 2.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1997. (Clássicos).

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. (Clássicos WMF).

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Tradução de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2011. (A Obra-Prima de Cada Autor, 111).

TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz. Introdução. In: VAZ, Henrique C. de Lima. *Ética e direito*. Organização e introdução de Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Landy: Edições Loyola, 2002. p. 9-29.

TRIVISONNO, Alexandre Travessoni Gomes. Estudo introdutório: a teoria discursiva do direito de Alexy e as duas questões fundamentais da filosofia do direito. In: ALEXY, Robert. *Teoria discursiva do direito*. Organização, tradução e estudo introdutório de Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2019. p. 1-32. (Fora de Série).

_____. O que significa “a injustiça extrema não é direito”? Crítica e reconstrução do argumento da injustiça no não-positivismo inclusivo de Robert Alexy. *Espaço Jurídico Journal of Law*, Joaçaba, v. 16, n. 3, p. 97-122, 2015. Edição especial. DOI: <https://doi.org/10.18593/ejll.v16i3.9676>. Disponível em: <https://periodicos.unoesc.edu.br/espacojuridico/article/view/9676>. Acesso em: 13 jul. 2023.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. (Coleção Filosofia, n. 8).

_____. *Ética e direito*. Organização e introdução de Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Landy: Edições Loyola, 2002.

_____. Ética e justiça: filosofia do agir humano. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 437-453, 1996. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/962>. Acesso em: 13 jul. 2023.

_____. Ética e razão moderna. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 22, n. 68, p. 53-84, 1995. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1132>. Acesso em: 13 jul. 2023.