

Pessoa e História na ética filosófica de Lima Vaz

Atilio Machado Peppe¹

Resumo: Nesta comunicação-homenagem aos 100 anos de nascimento do querido mestre Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002), reafirmamos nossa tese sobre o caráter praxiológico assumido pela maior parte de sua produção filosófica como aprofundamento do esforço coletivo de resposta ao desafio titânico imposto, desde o início da Revolução Industrial, pela *tragédia no ético da modernidade contemporânea*, agravada em nossos dias pelo viés excludente da revolução tecnocientífica. O cerne dessa imensa *cisão histórico-civilizacional* continua sendo a urgência de integrar o *trabalho livre* a um novo paradigma de *coesão ética* das nossas sociedades. E não há como construir uma *civilização do bem-viver* sem corresponder à dignidade da *pessoa humana* pela disponibilidade estrutural de *trabalho decente* para todos. Por isso, a *realização* existencial da *pessoa moral* no pertencimento a *autênticas comunidades éticas* não pode prescindir de que as *comunidades éticas contemporâneas* sejam *simultaneamente ético-político-laborais*.

Palavras-chave: Trabalho. Tecnociência. Pessoa. Historicidade. Comunidades ético-político-laborais

INTRODUÇÃO

Seja-nos permitido recordar que nossa tese doutoral recentemente publicada pela Editora UNISINOS (PEPPE, 2021) na perspectiva de uma ética filosófica marcada pela preponderância contemporânea do binômio *trabalho-tecnociência*, evidenciou a centralidade da dialética *Pessoa e História* no pensamento vaziano. Nossa releitura *praxiológica* do empenho incansável desse pensamento em decifrar a crise da civilização moderno-contemporânea, assenta-se nos desdobramentos da crítica filosófica hegeliana à *cisão histórica* crucial denominada *tragédia no ético da modernidade*, relativa à falta de unidade da vida social enquanto totalidade integrada entre indivíduos, sociedade e efetividade ética. Para Lima Vaz, o desafio nodal dessa *tragédia* manifesta desde o início da era industrial consiste em “como integrar o *trabalho* na vida social”, isto é, “como repensar a unidade da sociedade a partir do dado fundamental do *trabalho livre* (...) que se apresenta no mercado, e não na economia escrava que reinava anteriormente?” (LIMA VAZ, 2014, p. 184-186).

A valorização programática desse fenômeno civilizacional revela a impostação histórica da filosofia vaziana e sua imbricação necessária com a *consciência histórica da pessoa humana*, cuja realização se dá sobretudo na ação das pessoas que interagem no contexto vital das *comunidades éticas* capazes de orientar a transformação civilizacional em curso na perspectiva humanista de um *novo horizonte ético pluriversal dialógico do bem viver*. O princípio e fundamento da construção história desse *novo horizonte* é dado pela intuição metafísica

¹ Especialista em Políticas Públicas, Mestre em Ciência Política pela USP e Doutor em Filosofia pela PUC-SP.

fundamental da universalidade do Ser e do Bem assentada na transcendência-imanência do *Absoluto* enquanto *Ipsum Esse subsistens*, fundante da pessoa como ser ético (LIMA VAZ, 2004, p. 241).

1 HISTÓRIA: INTERVENÇÃO CRIATIVA DOS SUJEITOS NA REALIDADE

Em editorial na revista Síntese, Lima Vaz levantava uma surpreendente interrogação heurística: “A História existe?” (LIMA VAZ, 1974, p. 5-23). Partia da perplexidade do homem contemporâneo enredado no círculo da complexidade planetária de um horizonte cultural entretecido pelo pluralismo de inumeráveis eventos locais e globais interdependentes, em meio aos quais o indivíduo e os grupos humanos se apercebem cada vez mais impotentes para exercer influência.

O *historicismo* como visão de mundo predominante da modernidade ocidental contemporânea, opondo-se às mundivisões do racionalismo filosófico (do século XVI até primeira metade o século XVIII), surgiu em meados do século XVIII iluminista atrelado à consagração da *ciência histórica*, impactado pelas transformações revolucionárias das sociedades europeias. Impulsionou os vigorosos “combates políticos e culturais dos últimos dois séculos” (LIMA VAZ, 1974, p. 7).

Contudo, desde o início do século XX, o *historicismo* começa a ser profundamente questionado enquanto crença em *progresso* ou *providencialismo* inerente à dinâmica da *História*. Não obstante a crescente afirmação epistemológica e institucional da *ciência histórica* autônoma, o *historicismo* foi sendo paulatinamente desgastado em face dos acontecimentos mundiais trágicos do século XX e a hegemonia de um discurso científico empírico-formal relativizador da crença em qualquer vetor de progresso universal inerente ao devir das culturas. Tal inflexão dá lugar a um *neo-historicismo* movido pelo triunfo epistemológico das “ciências da natureza”, bem como pelas *tendências anti-historicistas* “pós-modernas” expressas sobretudo por movimentos contraculturais. Contraditoriamente, tentam repelir a historicidade com a fragilidade de uma negação insustentável da história real vivida. Não têm mais como reviver aquela visão ahistórica estática da antiga civilização helênica que contemplava um *kósmos* divino, eterno e incriado dado pela crença num tempo circular, imagem móvel da grande Natureza imóvel regida pela ordenação harmoniosa de essências eternas.

Com efeito, as tendências anti-historicistas esgrimidas por esforços filosóficos contemporâneos inserem-se no movimento “dessa crítica generalizada às filosofias da consciência e do sujeito que hoje ocupa a cena filosófica” de combate ao uso epistemológico e ontológico da *noção de consciência histórica* enquanto *consciência da história* (LIMA VAZ, 1974, p. 6-7). A despeito daquelas tendências relativistas, a concepção vaziana é inaugurada com seu célebre artigo programático publicado na Síntese do ano 1960, “Cristianismo e consciência histórica”. Sustentava que essa forma renovada de *consciência* “radica no que se pode denominar a descoberta moderna da ‘subjetividade’ consagrada pelo universo científico pós-galileano, liberta “dos quadros estáticos do *kósmos* antigo”. Ademais, penetrada pelo influxo da *mundivisão*

cristã: universo criado, *tempo linear* da história orientada para um desfecho transcendental (*eschaton* transcendente), “numa aguda compreensão da subjetividade como radical transcendência sobre a ordem ‘natural’ do mundo e como liberdade empenhada num destino histórico.” (LIMA VAZ, 2001, p. 165-166).

Tratava-se desde então, às vésperas do Concílio Vaticano II (1961 a 1965), da necessidade de desvelar para o mundo cristão dos trópicos, tão emperrado pelo conservadorismo ahistórico legitimador de atrasos e injustiças sociais, “uma inteligibilidade histórica na experiência temporal do ser”, contribuindo para a formação do “sujeito historicamente ativo e criador de um específico universo de cultura.” (LIMA VAZ, 2001, p. 166-167). Criação esta motivada tanto pela experimentação científico-tecnológica, como pela *transcendência ativa* da intervenção transformadora do sujeito histórico sobre o mundo na perspectiva do *Personalismo*. Enfim, a orientação antropológica da cultura moderna na perspectiva “da ideia bíblico-cristã do homem como subjetividade criadora de um tempo histórico especificamente humano” (LIMA VAZ, 2001, p. 176).

Igualmente atento aos limites gnosiológicos do historicismo moderno, Lima Vaz divisava no advento da *fenomenologia husserliana* a definição rigorosa da *estrutura intencional da consciência situada*, pela qual a *historicidade* aparece “como estrutura fundamental da existência humana”, capaz de superar o historicismo pré-husserliano por intermédio de uma nova interpretação do mundo e do universo como história sujeita à intervenção criativa da subjetividade humana. (LIMA VAZ, 2001, 183-187).

A segunda parte do escrito programático vaziano “Cristianismo e consciência histórica” (LIMA VAZ, 2001, p. 187-217) rememora o longo processo de formação da noção moderna de *consciência histórica especificamente cristã* por intermédio dos influxos das raízes bíblico-cristãs. É inegável que todo o monoteísmo bíblico de revelação do Deus transcendente na história se desenvolve como experiência de interpelação divina e resposta pessoal do homem ao longo de uma *História da criação e da salvação* que orienta a vida natural e cultural do mundo para uma *plenitude de sentido* correlativa à interação ética (responsável) das liberdades.

A homenagem organizada pelo 60º aniversário do Pe. Vaz deu ocasião para a publicação, em 1982, da coletânea de artigos sob o título *Cristianismo e História*, “afirmação decidida da importância e da significação incontestável da pessoa e do pensamento do Pe. Vaz no nosso panorama sociocultural e eclesial.” (PALÁCIO *org.*, 1982, p. 7).

Daquela importante coletânea, destacamos artigo da filósofa Sônia Maria Viegas Andrade (ANDRADE, 1982, p. 133-145), próxima do magistério vaziano na FAFICH -UFMG, com suas “Considerações em torno de ‘A reflexão sobre a História’, de Henrique Vaz”. Integra cinco artigos vazianos relativos aos significados da História, contidos na segunda parte do supracitado livro *Ontologia e História*, publicado originalmente em 1968 pela Editora Duas Cidades.

Segundo a Prof^a Sônia Viegas, a unidade daquele encadeamento de reflexões vazianas desagua na “compreensão de um *Absoluto de exigência*, postulado pela vocação existencial do sujeito”, homóloga ao conceito realista de “consciência histórica”. Nele, “existir temporalmente só se torna existir histórico quando a intenção da consciência confere ao ‘tempo do mundo’ uma significação de ‘tempo do homem’”. Portanto, afastando-se da posição hegeliana de detectar na temporalidade histórica um fio condutor evidente de racionalidade teleológica, Lima Vaz sustenta “uma compreensão humanista do processo histórico” que “recupera a noção cristã de liberdade como responsabilidade e compromisso” de transformação efetiva da realidade. Portanto, a consciência histórica do sujeito não é movida por uma certeza teórica prévia sobre a direção fenomênica da história, mas depende de uma experiência vital produzida por “agulhões existenciais” ou interpelações viscerais (a exemplo da busca de sentido, da sede de justiça, da inquietude espiritual, da indignação ética etc.) que exigem respostas personalizadas, criativas e responsáveis da *consciência moral* proativa. (ANDRADE, 1982, p. 135-137).

Tais *agulhões existenciais* presentes na dinâmica da *práxis* histórica dos sujeitos exigem respostas criativas/inventivas da liberdade rumo a uma *plenitude* de realização da humanidade latente na transcendência-imanência do Absoluto enquanto *Ipsum Esse subsistens* conatural com a abertura espiritual da pessoa ao *reconhecimento* do *outro* e à infinitude de sentido. Em suma, possibilidade de superação dos limites obscuros da *morte* (*eschaton* imanente) como aparente destino último da existência humana.

2 A DIALÉTICA PESSOA E HISTÓRIA

Para aprofundar a correlação fundamental entre as categorias fundamentais de *Pessoa* e *História* na filosofia vaziana, é preciso considerar a dinâmica do processo de desenvolvimento do pensamento filosófico de Lima Vaz. Um processo que demonstra coragem de relativizar suas próprias ideias com a percepção de novas *aporias* (dilemas filosóficos) que tendem a tornar, geralmente, as posições vazianas cada vez mais integradas e consistentes.

Sobre a compreensão vaziana do trabalho, fizemos questão de resgatar a autocrítica de Lima Vaz feita durante entrevista de 1997 (SILVA *et alli*, 1997), em que relativiza aquele *conceito de consciência histórica* concebida como a forma mais radical de *consciência teórica*, que lhe dera projeção pública durante os conturbados anos de 1960. Revela que abandonou no final dos anos de 1960 o uso da expressão “*consciência histórica* porque dava margem a muitas ambiguidades”. O *praxismo político* cada vez mais efervescente entre os seus interlocutores empenhados no combate ao regime ditatorial brasileiro, tendia a repudiar o termo “consciência” como concessão a um idealismo *teoricista* conservador.

Ciente de que os grandes “mestres da suspeita”, incluindo Marx, se notabilizaram pela desconstrução das notórias “ilusões da consciência humana”, Lima Vaz esclarece, em entrevista de 1999 (NOBRE e REGO, 1999, p. 29-44), que a ênfase no uso da noção de “consciência” que marca seus escritos até meados dos anos 60 “provinha também do confronto crítico com

uma certa concepção marxista da chamada ‘consciência-reflexo’”. Com a mudança do clima intelectual e a priorização dos estudos hegelianos “a noção de *consciência* cede lugar à noção mais abrangente do *Eu* (em sentido fenomenológico e não psicológico) (...): o *Eu* opera no ser humano a passagem dialética entre o que ele simplesmente *é* e a sua autoexpressão (...), sua *ipseidade*.” Contudo, na *Antropologia Filosófica vaziana*, a noção de “*consciência* reaparece como uma das vertentes constitutivas da categoria *espírito*”, autoexpressão por excelência da *Pessoa*.

Uma década mais tarde, feita a publicação da *Ética Filosófica* compreensiva de Lima Vaz (ano 2000), nosso estudo sobre a “Construção vaziana da ética filosófica” sublinhava que, no plano do discurso *praxiológico*, a *singularidade* do movimento dialético da *razão prática* no âmago da *estrutura intersubjetiva* do *agir ético* se expressa na emergência da *consciência moral social*, análoga à *consciência moral individual* enquanto singularidade da *estrutura subjetiva* do *agir ético*. A *consciência moral social* é correlativa à ação da *comunidade ética* enquanto *sujeito coletivo* que se expressa “na existência concreta do existir comunitário”, o qual desvela o próprio conjunto da sociedade como *comunidade ética*. (PEPPE, 2021, p. 34).

É justamente a partir da sistematização de uma *antropologia filosófica integral*, publicizada desde o início dos anos de 1990, que se revela a maturação do pensamento vaziano. Desde logo, na Introdução da parte sistemática do volume I da obra vaziana (LIMA VAZ, 2004, p. 141-154), o filósofo situa a *Antropologia filosófica* na intersecção da *Metafísica* (tributária da razão universal do ser humano) com a *Ética* (derivada da razão prática), a fim de reafirmar uma “ideia unitária” do homem obnubilada pela cultura iluminista ocidental. Tal inteligibilidade depende do *equilíbrio* conferido a uma “ordem sistemática do discurso” filosófico que toma o *sujeito* humano como “objeto” de autocompreensão do sujeito enquanto sujeito, experimentando as relações consigo mesmo, com o mundo e com os outros sujeitos (incluindo o Outro absoluto transcendente-imanente).

O discurso da *Antropologia Filosófica* articula dialeticamente as categorias que manifestam o movimento de progressiva complexificação ontológica do *sujeito* (mediação subjetiva criadora cujo *lógos* dá razão de si mesma). Desde o seu *Eu sou primordial*, o *sujeito* ultrapassa a condição de *dado natural* para automanifestar-se como *expressividade* (ou *Forma*) de si mesmo ao longo do seu itinerário histórico-existencial de *autorealização*, experimentando a plenitude de sua unidade essencial na categoria totalizante de *Pessoa*, o nível mais elevado de autoafirmação do *sujeito*.

Lima Vaz ressalta que o conceito originário de *pessoa* brotou da interação do *lógos grego* com o *lógos cristão* empenhado nas decisivas controvérsias trinitárias e cristológicas ocorridas no século IV d.C. Tanto na teologia como nas filosofias de inspiração cristã veio a tornar-se expressão metafísica da intelegibilidade radical do ser humano, por analogia com a pessoalidade do Deus uno e trino quanto às Pessoas divinas que O constituem. Trata-se do homem enquanto sujeito ativo de realização do anseio primordial de *unidade* entre sua

essência (o ser que é) e o devir de sua *existência*, na busca incessante de *tornar-se aquilo que é* (LIMA VAZ, 1992, p. 190-194).

A *antropologia filosófica integral* de Lima Vaz, ao centrar a plenitude da intelegibilidade do homem na categoria totalizante de *pessoa*, nela integra e, de certo modo, redimensiona os conceitos-chave de *sujeito* e de *consciência histórica* que presidiram aqueles escritos vazianos das décadas de 1960 e 1970, abordados no primeiro bloco deste artigo. A *pessoa* aparece doravante como *princípio* e como *fim* do discurso antropológico que promove a plena adequação inteligível entre o *sujeito* e o *ser*, “expressão do *eidós* total do homem” enquanto ser inteligente e livre à imagem do Absoluto *existente* que tem como paradigma teonômico o Deus bíblico-cristão revelado. (LIMA VAZ, 1992, 192-193).

Portanto, a categoria de *pessoa* “traça um roteiro de *unidade* que recupera, ao termo do discurso, a direção primeira e a linha ordenadora da sucessão de seus momentos”. Demarca a “ordem *progressiva* da intelegibilidade *para-nós*”, análogo a um movimento dialético de *ascensão*, pelo qual se dá a “descoberta progressiva do homem como *pessoa*” e a “ordem *regressiva* da intelegibilidade *em-si* [semelhante a uma *descida*] na qual o discurso é a explicitação do fundamento último da intelegibilidade que sustenta todo o discurso e cada um dos seus passos” (LIMA VAZ, 1992, p. 216 e 227).

Em consonância com a ordem *progressiva* de manifestação da intelegibilidade pessoal do ser humano, o *sujeito*, como *pessoa* em crescimento, permeado pela *historicidade* de sua trajetória existencial, *ascende* em *complexificação interiorizante* por intermédio das suas estruturas ou níveis ontológicos constitutivos. Articulam-se estes, no curso de um processo dialético de *suprassunção*, conforme demonstrado na primeira seção na parte sistemática da *Antropologia Filosófica I*. Tais estruturas se manifestam nas *categorias* (ou conceitos ontológicos) de *corpo próprio*, *psique* e *espírito*. Elas constituem o *ser-em-si* do homem.

Concomitantemente, a *Antropologia Filosófica II* (LIMA VAZ, 1992.), em sua segunda seção, acrescenta que, a partir da abertura espiritual-intencional do sujeito finito e situado para a infinitude do Ser enquanto Absoluto existente, desponta o *ser-para-outro* do sujeito humano, que se exterioriza na relação imediata com a realidade do mundo, dando lugar à *relação de objetividade*. Mas é no nível da sua interioridade eidético-psíquica que o *sujeito* suprassume dialeticamente o nível eidético-corporal para dar lugar à *relação intersubjetiva de reconhecimento* recíproco com os *outros eus*, raiz ontológica da *eticidade* intrínseca das relações humanas e da sociedade.

Por sua vez, é a dimensão do *espírito* humano finito que manifesta, enquanto *abertura intencional* para a infinitude do Ser, possibilitadora da *relação de transcendência* com o Absoluto fontal de todos os seres. Por isso, o *Eu transcendental* do sujeito finito se vê analogicamente referido à ordem de perfeição do *Absoluto existente*. Tal ordem de *transcendência* implica ainda a experiência humana da *imanência* do Absoluto no interior do sujeito finito e de toda a realidade criatural referenciada ao *Existente subsistente*.

A categoria da *relação de transcendência* revela-se, ainda, como mediação da passagem dialética para as categorias totalizantes de *Realização* e de *Pessoa*. Dessa forma, a *Pessoa* aparece “como ato total” que, por *suprassunção* omnicompreensiva, opera “a síntese entre as *categorias de estrutura* e as *categorias de relação* por meio do seu desenvolvimento existencial”, o qual é relativo à categoria de *autorealização*. Daí decorre a possibilidade de pensar a *unidade do ser humano* como *unificação* (categoria de *realização*) e como *ser-uno* ou sua *unidade essencial* (na categoria de *pessoa*). Esta possibilita a resposta cabal da antropologia filosófica à pergunta “o que é homem?”. Resposta: *o homem é pessoa*, isto é, *a pessoa é a essência cabal do homem*, a expressão inteligível de sua *totalidade* (LIMA VAZ, 1992, p. 154).

3 EFICÁCIA POSSÍVEL DA HUMANIZAÇÃO DA HISTÓRIA

Hávamos iniciado nossa tese com uma espécie de “arqueologia” do pensamento sociopolítico de Lima Vaz no contexto de seu *aggiornamento* em meio ao turbulento cenário brasileiro/latino-americano das décadas 1960-1970 (PEPPE, 2021, p. 63-85). Foi ressaltada, então, a afinidade vaziana com o desenvolvimento do *Pensamento Social da Igreja* como terreno preferencial de fecundação de sua ulterior *Ética Filosófica* integral. Sempre em intensa interlocução com posições das compreensões explicativas e filosóficas de correntes culturais distintas das raízes clássicas do cristianismo.

No enraizamento mais profundo daquela atitude vaziana, vicejava a sua afinidade eletiva para com os expoentes da renovação conciliar Vaticano II da Igreja e da Companhia de Jesus, especialmente aqueles que fomentavam o instigante *Personalismo* liderado pelo movimento da revista francesa *Esprit*, fundada em 1932 por E. Mounier. Em nossa tese resalta-se que o *personalismo cristão* abraçado por Lima Vaz se funda na “afirmação do Deus pessoal transcendente como paradigma e fim último da *pessoa*.” (LIMA VAZ, 2004, p. 132). Na “Biobibliografia” vaziana publicada em 1982 na obra *Cristianismo e História*, ele admitia que a leitura assídua de autores-chave do *personalismo*, como Mounier e Maritain, bem como da revista mensal *Esprit*, que foram de capital importância para desenvolver sua capacidade interpretativa do complexo universo sociopolítico, em concomitância com sua imersão na inovadora *nouvelle théologie* da época.

De fato, o *movimento personalista* catalisado pela revista *Esprit*, em contraposição ao *individualismo* agonizante da modernidade contemporânea, empenhava-se por desenvolver “a ideia de *pessoa solidária da comunidade*”, segundo o horizonte de uma pretendida “*revolução personalista e comunitária*, que engloba economia e política em um *projeto de civilização*”, comprometido com o afrontamento político das situações sociais de *despersonalização*. (COQ, 2012, p. 23-24).

É precisamente pela fidelidade dinâmica àquelas *raízes personalistas* de sua formação, que Lima Vaz, por ocasião dos primeiros anos de docência no Brasil desde meados da década de 1950, mesmo depois do esforço de apropriação dos clássicos da filosofia moderna de Descartes em diante, como bem observou a Prof^a Cláudia Oliveira, “em vez de elaborar uma

filosofia do espírito, ele elaborou uma *filosofia da pessoa humana* fundada no realismo aristotélico-tomista.” (OLIVEIRA, 2012, p. 17).

Já vimos que a *filosofia vaziana da pessoa* alcançou o ápice de seu desenvolvimento sistemático naquelas *Antropologia Filosófica I e II* publicadas, respectivamente, em 1991-1992. O próprio Lima Vaz identifica de forma lapidar o traço comum da contribuição desses filósofos: “é a reflexão crítica sobre uma civilização como a nossa sacudida por conflitos abertos e latentes entre os grandes sistemas organizacionais da sociedade (tecnologia, economia, política, comunicação de massa...) e a *promoção histórica da pessoa* [grifo nosso]” (LIMA VAZ, 1992, p. 199-200).

São esses alicerces consolidados de uma *antropologia integral do ser humano* que autorizam o conjunto da obra de Lima Vaz a lançar um dos seus mais ousados desafios à produção filosófica deste século XXI, no qual a humanidade se depara com imensos impasses de convivência societária, de desequilíbrios humanos e sobrevivência do planeta imerso em crise civilizacional. O *desafio* pode ser expresso nesta pergunta: será o século XXI propício ao influxo de robustas *filosofias da pessoa* capazes de fecundar *saberes e comportamentos éticos* indispensáveis à superação efetiva da prolongada *tragédia no ético da modernidade contemporânea*?

Situada na intersecção da Ética e da Metafísica, a Antropologia Filosófica integral vaziana atravessa necessariamente a complexa densidade da *História* como cenário do desenvolvimento existencial da *Pessoa*. “A *pessoa* é o sujeito primeiro de atribuição dos *atos de vida ética*, à qual compete em rigor o predicado da *dignidade*” inalienável contra todo e qualquer ato de desumanização/despersonalização. Assim, a presença da *pessoa* na *comunidade ética* dá lugar à categoria analógica de *pessoa moral*, a qual se distingue radicalmente de todos os seres pelo predicado da *liberdade*. Eis que a *eficácia* de transformação histórica necessária corresponde à efetividade progressiva do “processo de personalização” ou *humanização* de cada indivíduo, das sociedades e da humanidade. (LIMA VAZ, 2004, p. 239).

A necessidade humana de construção daquele caminho praxiológico concreto de *transformação histórica* na direção implicada pelo *horizonte axiológico do bem viver*, exige insistência na *pergunta mobilizadora*: de quais modalidades de ação provem a eficácia das transformações históricas na perspectiva ética da personalização e humanização crescentes das pessoas socialmente situadas no mundo? É claro que, sendo uma questão de discernimento e decisão prática das liberdades no curso de uma *história aberta à invenção*, não há respostas prontas para essa pergunta crucial. Só podemos antever uma multiplicidade poliédrica de ações virtuosas individuais, comunitárias, organizacionais, políticas, econômicas, culturais, nos planos pessoal e coletivo, tanto nas microrelações interpessoais quanto nas relações macrosociais tendentes a promover a *humanização civilizacional*.

Contudo, a antropologia e a ética filosóficas vazianas nos revelam que a *historicidade* da vida humana, enquanto produção cultural da pessoa em sociedade, encontra sua origem dialética na afirmação primordial da *subjetividade* ontológica das *pessoas* ao estabelecerem uma relação de humanização da *natureza* (coisas), imprimindo-lhe significação cultural por

intermédio da *comunicação intersubjetiva* associada ao exercício *teórico-poiético* do *trabalho* e da *técnica*. Trata-se daquela *dialética intrínseca do trabalho* tematizada por Lima Vaz, espécie de nascedouro de sua *Antropologia Filosófica* em meados da década de 1960.

Focado na dinâmica histórica de realização existencial das *pessoas* na *comunidade ética*, Lima Vaz, desde meados dos anos de 1960, formulou sua filosofia do trabalho nos termos de uma *dialética intrínseca do trabalho*, por intermédio do artigo seminal “Trabalho e contemplação” (LIMA VAZ, 2002, p. 122-140). Define o *trabalho* como “ato humano de transformação da natureza e, portanto, da sua humanização, vindo a constituir-se, como tal, em elemento mediador entre as pessoas que *se comunicam* através da natureza humanamente significada.” Reconhece na *relação de trabalho*, sempre permeada pela *palavra* da comunicação humana, a primeira das mediações sociais “segundo as quais se realiza a *socialidade* e a *historicidade* do homem”. Nesse sentido, o trabalho, como conteúdo material da *comunicação* que promove o *reconhecimento intersubjetivo*, é “fundamento da sociedade e da história” (LIMA VAZ, 2002, p. 126, 130-131).

Por óbvio, não cabe nesta comunicação desenvolver a contribuição de nossa tese à ampliação da coerência e da eficácia histórica da ética filosófica vaziana, posto que tal demonstração já constitui o cerne da própria tese. Encontra-se, entretanto, condensada pela nossa comunicação publicada na revista *Annales FAJE* relativa ao XIII Colóquio Vaziano realizado em agosto de 2020 sobre “O testemunho ético-político-laboral da realização humana de Lima Vaz” (PEPPE, 2020, p. 8-19).

4 DOIS IMPASSES SUPERÁVEIS DA ÉTICA VAZIANA

Recorremos aqui ao termo “epoché” para apresentar tais *impasses*. Não na acepção técnica rigorosa da fenomenologia husserliana, mas no sentido lato de “suspensão do juízo” ou recusa de posicionamento assertivo diante de situações problemáticas e/ou de algum impasse filosófico.

Parece-nos que a ética vaziana deparou-se com pelo menos dois desses impasses cruciais, frente aos quais prevaleceu uma atitude talvez excessivamente cautelosa de suspensão de juízo. Por isso consideramos duas “epochés” dispensáveis: seja porque a situação problemática dos temas abordados exigiria um posicionamento mais esclarecedor de Lima Vaz; seja, sobretudo, porque ele possuía na bagagem de seu próprio pensamento a possibilidade de assumir posicionamentos assertivos para os dois *impasses* que enunciamos no parágrafo seguinte. E isso poderia ter ajudado muito a potencializar a influência transformadora da ética e da filosofia sociopolítica vaziana.

O *primeiro impasse* em questão se refere a certa dicotomização exagerada entre a moderna proeminência antropológica, histórica, ética, econômica e política do *trabalho* e a problemática supremacia epocal da *tecnociência* privilegiada pela *civilização tecnológica* em expansão. O *segundo impasse* diz respeito ao impacto negativo da *dissolução das comunidades*

éticas tradicionais sobre a viabilidade contemporânea de *construir novas comunidades éticas autênticas e transformadoras*.

Quanto ao *primeiro impasse*, embora o conjunto dos escritos vazianos nunca tenham abandonado a afirmação da centralidade do *trabalho/técnica* na constituição humanizante da historicidade da cultura, alguns desdobramentos históricos importantes contribuíram para o esmaecimento da categoria *trabalho* na produção teórica do filósofo. Por exemplo, o enfraquecimento contemporâneo crescente da chamada *sociedade do trabalho* moldada pela fase de hegemonia do industrialismo moderno; a crescente supremacia da *civilização tecnocientífica* da globalização econômica desencadeada em meados dos anos de 1970; a perda progressiva de relevância dos marxismos teóricos e práticos, sobretudo após a queda do Muro de Berlim em 1989, bem como o refluxo do desenvolvimentismo keynesiano nas transformações sociopolíticas mundiais e nos debates sociais, políticos, econômicos e ideológicos.

O problema crucial do referido esmaecimento da categoria *trabalho* na obra do Lima Vaz maduro consiste para nós numa espécie de concessão desnecessária ao risco de perda da relevância praxiológica da filosofia política e da ética do filósofo. Infelizmente, parece que ele não teve tempo ou decisão de avançar certas articulações conceituais do seu pensamento, deixando aberto o flanco às ameaças de subestimação da eficácia histórica da *ação ético-política-laboral* latente na crucial vertente praxiológica de sua filosofia.

Apesar da concentração cada vez mais exclusiva dos escritos do Lima Vaz maduro sobre a supremacia problemática da *tecnociência* na civilização contemporânea, em detrimento de uma rearticulação conceitual mais elaborada entre *trabalho* e *tecnociência*, sustentamos uma *premissa fundamental*: em que pese o alarmante ofuscamento sofrido por todas as esferas de sociabilidade frente à pujança do desenvolvimento socioeconômico de bases técnico-científicas, a realidade existencial e a categoria praxiológica do *trabalho* tem e deve ter *primazia antropológica e ética* sobre a vertiginosa hegemonia da *poiesis* técnica e tecnológica subsumidas pela *tecnociência* contemporânea. (PEPPE, 2021, p. 84).

Ademais, advertimos que a *razão técnica*, desde sempre imbricada com a *ação laboral*, não deve preponderar como uma esfera sistêmica autossuficiente de transformação da realidade histórica. Para além do seu poder desmesurado, a *tecnociência* só encontra legitimidade humana naquele *trabalho* gerador dos artefatos e processos tecnocientíficos. O *trabalho* é, com efeito, a fonte primigênia de criação e desenvolvimento da *tecnociência* e da economia, e, na sua intrínseca finalidade humanizadora da cultura, deve ser instância privilegiada de orientação ética da criação tecnocientífica, por mais que o *trabalho* decente venha sendo obnubilado pelo poderoso influxo “imaterial” da *tecnociência* distorcida por interesses econômicos e políticos espúrios. (PEPPE, 2021, p. 252).

Com relação ao *segundo impasse*, referimo-nos ao contraste entre a centralidade corretamente atribuída pela ética vaziana ao conceito de *comunidade ética* e a constatação do fenômeno histórico moderno de generalizado esvaziamento da milenar profusão de *comunidades éticas tradicionais* legitimadas por conexões antigas de tipo territorial, familiar, étnico

e religioso. Com certeza, foram e ainda são cada vez mais inviabilizadas pela hegemonia desagregadora do *individualismo solipsista*, associado ao *niilismo* e a formas incipientes de socialidade humana baseadas em motivações inconsistentes no cenário da contemporânea civilização tecnológica globalizada atrelada ao consumismo hedonista. Como, neste contexto, compreender as sociedades humanas enquanto constructos de *comunidades éticas* fundadas na promoção do *bem comum*?

Ao tematizar “O problema da *comunidade ética*”, Lima Vaz define aquele fenômeno de esmaecimento como “dissolução da *comunidade ética*” tradicional pelo generalizado *individualismo* pragmático, fonte da “anomia ética que reina nas sociedades modernas”. Tal é o clima dessa inédita civilização universalizada que, ao invés de fundar-se num *princípio transcendente de valor*, absolutiza as várias formas de *práxis* histórica apoiadas na insustentável atribuição do *princípio ordenador do agir ético* à *imanência do indivíduo empírico* hipertrofiado e desprovido de sua *socialidade constitutiva* originária. Dessa distorção resulta inclusive a “absolutização da *práxis social e política* como princípio gerador de *valor*”. Daí a *questão crucial* levantada: “como referir-se às *comunidades éticas* como paradigmas, se elas são atingidas na sua própria essência pela *ideologia individualista* dominante?” (LIMA VAZ, 1997, p. 145-151).

Com efeito, a prospectiva ético-metafísica vaziana inscrita nas últimas obras sistemáticas de sua vida, se apresenta como subsídio para enfrentamento daquele “*desafio maior* lançado à nossa civilização [grifo nosso]” neste terceiro milênio (LIMA VAZ, 1997, p. 150). Acalenta a viabilidade da construção de uma *nova civilização do bem viver* fundada no *humanismo proativo* de um *novo horizonte ético de integração social* solidária capaz de efetivar historicamente o *princípio do reconhecimento*. Todavia, aquele crescente esvaziamento das condições históricas de possibilidade de constituição e disseminação de *comunidades éticas consistentes* parece inviabilizar a proposta de superação ética de nossos gigantescos problemas de desumanização das relações sociais. Eles ameaçam a coesão e o *bem viver* da humanidade em todas as dimensões.

A nosso ver, parece ter faltado ao filósofo o resgate e a integração decidida das percuientes premissas de sua própria filosofia sociopolítica do *trabalho* na definição e na emergência histórica de um *novo paradigma de comunidades éticas* estreitamente articuladas com a organização e a vivência do *mundo do trabalho*. Por isso, toda a segunda parte de nossa tese (“Humanização via CEPOLs”, p. 131 a 261) concentrou-se na viabilidade histórica e no poder transformador de *novas comunidades éticas contemporâneas* caracterizadas por meio da categoria tridimensional de *comunidades ético-político-laborais* (CEPOLs).

A bem da verdade, Lima Vaz esboçou no estudo “O problema da comunidade ética” (1997) um caminho promissor de superação daquele impasse que vinha aguilhoando seu pensamento ao menos desde o editorial “Ética e comunidade”, publicado em 1991 na revista Síntese (LIMA VAZ, 1991, p. 5-11). Contudo, sua *Ética Filosófica* permaneceu atada àquele segunda *epoché* ou suspensão de juízo, sem conseguir ampliar a indispensável teorização

sobre a viabilidade praxiológica de *novas comunidades éticas* eficazes nos terrenos pedregosos da economia, do poder político e da civilização tecnocientífica contemporânea.

De fato, no contexto de substituição moderna da *estrutura triádica* das milenares *comunidades ética tradicionais* (princípio ordenador transcendental + modelo de ordem + elementos ordenados) pela reducionista *estrutura binária moderna* (indivíduo-sociedade, indivíduo-poder), a *práxis laboral*, por sua contingência, não teria mesmo como ser o *novo princípio transcendental* da geração de *valor ético*. Mas é certo também que a *dialética trabalho-palavra* ultrapassa infinitamente o *indivíduo empírico* e o eleva à estatura de *pessoa* comprometida com o *bem comum* ao cimo do *reconhecimento ético* próprio das *relações intersubjetivas* humanizantes. Assim, mesmo admitindo a impossibilidade epocal de infundir a priori um *Princípio ordenador transcendental* da *comunidade ética* autêntica, é possível que, indiretamente, o Absoluto existente (sobretudo na acepção cristã de Deus-Amor) possa “transluzir” nas *relações intersubjetivas* de reconhecimento e consenso. Estas envolvem necessariamente a *presença* interpeladora do *outro* como *alter-ego*, presença essa garantida inclusive pela *relação dialogal do trabalho humanizador*. Em consequência, aquela *transcendência* necessária do Princípio “se manifestará como a do *Outro absoluto*, portanto irredutível à *imanência do sujeito* e, no entanto, dele infinitamente próximo.” (LIMA VAZ, 1997, P. 147-151).

Eureka! Estava esboçada uma promissora saída filosófica para a revitalização e a tipificação das *comunidades éticas* eficazes na cultura contemporânea. Mas, infelizmente, ela não prosperou na *Ética Filosófica sistemática* de Lima Vaz... Daí o esforço ingente de nossa pesquisa no sentido de resgatar a eficácia da categoria axial de *comunidade ética* por meio da epifania histórica e teórica das contemporâneas *comunidades ético-político-laborais* (CEPOLs)!

À GUIA DE CONCLUSÃO

Em resumo, a *antropologia filosófica vaziana* demonstrou que a *pessoa humana* é, a um só tempo, *expressividade* do seu *ser-em-situação* (no *Mundo* das coisas), do *ser-com-os-outros* (*ser-em-diálogo* na *História*) e do *ser-para-a-Transcendência*, síntese de *essência* (suas *estruturas* e *relações* constitutivas) e *existência* (processo de *realização* na história e para a transhistória). Importa frisar que na *relação de objetividade* a “*experiência da pessoa* tem como *primeira dimensão*, a *dimensão do trabalho*”. Nesta, a atividade criativa do *fazer* (*poíesis*) já começa a imprimir *significações* sobre as coisas naturais transformadas, na medida em que se manifesta a *relação de intersubjetividade* suprassumindo aquela *relação de objetividade* mediante o *diálogo*, o reconhecimento recíproco e os *consensos* entre as pessoas, campo da *convivência cultural* essencialmente *histórica*. Todo esse processo revela a *pessoa* como *ser moral*, que pode e deve construir sua *realização* pela convivência bem-sucedida com os *outros eus* especialmente na pertença proativa a micro e macro *comunidades éticas* autênticas.

Nessa perspectiva de transformação histórica humanizante, o *trabalho* autêntico é nada menos que o *substrato* do processo civilizacional de *humanização*, que tem como *horizonte ético* a construção de uma *história* superadora de *alienações* e condizente com a *dignidade* da

peessoa humana. O apreço de Lima Vaz pela alta significação ontológica do *trabalho-palavra* atinge sua culminância na seguinte constatação: a *dialética trabalho-palavra* é “a *dialética fundamental da história*” ao implicar “a *comunidade dos sujeitos* desde sua situação no mundo e a tarefa concreta de seu *reconhecimento*” (LIMA VAZ, 2001, 225-227).

É por isso que nossa pesquisa coloca todas as fichas na convicção de que o melhor equacionamento possível para os mencionados impasses cruciais que questionam a viabilidade das *autênticas comunidades éticas* no mundo contemporâneo pode ser aurido nas premissas e nos desdobramentos da concepção filosófica vaziana da *relação de trabalho* imbricada com a *tecnociência* (PEPPE, 2021, p. 62-95 e 131-261).

Acreditamos que a *dialética intrínseca do trabalho* propugnado pela filosofia vaziana como geratriz de *reconhecimento intersubjetivo* pautado pelo *novo horizonte ético do bem viver*, na medida em que é constitutiva da estrutura ontológica e praxiológica das *comunidades ético-político-laborais contemporâneas*, pode ajudar muito a revitalizar a pertinência do legado filosófico vaziano quanto às condições de *superação da tragédia no ético da modernidade contemporânea* agravada pela expansão vertiginosa desta *revolução tecnocientífica* em curso distorcida por poderosos interesses políticos e econômicos dominantes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Sônia Maria Viegas. “Considerações em torno de ‘A reflexão sobre a História’, de Henrique Vaz”, in *Cristianismo e história*, São Paulo, Edições Loyola, 1982, p. 133-145.

COQ, Guy. *Mounier – O engajamento político*, tradução Guilherme d’Oliveira Martins, Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2012.

LIMA VAZ, Henrique C. de. *A formação do pensamento de Hegel*, São Paulo, FAPEMIG e Edições Loyola, 2014, 256 p.

_____. *Antropologia filosófica I*, São Paulo, Edições Loyola, 2004, 278 p.

_____. *Antropologia filosófica II*, São Paulo, Edições Loyola, 1992, 278 pp.

_____. “A História em questão”, Rio de Janeiro, Síntese v1, n1, 1974, p. 5-23.

_____. “Consciência e História” in *Ontologia e História*, S. Paulo: Loyola, 2001, p. 225-227.

_____. “Cristianismo e consciência histórica I”, in *Ontologia e história*, São Paulo, Edições Loyola, 2001, pp. 165-188.

_____. “Cristianismo e consciência história II”, in *Ontologia e história*, São Paulo, Edições Loyola, 2001, p. 187-217.

_____. “Ética e comunidade”, Belo Horizonte: Síntese Nova Fase, n. 52, 1991, p. 5-11.

_____. *Introdução à ética filosófica 2*, S. Paulo, Edições Loyola, 2004, 288 p.

_____. “O problema da comunidade ética”, p. 139-151, in LIMA VAZ, H. Cláudio de. *Filosofia e cultura*, São Paulo: Edições Loyola, 1997, 376 p.

_____ “Trabalho e contemplação” in *Escritos de filosofia I – Problemas de fronteira*, São Paulo: Loyola, 3ª edição, 2002 (publicado originalmente em 1966), p. 122-140.

_____ “Transcendência: história e teoria” (p. 193-221) in LIMA VAZ, H. Cláudio de. *Filosofia e cultura*, São Paulo: Edições Loyola, 1997, 376 p.

NOBRE, Marcos e REGO, José M. *Conversas com filósofos brasileiros*, São Paulo: Editora 34, out/1999, pp. 29-44.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*, São Paulo: Loyola, 2012.

PALÁCIO, SJ, Carlos (Org.), *Cristianismo e história*, coleção Fé e Realidade, São Paulo, Edições Loyola, 1982, 439 p.

PEPPE, Atilio Machado. “O testemunho ético-político-laboral da realização humana em Lima Vaz”, Belo Horizonte, revista *AnnalesFAJE*, v. 5, n. 2, 2020, XIII Colóquio Vaziano – A Realização: um desafio ético e político, 19 a 21/08/2020, p. 8-19.

_____ *Trabalho e tecnociência na ética filosófica contemporânea – O legado de Lima Vaz*, tese doutoral em Filosofia realizada na PUC-SP, São Leopoldo/RS, Editora Unisinos, 2021, 272 p.

SILVA, Franklin Leopoldo da (org.) *et alii*. “Filosofia e forma da ação: uma entrevista de Henrique Cláudio de Lima Vaz”, *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo: FFLCH-USP, 2, 1997d, pp. 77-102