

SAVIO GONÇALVES DOS SANTOS

**A CAPTAÇÃO DO PRÓPRIO TEMPO NO CONCEITO: A BIOÉTICA DIALÓGICA
EM HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ**

**BRASÍLIA/DF
2019**

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM BIOÉTICA

SAVIO GONÇALVES DOS SANTOS

A CAPTAÇÃO DO PRÓPRIO TEMPO NO CONCEITO: A BIOÉTICA DIALÓGICA
EM HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ

Tese apresentada como requisito final
para a obtenção do título de doutor em
Bioética pelo Programa de Pós-graduação
em Bioética da Universidade de Brasília.

Orientador: Gabriele Cornelli

BRASÍLIA/DF
2019

SAVIO GONÇALVES DOS SANTOS

A CAPTAÇÃO DO PRÓPRIO TEMPO NO CONCEITO: A BIOÉTICA DIALÓGICA
EM HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ

Tese apresentada como requisito final
para a obtenção do título de doutor em
Bioética pelo Programa de Pós-graduação
em Bioética da Universidade de Brasília.

Aprovado em 20 de novembro de 2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gabriele Cornelli
Universidade de Brasília (UnB)
Presidente

Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Júnior
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS)

Prof. Dr. Natan Monsores de Sá
Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr. Pedro Gontijo
Universidade de Brasília (UnB)

Profa. Dra. Monique Pyrrho
Universidade de Brasília (UnB)

Para Carolina e Bernardo: amor incondicional.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela vida, saúde e paz; ao seu Santo Espírito, pela sabedoria.

À minha esposa Carolina e ao nosso filho Bernardo, pelo amor, pela paciência, pela compreensão e pelo apoio incondicional na realização deste sonho. Sem vocês seria impossível conseguir superar todos os desafios. É por vocês que vivo.

Aos meus pais, Uível e Cida, e ao meu irmão Carlos Magno, por todo o apoio, inclusive financeiro, para que eu pudesse cursar o doutorado. Obrigado por se dedicarem ao cuidado do Bernardo, quando Carolina e eu não pudemos. Sou eternamente grato por tudo aquilo que fizeram.

Aos meus sogros Garcia e Sueli, e ao meu cunhado Guilherme, pela ajuda incondicional, estando sempre disponíveis nos momentos necessários, inclusive na paciência em corrigir as traduções dos trabalhos acadêmicos. Obrigado por se dedicarem ao cuidado do Bernardo, quando Carolina e eu não pudemos. Obrigado por me darem o maior presente de minha vida: Carolina.

Ao meu orientador, Gabriele Cornelli; a quem já não chamo de senhor e professor, mas de amigo! Sou muito, muito honrado em poder tê-lo como mestre para indicar o meu caminho; não poderia ter orientador melhor. Muito obrigado por toda a atenção, ajuda e paciência. Obrigado pela presteza em responder a todos os *e-mails* e pelas orientações pessoais, mesmo estando com inúmeros compromissos e responsabilidades, inclusive fora do País. Sei que foram muitas madrugadas conciliando tudo. Obrigado pela parceria nas publicações, e por aceitar o desafio de estudar Lima Vaz.

Ao professor Volnei Garrafa, pela oportunidade de cursar as disciplinas por ele ministradas, mas, principalmente, por poder conviver com um ser humano singular, que transforma sua profissão em meio para auxiliar as pessoas, reconstruir a sociedade e tornar o mundo melhor, inclusive gastando seus bens pessoais. Com ele, pude aprender o que é ser professor, humano, e me apaixonar pela Bioética, especialmente a latino-americana.

Ao professor Natan Monsores, pela oportunidade, mesmo que rápida, de poder cursar sua disciplina. Com ele aprendi que a Bioética não pode se restringir à teoria, muito menos às práticas que não contribuem com a sociedade e com as pessoas que dela fazem parte. Obrigado por me ensinar que o humano vem sempre em primeiro lugar, principalmente aqueles que acabam deixados de lado por nós e pelo sistema.

Aos professores Dr. Nythamar Hilário, Dr. Natan Monsores, Dr. Pedro Gontijo e Dra. Monque Pyrrho por se disporem a compor a banca de avaliação deste trabalho. Obrigado por manterem viva a chama do conhecimento permanente, dispondo do tempo de vocês para me ajudar a crescer.

Ao grande amigo Alex Pin, companheiro de aulas e de debates em Lima Vaz, nos intervalos. Muito obrigado por toda a ajuda prestada nesses anos de doutorado, pelos materiais trocados e por me representar quando não podia me fazer presente. Não me seria possível concluir o doutorado sem sua ajuda.

Ao professor e amigo André Del Negri, por me apresentar Lima Vaz quando eu ainda vagava pelas sombras da Filosofia. Sua paciência em me ouvir, em debater e ler os materiais que encaminhava - especialmente os vários projetos de doutorado -, sempre com a atenção que lhe é peculiar. Muito obrigado pela amizade e pelo cuidado de um orientador em me ajudar pelo caminho filosófico.

À Faculdade de Filosofia Jesuíta de Filosofia e Teologia, nas pessoas de Pe. Delmar Cardoso, Zita Mendes e Vanda Bettio, pelas quais estendo este agradecimento à Congregação dos Padres Jesuítas, pela autorização e auxílio para a consulta ao Memorial de Padre Vaz, em Belo Horizonte, sem a qual não seria possível o desenvolvimento deste trabalho. Muito obrigado pela compreensão em atender ao pedido e conceder licença para a utilização de todo o material disponível.

Ao Programa de Pós-graduação em Bioética, da Cátedra Unesco de Bioética da Universidade de Brasília, e todos os seus professores, por me permitir fazer parte do programa de doutorado, mas, principalmente, pela oportunidade de conviver num

programa preocupado com o humano, sua vida e sobrevivência. Foram muitos momentos únicos, vividos com intensidade, que deixarão saudades.

Aos amigos e colegas de curso, tanto do mestrado, quanto do doutorado, pela oportunidade de aprendizado e troca de informações e conhecimento. Foram momentos singulares, eternizados em minha mente.

À Universidade de Brasília, especificamente à Faculdade de Ciências da Saúde, pela oportunidade em cursar o Doutorado em Bioética, numa instituição de ensino pública, gratuita e de qualidade. Agradeço, em tempo, a todos os funcionários e funcionárias que me auxiliaram no processo de ensino-aprendizagem.

À Universidade de Uberaba, nas pessoas da Luciana, Maria Cecília, Marco Antônio, Andréa Fabri, Keide e Celi, que me possibilitaram tempo e espaço para a realização do doutorado. Foram vários os momentos em que a compreensão de todos foi fundamental para que tudo fosse possível. Muito obrigado pela paciência, atendimento às solicitações e compreensão quanto às muitas vezes em que não me foi possível assumir novas responsabilidades.

Enfim, agradeço a todos e a todas, que, de uma forma ou de outra, contribuíram para a realização deste doutorado.

Muito obrigado!

A recusa dessa necessidade da filosofia só tem uma alternativa: a vã contestação niilista que acompanharia, com o clamor da desrazão, o avanço implacável da razão sistêmica na rota de uma civilização que teria perdido sua alma.

*Henrique C. de Lima Vaz,
Escritos de Filosofia III, p. 80.*

RESUMO

A ascensão de bases epistemológicas bioéticas em países periféricos, motivada pela conjuntura de revisão crítica da Bioética promovida nos anos 90, bem como a ampliação dessas disposições até o tempo presente, possibilitou o eclodir de inúmeras reflexões e propostas de ação. Movida por profissionais das mais variadas áreas, a Bioética latino-americana atingiu seu ápice na conquista de um modelo plural, disposto na Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH) da Unesco, de 2005. Tomando como base esse contexto, o presente trabalho apresenta a contribuição de um pensador brasileiro, Henrique Cláudio de Lima Vaz, filósofo mineiro, para a construção de uma tradição epistemológica dessa mesma Bioética. A partir da realização de uma fenomenologia da modernidade, em que se evidenciam as influências recebidas das bases conceituais do século XIII, a presente tese aponta os principais questionamentos que resultam desse contexto. O abandono da razão filosófica, presente no ideário grego do século VI a.C., e o eclodir da razão cartesiana prefiguraram como fatores que incidem sobre a mudança metafísica contemporânea. Como consequência, o ser humano perde a capacidade de compreensão do tempo presente, sendo lançado num irromper permanente do novo. Tal feito impede a definição de valores fundamentais – ética – para a garantia da sobrevivência e implica a centralização do sujeito como um fim em si mesmo. O resultado é a geração de um *niilismo* ético que promove o vazio existencial. A proposição da *Bioética Dialógica* em Lima Vaz, que figura como objetivo da presente tese, é retomar a condição metafísica da Filosofia como condição para a determinação ontológica do ser humano. Assim, torna-se possível estabelecer um caminho ético que parte da razão filosófica, da compreensão do tempo presente e da determinação da vida – pela dignidade – como valor absoluto. A Dignidade Humana, alçada pela garantia das dimensões biológica, histórica, sócio-política e ético-jurídica a cada pessoa, transforma a vida e o ser, auxiliando na garantia da igualdade, respeito, liberdade, justiça, autonomia e emancipação.

Palavras-chave: Bioética Dialógica; Henrique Cláudio de Lima Vaz; Dignidade Humana; Bioética brasileira.

ABSTRACT

The rise of bioethical epistemological bases in peripheral countries motivated by the conjuncture of critical revision of Bioethics promoted in the 90s, as well as the expansion of these dispositions to the present time, allowed the emergence of innumerable reflections and proposals for action. Managed by professionals from a wide range of fields, Latin American Bioethics has reached its apex in achieving a plural model, as outlined in the UNESCO Universal Declaration on Bioethics and Human Rights (DUBDH) of 2005. Based on this context, this work presents the contribution of a Brazilian thinker, Henrique Cláudio de Lima Vaz, a philosopher from Minas Gerais Brazilian State, to the construction of an epistemological tradition of these same Bioethics. From the realization of a phenomenology of the Modernity, in which the influences received from the conceptual bases of the 13th century are evidenced, the present work addresses the main questions that result from this context. The withdraw of the philosophical reason, present in the Greek ideals from the 6th century BC, as well as the outbreak of the Cartesian reason, will prefigure as factors that influence a changing in the contemporary metaphysical. As a result, human being loses the capacity of comprehension of the present time, being thrown into a permanent breakthrough of the new. Such thing precludes the definition of fundamental values - ethics - for guaranteeing survival and implies the centralization of the subject as an end in itself. The result is a generation of an ethical *nihilism* that promotes existential void. The proposition of Dialogical Bioethics in Lima Vaz, which is the focus of the present thesis, is retaking the metaphysical condition of philosophy as a condition for the ontological determination of the human being. Thus, it becomes possible to establish an ethical path that starts from philosophical reason, the understanding of the present time and the determination of life - for dignity - as absolute value. Human Dignity, based on the guarantee of biological, historical, socio-political and ethical-legal dimensions to each person, transforms life and being, helping in guaranteeing equality, respect, freedom, justice, autonomy and emancipation.

Keywords: Dialogical Bioethics; Henrique Cláudio de Lima Vaz; Human Dignity; Brazilian Bioethics.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
DUBDH	Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos
FAJE	Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
JUC	Juventude Universitária Católica
PUC	Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
UnB	Universidade de Brasília
USP	Universidade de São Paulo
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ	24
1.1 BREVE BIOGRAFIA	24
1.2 INFLUÊNCIAS FILOSÓFICAS	32
1.3 CRONOLOGIA FILOSÓFICA	36
1.3.1 Estrutura do pensamento vaziano	37
1.3.2 <i>Métodos</i> dialético	47
2 FENOMENOLOGIA DA MODERNIDADE	49
2.1 INFLUÊNCIAS TEÓRICO-CONCEITUAIS	49
2.2 ASPECTOS FUNDANTES DA MODERNIDADE	56
2.3 OS TRAÇOS INTELECTUAIS DA MODERNIDADE	61
2.4 A (IN)CONSCIÊNCIA DO TEMPO	65
2.5 O <i>ENIGMA DA MODERNIDADE</i>	67
2.6 A CRISE DA MODERNIDADE	75
2.6.1 Nihilismo metafísico	79
2.6.2 Nihilismo ético	81
2.7 ENTRE A TRANSCENDÊNCIA E O TRANSCENDENTE	85
2.8 MEMÓRIA DO SER E O FUTURO DA METAFÍSICA.....	87
3 O TEMPO NO CONCEITO: A BIOÉTICA DIALÓGICA	91
3.1 A DIALÉTICA DE LIMA VAZ	91
3.2 DA DIALÉTICA À DIALÓGICA	97
3.3 BIOÉTICA DIALÓGICA: A DIGNIDADE DA VIDA E O CONCEITO NO TEMPO	106
3.4 A BIOÉTICA DIALÓGICA E UMA EPISTEMOLOGIA DA DIGNIDADE HUMANA NA BIOÉTICA LATINO-AMERICANA	123
CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
REFERÊNCIAS	134

ANEXO A – MANUSCRITOS DE LIMA VAZ	141
ANEXO B – SÍNTESE DAS OBRAS LITERÁRIAS DE LIMA VAZ	146

INTRODUÇÃO

O surgimento de bases epistemológicas bioéticas em países periféricos, motivada pela conjuntura de revisão crítica da Bioética promovida nos anos 1990(1), bem como a ampliação dessas disposições até o tempo presente, possibilitou o eclodir de inúmeras reflexões e propostas de ação. Movida por profissionais das mais variadas áreas, a Bioética latino-americana atingiu seu ápice na conquista de um modelo multi-intertransdisciplinar(1), disposto na Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH)(2), da Unesco, aprovada em 2005 pelo Comitê Intergovernamental de Bioética(3). Mais do que um conjunto de disposições fundamentais, ou mesmo universais, para a orientação da Bioética, a DUBDH abriu espaço para análises e discussões que vão muito além da proposta primeira de Van Rensselaer Potter, considerado por muitos¹ o criador do neologismo Bioética. Em suas disposições, Potter propunha estabelecer uma vinculação entre a visão humanista e a científica, tendo como finalidade alcançar a sobrevivência do humano.

Nascida na segunda metade do século XX, a Bioética é fruto do seu tempo e busca responder aos questionamentos que daí derivam. Especificamente, é possível apontar alguns aspectos que fundamentam sua ação, ou tentam justificar sua existência: a alta complexidade dos acontecimentos presentes na sociedade; a dificuldade em apresentar um método que seja capaz de conduzir o humano, em todos os âmbitos e aspectos, para um futuro possível; conciliar a sobrevivência do humano, sua dignidade e humanidade, sem perder de vista a capacidade de produção prático-científica(4).

As propostas e os desafios da Bioética global acabaram por alcançar a realidade latino-americana. A impossibilidade de se criar um modelo universal que servisse de caminho para os diversos povos e costumes, fez com que a Bioética se convertesse em Bioéticas(1), passando a considerar a diversidade cultural e a pluralidade dos contextos históricos de cada nação. Exatamente por esses motivos é que a Bioética não está restrita às disposições teórico-conceituais oriundas de seus especialistas e epistemólogos denominados bioeticistas. Primeiro, pelo fato de que

¹ A discussão acerca da paternidade da Bioética permanece em aberto, uma vez que há outra versão para tal feito que admite a criação do neologismo a Fritz Jahr, teólogo alemão, que apontou a necessidade da ligação da Bioética com as obrigações éticas no que diz respeito a todos os seres vivos(69).

não há como explicar a Bioética somente pela Bioética; em segundo, porque, pela sua condição multi-intertransdisciplinar, ela acaba se apoiando em outras áreas que agregam fundamento às suas posições, demarcando suas bases epistemológicas(1). Evidentemente que a Bioética apresenta, por si, referenciais próprios e argumentos sólidos. O que se quer evidenciar é que há, em suas características, uma abertura para a participação e contribuição de variadas áreas do conhecimento – e, no caso específico desta tese, a Filosofia; em particular, a de Henrique Cláudio de Lima Vaz.

A contribuição da Filosofia para a Bioética pode estar, como defendem alguns especialistas, resumida à utilização da ética prática como meio pelo qual se estabelece a prática da Bioética. Entretanto, a posição assumida neste trabalho não coaduna com tal disposição, uma vez que a Filosofia não pode, e não deve resumir-se à mera prática regulatória. Admitindo que é somente pela Filosofia que se consegue explicar o contexto cultural no qual se insere o humano – um dos aspectos a serem abordados nesta tese –, a busca por respostas e entendimento das *aporias* daí advindas passam, necessariamente, pela Filosofia e suas disposições teóricas. Assim, a Filosofia se apresenta como meio pelo qual a Bioética se estrutura: aqui se funda a origem da presente tese.

Ao longo dos anos de pesquisa e estudo acerca da Bioética, foi possível encontrar alguns questionamentos que, em sua maioria, não são solucionados; ou mesmo aspectos epistemológicos que carecem de fundamentação, o que se apresenta como um fator motor ao presente trabalho. Evidentemente que é preciso considerar o fato de que a Bioética é uma disciplina em formação, inclusive pelo pouco tempo de criação e atuação – uma vez que data de 1971 –, quando comparada às outras áreas do conhecimento humano. Uma segunda ponderação motivacional refere-se ao fato de que alguns filósofos têm levado a Filosofia para o campo da mera repetição epistemológica, não promovendo o avanço em algumas discussões, pensamentos e análises. Juntem-se a isso, as inúmeras mudanças comportamentais e atitudinais do humano, que trouxeram consequências não só biológicas, biotecnológicas, sociais ou ambientais, mas, racionais, filosóficas, valorais e morais. Diante disso, a Bioética tem suas bases modificadas, passando a depender, obrigatoriamente, da ação consciente que mantém a vida, numa adequação aos questionamentos contemporâneos, bem como suportando as rápidas transformações conceitual e prática hodiernas. A deontologia e as

disposições morais passam, assim, a ser fundamentos contemporâneos da Bioética, visando a sua universalização e a garantia da dignidade humana.

A incapacidade e a impossibilidade de alcançar um modelo bioético ideal – ou mesmo universal –, inclusive pela diversidade e pluralidade que lhe são próprias, levaram à eclosão de inúmeras formas teóricas e práticas que passaram a se definir como bioéticas. Em muitos desses casos, há, de fato, uma preocupação em se manter a ideia original da busca pela sobrevivência humana, atrelando a prática científica à cultura humanista. Em outros, entretanto, as disposições conceituais acabam servindo em contextos específicos, não cumprindo com os princípios fundantes da Bioética de Potter, ou propondo soluções para questões particulares, em países que possuem realidades distintas dos países centrais, normalmente idealizadores dos modelos adotados como corretos. Tais questões acabam por alcançar a realidade latino-americana, na qual esses modelos não conseguem sustentar às necessidades. Nesse sentido, cumpre ressaltar o primoroso trabalho dos pesquisadores latino-americanos que se esforçaram, e se esforçam, para criar modelos funcionais, aplicados à realidade local ou à dos países periféricos². Tais modelos não se propõem a criar rugas e promover desacordos. As propostas caminham no sentido de desenvolver formas de solucionar os problemas que se encontram na realidade local. É dentro desse contexto de contribuição para a Bioética latino-americana – que se desdobra na global – que se insere a presente tese.

Trata-se de uma discussão teórica disposta nos Fundamentos de Bioética e Saúde Pública, especificamente nas Bases Epistemológicas da Bioética. Cumpre observar que o projeto original não passava pela postulação de um modelo bioético, mas, sim, de uma releitura da Ética aplicada, denominada neologismo *Hiperética*. Na prática, o projeto original buscava recolocar a Ética no tempo presente, satisfazendo as necessidades práticas da realidade bioética, além de apresentar respostas para a então “crise ética”. Já nesse projeto, uma das bases teórico-conceituais era o pensamento filosófico, especificamente ético, de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Entretanto, as dificuldades para a execução da pesquisa começaram a se

² A proposição da classificação em países centrais (os do Norte) e periféricos (os do Sul) obedece a uma construção teórica de Volnei Garrafa e Cláudio Lorenzo, presente no artigo “Imperialismo moral e ensaios clínicos multicêntricos em países periféricos”, de 2008(70).

apresentar na primeira orientação com Gabriele Cornelli, apontado, pelo Colegiado, como orientador.

Num primeiro momento de debates e análises, sempre pelo método dialético, o orientador apresentou suas ponderações com relação à proposta ora colocada. Além de ser um trabalho amplo – a ideia inicial era apresentar oito capítulos –, havia ainda a limitação temporal, o que impediria a conclusão dos estudos. Assim, a orientação encaminhou-se para a escolha de um projeto possível e que conseguisse cumprir os prazos estipulados pelo Programa. Nessa mesma orientação, o orientador advertiu sobre a colocação de um neologismo para a Ética, uma vez que a Ética nunca esteve em crise: ela está do mesmo jeito em suas dimensões teóricas. Ao se alcançar a fundamentação teórica, diante da presença das obras de Lima Vaz, chegou-se à conclusão de que o melhor seria verter a pesquisa para um pensador brasileiro, alinhando a tese com o ideal do Programa de Bioética, que quer estabelecer, preferencialmente, uma Bioética crítica do Sul para o Sul(5). Dessa forma, os esforços passaram a se concentrar na pesquisa acerca das ideias Lima Vaz, e, de maneira específica, em encontrar alguma posição teórica desse autor brasileiro acerca da Bioética.

Com o estabelecimento de um novo projeto, toda a parte pré-pesquisa foi refeita, passando a considerar apenas as disposições teóricas vazianas. Dessa forma, as obras de Lima Vaz foram estudadas de maneira profunda, bem como a de seus principais comentadores. A grande dificuldade, constatada a partir das leituras, deu-se na impossibilidade, num primeiro momento, de se encontrar alguma menção aprofundada do autor à Bioética, resumindo-se essa, apenas a duas páginas em um de seus livros, “Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura”(6). Graças à intermediação de Gabriele Cornelli e à gentileza da Congregação dos Padres Jesuítas – na pessoa do Padre Delmar Cardoso, a quem se dirigem, de maneira direta, os agradecimentos –, foi possível acessar o Memorial de Padre Vaz, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, em Belo Horizonte. Com o auxílio das bibliotecárias Zita Mendes e Vanda Bettio, as pesquisas se estenderam por 3 dias inteiros, na seção restrita do Memorial, onde foi possível consultar todos os manuscritos de Lima Vaz, bem como áudio e videoaulas. Um a um os materiais foram repassados e analisados, tendo encontrado, no último dia, algumas anotações específicas de Lima Vaz acerca da Bioética(7), datadas de 1987, além de um artigo

específico(8), publicado nos Cadernos de Bioética, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, em 1993 – hoje fora de circulação.

A partir das posições diretas de Lima Vaz, dispostas tanto nos manuscritos quanto no artigo, foi possível concretizar a presente tese. Dessa forma, as análises aqui presentes partem da compreensão dos pensamentos e escritos de Lima Vaz, como forma de organização metodológica de seu pensamento e sistematização de sua filosofia, que se convertem em bases sólidas para a Bioética e, em específico, a *Captação do próprio tempo no conceito: a Bioética Dialógica em Henrique Cláudio de Lima Vaz*³.

As primeiras análises⁴ realizadas não são especificamente dos materiais encontrados no Memorial, mas, sim, da vida e das obras de Lima Vaz, o que se apresenta no primeiro capítulo. Isso se faz necessário pelo fato de que há uma estreita relação entre os acontecimentos históricos e os específicos da vida de Lima Vaz e sua produção filosófica. À medida que sua formação era construída, ele passava a estudar autores e linhas teóricas específicas, que passarão a exercer influências diretas em sua filosofia e, como consequência, em sua Bioética. O segundo momento do primeiro capítulo é dedicado à apresentação dos principais teóricos e influenciadores de Lima Vaz e a demonstrar de que forma esses pensadores acabaram por determinar suas posições e conceituações filosóficas. Aqui é preciso ressaltar a importância de Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Hegel e Teilhard de Chardin. A terceira parte do primeiro capítulo é dedicada à apresentação de sua cronologia filosófica, especialmente por conta dos inúmeros textos, reflexões e produções que por ele foram construídas. Dentro desse aspecto, há uma dedicação, em específico, à estrutura do pensamento de Lima Vaz, que acaba por seguir um caminho analítico diferente do de seus principais comentadores, por força da compreensão particular, objeto da presente tese. Essa análise estrutural se faz necessária para que haja a sustentação do modelo bioético em pauta, que se funda na Filosofia crítica de Lima Vaz.

Ainda dentro da terceira parte do primeiro capítulo, há a disposição estrutural e explicativa do método filosófico utilizado por Lima Vaz para construir sua prática

³ A proposta de se utilizar a concepção hegeliana de captar o tempo no conceito, ilustra a proposta defendida por Lima Vaz: o filósofo precisa ser capaz de pensar sua realidade e seu momento histórico, produzindo saídas conceituais.

⁴ Cumpre observar que, neste trabalho, preexiste uma limitação de uso dos materiais inéditos de Lima Vaz, por força de uma solicitação da Congregação dos Padres Jesuítas. Assim, algumas considerações específicas foram suprimidas por força desse acordo de publicação acadêmica.

filosófica. À luz da Dialética platônica, ele caminha para a proposição de um resgate da metafísica na contemporaneidade, um dos motivadores de suas pesquisas. Uma vez compreendido o caminho dialético de Lima Vaz, o trabalho avança para o segundo capítulo, vertendo a atenção para o estopim do pensamento vaziano: a modernidade. Lima Vaz postula existir uma crise da modernidade, que acaba por afetar toda a vida humana e, portanto, a ameaçá-la. Construir uma fenomenologia dessa modernidade, partindo das influências teóricas recebidas por Lima Vaz, faz-se o ponto de partida deste capítulo. Para tanto, esta tese volta suas análises para os fundamentos das obras de Lima Vaz, com o intuito de compreender – o que se apresenta nas primeiras três partes do capítulo –, e demonstrar, como ele chega à compreensão da chamada *crise da modernidade*, como se verá posteriormente.

Tomada a modernidade, suas características e eventos, como aspecto central, a quarta parte do segundo capítulo é dedicada a constatar o fato gerador da crise da modernidade. A presente tese acaba por divergir, mais uma vez, do entendimento dos comentadores das obras de Lima Vaz e, de forma fundamentada, aponta para a incompreensão do tempo como causa dessa crise, o que gera o *enigma da modernidade vaziano*, quinta parte do capítulo. A sexta parte é dedicada a apresentar o resultado dessa incompreensão e desse enigma: a crise. As consequências da crise são debatidas de forma aprofundada, focando no ponto nevrálgico: o espraiar do *niilismo* metafísico, que acaba por fazer surgir o *niilismo ético*, também objeto de análise do capítulo. As duas partes finais são dedicadas a solidificar o caminho para as questões bioéticas, que serão levantadas no terceiro e último capítulo: a transcendência e o futuro da metafísica.

O terceiro capítulo se forma como uma solução que é construída pelos caminhos filosóficos, de forma paulatina. Num primeiro momento, são dispostos os entendimentos de Lima Vaz acerca do que é Dialética, especificamente por ela se apresentar como o método de formação do conhecimento filosófico. O método dialético é o único meio pelo qual é possível, com base na razão filosófica, analisar e compreender a modernidade. Somente a Filosofia, pela Dialética, é capaz de explicar as questões histórico-culturais da contemporaneidade, dispondo alguma solução para a *crise da modernidade* e para o *niilismo*. A segunda parte do terceiro capítulo coloca a dialógica como objeto de análise, propondo a sua condição teórica como um caminho para a construção dialética. A disposição de aspectos formadores da dialética de Lima Vaz aponta para a interdependência desses e a direta condição

necessária para a explicação do humano, dúvida permanente da Filosofia. A resposta à essa dúvida, encontrada nos textos de Lima Vaz, perpassa pela dignidade humana, fundamento da *Bioética Dialógica*.

A parte final do capítulo 3 é dedicada à exposição da *Bioética Dialógica*, parte central da sustentação da presente tese. Essa definição é originária dos pensamentos filosóficos e bioéticos de Lima Vaz, com as disposições teórico-conceituais da dialógica e a contraposição dos aqui chamados problemas da Bioética. A proposta é apresentar um caminho para o resgate da Ética filosófica no tempo presente, à luz da Metafísica, bem como criar um modelo de Bioética que auxilie na sobrevivência do humano, o que, no entendimento desta tese, passa, necessariamente, pela dignidade humana – caminho para a resolução dos problemas da Bioética. A reorientação da Ética para a *praxis* (ação) e *energeia* (perfeição) do sujeito, deixando a *techne* (produção) e a *energeia* (perfeição) das normas para a moralidade, faz-se um meio para se alcançar a dignidade e apresentar um *ethos* para a contemporaneidade. Reorientar o sujeito para a busca do *Bem* (virtude) e um *Fim* (Absoluto) é o caminho da *Bioética Dialógica*. Isso só será possível a partir da compreensão do conhecimento, da ação e do ser do humano, como determina Lima Vaz, e a relação desses com a natureza, com a vida e com o homem em si. Essa interdependência dos aspectos formativos – daí a dialógica na dialética – é o que fundamenta a *Bioética Dialógica*.

A justificativa para a construção desta tese, bem como sua apresentação como um resgate da Ética e proposição de Bioética, encontra-se nos três motivos que fundamentam a epistemologia da Bioética, nas palavras de Volnei Garrafa:

- 1) Uma estrutura obrigatoriamente multi-intertransdisciplinar, que permite análises ampliadas e “religações” entre variados núcleos de conhecimento e diferentes ângulos das questões observadas, a partir da interpretação da complexidade: a) do conhecimento científico e tecnológico; b) do conhecimento socialmente acumulado; c) da realidade concreta que nos cerca e da qual fazemos parte; 2) a necessidade de respeito ao pluralismo moral constatado nas democracias secularizadas pós-modernas, que norteia a busca de equilíbrio e observância aos referenciais societários específicos que orientam pessoas sociedades e nações no sentido da necessidade de convivência pacífica e sem superposições de padrões morais; 3) a compreensão da impossibilidade de existência de paradigmas bioéticos universais, que leva à necessidade de

(re)estruturação do discurso bioético a partir da utilização de ferramentas/categorias dinâmicas e factuais como a comunicação, linguagem, coerência, argumentação e outras(9).

O ineditismo da propositura de uma *Bioética Dialógica*, a partir dos pensamentos de Lima Vaz, obedece aos critérios de multi-intertransdisciplinariedade, pois apresenta a junção de núcleos distintos de conhecimento, unindo vertentes sólidas da Filosofia, da teoria dialógica e da Bioética, com aspectos práticos da realidade e do tempo presente. A *Bioética Dialógica* de Lima Vaz se mantém fiel ao propósito de respeito ao pluralismo moral, não buscando dispor nenhuma prática normativa, ao mesmo tempo em que busca estabelecer parâmetros para o alcance do equilíbrio local e global. Trata-se de um caminho possível para o aprimoramento do humano, partindo da dignidade humana e culminando nela. A *Bioética Dialógica* ainda vai além, apresentando uma reestruturação da Ética e o resgate da Metafísica, dispondo ferramentas necessárias para a construção de um mundo justo, no qual a sobrevivência humana seja possível. Um caminho que passa pela recolocação da Filosofia como meio pelo qual se compreende o presente, interpreta os aspectos culturais, responde às dúvidas que se apresentam no contexto sócio-humano, a partir de um caminho racional que possibilita o encontro com o absoluto, redescobrimdo a importância fundamental da vida e colocando-a novamente como um valor ético objetivo e um valor moral subjetivo. É a revalorização da vida a partir do comportamento moral orientado à dignidade humana, que somente a bioética, especificamente a *Dialógica*, é capaz de promover.

No que diz respeito à metodologia utilizada para a construção da pesquisa, optou-se por uma abordagem qualitativa, uma vez que se estabeleceu uma investigação específica, a partir da análise de dados teóricos em busca de se alcançar significado para o fenômeno humano e sua sobrevivência na contemporaneidade. Quanto à natureza, constitui-se de uma pesquisa aplicada, pois visa gerar novas abordagens para a Bioética, com o intuito de propor a aplicação prática dessa abordagem aos problemas próprios desse campo, e os deles derivados. Já no estabelecimento do objetivo metodológico, a pesquisa se classifica como exploratória-explicativa, evidenciando os problemas enfrentados pela Bioética na realidade presente, construindo hipóteses para, a partir daí, explicar, por meio da Filosofia, os fatores que levaram a tais problemas, propondo as soluções específicas

para cada caso. Os procedimentos escolhidos foram a pesquisa documental, a partir dos manuscritos de Lima Vaz, complementada com a pesquisa bibliográfica realizada em seus livros, artigos e escritos, além de comentadores de sua obra e especialistas em Bioética.

A pergunta motora da presente tese sempre orbitou a Filosofia. Em primeiro por força da formação essencial; em segundo, pela linha de pesquisa escolhida dentro das apresentadas pelo Departamento. Entretanto, à medida que créditos foram cumpridos, as discussões teórico-práticas em Bioética se aprimoraram; restou evidenciada a Bioética latino-americana no contexto formador da presente pesquisa, acabando por substituir o problema apresentado no projeto. A motivação que ora demarcava os textos estudados, foi fundamental para encontrar a necessidade da construção de uma pesquisa que tivesse as bases solidificadas na realidade epistemológica do Sul. Dessa forma, a escolha orientada de Lima Vaz, aliada ao desejo de contribuir com a Bioética latino-americana, fez com que o seguinte questionamento se apresentasse: existe uma Bioética em Lima Vaz? Derivado desse primeiro questionamento, outros se apresentaram: a eventual Bioética de Lima Vaz contribui com o contexto latino-americano? Se sim, em que sentido?

A busca por responder a esses questionamentos se une aos problemas da Bioética, que se fizeram presentes no contexto dos estudos nesses últimos três anos, construindo os objetivos desta tese. Tais respostas passam pela compreensão do tempo presente, do humano nele inserido, as suas ações e limitações, as situações persistentes e emergentes(9) em Bioética e a necessidade de re colocação da Filosofia, especialmente a brasileira, nesse contexto, como meio pelo qual se constrói a reflexão crítica, racional e que visa ao conhecimento (*episteme*). É justamente aí que renasce a necessidade do conhecimento e de uma *Bioética Dialógica*: nas ações práticas e repetitivas; na ciência desvinculada da Metafísica; na cultura que abandona a Filosofia; na Ética sem valor; na vida apartada da dignidade; na igualdade sem equidade; na Bioética desvinculada da vida.

CAPÍTULO 1

HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ

1.1 BREVE BIOGRAFIA

A Filosofia, como a única que pode buscar a autofundamentação de toda e qualquer ciência, orbita, no milênio presente, entre a finitude do impossível e a infinitude do possível. Paradoxo imperioso, como característica subjetiva peculiar que lhe é própria, a finitude filosófica não é obra da própria Filosofia: é construção permanente daqueles que não compreendem a estrita relação dela com o contexto sócio-histórico-cultural(10), ou que não veem sua importância para o desenvolvimento da subjetividade. Curiosamente, são essas mesmas ameaças de finitude que abrem a possibilidade de infinitude, pois a Filosofia permanece viva em cada pessoa que a exercita. É, em analogia a Gilles Lipovetsky(11), quando há a possibilidade de não mais ser, que a Filosofia tem a real possibilidade de ser. Ela se apresenta em cada problema colocado, ou acrescenta problemas onde há respostas prontas. Como não é autossuficiente, é somente através dos filósofos e filósofas que ela se perpetua, na difícil, e inevitável missão, do questionar. Questionar que se faz presente em inúmeros aspectos fundantes da cultura do tempo presente: “Religião, Ética, História, Ciências da Natureza e Ciências Humanas, Política”(6).

O dar razão, ou buscar a razão, evidencia a tarefa primeira da Filosofia, em que o filósofo, aquele provido de *atopia*⁵, que não se prende a um só método, e que, ao mesmo tempo, direciona todo aspecto cultural de uma sociedade que transformou o *logos* no centro de suas atenções, o grande responsável pela interpretação do seu tempo. “Onde quer que, no imenso campo da cultura, brote a interrogação humana, ela brota de uma raiz filosófica”(12); onde há uma raiz filosófica, há traços culturais. A Filosofia vive, portanto, enquanto existir a razão interrogante da cultura na qual está inserida. Sendo o humano ponto central da

⁵ Lima Vaz utiliza o termo *atopia* para se referir à característica superior dada ao filósofo no mundo grego. Tal condição o coloca como aquele que não faz parte desse mundo, ou que não cede às condições mundanas. De outra forma, pode ser interpretada como a impossibilidade de restringir a ação da Filosofia a um campo meramente metodológico – numa posição crítica à disposição do funcionamento da razão moderna. Ver (6).

racionalidade, a Filosofia permanece viva na inquietação que lhe é própria, alimentando-se das dúvidas e problemas por ele criados. Não “[...] a inquietação em face do desconhecido, que é própria do primitivo, mas a inquietação pelo ainda não-conhecido e para cujo conhecimento a Razão se atira com prodigioso ímpeto”(12); uma inquietação pela inteligibilidade do ser e do sentido.

Optou-se por iniciar esta tese com uma longa paráfrase daquelas que foram as inquietações centrais de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Para dar voz ao filósofo e à sua maneira de olhar para o próprio ofício intelectual ao qual se dedicou a vida toda, e para começar a esboçar uma biografia intelectual dele.

Henrique Cláudio de Lima Vaz, doravante Lima Vaz, nasceu em 24 de agosto de 1921, na cidade de Ouro Preto, em Minas Gerais. Motivado pelo avô, homem de vasta cultura e conhecimento literário, e influenciado pela figura professoral de seu pai, Teodoro da Fonseca Vaz, catedrático de Geologia e Mineralogia na Escola de Engenharia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), teve um contato precoce com as obras de Platão – obras que mais tarde viriam a dar corpo à tese de doutorado de Lima Vaz(13).

Concluídos os estudos no Colégio Arnaldo de Belo Horizonte, ingressou no noviciado na Companhia de Jesus – Congregação dos Padres Jesuítas – no dia 28 de março de 1938. Enviado para Nova Friburgo, no Rio de Janeiro, Lima Vaz estudou Filosofia na Faculdade Pontifícia de Filosofia. As aulas eram ministradas em latim eclesiástico, permitindo uma especial sistematização do modo de pensar dos estudantes. Em sua época, o texto base era a *Philosophiae Scholasticae Summa*, de Vincent Remer, SJ, da Universidade Gregoriana de Roma, baseado nas obras de Aristóteles e Santo Tomás de Aquino(14).

Ao longo de sua formação, dois professores serão responsáveis, inicialmente, pela construção intelectual de Lima Vaz: o primeiro, Pe. Eduardo Magalhães Lustosa, foi responsável por apresentar ao jovem Lima Vaz a Filosofia moderna, especificamente textos de Husserl e Heidegger, do qual originou-se o primeiro trabalho filosófico de Lima Vaz sobre a noção de “intencionalidade” no Tomismo e na Fenomenologia. O segundo, Pe. Francisco Xavier Roser, professor de matemática e física, propôs um contraponto com a Filosofia escolástica ao trabalhar “Questões científicas ligadas à Filosofia”, voltando as análises para a filosofia da ciência e seus significados, baseando-se no livro do neopositivista Phillip Frank. A partir dessas influências, as leituras filosóficas se estenderam a outros

nomes da Filosofia, tais como Sertilianges, Rousselot, Gilson, A. Forest, J. Maritain, J. Maréchal. Evidencie-se, porém, a influência de Maréchal sobre a formação de Lima Vaz, especialmente apresentada num trabalho no final do seu curso de Filosofia, intitulado “*De ratione existentiae Dei probandae in dynamismo intellectuali Pe. Maréchal*”(14).

Em 1945, quando o mundo caminhava para o desfecho da Segunda Guerra Mundial, Lima Vaz apresentava seu trabalho de conclusão de curso, “A afirmação do ser no limiar da Metafísica”, ao mesmo tempo em que passava a participar de um grupo de estudos sobre “assuntos atuais”, organizado pelo colega Paulo Menezes – o mais brilhante entre os estudantes jesuítas, segundo Lima Vaz(14). Tendo como base epistemológica algumas revistas e livros argentinos, o grupo de estudos teve contato com o existencialismo, dando origem ao texto “Introdução a uma Metafísica existencial”. Assim terminara a fase primeira em Nova Friburgo.

No início de 1946 Lima Vaz foi enviado pela congregação para Roma, especificamente para a Universidade Gregoriana, onde começou a cursar Teologia. Da mesma forma como no Rio de Janeiro, a formação básica era escolástica, chamada de tomismo romano da Companhia de Jesus, fomentada pelos padres Charles Boyer, responsável pelos tratados clássicos de teologia escolástica, e Paolo Dezza, incumbido de promover um seminário sobre a síntese tomista – frequentado por Lima Vaz sem entusiasmo(14).

Acompanhando o movimento de reconstrução da Europa, marcada pela destruição da Segunda Grande Guerra, a Teologia então estudada começava a se transformar. A partir de textos franceses, a *théologie nouvelle*, responsável por fomentar o Concílio Vaticano II, vinte anos mais tarde, passara a sustentar a necessidade intelectual dos jovens em formação. Entre longas discussões e projetos intelectuais, foi nesse período que Lima Vaz teve contato com os poucos textos publicados de Teilhard de Chardin: evento que, segundo Lima Vaz, apresentou a “descoberta da prodigiosa profundidade da vida, das estruturas evolutivas do universo, das dimensões planetárias e cósmicas de um Cristianismo colocado sob o signo concreto [...]”(14). É nesse mesmo período que Lima Vaz terá contato com as obras de Sartre, “[...] cuja obra subia fulgurantemente para o zênite da atualidade: a revelação de uma outra visão desconcertante para quem crescera até então entre os muros sólidos e tranquilos de uma clássica ontologia”(14). Uma leitura, entretanto, feita sob os “olhos de Maréchal”, que culminou com a produção de um artigo

publicado na revista *Verbum*, em março de 1948, com o título “Existencialismo”(15). É exatamente daí que nasce a posição crítica ao existencialismo assumida por Lima Vaz.

O nascer de uma nova era, marcada por crises profundas e sistêmicas, levou Lima Vaz a se interessar pela obra de Emmanuel Mounier. Acompanhando o desenvolvimento da revista *Esprit*, fundada pelo grupo de Mounier, Lima Vaz começou a ir além das questões religiosas e filosóficas, adentrando os campos social e político, dando corpo à influência personalista – especificamente validando a ideia de que o humano não se perfaz somente de uma matéria, mas sim de uma alma encarnada num corpo, essencialmente comunitária, dentro de um período histórico. Essa condição se evidencia nas obras de Lima Vaz que serão, em boa parte, influenciadas por essas propostas de Mounier. A partir daí o percurso filosófico de Lima Vaz será marcado por essa leitura social e política, entremeada com “[...] momentos de exaltação e de amarga decepção [...]”(15). É através da leitura personalista que ele conhecerá os textos de Marx – nas polêmicas envolvendo Mounier, de um lado com o Partido Comunista Francês, e de outro com Pe. Fessard – que embasarão suas análises da filosofia marxista⁶.

Ainda em Roma, Lima Vaz terá contato com as obras de Pe. Henri de Lubac – onde ele começou a estudar os escritos de Maurice Blondel – que o auxiliou no aprofundamento dos estudos acerca do espiritual, tema de interesse dos alunos – o que o levará a voltar suas atenções para as obras platônicas e sua presença nas estruturas mentais do Ocidente e da teologia cristã. Como conclusão do curso de Teologia, ele defendeu um trabalho com o título “O problema da beatitude em Aristóteles e Santo Tomás”, onde se apresenta uma releitura da *Ética Nicomaqueia* e das primeiras questões da *Secunda Secundae* da Suma tomista.

Em 1950, de volta a Roma após um período de formação pastoral em Gandia, na Espanha, por conta de sua ordenação em 15 de julho de 1948, Lima Vaz já trazia alguns rascunhos para uma proposta de doutoramento em Filosofia, a ser também realizado na Universidade Gregoriana. A proposta se delineava nas obras de Platão, tendo sido orientada por René Arnou, escrita em latim escolástico, sob o título “Sobre a contemplação e a dialética nos diálogos de Platão”. A base de

⁶ Sobre a crítica de Lima Vaz ao marxismo, é possível encontrar seus fundamentos em um artigo, intitulado “Marxismo e Filosofia”, publicado no número 2 da Revista Síntese Política Econômica Social, de 1959.

sustentação da tese estava fundada na contraposição à obra de André-Jean Festugière, “Contemplação e vida contemplativa segundo Platão”(16), de 1936, demarcando o caráter intelectualista da contemplação platônica. Em sua tese, Lima Vaz propõe “[...] interpretar a *nóesis* em Platão como um resultado intrinsecamente ligado ao caminho - ou ao método - dialético, e não como uma intuição inefável e quase mística”(14). O que ele demarca, em verdade, é a influência direta do tempo e da História numa construção dialética e, da mesma forma, que esse método se constrói somente pela História, no tempo, gerando a *nóesis*. De certa forma, há aqui, uma percepção primeira da influência de Hegel, que marcará o pensamento de Lima Vaz. Desde sua tese de doutoramento, portanto, a marca de uma Dialética histórica como fundamento do pensamento é central para a compreensão da trajetória intelectual de Lima Vaz, como se verá adiante.

A partir de 1953, Lima Vaz retorna ao Brasil, e começa a ministrar aulas na Faculdade de Filosofia de Nova Friburgo. Marcados pela metodologia de ensino dos padres jesuítas, especialmente pela adoção da Filosofia escolástica, os dez anos como professor de Filosofia são perpassados por aulas preparadas em latim, arquitetadas em teses, demonstrações e refutações. A metodologia escolástica, seguida por Lima Vaz, será o marco fundamental de seu estilo de escrita. Em suas obras, ele segue essa mesma metodologia para exposição das ideias. As produções⁷, frutos dessa época, serão todas voltadas para os estudos platônicos. Em 1955, Lima Vaz começa a se interessar pela Filosofia moderna, partindo dos estudos de Descartes e Espinoza, passando pelos físicos filósofos como Mach, Duhem, Poincaré e, depois, De Broglie, Schrödinger, Heisenberg, H. Weyl, V. von Weizsäcker, até filósofos historiadores Léon Brunschvicg, G. Bachelard, A. Koyré, R. Lenoble, E. J. Dijksterhuis.

Por volta de 1958/59, Lima Vaz avança pelo racionalismo kantiano, alcançando o mistério das obras de Hegel. Será exatamente Hegel a exercer uma enorme influência em sua maneira de fazer filosofia. Segundo o próprio Lima Vaz, “[...] no império hegeliano a província da *praxis* fora, desde o início, a planície tumultuosa e agitada, ocupada primeiro pela "esquerda hegeliana" [...]”(14). Ponto de convergência de sua filosofia, Lima Vaz adota como centro de suas obras o hegelianismo, promovendo uma especial junção entre ramos os mais diversos como

⁷ As obras de Vaz serão apresentadas, sistematicamente em seguida, a partir do tópico 1.3 (Cronologia Filosófica) da presente tese.

a Filosofia clássica, a Teologia, o racionalismo moderno, a revolução científica, a consciência histórica e a *praxis* social e política. Essa leitura ficou exposta em seu artigo mais polêmico – pois apresentava as bases de uma ação prática para os cristãos de seu tempo – e decepcionante – pelo fato de que foi a partir dele que Lima Vaz começa a ser investigado pela repressão militar – intitulado “Cristianismo e consciência histórica”, publicado na revista *Síntese* em 1960(17). Em 1968, a partir do livro “Ontologia e História”, o artigo original recebeu dois complementos: “A grande mensagem de João XXIII”, com viés social e político; e “O Absoluto e a História”, que apresenta uma leitura teológico-filosófica da presença do Absoluto no contexto histórico-social. Essa produção, especificamente, segundo Lima Vaz, rendeu-lhe a única polêmica em que se envolveu em toda vida(14).

Por conta da publicação do texto “Cristianismo e consciência histórica”, Lima Vaz acabou, quase à sua revelia – pois não se considerava um membro da Ação Católica, mas teve seus textos utilizados como referenciais – mentor da Juventude Universitária Católica (JUC) e, posteriormente, da Ação Popular, e depois Ação Católica.

[...] os artigos de Pe. Vaz sobre a “consciência histórica” tiveram o impacto de uma lufada de ar puro sobre uma geração cristã, que se sentia asfixiada por uma tradição religiosa alheia aos desafios políticos e culturais do seu tempo. Contrapondo-se, por uma parte, a uma visão da realidade fechada ao mundo moderno e, por outra, ao canto de sereia do marxismo a seduzir as inteligências jovens com a proposta de soluções imediatas e radicais, ele soube oferecer uma análise crítica do pensamento marxiano, sem escorregar pela ladeira fácil dos anátemas conservadores. Encarnou uma atitude intelectual firme e aberta ao debate, crítica de todo reducionismo intra-histórico pelo chamado à transcendência, mas igualmente questionadora da posição tradicional pelo mergulho nas águas do pensamento dialético(13).

Curiosamente, Lima Vaz não apresentava os textos como uma espécie de manual para a ação. Ele próprio, quando indagado sobre o propósito dos escritos, afirmava que eram “textos de reflexão, não de ação”(18). Os textos foram utilizados pelos membros desses grupos, como relata Maria da Penha Villela-Petit(19): “[...] o nome de Padre Vaz, que era professor no Seminário de Nova Friburgo, já circulava entre os integrantes da JUC, movimento ao qual eu aderira, creio que por volta de

1960”. É fato que Padre Vaz reuniu e instruiu – como num curso que ministrou, em fevereiro de 1963, em Aracaju, com o título de “Consciência, história e cristianismo” – um grupo de alunos (do qual faziam parte Artur da Távola, Cacá Diegues, Betinho, Aldo Arantes, José Serra, Sérgio Motta, Clóvis Carvalho entre outros(20)); mas ele nunca fez parte da Ação Católica, ou sequer propôs qualquer tipo de ação direta para os mesmos. O próprio Lima Vaz, numa entrevista publicada nos *Cadernos de Filosofia Alemã*, da Universidade de São Paulo (USP), em 1997, explica sua relação com a Ação Popular, majoritariamente pelo fato de que não fez questão de participar da mesma:

A questão da Ação Popular deve ficar bem esclarecida: nunca fui membro da AP, nunca me inscrevi; fui uma espécie de assessor informal. Havia muitos amigos vindos da Juventude Universitária Católica (JUC), e foi uma participação, não da reunião do grupo como tal, mas de encontros, conversas, sobretudo no Rio de Janeiro, em São Paulo e em Belo Horizonte. Minha participação na Ação Popular foi informal, mas colaborei na redação de alguns de seus documentos. Naquele tempo, já se anunciava uma divisão entre os que realmente se encaminhavam na direção do leninismo e outros que mantinham uma atitude crítica com relação ao marxismo, que era minha atitude(21).

Entretanto, isso não exime a figura ativa e preocupada com a transformação do cristianismo na modernidade. Sua ação sempre foi, nas palavras de João B. Libânio, “[...] um respiro cristão no marasmo de uma Igreja muito conservadora e fechada num neotomismo sem inspiração e na secular sonolência da Cristandade”(22). Entre outras acusações e enfrentamentos, frequentemente o definiam como marxista, ou comunista, especialmente

[...] após a publicação do “Documento Base da Ação Popular”, que lhe é atribuído, ele não aceitava o rótulo, criticava o marxismo, e se defendia dizendo, por exemplo, que seus críticos pareciam não conhecer o pensamento da esquerda católica francesa, que tinha à frente, entre outros, um Emmanuel Mounier, em quem ele, Vaz, também se alimentava(23).

Por conta de seu posicionamento social e político, Lima Vaz angariou alguns críticos ferrenhos, como o caso de Antônio Paim, que julga descobrir em seus textos

daquela época “[...] uma ‘opção totalitária’, que continuava a doutrina ditatorial pombalina, o uso do Estado (Poder) para impor uma ideia de civilização e cultura, que os seus teóricos achavam salvadoras”(23). Ainda hoje, a obra de Lima Vaz suscita discussões por conta desse período passado junto aos jovens da Ação Católica. Como exemplo, pode-se citar um debate levantado em um texto de 2009, retomado em 2019, que acusa Lima Vaz(24) de ser o líder ativista da Ação Popular Marxista-Leninista, bem como o direto responsável pela construção de uma ideologia esquerdista, sufocadora dos movimentos de direita, que teria dominado a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) nos últimos 30 anos. Tal posição demonstra pouca familiaridade com a história intelectual de Lima Vaz. Os textos “O pensamento filosófico no Brasil de hoje”, publicado na *Revista Portuguesa de Filosofia*, em 1960; assim como outro artigo, de 1984, publicado na revista *Síntese*, sob o título “O problema da Filosofia no Brasil”) poderiam mais facilmente demonstrar seu ponto de vista filosófico com relação à Filosofia Brasileira.

Por conta de todo o movimento, mas principalmente pela repercussão dos textos de Lima Vaz, ele foi convidado pelos superiores jesuítas a se retirar de Nova Friburgo – principalmente para amenizar as investigações que haviam sobre ele –, em 1964. Como o próprio Lima Vaz relata: “[...] pesadas nuvens acumulavam-se no céu da política brasileira e logo sobre todos nós abateu-se o vendaval autoritário. Fui obrigado, cercado de suspeitas, a deixar Nova Friburgo”(25). A partir daí ele se transfere para Belo Horizonte, Minas Gerais, passando a lecionar Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), a convite dos professores Arthur Versiani Velloso e Aluizio Pimenta, ao mesmo tempo em que respondia a um inquérito policial-militar, posteriormente arquivado(13). O primeiro, diretor do Departamento de Filosofia, solicitou que Lima Vaz assumisse a cátedra de História de Filosofia; e o segundo, então Reitor da UFMG, designou ao padre que colaborasse nas discussões acerca da Reforma Universitária(25).

Os anos passados no Departamento de Filosofia da UFMG, de 1964 a 1986, foram fundamentais para o desenvolvimento de uma nova linha de pensamento de Lima Vaz. Foi naquele espaço que ele se enveredou pelos textos hegelianos, motivado pelas comemorações, em 1970, do segundo centenário de nascimento de Hegel. Como resultado direto dessa nova disposição, ou regresso, Lima Vaz se une a um grupo de estudantes e professores, que se propuseram à difícil missão de

compreender as obras principais de Hegel. Foi a influência dessas obras, especificamente, que fizeram com que ele se interessasse pela Dialética, o problema da História, da sociedade e do Estado moderno, bem como a propor uma releitura da Metafísica clássica(23).

Entre 1975 e 1981, Lima Vaz exercia o magistério na UFMG e na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, hora transferida para o Rio de Janeiro. Em 1982, a Faculdade foi novamente transferida, agora para Belo Horizonte, onde ele lecionou até 2002. Em 2001, Lima Vaz recebeu o título de Professor Emérito da UFMG, ocasião em que proferiu um discurso no qual aponta o papel daquela universidade em sua vida: “Aqui vivi a *experiência intelectual* decisiva de ver aberto diante de meu espírito um horizonte muito mais vasto de ideias, de interrogações, de problemas, do que aquele que limitava meu universo filosófico até então [...]”(25).

Padre Vaz faleceu aos 23 dias do mês de maio de 2002, em Belo Horizonte, tendo deixado um legado de simplicidade e, ao mesmo tempo, profunda erudição e conhecimento, não só filosófico, mas também cultural, social, político e teológico. Um homem marcado “[...] não pelo culto a sua pessoa, mas o amor a uma vida séria de estudos como serviço à cultura e à fé”(22).

1.2 INFLUÊNCIAS FILOSÓFICAS

A busca pela apresentação dos principais influenciadores da formação de Lima Vaz, perpassa pela construção de sua história como religioso e, ao mesmo tempo, como filósofo. Não há como separar o caminho vaziano em dois momentos. Toda sua prática, ao longo de sua vida, foi marcada, como ele mesmo apresenta, pela seguinte pergunta:

[...] pode o estudioso que se professa cristão permanecer dentro desse universo da tradição filosófica ou deve, por honestidade intelectual, emigrar para o campo do fideísmo dogmático, de uma praxeologia voluntarista, da evasão mística ou, simplesmente do sentimento religioso puramente subjetivo?(26).

A resposta ao questionamento apresentado se encontra, por primeiro, em suas próprias obras, quando Lima Vaz se propõe a falar sobre Tomás de Aquino. Sua análise elogiosa, quase autoanálise, reforça a visão parcialmente apresentada no tópico anterior sobre seu ser filósofo: “[...] essa a sua vocação, assumida com extraordinária lucidez e generosidade e à qual dedicou totalmente a sua vida. Foi como [filósofo], não só especulativo, mas prático e agraciado com inegáveis dons místicos [...]”(26), que descreveu os caminhos de uma filosofia que “[...] destaca-se no cenário filosófico nacional pela originalidade, rigor especulativo e abrangência”(27).

Ao longo de suas obras, Lima Vaz demonstra o amplo domínio da história da Filosofia, com riqueza de detalhes e familiaridade às posições sistemáticas das bibliografias utilizadas em seus textos. Como parte de sua metodologia, e com o intuito de esclarecer suas posições, o uso de notas explicativas é recorrente, alcançado a marca de 5.600 em seus oito livros coletâneos publicados(28). Profundo conhecedor das obras de Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino e Hegel, padre Vaz sempre se voltava aos clássicos para fundamentar suas reflexões, pois entendia, como apregoara Jean-François Robinet, que “não há outro método de pensar a não ser ler os pensadores”(29).

Como filósofo, Lima Vaz não se contentava apenas com comentários aos textos, ou exposições dos pontos centrais dos filósofos em estudo. Autor de 15 livros, 189 artigos – que serão analisados na cronologia filosófica, tópico 1.3 –, 7 traduções de obras clássicas, que tratam de assuntos diversos, orbitando os campos da Filosofia, Teologia, Cultura, História, Ética, Política, Sociologia, Literatura, História, entre outros, ele buscou apresentar, sempre de maneira sólida e fundamentada, suas posições “[...] sobre questões fundamentais que desafiam a mente humana, articuladas num discurso de sólida base histórica e elevado teor especulativo”(27).

A figura de padre Vaz sempre chamou a atenção por apresentar um trabalho “[...] sério, duro, austero de estudo e docência”(22), ao mesmo tempo em que vivia “[...] anos e anos de labuta silenciosa”(22). O resultado de todo esse comprometimento torna-se visível em “[...] escritos [que] revelam, tendo no estilo como no conteúdo, a consciência de quem afirma com segurança o que pensa, que está disposto a defender seu pensamento diante de qualquer instância intelectual [...]”(22). Era um homem singular,

dono de um conhecimento prodigioso de toda a tradição clássica, lida nas fontes originais e intensamente meditada, não ficou preso à exegese erudita dos textos. O conhecimento da metafísica grega, aliada ao estudo dos autores cristãos, deu a seu pensamento a densidade necessária para enfrentar o criticismo moderno(18).

A posição assumida ao longo dos anos como filósofo e professor sempre oscilaram, por força dos acontecimentos históricos, entre tolerância, respeito e silêncio, no que diz respeito às opiniões pessoais e ideológicas, e dureza, rigor e crítica aguçada diante dos textos e trabalhos filosóficos(22). Mesmo assumindo uma postura silenciosa e distante de preocupações midiáticas, ou expositivas, Lima Vaz se mostrou preocupado com a divulgação de seu trabalho. Em uma entrevista realizada em 1994, numa de suas falas em resposta às perguntas, ele analisa seus então 40 anos de filosofia, ponderando sobre o futuro de seus pensamentos, se eles seriam relegados à condição arqueológica, ou retomados como obras filosóficas. O que se percebe, em verdade, é que a obra de Lima Vaz ainda não é suficientemente estudada pela comunidade filosófica brasileira. Apesar da amplitude epistemológica, e de sua envergadura especulativa, as obras, e suas respectivas análises, estão restritas a poucas vistas, como afirma o próprio Lima Vaz(30). Em parte, tal condição se deve por conta da “[...] imagem de um padre Vaz político e político de esquerda [que] ficou muito gravada na mente de muitos que o reprovaram e resolveram afastar-se dele [...]”(23); ou ainda, “a modéstia e a discrição características de seu modo de ser e de escrever, absolutamente alheio a qualquer alarde exibicionista, impediram que suas propostas virassem moda⁸ ainda em vida”(27).

A construção da estrutura das principais influências epistemológicas de Lima Vaz, apesar de ter sido mencionada brevemente no tópico anterior, Breve Biografia, apresenta uma tríplice divisão, explicitada pelo próprio Lima Vaz em sua entrevista(30) de 1994. Mesmo considerando a existência de outras entrevistas e escritos que apresentam tais influências, essa anteriormente mencionada, dispõe de uma sistematização que simplifica a exposição. Cumpre ressaltar que a simplicidade

⁸ A colocação da Filosofia como moda, obedece a algumas análises de Lima Vaz sobre a prática filosófica, bem trabalhada nos Estudos de Filosofia III – Filosofia e Cultura. Essa concepção será analisada adiante, no tópico 1.3 Cronologia Filosófica.

na proposição dos escritos é um marco de Lima Vaz; simplicidade que não significa obviamente simplificação epistemológica.

A construção de seu pensamento pode ser dividida em três fases: a Primeira, que vai de 1938 a 1954; a Segunda fase se inicia no ano de 1955 e se estende até 1969; e a Terceira fase do pensamento que vai de 1970 até 2002, ano de sua morte. A primeira fase do pensamento de Lima Vaz é também sua base estrutural. Marcada pela influência direta dos textos de Platão, Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino, aqui ainda é preciso incluir as obras de Maréchal e a formação físico-matemática. Nesse período de pesquisas e leituras, Lima Vaz estava profundamente preocupado com as questões metafísicas, sobre a possibilidade da essência do ser sobre o transcendente(30).

No Segundo momento da construção epistemológica, padre Vaz se encontra com os autores da modernidade, especificamente com o Racionalismo e a ciência moderna, nas obras de Galileu, Descartes, Espinoza e Kant. Aqui, de certa forma, ele já se encaminhava para o encontro com Hegel, que mais tarde acabaria sendo um dos principais focos de seus estudos. Nesta fase do pensamento, Lima Vaz se ocupava em responder às questões colocadas sobre a ciência racional e prática, a aniquilação da metafísica e, ao mesmo tempo, traçava um caminho para superar a supremacia da ciência.

A Terceira e última fase do pensamento de Lima Vaz é marcada pelo contato direto com as obras de Hegel e o historicismo. Período de difícil aprendizado, que ele faz questão de demarcar, quando a preocupação estava concentrada no retorno à metafísica e uma resposta à perda da condição ontológica humana.

Lima Vaz faz questão de salientar que existiram, ao longo de seu desenvolvimento intelectual, outras leituras, como Nietzsche, mas nenhuma influência foi tão relevante quanto a dos anteriormente citados. Há, porém, um sobressalto no pensamento de Heidegger, que Lima Vaz diz possuir uma grande cultura filosófica. Entretanto, há uma repulsa às reflexões heideggerianas por conta de seu afastamento da fenomenologia e a propositura de uma nova ontologia(30).

Ele ressalta, por fim, que não tem empatia pela Filosofia contemporânea, como a analítica, especialmente com Wittgenstein. Há nele, para Lima Vaz, uma falha como filósofo, a qual não esclarece(30). Ele ainda faz questão de ponderar que a Filosofia francesa é “intragável”(30), como o caso de Jacques Derrida,

principalmente por conta da influência que essa sofre de Heidegger. Não há, para o padre Vaz, nesse caso, o devido respeito à história que respeita a própria história(30); o que, para a filosofia vaziana significa compreender o contexto histórico e sua influência no contexto social.

1.3 CRONOLOGIA FILOSÓFICA

A apresentação de uma cronologia filosófica das obras de Lima Vaz, a princípio, não se perfaz de uma tarefa simples. São inúmeros textos, alguns reunidos em seus livros, que apontam sua visão filosófica, social, histórica e política. Entretanto, o ponto de partida para tal é compreender a biografia de Lima Vaz, pois sua produção está diretamente arraigada à sua história de vida. Não há como se compreender as obras vazianas sem revisitar, permanentemente, a sua cronologia formativa. Exatamente por tal feito é que se optou por iniciar este trabalho com a breve biografia que, em verdade, apresenta-se como uma fundamentação de suas ideias.

Como um verdadeiro filósofo, Lima Vaz se preocupa com seu tempo e seu contexto histórico. Ao longo de toda sua formação, a influência do meio em que vive, ou das realidades sociais encontradas, como o caso da Segunda Guerra, sempre estiveram presentes em suas colocações epistemológicas. Todo seu trabalho é, como afirma o próprio Lima Vaz sobre Hegel, um esforço para “[...] captar o próprio tempo no conceito”(12). Essa colocação apresenta, mesmo que de forma indireta, o modo como Lima Vaz compreende a Filosofia. Realidade que sempre se fez presente, e não somente a partir do momento que ele se torna professor, como defende Cláudia Maria Rocha de Oliveira(31). Mesmo enquanto aluno em Roma, em princípios de 1946, ele observa que “[...] dos escombros de uma Europa destruída, enquanto máquinas gigantescas removiam entulhos e reedificavam cidades, uma intensa vida de pensamento renascia e se expandia”(14). A Filosofia, portanto, é, para ele, “[...] a consciência ou o *espírito* do mundo histórico, sobretudo da sua utilidade profunda, e vem a ser, portanto, o princípio animador, a *enteléquia*, para dizê-lo com Aristóteles”(6).

A filosofia de Lima Vaz é um pensar e repensar não só o tempo presente, mas rememorar o passado e “[...] reinventar os problemas que lhe deram origem e, assim, cumprir o destino que [...] está inscrito na sua própria essência”(12): modalizar o tempo. É dever da Filosofia, portanto, “[...] reconduzir o disperso mundo dos homens à sua unidade e ao ser verdadeiro”(6).

A vida da Filosofia é, pois, a vida da nossa Razão interrogante formulando dentro do espaço do seu operar racional as perguntas essenciais e aí construindo a resposta, mas fazendo, ao mesmo tempo, a decisiva experiência intelectual de que a resposta está sempre preme de uma nova pergunta e de que, portanto, a inquietação sem fim recomeça(12).

A estrutura questionadora dos textos de Lima Vaz sempre traz à tona sua leitura comprometida com esta Razão interrogante. Todos os textos são permeados de perguntas orientadoras que obedecem à estrutura epistemológica da lógica tomista, retratando o peso formativo da escolástica inicial, e se aprofundando pela Dialética hegeliana, redefinida pelas linhas platônicas. Em linhas gerais, a base teórica é tomástica e a metodologia aplicada segue os caminhos da Dialética platônica-hegeliana.

1.3.1 Estrutura do pensamento vaziano

O desenvolvimento da estrutura do pensamento de Lima Vaz é definido de maneira diversa por seus leitores e estudiosos. Na tentativa de organizar estas diversas compreensões dos comentadores de Lima Vaz, consideram-se detidamente três leituras principais: 1. A interpretação didática feita por Rubens Sampaio em seu “Metafísica e Modernidade”; 2. A leitura em contraposição da obra “Metafísica e Ética”, de Cláudia de Oliveira; e 3. A compreensão objetiva de João Mac Dowell em “História e transcendência no pensamento de Henrique Vaz”. Entretanto, cumpre antecipar aqui: a construção da presente tese irá discordar das duas primeiras, e concordar, parcialmente, com a última.

A primeira análise a ser feita acerca do pensamento de Lima Vaz, apresentada por Sampaio, supõe delinear uma construção sistemática das obras de

Lima Vaz, afirmando que todo seu trabalho está voltado para construir “[...] uma resposta ao problema que o acompanha desde o início do seu *iter* filosófico: os encontros e desencontros da razão moderna com o problema filosófico da afirmação do Absoluto”(32). Aqui há a primeira divergência, pois, o próprio Lima Vaz, em “Morte e vida da Filosofia”(12), aponta que a prática filosófica deve ser uma “[...] inquietação pelo ainda não-conhecido e para cujo conhecimento a Razão se atira com prodigioso ímpeto”(12); é, portanto, uma busca pela verdade. Em princípio, a produção de Lima Vaz não é uma simples resposta: é permanente questionamento que alcança outros questionamentos, pois “[...] a exaustão da pergunta filosófica numa resposta definitiva e final assinalaria, esta sim, o fim da Filosofia”(12). Em segundo, os escritos não se limitam a uma única discussão, ou ao apontamento de uma solução definitiva: as obras de Lima Vaz são, antes de tudo, uma construção filosófica e, como tal, apresentam considerações para pontos nevrálgicos no momento e contexto históricos em que estão inseridas. O sistema vaziano é, assim, um sistema aberto, de proposição de modelos ideais.

Uma segunda análise recai sobre a seguinte posição de Sampaio:

Os dois termos desse diálogo [entre a razão e o Absoluto] desdobram-se, por um lado, na apresentação em chave dialética da metafísica do existir de Tomás de Aquino e, por outro lado, num trabalho de inquirição sobre o processo da gênese da modernidade, isto é, as raízes da modernidade. Esses dois grandes eixos, é a tese aqui defendida, constituem o fundamento metafísico que estruturam o pensamento vaziano, e sobre o qual se ergue o seu sistema, tanto na vertente antropológica como na vertente ética(32).

O mesmo Sampaio afirma haver “duas ordens de leitura [que] regem a presente investigação sobre o pensamento vaziano: uma leitura *temático-diacrônica* e outra *sistemática*. Cada uma dessas leituras desdobra-se em duas outras abordagens possíveis”(32). Sampaio termina sua análise considerando que todo o pensamento de Lima Vaz é marcado pelo estabelecimento de três conceitos fundamentais, ou momentos, a saber: Antropologia, Ética e Metafísica(32), e assim se divide sua produção bibliográfica.

Diferentemente da compreensão de Sampaio, a obra de Lima Vaz, no entendimento deste trabalho, parece não se reduzir aos dois eixos apresentados. Isso se evidencia, num primeiro momento, como bem salienta Cláudia Oliveira no

fato de “Lima Vaz não ter intitulado nenhum de seus livros como *Metafísica*”(31). Ela continua apontando que a discussão metafísica assumida por Lima Vaz pode ser analisada de duas formas específicas: em sentido estrito e amplo. Além disso, Oliveira afirma que Lima Vaz, por utilizar, em alguns momentos, a metafísica como sinônimo de ontologia, caminho para o entendimento do ser, ela acaba se convertendo num estudo do Uno e do múltiplo, definindo toda a sua filosofia como *Metafísica*(31). Entretanto, é preciso observar que a *Metafísica*, para Lima Vaz, funciona como o referencial teórico para a análise e o repensar do presente, sendo o seu objetivo maior o de

Encontrar um caminho que nos conduza ao pensamento metafísico como a um pensamento vivo no contexto histórico em que foi outrora exercido, caminho pelo qual possamos retornar trazendo a inspiração dessa vida para pensar os problemas de nosso tempo (tal é a razão essencial da *Erinnerrung*⁹), eis a primeira tarefa a ser cumprida no nosso propósito de pensar a relação entre Tomás de Aquino e o destino da metafísica(6).

Lima Vaz não transforma a metafísica do existir de Tomás de Aquino em objeto de análise única – e aqui se distancia o pensamento do presente texto dos dois comentadores –, muito menos a converte em proposição filosófica para a análise ontológica. Ele utiliza, sim, como força especulativa “[...] na evolução do pensamento ocidental, [sendo] um dos episódios mais decisivos do seu roteiro teórico”(26). Sua proposição, na prática, quer reavivar e revisitar a história da metafísica, como a própria história da Filosofia, contrapondo-se ao seu final renunciado pelo racionalismo cartesiano e a objetificação do humano. É uma disposição indagadora acerca da existência, “[...] o mais metafísico de todos os problemas” – metafísica do *esse* – em que o fim da metafísica denuncia o seu ressurgir como meio para a afirmação do ser na história, em permanente estado de enfrentamento das crises que se apresentam. No que tange à razão, sendo a proposta vaziana essencialmente filosófica – e a Filosofia “[...] uma necessidade histórica, nascida de problemas que se originavam no seio da própria cultura”(6) –, ela se converte em “[...] uma necessidade teórica [...] [que] deve formular uma razão

⁹ Lima Vaz usa o termo em alusão à obra hegeliana, cujo significado ele traduz como “rememoração”, aplicada ao ato de filosofar. Sobre esse aspecto, é possível aprofundar nos textos “Morte e vida da Filosofia” e “Escritos de Filosofia III”.

de si mesma na forma de uma *teoria* da cultura [...]”(6). Dessa forma, a filosofia de Lima Vaz é, em verdade, uma autocrítica do tempo presente.

A terceira análise aponta para a essência dos textos de Lima Vaz, dedicando-se mais à pergunta sobre quais seriam os objetivos a que esta se propõe. Marcelo Perine apresenta a possibilidade de que a obra de Lima Vaz “[...] situa a questão do nihilismo ético no centro de suas preocupações”(33); consideração a que também chega Rubens Sampaio(34). Cláudia Oliveira, em seguimento às ponderações de Perine e Sampaio, admite similaridade às suas análises, acrescentando, porém, a resposta ao *enigma* da modernidade¹⁰ como outra parte fundamental das obras de Lima Vaz, o que justificaria a predileção pela Dialética Metafísica de Tomás de Aquino(31). Entretanto, a análise realizada pelo presente trabalho, discorda da posição assumida pelos comentadores, pois entende que a obra de Lima Vaz não pode ser limitada somente a um (linear) ou outro (cíclica) escopo. As questões que dão corpo à lógica das obras vazianas, são as “[...] mesmas perguntas primeiras que a Razão tem diante de si e que renascem sob nova forma [...]”(12), em determinada conjuntura histórica. São “perguntas germinais, das quais recebe seiva e vida a árvore da Filosofia”(12) que “[...] Kant como que reuniu nas quatro perguntas célebres as sementes de vida da Filosofia: o que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? O que é o homem?”(12).

Tendo como base essa explicação, as obras de Lima Vaz podem ser alocadas, cada uma a seu tempo, em respostas – no plural – à necessidade (pelo *ser* e pelo *sentido*) e ao paradoxo (sobre o *ser* e o *sentido*) filosóficos(6), representados nessas quatro perguntas. A partir daí passa-se a falar numa divisão das obras de Lima Vaz em dois blocos, como sugere João Mac Dowell(27), e que se adota, com ressalva, na presente tese. O primeiro bloco, chamado de *Filosofia Sistemática*, reúne as obras “Antropologia filosófica I e II”, “Introdução à Ética filosófica I e II”, “Raízes da Modernidade” e, no entendimento que se defende, com ressalva a Mac Dowell, “Ontologia e História”, “Ética e Cultura” e “Filosofia e Cultura”. O segundo bloco, por sua vez, denominado *Filosofia Crítica*, é onde se encontram os artigos editoriais, notas e diversas obras publicadas em periódicos e

¹⁰ *Enigma* da modernidade é uma tese desenvolvida por Vaz para explicar as transformações humanas, filosóficas e sociais que se dão no mundo pós-racionalismo cartesiano. O desenvolvimento dessa ideia se dará adiante, no tópico 1.4 Fenomenologia da Modernidade.

coletâneas(27), além de “Platônica”. Como a construção do presente trabalho prima pela Filosofia sistemática, o objetivo será, portanto, apresentar cada uma dessas obras em seu contexto, e relação com a pergunta filosófica germinal. A cada uma dessas perguntas, correspondem textos que Lima Vaz se propôs a construir para discuti-las, formando seu arcabouço intelectual. Assim, a pergunta “*o que posso saber?*” contém o entendimento de Lima Vaz sobre a Teoria do Conhecimento; “*o que devo fazer?*” encontra fundamento na *Ética vaziana*; “*o que me é permitido esperar?*” abre espaço para a análise filosófica da Religião; e, por fim, “*o que é o homem?*” é contemplada pela Antropologia filosófica(35)(12). Cabe ressaltar, que mesmo apresentando reflexões em pontos singulares da Filosofia, as obras de Lima Vaz demonstram uma conexão e completude, com extrema coerência epistemológica e crítica apurada. Em linhas gerais, o que move a produção vaziana é a pergunta fundamental “o que é o homem?”¹¹; força da *atopia* filosófica que busca interpretar a “[...] cultura segundo a matriz do *logos* filosófico”(6).

“*O que posso saber situa-nos no terreno do tema Ontologia e História*”(6). Um dos primeiros textos publicados por Lima Vaz, em 1968, reeditado em 2001, é formado a partir de seus artigos publicados entre 1953 e 1963. Nesse primeiro movimento, ele faz um esforço para apresentar os conceitos da razão, as propriedades e princípios do ser, e a multiplicidade dos entes, determinando o limite da capacidade humana. A partir daí a presença da História é necessária, para lidar com a temporalidade desse humano, seja na Natureza ou na Sociedade, legitimando a atividade do conhecer(6). A capacidade de análise de Lima Vaz, apresentada no conjunto introdutório, perpassa pelos pensadores mais influentes em sua história: Platão, Agostinho e Tomás de Aquino. Neste texto, dividido em duas partes – parte 1, Ontologia; e parte 2, História –, são objetos de análise: “A dialética das ideias no *Sofista*”, em que se apresentam aspectos centrais da Dialética platônica; “Itinerário da ontologia clássica”, texto que se compõe de uma análise primeira da metafísica de Tomás de Aquino, em contraposição ao modelo ontológico grego; “A metafísica da interioridade – Santo Agostinho”, discussão profunda acerca do entendimento do Absoluto e do *Esse*, bem como o papel de Agostinho para a civilização ocidental, através das suas posições sobre a *Ética*; “Ciência e ontologia da natureza”

¹¹ Sobre a pergunta fundamental, é possível ver em AF II, especificamente na página 253, quando Vaz apresenta o esquema de sua antropologia, que o ponto de partida para a construção epistemológica é a pergunta “o que é o homem?”(47).

apresenta, de maneira detalhada, suas posições sobre a relação entre o sujeito/objeto, a partir da análise da filosofia da ciência; por último, nessa primeira parte, há “Marxismo e ontologia”, em que Lima Vaz aponta quais seriam as contribuições e auxílios que a revisitação à obra de Marx traria ao tempo presente.

Já na segunda parte, em que o objeto de estudo passa a ser a História – campo onde a realização do sujeito é possível –, Lima Vaz aponta os primeiros passos sobre sua leitura acerca da razão moderna. Não se trata de um abandono da visão clássica, necessário ressaltar – até porque ele nunca a abandonou –, mas de uma releitura das obras de Hegel, desligando-se de vez da leitura das obras de Marx. O texto se encerra com uma análise, preliminar, sobre a visão de sujeito e homem, o que mais tarde virá a ser a sua Antropologia filosófica; pois há traços ali presentes que acabam por se repetirem na segunda obra.

“O tema *Ética e Cultura* move-se no âmbito da pergunta *o que devo fazer?*”(6). A segunda dimensão da obra de Lima Vaz, em verdade se divide em uma dupla análise: por primeiro, é preciso levantar algumas posições assumidas pelo filósofo em seus livros: 1. “Escritos de Filosofia II: Ética e cultura”, publicado em 1988, em que há a apresentação de materiais inéditos, que tratam de aspectos centrais da Ética. “Fenomenologia do *ethos*”, “Do *ethos* à Ética”, “Ética e razão”, “Ética e Direito”, “Ética e ciência”, são alguns dos capítulos escritos com vistas a demonstrar as reflexões primeiras do ideário metafísico vaziano, que se converte no fundamento primal de sua Ética, não se colocando, porém, como a base para a redação dos “Escritos de Filosofia IV e V: introdução à Ética filosófica 1 e 2”, em que estão contidos os aspectos sistemáticos da Ética. 2. “Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura”, de 1997, é o livro que sintetiza a leitura de Lima Vaz acerca da relação da Filosofia com a Cultura, campo propício para o eclodir da prática filosófica, que, por sua vez, acaba por modificar a cultura, obrigando a uma autofundamentação. Dividido em três partes, o livro apresenta um caminho para o entendimento da relação que se estabelece entre a Filosofia, a Cultura e a Ética.

Esta parte da obra de Lima Vaz é certamente a mais relevante para a discussão que se propõe esta tese e será aprofundada nos capítulos a seguir.

A compreensão da relação entre Filosofia e Cultura é ponto fundante para o entendimento da Ética vaziana. Isso se deve, principalmente, pelo fato de que Lima Vaz entende que a “[...] dialética da relação filosofia-cultura está na origem das vicissitudes históricas que acompanham os primeiros passos do modo de vida

filosófico”(6). Assumindo, como visto, que a filosofia de Lima Vaz apresenta a composição de um caminho que leva à resolução para a questão do humano, e que esse humano carece de uma orientação para que seja capaz de indagar-se sobre si mesmo, e que esse caminho aponta para a Ética, fica claro que o único meio para tal feito é o espaço cultural-histórico-filosófico. Eis o ponto de partida para uma Dialética primeira de Lima Vaz.

Compreendida a relação entre a Ética e a Cultura, é preciso voltar a atenção para as obras que contêm a sistematização da Ética vaziana. “Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética filosófica 1”, de 1999, e “Escritos de Filosofia V: introdução à Ética filosófica 2”, de 2000, voltam-se para a relação problemática – no sentido filosófico – entre o humano, portanto a Antropologia, e a Ética. Com vistas a solucionar a crise da modernidade – que será objeto de análise do tópico 1.4.4 deste trabalho –, Lima Vaz apresenta um itinerário ético para o resgate do humano, marcado pela perda da capacidade de ser e do sentido.

A Ética vaziana pode ser compreendida a partir de uma dupla dimensão: a do agir ético e a da vida ética, unidas na sintetização da pessoa moral(32). A partir daí, Lima Vaz se propõe a traçar um “[...] perfil tridimensional da *práxis*, que decorre da estrutura ternária da atividade pensante: estrutura subjetiva, intersubjetiva e objetiva”(32). O agir ético, por sua vez, envolve o desenvolvimento da ação do indivíduo ético (subjetividade), que se realiza, conseqüentemente, na comunidade ética (intersubjetividade), onde a prática é norteada pela disposição normativa do *ethos* presente (objetividade). A relação dialética que se apresenta converte-se, assim, nas categorias da Ética, que “[...] segue os momentos da universalidade, da particularidade e da singularidade para cada uma das três estruturas constitutivas do agir ético”(32). Na prática, a proposta de Lima Vaz busca “[...] conciliar a necessidade do *dever* com a contingência de um *fazer* solicitado pela infinita diversidade das situações num mundo em vertiginosa aceleração histórica”(12). Realidade que se perfaz pela busca do Bem e da Verdade, que são alçados a partir da prática racional, movimento primeiro da Filosofia, e pela liberdade do humano garantida por essa mesma razão.

“O que me é permitido esperar? Eis aí uma pergunta que nos envolve inapelavelmente com a *vexatissima quæstio* sobre as relações entre *Filosofia* e *Cristianismo*”(12). Aqui, por mais que haja uma obra de Lima Vaz que busca fundamentar suas ponderações sobre a relação entre Filosofia e Cristianismo –

“Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteira” –, essa obra não pode ser tomada como parte da Filosofia sistemática. Isso pelo fato de que a obra é composta por uma seleção de artigos publicados entre 1963-1984, que tratam de variados temas ligados às questões teológicas e cristãs, sem uma direta relação entre si. Entretanto, isso não quer dizer que Lima Vaz não se dedicou a debater a relação entre Filosofia e Cristianismo, principalmente pelo fato, inegável, de que ele é um filósofo cristão. Seu pensamento, como bem ressalva Mac Dowell, “[...] se desenvolve, contudo, no âmbito da fé cristã e da vivência eclesial”(27).

Essa condição traz à tona uma disposição fundamental para o entendimento das obras de Lima Vaz. Não é possível pensá-lo fora de seu contexto, longe de seu lugar de fala. É preciso considerar o filtro eclesiástico-cristão de Lima Vaz no desenvolvimento de sua filosofia, preconizado na ideia de que

[...] só as dimensões da “consciência histórica” suscitada pela revelação bíblico-cristã parecem suficientemente amplas para envolver os espaços culturais abertos pela revolução científica dos tempos modernos; só sua exigência de anterioridade parece suficientemente profunda para firmar a transcendência do homem sobre o mundo, da pessoa sobre as coisas e os instrumentos [...](36).

Evidentemente que o objetivo ao trazer a supracitada reflexão é o de demarcar o viés cristão de Lima Vaz. Porém, faz-se necessário observar que tal pensamento se refere a um dos primeiros escritos de Lima Vaz, não figurando como uma das obras da maturidade, como o caso de “Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade”. Outro ponto de necessária observação é a influência que ele recebeu ao longo de sua formação, como visto, de filósofos cristãos, como o caso de Santo Agostinho e de Santo Tomás de Aquino, que permaneceram “vivos” nas construções filosóficas, figurando ao lado de Kant, Hegel, Heidegger entre outros. É possível observar, portanto, que em todas as obras de Lima Vaz há a presença de sua base cristã, de tal maneira, que em sua plenitude intelectual, ele faz questão de separar a leitura religiosa da filosófica, demonstrando que tal preocupação sempre o acompanhou.

“Enfim, a pergunta *o que é o homem?*, na qual, segundo Kant, todas as outras irão desaguar, leva-nos ao próprio coração do tema *Antropologia e História* [...]”(12). Nesta parte da construção da filosofia de Lima Vaz se concentra a

propositura antropológica. Marcada pelas produções reunidas nas obras “Antropologia filosófica I”, de 1991, e “Antropologia filosófica II”, de 1992, a busca pelo entendimento do humano, ou pela resposta à pergunta germinal kantiana, acaba por determinar o marco da filosofia vaziana. Há autores, inclusive, como o caso de Rubens Sampaio(32), que defendem ser esses livros a chave para a compreensão de toda a obra de Lima Vaz. Entretanto, o próprio Lima Vaz, em uma entrevista contida no livro “Conversas com filósofos brasileiros”(37), apresenta a seguinte consideração sobre a sua antropologia:

[...] inicialmente o conceito de “ato de existir” (esse) recebido de Tomás de Aquino e de alguns dos seus comentadores recentes (E. Gilson e outros), e que para mim é a pedra angular da metafísica, à qual tenho voltado em textos recentes. Em seguida citarei o conceito fundamental da Antropologia filosófica, ou seja, o “ato de existir” do ser humano enquanto *expressividade*. A metafísica e a antropologia filosófica abriram-me o caminho para a ética [...]. O conceito fundamental aqui recebido de Platão e Aristóteles é o conceito de *Bem*, que se apresenta como conceito metafísico, sendo um conceito transcendental coextensivo com o ser, e como conceito antropológico, definindo como Fim a estrutura teleológica do ser humano como ser que se autodetermina para o Bem. Esses dois conceitos fundamentais, antropológico (Eu como expressividade) e ético (Bem), guiaram-me [...].

A antropologia para Lima Vaz não é o centro, ou a chave que abre as portas para seu pensamento, mas sim uma curva reflexiva no caminho da compreensão do ser. Ela é parte da construção lógico-dialética de seu pensamento, cumprindo com o coroar de suas reflexões. A essência do pensamento, assim, evidencia-se na metafísica: roteiro epistemológico usado por Lima Vaz para compor sua base reflexiva. O centro de seu pensamento, portanto, está contido na metafísica de Tomás de Aquino, relida a partir da influência de Maréchal, como demonstrado anteriormente. A proposta que se segue é a do estabelecimento da compreensão do humano, suas dimensões e problemas enfrentados. De outra forma, é tarefa da antropologia – e a de Lima Vaz o faz – propor uma ideia de homem, justificá-la criticamente e sistematizar essa mesma ideia.

No livro “Antropologia filosófica I”, Lima Vaz apresenta uma divisão dos estudos antropológicos a que se propõe. A primeira parte é dedicada à construção histórica, em que são apresentadas as concepções clássicas – partindo da época

arcaica até o neoplatonismo –, a cristã-medieval – que vai da concepção bíblica até a Escolástica –, a concepção moderna – tendo como ponto de partida o humanismo e terminando em Kant –, e a concepção contemporânea – que apresenta uma leitura que considera o idealismo alemão como ponto de partida, até a ideia de ser pluriversal da Filosofia atual. Na segunda parte, está contida a sistematização da antropologia de Lima Vaz. Ele começa apresentando o objeto e o método da antropologia filosófica, suas categorias e sistemas, as dimensões e a metodologia, culminando, nessa introdução, com a estrutura do sujeito e o apontamento das linhas fundamentais da antropologia. A partir daí, Lima Vaz apresenta uma nova divisão da obra, à qual ele identificará como primeira seção.

Na primeira seção da segunda parte do livro I, Lima Vaz começa a desenvolver as estruturas fundamentais do humano, partindo das definições do corpo, corporalidade e transcendentalidade. Avança para definir o psiquismo, o espírito e termina apontando algumas discussões sobre a vida segundo o espírito. Discussões que incidem, basicamente, sobre o tema da inteligência.

A partir do livro “Antropologia filosófica II”, Lima Vaz retoma a divisão de seções, apresentando a segunda seção da segunda parte de sua antropologia. Especificamente, é nesta parte que ele fará um esforço filosófico para apresentar as categorias fundamentais do humano, motor da sua antropologia. Tomadas como referências para a Ética vaziana, a construção da obra obedece ao esquema lógico-metafísico – busca pela significação do *esse* – que parte da objetividade, intersubjetividade e transcendência. A terceira seção será dedicada a expor a parte final da antropologia, em que Lima Vaz apresenta uma discussão acerca da unidade do ser humano, partindo das categorias da realização e da pessoa. A conclusão da obra é, em verdade, uma espécie de síntese – resumo – do que se apresentou. Entretanto, aqui, Lima Vaz apresenta, em forma de organograma, toda a sua reflexão antropológica, funcionando como uma espécie de roteiro para a compreensão do humano. É, na prática, um movimento que retorna à pergunta fundamental sobre o humano.

Entre as obras sistemáticas de Lima Vaz, há ainda a de sua maturidade filosófica: “Estudos de Filosofia VII: raízes da modernidade”, de 2002. Seguindo a densidade da reflexão filosófica, característica do pensamento de Lima Vaz, “Raízes da modernidade” apresenta a síntese de seus pensamentos, construindo um itinerário para a compreensão da crise do humano, levantada pela prática racional,

que passa a ser resolvida com a aplicação dos princípios metafísicos, através de uma construção dialética. Lima Vaz não só explana como se deu o eclodir dessa crise, bem como apresenta os caminhos históricos, culturais e filosóficos que levaram a tal, através de reflexões fundamentadas dos autores e das obras, na medida em que avança pelos séculos. O término da obra se dá com a proposição de um futuro para a metafísica, não longe das proposições de Tomás de Aquino; rememoração do ser pela sua leitura ontoteológica.

Evidentemente que a obra não se esgota somente nessa breve análise realizada. Há aspectos que precisam ser desenvolvidos de maneira aprofundada, pois é exatamente a modernidade a chave para a compreensão do pensamento de Lima Vaz. Além do que, para o presente trabalho, a compreensão dos aspectos relativos a essa análise acerca da modernidade – fenomenologia da modernidade –, é que darão margem para a construção do entendimento de uma Bioética Dialógica em Lima Vaz. Assim, a proposta seguirá analisando, no capítulo 2, de maneira específica e detalhada, cada ponto discutido por Lima Vaz sobre as raízes da crise do humano na modernidade.

1.3.2 *Méthodos* dialético

A primeira proposição a ser colocada na análise do que Lima Vaz determina como *méthodos* é que ele não é um método. Isso porque se método pode ser entendido como um conjunto de regras ou disposições normativas, com vistas a orientar a razão no processo científico, ele não se relaciona com a Dialética. A Dialética não pode ser tomada como um emaranhado de regras, “[...] ou esquemas de pensamento a ser aplicado indiferentemente a qualquer conteúdo”(38). O procedimento dialético obedece às diferenças dos conteúdos estudados, adequando-se ao momento histórico e ao contexto cultural em que estão inseridos. Exatamente por tal feito que ele é considerado um procedimento permanentemente em aberto; uma dialogia, onde as partes se completam¹².

¹² Aqui reside o principal argumento da presente tese. Em Vaz, não há, como parte do movimento dialético-metafísico, a proposição de regras e normas de reflexão. Seu discurso obedece ao movimento próprio daquilo que se estuda, ou da *aporia* a qual se busca a razão. Toda sua filosofia

O *méthodos* de Lima Vaz tem origem no grego, sendo o seu significado traduzido, literalmente, como caminho(38). Trata-se de estabelecer um processo de inquirição (*zétesis*), com vistas a orientar a resolução de um problema ou dificuldade (*aporia*), pelo caminho do diálogo. Isso se evidencia quando se verte os olhos para as obras gregas clássicas, como as de Platão, e se observa o discorrer de discursos (*lógos*) – mormente entre interlocutores –, perpassando por ideias distintas (*diálogos*), em busca de uma razão fundamental, ou Ideia suprema. Dessa forma, é possível apresentar um caminho dialético(38). Assim, o caminho dialético de Lima Vaz se apresenta a partir de “[...] oposições e relações de contrariedade no interior da própria afirmação primordial da inteligência: o Ser é”(38).

A afirmação do ser à qual Lima Vaz se atenta e, conseqüentemente, elabora as bases primeiras de sua filosofia e intenções, é fruto de um episódio da história intelectual ocidental, especificamente o terceiro desses eventos; pois “o primeiro foi o nascimento da razão grega, o segundo, a assimilação da Filosofia antiga pela Teologia cristã e o terceiro, o advento da razão moderna”(26). É a partir da razão moderna, e dos desafios daí oriundos, que Lima Vaz parte para estabelecer um caminho dialético que questiona a razão no seio da cultura moderna. Esse caminho dialético vaziano passa, obrigatoriamente, pela *metafísica*, pois “somente elevando-se ao pensamento do ser verdadeiro (*alethes ón*) e do princípio absoluto (*arque anypóthetos*), a Dialética poderá responder às *aporias* daquela cultura [...]”(6).

O caminho dialético de Lima Vaz não é, e não pode ser por força de sua posição epistemológica, algo pronto, definido e lógico-formal. Lima Vaz reconhece que o conteúdo estudado tem seu próprio desenvolvimento, sua inteligibilidade. Ele parte, portanto, de um conteúdo elementar, e “[...] tem início com a supressão, por meio do argumento de retorsão, da mais primitiva oposição, a que opõe o *ser* ao *nada* [...]”(26). A partir dessa dinâmica, é que a oposição do *uno* e do *múltiplo* dá início ao caminho metafísico(26). Caminho que Lima Vaz optou por seguir com o auxílio da Dialética hegeliana, revisando Platão, por Tomás de Aquino. Pontos que serão apresentados, de maneira aprofundada, no capítulo 3 do presente trabalho.

varia de acordo com o conteúdo estudado, articulando ideias em busca da superação de problemas e dificuldades. É o que justifica a existência de uma Bioética Dialógica, como se verá no capítulo 3.

CAPÍTULO 2

FENOMENOLOGIA DA *MODERNIDADE*

2.1 INFLUÊNCIAS TEÓRICO-CONCEITUAIS

A proposta de estudo da *modernidade* é, de certa forma, um ponto nevrálgico das obras de Lima Vaz. É a partir dela, e para responder aos seus efeitos e eventos, que ele se propõe a construir um caminho para resgatar o humano. Por mais que ele compreenda a *modernidade* como o espaço para a interpretação das transformações intelectuais do Ocidente(26), evidenciando o fator complicador que foi o advento da razão moderna, a real influência que ele recebeu veio de uma época anterior, uma vez que os textos que tratam da *modernidade* foram redigidos entre 1997 e 2001. Em verdade, em um artigo, publicado em 1991, na Revista *Síntese Nova Fase*, intitulado “Além da *Modernidade*”, Lima Vaz apresenta uma análise do livro *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, de John Milbank(39), voltada para a interpretação de uma crítica à *modernidade*, fundada numa vertente teológica cristã. É exatamente nesse artigo que reside a primeira posição assumida por Lima Vaz acerca da *modernidade* que, em síntese, pode ser representada no seguinte fragmento:

No momento em que a teoria social moderna chega ao termo de um caminho aberto pela intenção fundamental que a trouxe até aqui, qual seja a de explicar a sociedade exclusivamente em termos de "razão secular", e se vê forçada a reintegrar nessa explicação a dimensão mítico-religiosa — seja embora o mito niilista do não-sentido universal — a teologia não somente aceita o postulado da secularização, mas vai pedir em empréstimo à teoria social sob a forma de mediações socioanalíticas, as categorias e métodos de análise com que pretende conduzir sua leitura teológica da sociedade(40).

O que se percebe, num primeiro momento, é que a crise da *modernidade* se apresenta como um problema de situação da teologia como meio para explicação da realidade e do caminho para o sentido do existir humano em relação ao Absoluto. De outra forma, a discussão apresentada quer traçar um caminho para o

posicionamento do Cristianismo, e seus valores, no contexto da razão científica da *modernidade*. O resultado primeiro dessa investida, presente no texto de Milbank, que irá influenciar diretamente as posições de Lima Vaz, é a construção de “[...] uma alternativa para o *niilismo* [...]”(40); *niilismo* este que é o ápice da crise da *modernidade*.

Na sequência do desenvolvimento analítico das argumentações de Milbank, Lima Vaz constata a existência de quatro blocos temáticos que são colocados de maneira cronológica, e desenvolvem temas que se relacionam com a teologia: Liberalismo, Positivismo, Dialética e Diferença, traçando, assim, alternativas aos questionamentos levantados na pós-*modernidade*. Além dos blocos temáticos, Lima Vaz aponta que o núcleo da obra de Milbank consiste em construir uma “[...] oposição radical e última entre uma ontologia do conflito e uma ontologia da paz”(40), que pode ser traduzida por uma “dialética da realidade”(40), que passa pelas lições da Ética da história de Hegel. Tais observações são de extrema importância, pois, em sua produção filosófica, especificamente aquela voltada para a interpretação da *modernidade*, Lima Vaz usará o caminho dialético hegeliano, pautado por uma releitura platônica, tendo em vista o resgate da metafísica, como resposta à questão existencial humana.

O texto de Milbank, continua apontando Lima Vaz, define, ainda, o ponto de surgimento de uma “razão secular” e as práticas dela derivadas. Ela, a “razão secular”,

[...] é uma "construção" que tem início na tarda Idade Média sob a forma de uma nova "ciência política" que justamente "constrói" seu objeto a partir das ideias de *conatus* (autopreservação) e de *dominium* (soberania absoluta), aplicadas aos indivíduos e às comunidades(40).

Para Milbank, essa posição assumida pela “ciência política” medieval torna-se o marco ideológico da *modernidade*, especialmente pelo fato de que a teologia passa a ser interpretada pela “razão secular” e “científica”, sendo utilizada como uma forma de ação do Estado moderno. A essa realidade se junta a transformação do tempo proposto por Maquiavel “[...] que substitui o tempo histórico da *charitas* cristã pelo tempo mítico do *fatum* pagão”(40). Ambas as realidades são, para Lima

Vaz, os fundamentos da “razão secular”, que darão origem à *teoria social*; “[...] imaginário simbólico da *modernidade*”(40).

Essas duas considerações presentes em Milbank também serão objetos de estudos de Lima Vaz. Em suas obras, Lima Vaz se propõe a traçar, por primeiro, uma rota de análise da Idade Média, onde ele acredita estarem as causas da crise da *modernidade*. O primeiro grande evento desse período, destaca Lima Vaz, foi a adoção do *latim* como léxico filosófico da Europa, que se converterá na base formativa da Filosofia moderna, ponto de partida para a formação da Razão ocidental(26). O segundo evento se dará nas universidades. Como um espaço corporativista, fechado em si mesmo, em parte, autônomo, ali foi possível o eclodir de diversas teorias, muitas vezes divergentes, que funcionaram como o eixo intelectual e cultural da *modernidade*. Será, portanto, na universidade, que se assistirá ao embate entre a dimensão teológica – marcada pela visão Patrística – e a dimensão filosófica – embasada na Filosofia grega antiga, resgatada pela Escolástica – especialmente a de Tomás de Aquino. Embate este, que assume a forma de uma contraposição entre fé e razão(26).

O terceiro evento é fruto do embate permanente entre fé e razão. Ele abrirá a possibilidade para o surgimento de três linhas de pensamento distintas, que culminarão no movimento final para o eclodir da crise. A primeira linha, voltada ao pensamento platônico, propunha uma análise da realidade a partir de patamares ontológicos, que correspondem a uma transcrição *noética*. A segunda linha, derivada do neoplatonismo plotiniano, queria uma disposição da ordem da realidade diretamente oposta à proposta platônica original. Partindo do Uno, os patamares ontológicos promovem um movimento de *descida*, acompanhando a possessão dos seres. A terceira linha, oriunda da teologia cristã, propõe a interpretação da realidade a partir do evento crístico da Encarnação. A *história da salvação* passa a ser a referência espaço-temporal que orienta a humanidade(26).

O quarto evento, caracterizado por Lima Vaz como o culturalmente mais importante, é a introdução da Filosofia greco-islâmica no mundo latino. Com ela, o aristotelismo ganhará força, por ser o cerne teórico dessa leitura filosófica, o que, em consequência, abrirá uma forte frente reacionária antiaristotélica, por parte dos defensores do pensamento latino, pouco evidenciada pelos historiadores. A presença do pensamento de Aristóteles nos campos do saber medieval promoverá uma alteração no entendimento e na proposição de problemas filosóficos em áreas

como a Metodologia, a Epistemologia, a Antropologia, a Ontologia, a Ética e a Política. O efeito último dessa transformação será, aos olhos de Lima Vaz, a “[...] passagem da ontologia da *essência* para a ontologia da *existência*”(26), significação profunda da crise da Idade Média, que acabará levando à discussão de três eixos específicos: *conhecer*, *ser* e *agir* – eixo da crise da *modernidade* – que serão abordados nesta tese no tópico 2.6.

O papel do tempo, em Lima Vaz, assim como para Milbank, coloca-se como fator central para o desenvolvimento do enigma da *modernidade*¹³, que acaba por gerar a crise na qual ela se encontra. Isso pelo fato de que a constituição dessa mesma *modernidade* se dá mediante o surgimento da razão como reguladora do sistema simbólico social, o que pode ser atestado já na Grécia do século VI a.C., como demonstra Lima Vaz(6). Dentro dessa reorganização simbólica fundamental está a percepção e a consciência do tempo, o que permite a releitura do presente, como um ato puro da razão, que, por consequência, possibilita a condição do existir humano. Entretanto, as posições acerca do papel do tempo no desenvolvimento da crise da *modernidade*, bem como na formação do humano, serão abordadas a seguir, no tópico 2.4.

A terceira parte do livro de Milbank, analisada por Lima Vaz, apresenta, por primeiro, uma posição crítica sobre a crítica hegeliana à *modernidade*. Tal consideração objetiva um enfoque numa suposta falha de Hegel ao construir a crítica, uma vez que há, em Milbank, segundo Lima Vaz, “[...] comprometimento do metadiscurso dialético forjado por Hegel com o *logos* da *modernidade*”(40). Entretanto, apesar de apresentar uma suposta falha do pensamento hegeliano, a Dialética por ele proposta acaba por se converter no caminho primordial para o encontro de uma leitura acerca da presença cristã no mundo moderno. É no diálogo com diversas correntes, e na consequente contraposição de ideias, que Milbank aponta para uma superação da “razão secular”. Entretanto, os pontos frágeis da teoria hegeliana, como observa Lima Vaz, colocam-se no caminho para o *niilismo* pós-moderno. Tais pontos podem ser entendidos como

[...] a noção cartesiana de subjetividade, a estrutura dialética (constituída pelo que Milbank denomina o "mito da negação") do processo lógico e do processo histórico, e a noção de

¹³ Cumpre ressaltar que o enigma da *modernidade* já fora mencionado no capítulo 1, e será retomado no tópico 2.5 de maneira aprofundada.

infinito, dialeticamente construída, e que seria incompatível com a radicalidade do criacionismo bíblico-cristão(40).

A divergência aberta com Hegel acaba por levar Lima Vaz a criar respostas aos apontamentos de Milbank. Tais respostas serão tratadas no capítulo 3, quando se apresentarem os caminhos da Dialética vaziana. Para se evitar repetições e eventuais redundâncias, optou-se por tal caminho. Isso pelo fato de que, para Lima Vaz, Hegel é uma referência primordial, desde seu encontro aprofundado, em 1970, com as obras hegelianas, funcionando como bastião crítico e sistemático da filosofia vaziana. Ele é o “[...] último grande filósofo cuja obra manifesta a ambição de traduzir no conceito o longo trabalho do Espírito no tempo – as vicissitudes da história humana como o desdobrar-se de uma dialética da cultura”(6).

A parte final da obra de Milbank, analisada por Lima Vaz, traz uma contraposição com o *nihilismo* nietzschiano, perpassando pelas filosofias de Heidegger, Deleuze, Lyotard, Foucault e Derrida. Nelas, é possível encontrar um ponto de convergência na “genealogia historicista” por meio da “ontologia da diferença”, o que leva ao *nihilismo* ético. Dessa forma,

a ideologia da pós-*modernidade* configura assim um imenso *mythos* neopagão ou pós-cristão, narrando a história do ser como a história de uma violência original que se difunde como resultado da radical prioridade da diferença sobre a unidade, e implicando a infinita disseminação de estratégias de poder, que tecem por sua vez a trama do acontecer das sociedades humanas ao longo do tempo. Esse *mythos* é, se seguirmos o fio das análises de Milbank através da sucessão das formas da “razão secular” do século XVII aos nossos dias, o último avatar dessa razão e o último traço da autodescrição, enfim acabada, da *modernidade* – sua exata *épure* ideológica(40).

A construção dessa história do ser – *mythos* – e sua relação com o homem, pelos aspectos culturais formadores, concentra-se, fundamentalmente, para Lima Vaz, na superação da proposta cristã do Absoluto, o que justifica uma ação direta que proponha a rememoração da essência do ser. Essa orientação proposta por Milbank pode ser encontrada nas obras de Lima Vaz, às quais há uma constante busca pelo resgate das dimensões humanas – conhecer, ser e agir –, pela necessária reflexão filosófica na cultura. É a busca pela afirmação do ser, contra a

negação proposta pelo *niilismo*¹⁴, “tragédia no ético”, como aponta Hegel, parafraseado por Lima Vaz: é a “[...] recusa da normatividade da *forma*, a revolta da liberdade criadora contra a medida ontológica presente na *ideia*”(6), que leva “[...] [à] perda do humano no agir e na obra do homem”(6).

O último capítulo da obra de Milbank analisada por Lima Vaz, dedica-se a analisar uma outra crítica da *modernidade*, agora preconizada por A. MacIntyre. Para MacIntyre, a saída encontrada para a superação do *niilismo* está no retorno à crítica socrática ao relativismo dos sofistas, efetivando a restauração de uma ontologia da virtude. Trata-se da proposta de aceitação de um “[...] *lógos* universal filosófico, de linhagem platônico-aristotélica, e que se exprime na dialética”(40). O que propõe MacIntyre, em verdade, é uma retomada da *areté* grega como saída para o *niilismo* relativista da *modernidade*. Milbank se levanta contra essa possibilidade, apontando algumas divergências – cinco, especificamente – em relação à disposição fundamental da *areté*:

[...] a) o problema do relativismo, surgindo da particularidade do *ethos* que rege normativamente a prática da virtude; b) dialética e retórica na conceptualização aristotélica da virtude; c) contemplar, agir e fazer em Aristóteles; d) a concepção aristotélica da *phrónesis* e a *charitas* cristã; e) as antinomias da razão ética grega: *polis* e *oikos*, *polis* e *psyché*, deuses e gigantes ou unidade e diferença(39).

Curiosamente, o caminho escolhido por Lima Vaz para apoiar suas análises é um retorno, uma retomada, das obras de Platão e, como já visto anteriormente, aos escritos de Hegel. Isso pelo fato de que eles apresentam “[...] dois modelos dessa reordenação [recriar o mundo das coisas e dos homens] e, igualmente, duas possibilidades que podemos considerar arquetípicas, de interpretação da cultura, segundo a matriz do *lógos* filosófico”(6). A escolha por Platão, em particular, deve-se ao fato de que ele criou uma estrutura do modo de pensar filosófico, saindo do fisicismo e avançando para o campo das Ideias. Pois é pela “[...] presença do inteligível (*noeton*) no discurso humano, como fundamento do “dar razão” (*logon didonai*), é que permite desfazer as aporias da sensível (*aisthetón*) e do opinável

¹⁴ As análises que Lima Vaz faz sobre o *niilismo* e suas consequências serão analisadas no tópico 2.6.1 e 2.6.2.

(*doxaston*)”(6). Em suma, Lima Vaz opta pela construção de uma Dialética da Ideia¹⁵ como resposta à desrazão promovida pela *modernidade*, por conta da perda da capacidade de interpretação do tempo presente, ou, como em Hegel, pela “dilaceração da existência histórica”. Tal movimento recai sobre a cultura, que “[...] se realiza no tempo como história do *lógos*”(6), o que obriga a Filosofia a restaurar a razão e reorientar o humano para o Bem.

A parte final do texto de Milbank é dedicada a apresentar uma espécie de roteiro epistemológico para o enfrentamento da crise, especificamente para redefinir a proposta de ação da teologia cristã em resposta à “razão secular”:

a) delinear a contra-história da gênese da comunidade eclesial que, a partir da sua própria emergência, é capaz de narrar o enredo de toda história (*the story of all history*); b) descrever a contra-ética da prática "diferente" que surge dessa contra-história: distinta da ética pré-cristã (MacIntyre) e radicalmente crítica do *nilismo* ético pós-cristão (*pós-modernidade*); c) articular a contra-ontologia implícita na narrativa e na ação cristãs; d) fazer refletir a sua contra-história sobre a própria história da Igreja, na forma de uma autocrítica sobre o destino do contra-Reino que se manifesta no destino da Igreja(40).

Ao se analisar detalhadamente o caminho trilhado por Milbank, é possível, em analogia às obras de Lima Vaz, estabelecer uma espécie de semelhança de proposições, ou mesmo reflexões pontuais a cada uma das proposições apresentadas. A letra *a* de Milbank pode ser equiparada à “Ontologia e História” e “Filosofia e Cultura”, de Lima Vaz; a *b*, à “Introdução à Ética filosófica I e II”; a letra *c* volta-se para uma semelhança de caminho com “Antropologia filosófica I e II”; e a *d* pode ser associada à “Raízes da *modernidade*”. Ainda que não haja uma discussão direta do papel da teologia cristã nas obras de Lima Vaz, é preciso considerar, como já apresentado, que se trata de um filósofo eminentemente cristão. Uma segunda consideração fundamental a se fazer dentro dessa análise reside no fato que as obras de Lima Vaz – sejam as de filosofia sistemática ou as de crítica – assumem posições por vezes divergentes das de Milbank. Há, ainda, uma ponderação acerca dos dois pensadores: Lima Vaz reconstrói interpretações de filósofos que Milbank

¹⁵ “[...] a dialética da Ideia como releitura filosófica do mundo humano significa uma ordenação ao Uno e uma explicação, a partir do Uno, do múltiplo que se manifesta no mundo dos homens como desordenado e insensato e que é representado, segundo Platão, pela desmesura da *hýbris* e, segundo Hegel, pela dilaceração (*Entzweiung*) da existência histórica”(6).

considera impossíveis de serem associados ao cristianismo(39), especialmente Platão e Hegel. Em Lima Vaz, a revisão conceitual que será realizada, além de recolocar tais influências no contexto de relevância para o pensamento cristão, proporcionará um avanço na interpretação epistemológica das produções e discussões que elas promovem. A visão de Lima Vaz vai além das limitações de Milbank, pois, na prática, o embate real se dá entre o pensamento agostiniano de Milbank, e a leitura hegeliana-tomista-platônica de Lima Vaz. Ademais, é preciso considerar que o caminho escolhido pelo primeiro é essencialmente teológico; já, pelo segundo, eminentemente filosófico.

Apesar de compreender que a análise desenvolvida por Lima Vaz sobre a *modernidade* se apresenta apenas na obra de sua maturidade filosófica, “Raízes da *modernidade*” – e que ela pode ser tomada como conclusão de um caminho que parte da ontologia-metafísica, passa pela antropologia e alcança a Ética – no presente trabalho se faz necessário uma inversão dessa cronologia. A fenomenologia da *modernidade* será tomada como ponto de partida, pois a tese que se quer apresentar, sobre a *Bioética Dialógica* em Lima Vaz, depende dos eventos ocorridos e das consequências deles na mesma *modernidade*. As outras obras, especificamente a Antropologia e a Ética filosófica, são análises complementares que surgem das questões levantadas por Lima Vaz a partir da crise da *modernidade*(26).

2.2 ASPECTOS FUNDANTES DA MODERNIDADE

Apresentados os pressupostos teórico-conceituais que levaram Lima Vaz a propor uma epistemologia da *modernidade*, é preciso seguir por essas linhas orientadoras para compreender, como objetivo fundamental de sua reflexão, o humano, suas crises e as soluções encontradas. Uma delas, em particular, no caso deste trabalho, se convencionou chamar de *Bioética Dialógica*. Cumpre ressaltar que a questão central que move as reflexões de Lima Vaz volta-se para a busca do resgate da significação da existência humana, a partir de uma análise histórico-cultural-filosófica, não sem se preocupar com a dimensão espiritual: eis o movimento fenomenológico. Uma fenomenologia da *modernidade* supõe voltar a atenção para a

própria história do humano e sua *práxis* cultural, seu modo de ser e agir, vislumbrando os impactos das ideias “[...] elaboradas no mundo intelectual na organização social, nas instituições, na escala dos valores, nas crenças e, finalmente, na consciência comum”(26). É, portanto, o paradoxo inicial da filosofia, onde se desenvolve um saber racional com a intenção de compreender a realidade(6), além de sua tarefa primordial, restaurando a sensatez.

O itinerário de uma fenomenologia da *modernidade* propicia a percepção de que há um novo humano em vias de surgimento, a partir de um modelo completamente diferente daquilo que se tinha como referência. Esse entendimento obriga a Filosofia – como aquela que tem por função questionar o tempo presente – a propor a seguinte indagação:

Como se constitui o novo sistema de ideias e de representações do mundo, do próprio ser humano e da transcendência que desencadeou o irresistível processo de transformação histórica do qual emergiu a *modernidade*?(26)

A resposta direta a essa pergunta obriga o levantamento do contexto temporal em que toda a mudança ocorre, bem como das consequências práticas desse movimento. Para Lima Vaz, o ponto de partida se dá no entendimento dos grandes eventos intelectuais da história, como citado anteriormente. O desenvolvimento da razão grega – entendido como primeiro evento – não representa somente o surgimento da criticidade ou da autofundamentação filosófica. Uma vez transformada a razão em fonte primeira da criação simbólica de um povo – especificamente o grego – há a substituição das disposições míticas e poéticas pela lógica racional e seu ordenamento. Na prática, há nova fundamentação social em suas bases de sustentação e explicação; uma inédita visão de mundo que coloca a Ideia, em sua busca verdadeira, como a essência do humano, para, a partir dela, explicar o contexto do real.

A segunda consideração importante nesse breve percurso histórico que se delineia é o momento de passagem da Filosofia antiga para a teologia cristã; ou a assimilação de uma pela outra, como aponta Lima Vaz(26). Tal assimilação não se deu somente no campo teórico-conceitual: ela provocou uma releitura da origem do humano, o surgimento de uma nova concepção de Deus e de uma original personificação de divindade, o que desloca o problema do homem-natureza(6), pois:

“[...] ao *cosmocentrismo* da antropologia antiga (identidade da Natureza e do divino), substitui-se o *teocentrismo* da antropologia cristã (radical diferença de Deus e da Natureza)”(6). Assim,

A natureza perde a sua prerrogativa de *arché* ou princípio originário e de *kanon* ou regra última do agir humano, como também o de ser o *télos*, o fim que acolhe definitivamente e reabsorve no seu seio todos os caminhos do homem. Com efeito, ela deixa de ser o *Lógos* originário, ordenador e normativo segundo os estoicos, atribuição agora conferida ao *Lógos* de Deus, por quem todas as coisas foram feitas(6).

O lançar da Ideia como fundamento da natureza humana, portanto o Uno que explicava o múltiplo, para a propositura de um Deus pessoal como o *lógos* criador do universo, o Absoluto, que exerce o domínio sobre o mundo e a história, obriga o homem a repensar o seu lugar na natureza e na própria história. Há uma espécie de destituição da dimensão sobrenatural, presente até então no humano, que se transfere para uma divindade pessoal, forçando o humano a trilhar um novo caminho, que o leve de volta para a transcendência; “*ascensus ad Deum per scalam creaturarum*”(6).

O terceiro movimento histórico que marca a mudança promovida na *modernidade*, advém das transformações ocorridas no campo cultural. Não se trata de remontar o roteiro doutrinal de Lima Vaz, apresentado no tópico anterior, mas de complementar algumas posições, à luz das transformações culturais, que, unindo-se àquelas analisadas anteriormente, constroem esse corpo fenomenológico da *modernidade*. Nesse sentido, a principal referência de alteração cultural foi a retirada do princípio sacral da natureza. É a mudança de sentido do *arché* primordial que acabou levando à dessacralização realizada pela tecnociência moderna. Como consequência desse evento, o cristianismo também acaba perdendo sua centralidade, dando lugar, no que tange à proposição de valores e ideias, à ciência e suas descobertas. Assim, a dinâmica natureza-cultura assiste, e adere, à mudança do mundo “[...] pré-científico e pré-técnico para o mundo científico-técnico”(6). Como consequência desse movimento científico, tem-se a “[...] unificação e homogeneização da Natureza sob a égide dos modelos físico-matemáticos que se sucedem de Newton a nossos dias”(6), que modifica a compreensão de mundo,

questiona a presença do humano nesse mesmo mundo e estabelece uma nova ideia de cultura que se converte no problema da *modernidade*.

É a *cultura* entendida como razão *ativa*, que avança sobre a *natureza* oferecida aos seus projetos, para transformá-la, criando assim um mundo humano em face do qual não deverá subsistir, em princípio, uma natureza independente ou indiferente(6).

O que se percebe, portanto, é que a relação humano-natureza acaba por se converter no estopim da *modernidade*, levando à pergunta motriz de Lima Vaz: quais os *fins* de uma cultura que tem como matriz a razão científica e que deve submeter aos padrões de racionalidade dessa matriz todas as suas obras em todos os seus campos: ético, político, artístico, religioso?”(6). Admitindo, portanto, ser a cultura o espaço de ação da Filosofia e seu instrumento, o questionamento, é por essa Filosofia que se buscará estabelecer considerações acerca dessa questão fundamental do homem lançado na história: a busca pelo sentido do ser e do existir.

O caminho (*métodos*) de Lima Vaz traça uma proposta que parte da reflexão analítica dos aspectos que caracterizam essa *modernidade*; é um voltar-se sobre si mesmo, visando os pontos fundantes que levam à eclosão da crise da *modernidade*. Na prática, o que ele propõe é o “[...] estudo da refração das ideias elaboradas no mundo intelectual, na organização social, nas instituições, na escala dos valores, nas crenças e, finalmente, na consciência comum”(26). A escolha da *modernidade* se deve, primordialmente, por conta da obrigação do filósofo – como aquele que deve pensar o seu tempo na inteligibilidade radical, de apontar as evidências da existência da *doxa* em detrimento da promoção da *aletheia* – na busca pela totalidade do ser. Esse movimento é percebido por Lima Vaz ao se propor compreender o humano moderno e as transformações pelas quais passa a cultura moderna; especialmente pela rejeição à dimensão espiritual/metafísica. O impacto primeiro dessa condição será sentido na passagem da primazia da *essência* – característica do pensamento antigo – pela *existência*, motivada pelas transformações ocorridas no então século XIII, fortemente marcada pela retração da metafísica, chegando finalmente ao seu ponto alto: o *Cogito* cartesiano – especificamente em 1629, ano em que Descartes lança seu *Regulae ad directionem ingenii*(41). Essa ruptura histórica ocasionará, como consequência direta, uma crise

dos valores que impactará a cultura. Tal condição passa a dificultar o próprio entendimento do ser e da sua existência.

A definição de *modernidade* pode ser apontada, por primeiro, provinda do “[...] advérbio latino *modo* que significa primeiramente “há pouco” ou “recentemente” (*modo veni*, “cheguei há pouco”)(6), estabelecendo uma relação direta com a “novidade” que se apresenta nas questões ora debatidas. Lima Vaz enfatiza, entretanto, que o uso do termo *modernidade* se encontra desgastado, tendo se convertido quase que num objeto utilizado como referencial de moda. Está na moda falar da *modernidade*. Diante disso, faz-se necessário uma explanação acerca do modo com o qual a filosofia de Lima Vaz se encontra com o termo e dele faz uso. O aspecto primeiro é observar, como assevera Lima Vaz, que o uso do termo em suas obras será tratado como uma categoria filosófica. Isso implica uma distinção fundamental da *modernidade* filosófica das adoções de outras áreas, ou outras ciências, como Antropologia, Sociologia ou Política, pois a análise vaziana está fundada num momento anterior a essas concepções, ou mesmo ao surgimento dessas ciências, em particular. Tomar a *modernidade* como uma categoria filosófica, significa assumir a prática de uma “[...] leitura do *tempo* pela razão filosófica”(6). Dessa forma, é possível assumir uma determinada “[...] equivalência conceptual, de modo que podemos afirmar que toda *modernidade* é fundamentalmente filosófica, ou que toda Filosofia é expressão de uma *modernidade* que se reconhece como tal no discurso filosófico”(6). Há uma necessidade de traduzir essa *modernidade* por meio da Filosofia.

O segundo ponto a se considerar, na busca pela explanação de como Lima Vaz compreende e utiliza o termo *modernidade*, reside na compreensão de que ela pode ser considerada “o universo simbólico formado por razões elaboradas e codificadas na produção intelectual do Ocidente nesses últimos quatro séculos e que se apresentam como racionalmente legitimadas”(26). Essa posição significa considerar todos os referenciais recebidos pelo humano, seja no campo filosófico ou científico e que, de alguma forma, afetam a realidade, a cultura e a história desse mesmo humano. Trata-se, de maneira direta, do “terreno da urdidura das ideias que vão, de alguma maneira, anunciando, manifestando ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas da vida *vivida*”(26); e, ainda, “o domínio da vida *pensada*, o domínio das ideias propostas, discutidas, confrontadas nessa esfera do universo simbólico que [...] denominamos *mundo intelectual*”(26).

Com o intuito de estabelecer um caminho para a análise dos principais aspectos da concepção de Lima Vaz sobre a *modernidade*, o presente trabalho levantará três posições distintas, que se unem para promover a Dialética do tempo presente, “[...] continuidade e descontinuidade, primeiramente, entre mito e razão, depois entre Filosofia antiga e Teologia cristã, finalmente entre teologia cristã e razão moderna”(26). Partindo do estabelecimento dos traços intelectuais da *modernidade*, é possível alcançar o fator principal gerador da crise, a (in)consciência do tempo, o que revela o enigma da *modernidade* e, como consequência, abre espaço para o desenvolvimento de uma crise profunda, que alcança seu ápice na proposição do *niilismo* metafísico e ético. Essa condição altera a disposição do sentido do ser, modifica a relação com o Absoluto, com a Natureza, apresentando a objetificação como caminho para a superação da crise. Essa pseudoideia de liberdade arrasta o ser para seu ponto mais obscuro, em que o seu futuro passa a ser incerto, graças à negação da *essência* metafísica pela *existência* da razão moderna. Por fim, o caminho para a mudança, ou o resgate do ser, supõe uma volta, a rememoração e o resgate da metafísica, campo primeiro da Filosofia – e único para Lima Vaz – da significação do *conhecer*, do *ser* e do *agir*.

2.3 OS TRAÇOS INTELECTUAIS DA MODERNIDADE¹⁶

Os traços intelectuais da *modernidade*, seus fundamentos epistemológicos e, obviamente, práticos – pois alteram a disposição histórico-cultural –, são derivações diretas das “raízes” teóricas oriundas da Idade Média. Essas raízes são eminentemente *intelectuais*, pois é no campo das proposições das ideias que se iniciam a transformação e a disposição de um sistema simbólico novo, que, posteriormente, dará vida à razão moderna. Uma vez apresentados os eventos históricos específicos – a partir dos quais foi possível compreender as bases da formação moderna – faz-se necessário estabelecer, como assevera Lima Vaz, três traços fundamentais para a compreensão do tempo presente(26).

¹⁶ Lima Vaz dedica boa parte dos Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade à análise dos fatores que possibilitaram a eclosão da epistemologia da modernidade, repassando todos os séculos anteriores. Entretanto, como o presente trabalho versa sobre Bioética, optou-se pela sintetização desse período, o que não empobrece a discussão e a análise.

O primeiro traço diz respeito à “[...] relação de *objetividade* do ser humano com o mundo”(26). Essa ideia parte da aceleração da passagem do mundo *natural* ao mundo *técnico*, após o século XVII¹⁷. Esse movimento faz com que haja, por parte do humano, uma adaptação, quase forçada, ao mundo da “exatidão”, abandonando o mundo do “aproximadamente”. Aqui, a capacidade de inovação tecnológica, que se perfaz de uma velocidade de transformação inigualável, torna-se um dos referenciais primordiais “[...] de um tempo rigorosamente regido pelo *presente* da razão técnica”(26). Tal condição modifica a relação do indivíduo com o seu mundo *objetivo*, na qual o ser cede seu lugar *cognoscente* – que tem na busca da razão o movimento primeiro – aos *objetos* em si, que acabarão como os responsáveis pela significação do ser na *modernidade*(26).

O segundo traço intelectual “[...] manifesta-se no domínio das relações *intersubjetivas*”(26). Essa condição se faz presente no contexto da *modernidade*, com o aparecimento da categoria *indivíduo*. Aqui, *indivíduo* passa a ser definido como o *ser social*, que passa a compreender e a depender a/da relação do tempo – objeto de análise do tópico seguinte, 2.4 –, e a interferência direta deste no contexto da vida. A capacidade de mensuração do tempo, assumida no contexto da *modernidade*, acarretará mudanças na prática formativa, laboral, lúdica, familiar. Para Lima Vaz, tal fenômeno está “[...] inadequadamente descrito como *individualismo*”(26); pois, em verdade, é, na *modernidade*, que o humano perde a sua individualidade, sua *identidade*, dando lugar à dinâmica do ser *outro*, ou ser no *outro*. Lima Vaz acrescenta, a essa condição, que a dimensão social, em verdade, acaba por promover à alienação do ser, pois o força a alcançar uma suposta *autonomia*, a se posicionar no contexto das inúmeras propostas sociais, quando, na verdade, o que se assiste é a uma dissolução da capacidade de autofundamentação e do questionar-se. Há o abandono do *eu* em detrimento do *outro*. Ponto paradoxal da *modernidade*, pois ao mesmo tempo em que há o encontro da *subjetividade*, pelo *sum* cartesiano, abre-se espaço para a negação dessa mesma *subjetividade* ao abandonar sua *identidade*(26).

¹⁷ Cumpre ressaltar que quando Lima Vaz se refere à formação do mundo moderno, bem como apresenta sua disposição como técnico, ele não propõe uma compreensão idealista que se sobreponha ao desenvolvimento da cultura material. Para ele, existe uma intercausalidade dialética entre os componentes infraestruturais e estruturais da cultura, que se modificam segundo sua própria dinâmica, mantendo uma relação com as disposições ideais do simbolismo da *razão*. Ver (26).

O terceiro traço, marcado como o mais complexo e significativo, por Lima Vaz, manifesta-se na “[...] relação fulcral do ser humano enquanto habitante de um universo de símbolos que denominamos relação de *transcendência*”(26). Nesse contexto reside a possibilidade única de que a vida humana seja possível, pois apresenta uma estrutura necessária para o universo simbólico. O evento *modernidade* recoloca essa estrutura, propondo a abolição da dimensão metafísica e a colocação da existência humana como fonte primordial de “[...] autotranscendência desdobrando-se na esfera da imanência: instituições do universo político, na construção do mundo técnico, na concepção autonômica do agir ético, na fundamentação teórica, da visão de mundo”(26).

A profunda mudança provocada por essa colocação da existência do humano como autotranscendente – que desloca a proposta do Princípio transcendente – fez-se possível graças ao surgimento de uma Razão estruturalmente *operacional*, que se diferencia em inúmeras outras racionalidades. “Ela impõe historicamente a centralidade do Eu racional e fundamenta a sequência: Eu transcendental, Indivíduo universal, Eu social”(26). Essa sequência passa a responder pela instituição e avaliação dos *sentidos* vividos pelo humano, o que passa a demarcar uma reviravolta na disposição anterior, na qual essa função era exercida pela existência do então Princípio transcendente(26). Entretanto, apesar de ser o ponto sensível do itinerário intelectual da *modernidade*, Lima Vaz ainda faz uma ressalva quanto à condição transcendental: “[se] partirmos em busca da raiz intelectual mestra, da qual brotou o paradigma da autotranscendência, iremos encontrá-la muito provavelmente no tema matricial do pensamento na Idade Média: as relações entre fé e razão”(26).

Apesar de não figurar como um traço intelectual da *modernidade*, a busca pela definição de uma dimensão *axiológica* acaba sendo um dos pontos mais discutidos dentro do universo de estudos e pesquisas. Entretanto, as obras de Lima Vaz não são voltadas para a busca de definição acerca dessa *axiologia* da *modernidade*. Para ele, o esforço precisa ser concentrado numa disposição *genética* dessa mesma *modernidade*. Esse caminho, porém, não abandona a leitura hermenêutica clássica que fomenta o caminho da análise do tempo presente de Lima Vaz: a Dialética entre continuidade e descontinuidade, mencionada anteriormente. A aplicabilidade dessa Dialética busca encontrar o momento de *ruptura* entre o eminentemente *novo* da *modernidade* e o esquecimento do *antigo*. É

somente a partir da *ruptura* que se torna possível a interpretação da existência histórica do humano(26). Cumpre observar que o

[...] paradigma da *ruptura* só é pensável na pressuposição de uma continuidade que se rompe. Essa pressuposição nos impõe pensar o *novo* como *negação* dialética do *antigo* que lhe dá origem. No acontecer histórico não há, evidentemente, nenhuma emergência do absolutamente *novo*. A continuidade do tempo subjaz a todas as mudanças. O paradigma da *ruptura* deve ser inicialmente formulado segundo os termos da relação que continua a unir *antigo* e o *novo* no desenrolar histórico de sua separação(26).

Admitindo que a *modernidade* advém de uma *ruptura* com a Idade Média, fundamentalmente cristã, um dos pontos fundamentais acabará se vertendo para a negação do próprio cristianismo, bem como de suas bases *axiológicas*. As proposições que surgirão da *modernidade* serão, em sua maioria, argumentos, ideias, ações, princípios, diretamente opostos às definições cristãs, culminando com o Iluminismo no século XVIII. Entretanto, não é possível, como visto, desvincular a *modernidade* do cristianismo, pois é exatamente aí que estão “[...] propostos diversos paradigmas e, neles, as categorias de uma *axiologia* da *modernidade*. No centro dessas interpretações, está o fenômeno da *ruptura*”(26). O movimento de *ruptura* não atinge somente o campo histórico, mas avança em outros pontos de estabilidade da vida como um todo, alterando a estrutura social e cultural: “[...] crenças, ideias, mentalidades, atitudes, práticas sociais”(26).

Toda essa análise primeira, em busca dos traços intelectuais da *modernidade*, aponta as profundas transformações ocorridas a partir do advento da Razão moderna, que lançou suas teias, inclusive, na Filosofia. Essa proposição de contextos e novas premissas provoca uma mudança na relação do humano com o *tempo*, o que altera a própria consciência do tempo – símbolo fundamental para organização do mundo. “Verifica-se aqui a emergência de um *presente* qualitativamente novo onde se exerce o *ato da razão*”(26). A alteração da consciência do tempo, no entendimento deste trabalho, abre margem para o surgimento do *enigma da modernidade*, que culmina com o eclodir da crise.

2.4 A (IN)CONSCIÊNCIA DO TEMPO

Admitindo que a razão é a instância reguladora do sistema simbólico da sociedade, como já visto anteriormente, e compreendendo as alterações provocadas pelo fenômeno da *ruptura*, evidencia-se o surgimento de um novo *tempo*, marcado pelo *cogito* cartesiano, que se coloca como absoluto. Tal condição aponta para o inevitável avanço da capacidade humana de domínio desse mesmo *tempo*, seja no campo da demarcação cronológica dos eventos ou no campo dos hiatos temporais. Apresentam-se, assim, as ciências empíricas do tempo, como destaca Lima Vaz(26); as do “[...] tempo *físico*, diretamente matematizável (astronomia, física), seja do tempo *humano*, ordenado na narração de eventos e atores segundo um paradigma peculiar de causas e efeitos (história)”(26). O que se assiste, a partir daí, é a possibilidade de modalização do tempo, de sua marcação, o que passa a alterar a relação com a temporalidade – capacidade de compreensão do tempo. O *presente* passa a ser irrompido pelo constante *novo* da medida temporal, o que abre espaço para o desenvolvimento de uma tensão entre a “*regularidade* do tempo físico na precisão infinitesimal da sua medida e a *aceleração* do tempo histórico”(26). O efeito direto propiciado por essa condição será a ruptura da tensão; perda da capacidade de controle sobre o *presente*(26).

Considerando que é no *presente* que se encontra a possibilidade da construção crítica do tempo histórico, e que há, por parte do humano, um descontrole na condução desse mesmo tempo, abre-se espaço para o desenvolvimento de uma espécie de *vazio*, em que tudo e todos, especialmente no campo dos valores, serão colocados como insuficientes, e, dessa forma, rapidamente substituídos por novos referenciais. Assim, numa *neofilia*, o humano se abre para o desejo permanente do *novo*, que supostamente ressignifica o *presente*, atendendo às necessidades obsessivas ininterruptas e insaciáveis, majoritariamente objetificadas, e, como consequência, abandona o *passado* e não vislumbra a possibilidade de um *futuro*. Lima Vaz se posiciona diante desses efeitos provocados pela perda da compreensão temporal, admitindo que, na modernidade, existe uma “síndrome de obsolescência”¹⁸. Não há espaço para a construção da identidade do

¹⁸ Sobre este aspecto, ver EF VII, p. 14, nota 5(26).

ser; o sentido se perde na ausência de norte; o conhecer, o ser e o agir ficam à mercê das significações oriundas dos objetos e da razão científica, controladora do tempo.

Uma segunda consequência da perda do controle do tempo está ligada à consciência. Ao se postular que consciência – assim como sustenta Hegel, e, logo, Lima Vaz – nada mais é do que autoconhecimento, e que sua função primordial é o conhecer, chega-se à posição primeira de que a ação fundamental do humano é indagar-se em busca do sentido do ser, partindo da cultura e da história, primeiro passo na busca da verdade. Entretanto, se a constituição da consciência se dá no tempo histórico – que o humano, por conta da perda do controle do *presente*, não mais consegue compreender e administrar – isso, inevitavelmente, levará à impossibilidade de se alcançar a consciência, fomentando uma inconsciência do humano. Assim, o que se tem como resultado da ação do tempo na modernidade nada mais é do que a construção de uma razão científica, esvaziada do *sentido do ser*, que impossibilita, em verdade, a existência da Ideia. A razão científica, portanto, ao mesmo tempo que promove a subjetividade do humano, pela suposta autonomia racional desvinculada do *transcendente*, anula a disposição fundamental de uma verdadeira construção da subjetividade: a consciência.

Uma terceira consequência da inconsciência do tempo é possível levantar: a disfunção da Filosofia moderna. Em princípio, a Filosofia sempre se apresentou como aquela responsável por encontrar um modelo ideal para conduzir o mundo humano – boa parte das vezes perdido em suas condições – ao Uno, à unidade em si. É ela, por excelência, quem obriga a uma autofundamentação nos domínios da cultura, na história. A posição questionadora da Filosofia, dessa forma, é o que possibilita a subsistência do humano, em suas dimensões crítica, metafísica e ética. Ao perder a capacidade de controle do *presente*, impossibilitando a promoção da consciência, a razão científica acaba por se colocar como aquela responsável pela indagação da modernidade. Esse efeito leva a Filosofia para o campo da mundanização, na qual haverá a inversão da *crítica filosófica*, “[...] antes voltada para a desordem do sensível, agora apontando para a transcendência do inteligível [...]”(6), promovendo a “[...] desconstrução da tradição *metafísica* e *ética* que assegurara por mais de dois milênios a identidade espiritual da cultura do Ocidente”(6). A Filosofia moderna, assim, acaba por promover sua transformação mais profunda, abrindo mão de sua “função” primeira, para aceitar as proposições

da racionalidade científica. Ela “[...] deixa de ser vocação para tornar-se profissão e é obrigada a integrar-se nos enormes mecanismos burocráticos da sociedade da produção e do consumo”(6).

Se a Filosofia se propõe a “captar o tempo no conceito”(12), esse tempo do conceito “[...] se constituía, na verdade, pelo entrelaçamento do tempo *histórico* e do tempo *lógico* que tecem a trama da tradição filosófica como intrínseca ao próprio ato de filosofar”(12). A substituição do tempo *lógico* pelo tempo *mecânico* impede que a análise histórica aconteça, onde há, por consequência, a inexistência do filosofar. Viver e compreender somente o *presente* pelo *presente* anula a própria Filosofia, modificando o *sentido* e o *ser*, abrindo margem para o “*enigma da modernidade*”.

2.5 O “ENIGMA DA MODERNIDADE”

O “*enigma da modernidade*” – proposto por Lima Vaz como um caminho para a compreensão dos acontecimentos da modernidade – funciona como eixo central da construção de sua reflexão filosófica e disposição teórico-conceitual que demarcará as razões para o surgimento de uma *bioética dialógica*. Nesse sentido, é preciso e fundamental que se apresentem as posições teóricas fundantes e suas respectivas posições. Com esse intuito, há três visões que se sobressaem – escolhidas por serem os principais estudiosos de Lima Vaz, adotadas por inúmeros outros estudiosos –, de outros autores que discutem o pensamento vaziano, com a finalidade de explicar o que Lima Vaz compreende por *enigma da modernidade*. Ressalta-se, porém, a discordância conceitual que o presente trabalho apresenta, uma vez que não há entendimento semelhante com os mesmos autores e suas posições. Com o intuito de facilitar a compreensão das reflexões, bem como das análises realizadas por este trabalho, será disposta cada uma das colocações dos comentadores, para, em seguida, ser construída a contraposição.

A primeira proposição adotada é a de Marcelo Perine, que apresenta o *enigma da modernidade* como uma interpretação aperfeiçoada do *niilismo* de Nietzsche. Trata-se da interiorização do ato moral que estabelece um caminho partindo do *tu deves*, passando pela proposição do *eu quero* e alcançando o último estágio que é o do *eu sou*(33).

É com esse *niilismo* ético, denunciado e anunciado de maneira tão impressionante por Nietzsche, que a reflexão de Henrique Vaz se defrontou longa e silenciosamente nas últimas três décadas da sua vida filosófica. [...] o *niilismo* ético pode ser tomado como a chave de compreensão para o que Henrique Vaz chamou de “enigma da modernidade”(33).

Perine ainda se utiliza de um fragmento textual de Lima Vaz, especificamente retirado do artigo “Ética e civilização”, publicado na Revista Síntese Nova Fase, em 1991; a saber:

Trágico paradoxo de uma civilização sem ética ou de uma cultura que no seu impetuoso e, aparentemente, irresistível avanço para a universalização, não se fez acompanhar pela formação de um *ethos* igualmente universal, que fosse a expressão simbólica das suas razões de ser e do seu sentido(42).

Além dessa citação, Perine ainda fundamenta com um terceiro fragmento, retirado do artigo “Ética e comunidade”, também publicado na Revista Síntese Nova Fase, de 1991: “[...] o enigma de uma civilização tão prodigiosamente avançada na sua razão técnica e tão dramaticamente indigente na sua razão ética”(43). Fica claro que, para ele, o *enigma da modernidade* se resume à impossibilidade da construção de um modelo ético universal – *niilismo*, portanto –, para a própria civilização moderna que se coloca como a primeira civilização plenamente universal. Perine continua seu texto apresentando os motivos que levam ao *niilismo* ético, e o faz dividindo em três fatores: 1. A ruptura com o *ethos*; 2. Uma ruptura com a concepção de tempo na modernidade; e 3. A ruptura com o transcendente presente nas normas e nas ações; o que Lima Vaz chamou de imanentização do *sentido* e do fundamento do *valor*(33).

A segunda posição a ser analisada é a de Cláudia de Oliveira, que atenta para o fato de que o surgimento do *enigma da modernidade* se deveu à atribuição de “[...] primazia à razão técnico-científica”(31), em detrimento das demais racionalidades. Em verdade, trata-se da imposição da objetividade técnico-científica à condição humana; de outra forma, é a busca pela categorização do utilizável. Essa nova condição, portanto, leva o humano a “[...] uma crise de sentido e de orientação

em meio à abundância"(31). A consequência final, para Oliveira, será a negação da subjetividade, o que impede a orientação e a busca pelo sentido da vida humana.

A crise de sentido e orientação, provocada pela razão técnico-científica, promove a eclosão de uma racionalidade matemática, que volta sua atenção e coloca, como o fundamento de suas práticas, o todo quantitativo. Dessa forma, admitindo que o todo é composto por partes, sempre divisíveis, homogêneas em sua natureza, significa que o contexto de controle da razão técnico-científica produz, por sua vez, uma multiplicação de objetos possíveis dentro dessa mesma realidade, com o foco no utilizável(31). Assim, os objetos frutos da produção científica obedecem ao critério central de utilidade prática.

[...] por apoiar-se exclusivamente na ideia de utilidade, o processo cumulativo dirigido pela razão instrumental não é capaz de avaliar autenticamente os próprios produtos. Em consequência, a dialética do produzir-usar própria da cultura moderna faz surgir, paradoxalmente, uma crise de sentido e de orientação em meio à abundância(31).

A crise de sentido, nascida a partir da dialética do produzir-usar, é o que desencadeia, como consequência, os *niilismos* metafísico e ético, mantendo o enigma da existência humana como insolúvel. Isso se dá pelo fato de que a ciência e a capacidade técnica não conseguem responder à indagação fundamental do humano sobre a sua existência, devido à sua constituição abstrata, não se limitando aos modelos físico-matemáticos(31).

A terceira concepção acerca da análise do *enigma da modernidade* pertence a João Mac Dowell. Para ele, o processo de entendimento desse *enigma* parte do modo como Lima Vaz interpreta o *ethos* – o conjunto dos valores, costumes e leis de determinada cultura. Esse *ethos* é o que permite, em sua abrangência e função, determinar o comportamento social dos indivíduos membros de uma determinada comunidade, alcançando, como fim último, o Bem e a Justiça. Cumpre observar a necessidade da elaboração de um *ethos* universalmente aceito, que funcione como referência fundamental da ação dos indivíduos. O ponto de dificuldade em se admitir tal condição para o *ethos* na modernidade reside no fato de que tanto o individualismo quanto a diversidade cultural dos povos impedem que se alcance um consenso. Para Mac Dowell, Lima Vaz parte dessa necessária reflexão sistemática do humano, em busca de solucionar a *crise da modernidade*(27).

O fragmento central do pensamento de Lima Vaz, no qual Mac Dowell deposita sua interpretação, apresenta o questionamento da transformação do uso da liberdade, em comparação com a vontade de ser livre. É aqui que reside a essência do *niilismo ético*.

[...] todos os meios vão se tornando acessíveis para o *uso* da liberdade, enquanto vão se obscurecendo, uma a uma, as *razões* de ser livre. É essa, propriamente, a essência do *niilismo ético* e é essa a bandeira ideológica levantada pelos arautos da pós-modernidade. *Usar* ilimitadamente da liberdade sem conhecer os *fins* da liberdade: tal prática social que se difunde universalmente como sucedâneo aéptico do que deveria ser o *ethos* da primeira civilização universal(6).

A incapacidade e a impossibilidade da construção de um *ethos* universal que se ajuste aos modelos e necessidades da modernidade é o que determina, para Mac Dowell, citando Lima Vaz, “[...] o enigma inscrito na face da modernidade e que vem desafiando o generoso idealismo dos projetos revolucionários de fundação de uma nova história”(27).

Uma vez apresentadas as três principais explicações acerca do *enigma da modernidade*, é preciso apontar as divergências interpretativas e epistemológicas com relação ao que esses comentadores colocam. O caminho escolhido para construir um novo entendimento do *enigma* de Lima Vaz passa pela demonstração de como as leituras apresentadas pelos referidos autores são, em parte, insuficientes, não demonstrando a essência da *aporía* da modernidade.

A primeira divergência que se abre, dentro do pensamento de Marcelo Perine, diz respeito à adoção, por parte de Lima Vaz, de um suposto modelo do *niilismo ético* de Nietzsche. Nesse caso, à luz das obras de Lima Vaz, o que propõe Nietzsche não tem relação com o *niilismo ético* vaziano. Isso pelo fato de que o próprio Lima Vaz, numa entrevista concedida em 1994(30), afirma que o pensamento de Nietzsche não apresenta influência direta em seus pensamentos, apesar de reconhecer o papel dele na história da Filosofia. Há uma segunda questão acerca do pensamento de Nietzsche, que impossibilita a relação deste com Lima Vaz: para ele, a proposição nietzschiana aponta para uma desconstrução da semântica ocidental, o que viabiliza a negação da epistemologia grega, especialmente a socrática, fundamental para o desenvolvimento do pensamento

vaziano. Essa negação, construída inicialmente pelo pensamento de Heidegger, acaba se apresentando no próprio desenvolvimento das ideias de Nietzsche, como bem sustenta Marcelo F. Aquino(44).

A terceira questão se apresenta na possível influência do *niilismo* nietzschiano, que reside no fato de que a proposição, ou o entendimento de Lima Vaz acerca do *niilismo ético*, associa-se ao que o filósofo alemão definiu. Entretanto, é preciso observar que, para Lima Vaz, é a “[...] negação do ser que bem podemos denominar o *niilismo ético* da cultura, a “tragédia do ético”, que seria propriamente a perda do humano no agir e na obra do homem”(6). Não se presencia a afirmação do ser, como em Nietzsche, mas a negação deste. Não há disposição moral, pois não há construção de um *ethos* universal. Como não há a compreensão do tempo presente, a condição humana fica relegada ao nada, ao contrário do que sustenta Nietzsche, que admite o nada a partir da supremacia do ser.

Em sequência à análise do apresentado por Perine, é preciso mencionar a escolha do fragmento textual retirado do artigo “Ética e civilização”, publicado primeiramente em 1990, revisto e modificado por Lima Vaz, sendo republicado como parte dos Escritos de Filosofia III, em 1997, e reeditado em 2002. Nessa modificação, Lima Vaz apresenta o *ethos* universal como centro da *crise da modernidade*, não como o *enigma da modernidade*. “Aqui situa-se, provavelmente, o âmago da crise que trabalha a primeira civilização que se pretende uma civilização mundial: uma civilização sem *ethos* e, assim, impotente para formular a Ética correspondente às suas práticas culturais e políticas [...]”(6). Se não há *ethos*, não há ética. Dessa forma, não há como se falar em disposições normativas éticas, como o que foi pressuposto por Perine, baseando-se em Nietzsche. Torna-se impossível haver o *tu deves*, o *eu quero* e o *eu sou*, fases do *niilismo* perfeito nietzschiano.

O último ponto divergente deste trabalho em relação à leitura de Perine encontra-se na estrutura textual assumida para ratificar sua análise acerca do *enigma da modernidade*. Perine se utiliza de um fragmento do texto “Ética e comunidade”, o que se reproduz novamente a título de esclarecimento: “[...] o enigma de uma civilização tão prodigiosamente avançada na sua razão técnica e tão dramaticamente indigente na sua razão ética”(33). Cumpre observar que, no referido artigo, Lima Vaz tratava da reestruturação de uma Ética universal, estabelecendo que esse caminho direciona para a resolução do *enigma da modernidade*. Perine

suprime parte da citação original – como é possível ver na página 61(33) –, induzindo a uma interpretação errônea do pensamento vaziano. Assim, tem-se a citação completa:

Princípio do reconhecimento e princípio de estruturação de uma comunidade ética universal: encontrar ou reencontrar esses princípios permanece como um desafio maior lançado à nossa civilização no limiar do terceiro milênio, pois neles parece residir **a solução do enigma** de uma civilização tão prodigiosamente avançada na sua razão técnica e tão dramaticamente indigente na sua razão ética(43).

O grifo apresentado na citação ressalta a importância de se complementar a citação utilizada por Perine, sob pena de comprometer a interpretação do pensamento vaziano. Em momento algum, na referida citação, Lima Vaz apresenta qual é o *enigma da modernidade*: ele apenas aponta uma possível solução para o problema da modernidade. A parte final da argumentação de Perine apoia-se em três fatores que levam ao *niilismo ético*, como o demonstrado. Esses aspectos serão revistos e reconsiderados adiante neste capítulo, unindo-se a outras reflexões sobre as propostas dos demais comentadores das obras de Lima Vaz.

Ao se tomar as considerações de Cláudia de Oliveira, sendo a segunda interpretação realizada, parte-se de seu pressuposto fundamental: o *enigma da modernidade* é fruto da “primazia da razão científica”, conforme demonstrado anteriormente. Em verdade, a reflexão de Lima Vaz não coloca tal primazia como responsável pela eclosão do *enigma*, pois, limitar o *enigma da modernidade* a apenas essa consideração significa simplificar a complexidade da questão, além de relegar uma importância menor aos pontos centrais da *modernidade* e seus eventos. E, também, pelo fato de que Lima Vaz apresenta as causas da transformação da racionalidade como um evento dialético de continuidade e descontinuidade, marcado pela influência dos acontecimentos da Idade Média, como o demonstrado no tópico 2.1. O advento da razão moderna, a partir do ideário dialético, segue as *raízes da modernidade* em seus três traços fundamentais: a relação de *objetividade*; as relações *intersubjetivas*; e a relação de *transcendência*, campo da *razão científica*(26). Dessa forma, não é possível afirmar que o *enigma da modernidade* se dê somente por conta da “primazia da razão científica”. Além do mais, como ressalva

Lima Vaz, há inúmeros problemas da Idade Média que passam a figurar na *modernidade*;

problemas sobre a natureza do conhecimento intelectual, sobre a relação entre fé e razão, sobre a razão e a liberdade, sobre o estatuto ontológico do ser humano e do cosmos, sobre o fundamento das normas e dos fins do agir moral, sobre a natureza da sociedade e do poder político, enfim sobre os problemas especificamente metafísicos ou teológicos, o ser e as noções transcendentais, o conhecimento de Deus e de seus atributos(26).

A objetividade técnico-científica, como vai esclarecer mais adiante Cláudia de Oliveira, em sua obra, tem um impacto na construção da *crise da modernidade*, mas não pode ser definida como sendo o ponto central do *enigma*; pois o próprio Lima Vaz apresenta o “[...] problema fundamental do projeto filosófico da modernidade pós-cartesiana: o problema da Razão e da Existência”(26). Isso pelo fato de que “à razão que nasce com Descartes é lançado, pois, o desafio de pensar a *existência*”(26). A primazia dessa razão se dá, dessa forma, na condição de explicação dessa existência humana, “[...] torna-se instrumento privilegiado da atividade *poiética* do sujeito, tanto na própria construção da *ciência* quanto na produção de *objetos*”(26).

A terceira interpretação do *enigma da modernidade* pertence a João Mac Dowell. Para ele, a proposta de um *enigma* está diretamente ligada à condição do *ethos* vaziano. A incapacidade de propor um *ethos* universal, que passa pela construção da ideia de liberdade, é o que, para Mac Dowell, caracteriza-se como o *enigma da modernidade*. Assumindo que, em Lima Vaz, o *ethos* nada mais é do que a construção de valores e normas dentro de uma determinada cultura, num contexto histórico específico, e que a cultura é a morada do homem que possibilita sua sobrevivência na Terra, o *enigma da modernidade* não pode ser definido como a impossibilidade do estabelecimento de um *ethos* universal(6), pois essa condição depende da *práxis* do humano no curso da história. A questão que se coloca como ponto central se volta, assim, para o humano e para o questionamento de sua existência. “É, portanto, no indivíduo típico da modernidade, enquanto indivíduo *histórico*, que se cruzam e se atam os fios que compõem a trama simbólica da modernidade”(26). É exatamente nessa condição existencial que reside, no entender

deste trabalho, o *enigma da modernidade*; pois, “o simples existir permanece um enigma para a razão moderna [...]”(26).

Encontrar um caminho ou uma resposta para se compreender o *enigma da modernidade*, passa, necessariamente, pela análise das obras de Lima Vaz, em suas constituições dialética e cronológica. É provável que os comentadores citados não tenham considerado um desses aspectos em suas análises. Assim, o ponto de partida se dá no entendimento de que, para Lima Vaz, a construção da *modernidade* nada mais é do que um evento que obedece à dinâmica da história intelectual do Ocidente. Dividida em três acontecimentos – o nascimento da razão grega, a assimilação da Filosofia antiga pela teologia e o advento da razão moderna – a história se perfaz de um movimento dialético de continuidade e descontinuidade, “[...] entre mito e razão, depois entre Filosofia antiga e Teologia cristã, finalmente entre teologia cristã e razão moderna”(26).

Lima Vaz continua seu itinerário apresentando as bases que constituem a *modernidade*, apontando que a *Razão* se torna a principal. Para ele, é nela que se encontram os motivos da transformação social, a partir do momento em que a *Razão* passa a regular o sistema simbólico da sociedade. Nessa reorganização, o primeiro impacto se dá na percepção e na consciência do tempo(26). “Verifica-se aqui a emergência de um *presente* qualitativamente novo onde se exerce o *ato da razão*”(26). É essa consciência do tempo que será a direta responsável pela releitura do presente, pela crítica do *passado* e pela predição do *futuro*. “Trata-se, pois, de uma consciência *modal*, envolvida na decifração do modo *presente* do tempo (*modus, modernum, modernitas*: o tempo, a qualidade, a essência)”(26).

O surgimento das ciências do tempo, como demonstrado, e o conseqüente domínio do tempo, abrirão margem para que se coloque o *presente* como tempo privilegiado. A tensão nascida entre a *regularidade* do tempo físico e *aceleração* do tempo histórico, que provocará o surgimento do *novo* no *presente*, acabará levando a uma ruptura, à “[...] perda do domínio do *presente* como instância crítica para a avaliação do tempo histórico”(26). Aqui reside o *enigma da modernidade* de Lima Vaz: a perda da capacidade de interpretação do *presente* impede que se desenvolvam os demais processos de análise e compreensão do *ser* e do *sentido*. Entende-se, dessa forma, que há “[...] a incompreensão do *passado*, tido como peso inerte da tradição, e a recusa do *futuro*, rejeitado como indecifrável enigma”(26). O

resultado que se encontra dessa condição é “[...] o abandonar-se niilisticamente ao infinito tédio do *presente*”(26), consequência da *crise da modernidade*.

Nas obras de Lima Vaz, é possível encontrar indicações diretas com relação ao que se define como *enigma da modernidade*. Num primeiro momento, ele o compreende como “[...] a impossibilidade, para a nossa civilização, de criar um *ethos* adequado ao seu projeto e às suas práticas de civilização universal”(6); ou, ainda, que esse mesmo *enigma* trata da “[...] impossibilidade de instaurar-se uma Ética universal no momento em que se difundem e predominam práticas civilizatórias – ou tidas como tais – apresentadas como efetivamente universais”(6). Porém, o que Lima Vaz não percebe em suas considerações é que a possibilidade da criação de um *ethos* universal só se dará a partir da cultura e da conseqüente proposição de indagações e modificações desse *habitat* do humano, que se apresentam no desenvolvimento da história. Isso significa que haverá a necessidade da compreensão temporal – o que o humano moderno não sabe mais fazer –, partindo da análise crítica do tempo *presente*, para que se determine a relação de *transcendência*. Essa condição impossibilita, inclusive, o interrogar-se a si mesmo, entendido como fundamento da expressão cultural(35), ponto de partida do *ethos*. Em verdade, a incapacidade de interpretação do tempo *presente* provoca a anulação do *ethos* e a impossibilidade do ser de encontrar sua morada. Pois é no tempo, como demarca Lima Vaz, “[...] no qual acontece o Saber absoluto como compreensão rememorativa (*Erinnerung*) da história da consciência (da história ideal expressa em *momentos* dialéticos e das suas *figuras* na sucessão do tempo)(6). O *enigma* é, em verdade, um paradoxo humano: viver no presente e negar a existência subjetiva. Aqui nasce a *crise da modernidade*.

2.6 A CRISE DA MODERNIDADE¹⁹

¹⁹ Antes propriamente de apresentar o que Lima Vaz compreende e define como *crise da modernidade*, convém deixar claro que ele não era contrário a essa mesma modernidade. Há, em seus escritos, o devido reconhecimento da importância da razão moderna para o avanço da ciência, bem como as contribuições que essa trouxe para a vida humana. Ver (6) e (26).

Compreendendo o modo como Lima Vaz apresenta a *modernidade*, a crise da qual fala não é propriamente sobre o *tempo* moderno em si; trata-se da disposição do surgimento de novas ideias e proposições que se apresentam como referenciais para a definição e a explicação do *ser* e do *sentido*; de sua *existência* a partir da capacidade de indagar-se e, nessa indagação, analisar os efeitos do *tempo presente*. Assumindo que uma das consequências dessa mesma *modernidade* seja a objetificação do humano, em que o desejo em *ter* supera o *ser*, ou onde o *ser* acaba sendo definido pelo *ter*, invertendo a relação do conhecimento, a *modernidade* se esforça em apresentar inúmeras propostas para esse humano, o que leva à promoção de crises, direcionando a condição humana para o nada; para o *niilismo*.

[...] a *modernidade* significa a reestruturação *modal* na representação do tempo, em que este passa a ser representado como uma sucessão de *modos* ou de atualidades, constituindo segmentos temporais privilegiados pela forma de Razão que neles se exerce(6).

É no tempo histórico, propriamente, que a *modernidade* se constrói, a partir da proposição de uma nova forma da razão, que contrapõe as definições anteriores. É a partir dessa Razão imanente que se dará a organização do sistema simbólico moderno. Essa *nova* relação do homem com o *tempo* inaugurará uma nova dinâmica na captação e interpretação desse mesmo *tempo*, tendo como efeito direto dessa mudança estrutural o desenvolvimento do “[...] ciclo de uma nova modernidade que irá reivindicar explicitamente, em cada uma das suas fases, essa propriedade eminentemente *axiológica* do *ser moderno*”(6). Dessa forma, tanto a Filosofia quanto as ciências modernas

[...] caracterizam-se pelo abandono da concepção antiga do tempo *cosmológico* recorrente e eterno, “imagem móvel da eternidade imóvel”. Ela foi substituída por duas novas representações do tempo: o tempo *físico* dos fenômenos, introduzido como variável das equações do movimento e relativo aos procedimentos de medida do observador, e o tempo *histórico* dos eventos humanos(6).

A relação da Filosofia com o *tempo*, surgida nessa *modernidade*, especialmente demarcada pelo pensamento de Descartes, trará uma nova proposta

de interpretação dessa mesma modernidade. Nela, encontra-se a disposição fundamental que “[...] tem como princípio a imanentização no próprio sujeito do fundamento que confere ao ato de filosofar seu privilégio no tempo”(6). Se, antes, no *passado*, o tempo religioso, marcado por uma leitura cristã, apresentava-se como original e o único caminho, no qual o evento *crístico*, da Encarnação e Ressurreição figurava como o meio pelo qual se alcançava o *sentido* e o *ser – essência –*, agora se apresenta o “[...] ‘Eu penso’ (*cogito*) como princípio do discurso filosófico [que] avoca pra si o privilégio de um *começo* absoluto ou da suprassunção do tempo – anulação do tempo pelo conceito, diz Hegel – no *agora* privilegiado do saber filosófico”(6). A definição do *cogito* cartesiano como meio para a explicação do *existir* do humano promove, assim, a passagem da primazia da *essência* para a primazia da *existência*.

O surgimento da Razão cartesiana provocará transformações no contexto social, mas, conseqüentemente, é no humano que se apresentarão os maiores desafios. Essa Razão possibilita, agora, a submissão do *destino* do humano às ações e intenções subjetivas, agindo na natureza, dominando-a e transformando-a. Essa nova condição em que o humano se encontra trará um questionamento que se coloca como um ponto nevrálgico da própria *modernidade*: “[...] que forma de inteligibilidade se deve pressupor ou pré-compreender no *existir* como tal, no simples ato de ser?”(26). A resposta encontrada pela *modernidade* é o desenvolvimento de uma Razão *científica* e de uso *operacional*, que tem sua eficácia regida pela produção de *objetos*(26). Dessa forma,

[...] a razão científico-operacional é uma razão intrinsecamente ligada ao agir e ao fazer humanos. Ela observa, estabelece normas, formula hipóteses, enuncia teorias, verifica leis, propõe modelos, simula situações, mede e calcula, rege a produção de objetos(26).

Essa dialética do produzir-usar, como aponta Lima Vaz(6) – e ratifica Cláudia de Oliveira(31) – não modifica somente a realidade do agir-fazer do humano: ela lança suas considerações sobre a *existência* do humano, pressupondo “[...] o *estar-no-mundo* do sujeito racional, o seu simples *existir* enquanto dado a si mesmo, em meio às coisas que igualmente lhe são *dadas*”(26). Essa situação na qual se encontra o humano moderno, que Lima Vaz denomina *situação ôntico-*

primária(26), não consegue ser resolvida, explicada, pela razão científico-operacional. Assim, permanece o problema da inteligibilidade do *esse*, derivado das crises do século XIII, oriundas da antiguidade grega, como um dos principais entraves da Razão moderna. Entretanto, cabe ressaltar que a “[...] *existência*, no seu simples ato de *existir*, é irredutível aos procedimentos operacionais da razão”(26), pois essa mesma razão pode “[...] representar, explicar transformar, modificar, organizar, projetar. Mas não pode criar”(26). Essa impossibilidade de que a Razão moderna explique a condição existencial do humano provocará, de maneira direta, irracionaisismos que se verificarão nas “[...] crenças, na Filosofia, nas ideologias, na Política, nas condutas, que nenhuma estratégia teórica ou prática consegue controlar”(26).

O descontrolado racional promovido pela razão científica ocasionará três situações complexas, que vão de encontro com a possibilidade da explicação do *ser* e do *sentido*. A primeira será a modificação do lugar do homem no mundo, deixando de *ser* para assumir o papel de *sujeito*, e nesse, ocupar o centro do universo inteligível; ato que Lima Vaz chamará de *descentração*²⁰. O efeito direto da *descentração* será a modificação profunda nos referenciais *axiológicos*, ocasionando a transformação do universo simbólico da *modernidade*.

A segunda situação reside no problema do *fundamento do ato de filosofar*. Pelo efeito da *descentração*, o *ato de filosofar* se desloca do *transcendente*, para “[...] residir no próprio *sujeito* do ato de filosofar, em cuja imanência se dará a supressão do tempo empírico na *atualidade* de um saber que, finalmente, irá proclamar-se *absoluto*”. Tal modificação impactará diretamente na relação de *transcendência*, pois não haverá, a partir de agora, a dimensão metafísica como aquela que era a responsável por tratar das “coisas humanas”, modificando a cultura. A Filosofia, com seu exercício de colocar em questão e dar razão, apresentada como *Metafísica da cultura* – que propõe a criação de um modelo ideal para a sobrevivência do humano –, acaba lançada, como consequência, num “programa de mundanização”, como anteriormente apontado. O pano de fundo, porém – dessa questão que envolve a Filosofia – é a cultura em sua significação, que se converte em referência para a dimensão econômica, social, política e ética. A impossibilidade

²⁰ A *descentração* pode ser definida como a inversão da *centração tópica* que determinava a ligação do homem à terra, o que promovia a *descentração* metafísica que o levava ao encontro do Absoluto transcendente. Sobre essa questão, ver (6).

de encontrar respostas para o problema da cultura, provocada pelos efeitos da razão moderna, lança ao humano o seu maior desafio: “[...] a antiga interrogação sobre os fins da cultura”(6) –nisso reside a terceira situação. E isso se deve, principalmente, pelo fato de que ela

[...] apresenta-se estruturalmente constituída de duas faces: a face *objetiva*, enquanto ela é *pragma* ou obra do homem, e a face *subjetiva* enquanto é *práxis* ou ação humana. Na face *subjetiva*, a cultura é essencialmente *axiogênica*, ou geratriz de valor como qualidade inerente à ação humana; na sua face *objetiva* ela é essencialmente *axiológica*, pois a obra humana é sempre portadora e significativa de algum valor. Vale dizer, em outras palavras, que a cultura é coextensiva ao *ethos*: ao produzir o mundo da cultura como mundo propriamente humano onde se exerce a sua prática e onde se situam as suas obras [...](6).

A partir do momento em que a cultura se converte em *ethos*, ela se torna a morada que promove a significação e apresenta os valores necessários para o entendimento do real. Assim, será o *ethos* o direto responsável pela sobrevivência humana, por onde se dará a compreensão do mundo e de si mesmo, apontando as possíveis direções do dever-ser no contexto histórico(6). Isso significa assumir que, “toda cultura, pois, na sua dimensão simbólica, é essencialmente *ética* e é no seu *ethos* que ela situa o ponto de convergência de todas as suas manifestações [...]”(6). É nessa relação estabelecida entre a história e cultura e a cultura e o *ethos* que se alcança o cerne da crise da modernidade; “[...] uma civilização sem *ethos* e, assim, impotente para formular a *Ética* correspondente às suas práticas culturais, políticas e aos fins universais por ela proclamados”(6). O abandono da cultura, bem como a impossibilidade da criação de um *ethos* universal, leva à negação do *ser* – “[...] a perda do humano no agir e na obra do homem”(6) –, condições que Lima Vaz vai denominar *niilismo*(6); em suas duas acepções: *niilismo* metafísico e *niilismo* ético.

2.6.1 *Niilismo* metafísico

Reconhecendo o avanço promovido no campo técnico-científico, portanto, dos objetos, Lima Vaz admite que a razão moderna, de fato, avançou. Entretanto, apesar de ter produzido inúmeros objetos que expandiram a vida e ampliaram o domínio da natureza, essa razão não consegue determinar seus traços *axiológicos*. O impacto direto desse evento se dará na habilidade e na possibilidade de explicação da existência humana. O humano, assim, não consegue pensar seu existir em meio ao contexto de produções objetivas. O que se tem, em verdade, é a “[...] racionalização de todas as manifestações da vida humana e de todos os fenômenos do universo”(26), que leva ao *niilismo* metafísico.

A alteração nas relações do humano com os objetos do mundo – o que Lima Vaz denominou *categoria de objetividade*(26) – arrastou as formas de conhecimento e de produção para os modelos *operativos*, *teóricos* e *técnicos*, dando margem para o desenvolvimento de *objetos* destinados, pura e simplesmente para atender às novas necessidades vulgares que passam a dar *sentido* à vida. Convém observar que a possibilidade do encontro com o *ser* tem início na *objetividade* mundana – na qual também se concretiza a *finitude* do humano – e se apresenta na limitação espaço-temporal, fundamento da dimensão *ontológica*, que caracteriza esse humano como “[...] *ser* entre *seres*”(26). Portanto, “uma transformação profunda da *objetividade* mundana traz consigo uma mutação não menos profunda do estatuto *natural* ou *ôntico* do nosso ser-no-mundo e, portanto, da sua inteligibilidade *ontológica*”(26). Essa proposição levanta o questionamento acerca da busca pelo *sentido* da existência humana, que pode ser respondida a partir de uma interpretação de Cláudia de Oliveira, a saber:

Para Lima Vaz, pensar a situação *ôntico-primária* do ser humano, ou seja, pensá-lo como ser *situado*, como *ser-aí*, supõe necessariamente a afirmação do *Esse* absoluto transcendente como condição de inteligibilidade do *esse*. A racionalidade moderna, ao fundamentar noções tradicionalmente ditas transcendentais no sujeito *transcendental* e recusar qualquer referência ao transcendente, acabou por conduzir em última instância à primazia da razão operacional e, em consequência, retirou do *esse* a inteligibilidade frontal(31).

Isso significa admitir, portanto, que “[...] a pressuposição da imanência absoluta da razão finita deve conviver com o sem-razão do simples *existir*”(26) – a

condição que aprofunda a presença do *niilismo* no contexto moderno. Assim, “o exílio da metafísica para fora dos domínios do conhecimento reconhecido como legítimo e sensato foi decretado ao ser estabelecida a soberania do *sujeito* sobre todas as províncias do saber [...]”(6). O “[...] *niilismo* metafísico não é um destino inscrito na nossa tradição de pensamento, mas a recusa do princípio e fundamento transcendente da razão humana [...]”(33). Portanto, o erigir de uma razão meramente matemático-experimental exclui, de suas bases, as realidades *transcendentes*, que fazem com que a metafísica, exilada do domínio da razão, emigre para “o mundo do *mito*”(33). O impacto desse exílio poderá ser assistido nos excessos da civilização ocidental, marcada pela busca incessante do prazer e da satisfação das vontades subjetivas; o que acaba dando margem para o surgimento de uma espécie de ética da subjetividade, anulando a possibilidade de existência do juízo de valor, fundando um *niilismo* ético.

2.6.2 *Niilismo* ético

O surgimento de um *niilismo* ético na civilização moderna é uma consequência do *niilismo* metafísico. Entretanto, para que sua razão se evidencie dentro do pensamento de Lima Vaz, faz-se necessário compor uma reflexão preliminar acerca do *ethos*, ou estabelecer as “preliminares semânticas” de sua formação. Isso se dá pelo fato de que só é possível falar de Ética a partir da definição e da ação do *ethos*. Cabe ressaltar que não há, por parte deste trabalho, a tentativa de expor a Ética de Lima Vaz. Em primeiro, pelo fato de que a Ética requer um estudo independente, não podendo ser limitada às análises acerca da *modernidade*, ponto de partida para o desenvolvimento de uma *Bioética Dialógica*. Em segundo, porque não há a possibilidade de se tratar da Ética vaziana sem o referencial antropológico, análise que requer uma terceira abordagem científica. Um terceiro motivo reside no fato de que tanto a proposição Ética quanto a proposição antropológica, são, para Lima Vaz, caminhos, *métodos* específicos para a compreensão do humano e suas ações, diante da *crise da modernidade* e seus pressupostos epistemológico-conceituais. A *Bioética Dialógica*, dessa forma, apresenta-se como uma terceira proposição do pensamento vaziano – cumprindo

sua raiz dialética –, que não deriva da Ética e da Antropologia, apesar de possuírem fundamentos em comum.

O ponto de partida para a compreensão do *ethos* está relacionado à própria proposição da *physis*. Admitidas como formas primeiras de manifestação do ser, o *ethos* se apresenta como a “[...] transcrição da *physis* na peculiaridade da *praxis* ou da ação humana e das estruturas histórico-sociais que dela resultam”(45). É o *ethos* que responde pela razão da *physis*, ao mesmo tempo em que rompe com eternidade do *mesmo* necessário presente na *physis*. O movimento de superação de um pelo outro evoca, de certa forma, a necessidade de uma constância do hábito, denominada *hexis*(45). A condição de uma *praxis* movida pelo *logos*, fundada no conjunto *ethos-hexis*, modificando a dependência direta da *physis*, justificam o apogeu de uma “ciência do *ethos*”(45).

Lima Vaz defende a ideia, a partir de uma criteriosa análise etimológica(45), que o termo *ethos* tem origem em dois vocábulos gregos distintos: *ethos* (com *eta* inicial) e *ethos* (com *epsilon* inicial). O primeiro, ele define como “[...] a morada do homem (e do animal em geral)”(45). O significado apresentado pelo termo exprime a ideia de lugar onde se habita; abrigo do qual se faz uso como morada. Essa concepção apresenta o entendimento do *ethos* como costume, vida, ação; é “[...] a partir do *ethos*, [que] o espaço do mundo torna-se habitável para o homem”(45). Aqui se rompe a semelhança do humano aos demais animais, uma vez que a *physis* não é mais dada ao humano, mas, sim, é por ele dominada e substituída pelo espaço do *ethos* (costumes, normas, valores, ações)(45). Espaço esse que, como construído a partir do binômio tempo-história, e por ele é influenciado, nunca estará pronto ou definido: é permanentemente aberto; está em construção. É nesse espaço que “[...] *logos* torna-se compreensão e expressão do ser do homem como exigência radical do dever-ser, ou do bem”(45). O saber racional, *logos*, do *ethos*, é que levará ao surgimento da Ética.

A segunda análise do termo *ethos* (com *epsilon*) apresenta um significado que deriva da ideia de repetição dos mesmos hábitos, livre da condição dos desejos (*órexis*). A constância do *ethos* demonstra o vínculo existente com os costumes, que se articula diretamente com o *ethos* caráter, dando margem para o desenvolvimento do *ethos* hábito. Entretanto, para Lima Vaz, se esse mesmo *ethos* (*epsilon*) designa o processo de formação do hábito, ou de sua apreensão, ele virá acompanhado do termo *hexis*, que “[...] significa o hábito como possessão estável, como princípio

próximo de uma ação posta sob o senhorio do agente e que exprime a sua *autarkeia*"(45). É esse *ethos* que se firma como o lugar privilegiado para a consecução da *praxis*(45). Em síntese, o que se tem é a formação do

[...] costume (*ethos*), ação (*praxis*), hábito (*ethos-hexis*), na medida em que o costume é a fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos. A *praxis*, por sua vez, é mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e hábito, num ir e vir que se descreve exatamente como círculo dialético: a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *praxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* hábito ou virtude. A ação ética procede do *ethos* como seu princípio objetivo e a ele retorna como a seu fim realizado na forma do existir virtuoso(45).

Faz-se necessário considerar, entretanto, que a proposição de um *ethos* só é possível graças ao desenvolvimento cultural de uma determinada sociedade. É, essa *tradição*, a diretamente responsável pela construção de padrões de ação, que dividirá espaço, especialmente no Ocidente, com o *logos*. Dessa oscilação entre *tradição* e *logos* é que surgirão as crises e as principais transformações na Ética. Lima Vaz considera, assim como Antígona, que essa *tradição ética* não pode advir de um modelo predeterminado por uma referência humana: ela só é possível a partir de uma fonte divina. Essa necessidade *instituída*, que difere da necessidade *dada*, fundada na *tradição*, possibilita e garante a dimensão histórica fundamental ao *ethos*, fruto direto da cultura(45).

A dependência dessa dialética entre o *ethos*, a *praxis* e o *ethos-hexis*, para o surgimento da Ética, ou da *praxis* ética, impossibilita que se estabeleça a ideia de um *ethos* individual, o que obriga ao desenvolvimento de uma Ética a partir da intersubjetividade, da objetividade e da transcendência, parâmetros da formação antropológica de Lima Vaz. A mera disposição de uma razão científica – que ignora o princípio metafísico como parâmetro de sua ação, admitindo o humano como fonte de autotranscendência, aliada à incompreensão do tempo histórico pela perda do controle do *presente* – levará à inexistência do *logos* e, como consequência, à negação da *tradição ética*. Há, aqui, uma

[...] violação de uma lei fundamental do processo de criação cultural e que está na origem do fenômeno histórico do *ethos*, a saber, a lei que prescreve ao ser humano criador de seu *mundo*, que é o mundo da *cultura*, a necessidade de uma ordenação *normativa* de sua atividade criadora em termos de *bens* e *fins* que atendam ao imperativo ontologicamente primeiro de sua autorrealização(46).

A perda da capacidade de compreensão do tempo *presente*, marcada pela instrumentalização da razão, abandonando a dimensão metafísica, atinge a própria condição existencial humana. Uma vez que a superação da natureza pela cultura, ou da *physis* pelo *ethos*, só foi possível graças à transgressão do tempo *quantitativo* para a dialética do tempo *histórico*, sua temporalidade, a transformação do *tempo* na modernidade, sua modalização e conseqüente recusa do tempo *histórico*, para a readmissão do tempo *quantitativo*, além de impossibilitar a prática ética – pois nega a *tradição* –, lança o humano de volta à *physis*. Inexistindo o *ethos* como referência fundante do *ethos-hexis*, a *praxis* perde seus referenciais, sendo orientada não pelo finalismo do *logos*, mas pelas necessidades meramente *utilitaristas*, marcadas pelo *relativismo* dos valores e por um *hedonismo* sem limites. De maneira direta, essa alteração na realidade tempo-histórico-social-ética fará com que o humano acabe por perder sua liberdade e, conseqüentemente, sua identidade, levando ao *niilismo* ético, que “não é senão fruto dessa negação voluntária e deliberada do mais universal dos valores humanos: a razão”(33).

O *niilismo* ético que se apresenta na sociedade contemporânea não se caracteriza pela inexistência de padrões éticos, mas, sim, pelas interpretações específicas de cada situação. O que se verá é a proposição de inúmeras “éticas” em todas as instâncias da vida humana. Esse eclodir ético, que em verdade acaba assumindo o papel de um *ethos* que quer se converter no *ethos-hexis*, apresenta-se como uma resposta às inúmeras crises e aos inúmeros conflitos existentes em sociedade. Entretanto, como assevera Lima Vaz, “nenhuma grande mensagem espiritual parece capaz de acolher e ordenar o fluxo precipitado e prodigiosamente complexo da nossa história presente”(6). De maneira que

Nosso século termina, pois, fazendo a experiência – uma experiência *crítica* no sentido literal do termo – de que nem a *praxis* produtora ou econômica nem a *praxis* histórica ou política, nem o retorno à Natureza nem, evidentemente, a

anomia generalizada, apresentam-se como aptas para resolver o problema dos *fins* da cultura(6).

O *niilismo* provocado pela desconstrução da Metafísica tem suas bases fundadas na rejeição à Filosofia como caminho para a razão. A adoção de uma razão meramente científica, prática, portanto, coloca o humano no difícil processo de compreender o tempo presente pelo método científico, impedindo a existência do absoluto como parâmetro de ação. O conhecimento acaba reduzido à interpretação científica, minimizando o seu potencial racional, potencializando a prática. A práxis, dessa forma, acaba sendo insuficiente para responder aos desafios da modernidade. O caminho para a transformação da realidade humana no século XXI, portanto, supõe reconsiderar, em todas as instâncias da vida, a questão da *transcendência* a partir de um *Transcendente*(6).

2.7 ENTRE A TRANSCENDÊNCIA E O TRANSCENDENTE

A análise acerca da *transcendência*, por primeiro, requer que se pontue o significado, ou o sentido, adotado por Lima Vaz. A raiz da palavra advém do termo latino *transcendere*, adotado, por parte da Filosofia pós-Kant, como o léxico em torno do termo *transcendental*. Essa leitura propõe a existência de duas metáforas: uma especial e a outra dinâmica. No primeiro caso, designa “[...] transgressão dos limites de determinado espaço *intencional*”(6), como, por exemplo, na significação dos atributos do *ser*, que são *transcendentais*. O segundo caso, por sua vez, “[...] exprime o *movimento* intencional ou lógico que leva justamente o pensamento para *além* (*trans*) das fronteiras dentro das quais habitualmente se move”(6). É possível ainda apresentar, dentro da metáfora dinâmica, a noção de *para o alto* (*ascendere*), que abarca os pontos mais delicados e contraditórios da noção de *transcendência*(6).

A noção de *transcendência* adotada por Lima Vaz tem uma base antropológica bem definida – brevemente demonstrada no tópico anterior – que deve ser interpretada como *relação de transcendência*(6). Tal condição se apresenta como uma das três dimensões da estrutura relacional do humano: “[...] a relação de

objetividade, a relação de *intersubjetividade*, e a relação de *transcendência*. A primeira refere o ser humano ao *mundo*, a segunda o refere ao *outro*”(6)(47); a relação de *transcendência*, por sua vez, exprime-se como o viés do excesso *ontológico* (“do sujeito enquanto se autoafirma como *ser*”(6)), pelo qual o humano acaba se sobrepondo ao mundo e à história, indo além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro(6). Dessa forma,

[...] podemos pensar a relação de *transcendência* como superação ou supressão (*Aufhebung*) dialética da oposição entre *exterioridade* e *interioridade*, que, devidamente purificada da sua origem metafórica especial, constitui sem dúvida, pelo menos desde o *gnóthi sauton* socrático, um dos *tópoi* clássicos da investigação filosófica sobre o homem no Ocidente(6).

Partindo do pressuposto *formal*, a oposição entre *interioridade* e *exterioridade* apresenta a distinção entre o sujeito finito e a realidade objetiva. O conteúdo *real*, por sua vez oriundo dessa mesma oposição, volta-se para a evidenciação da *alteridade* do mundo com relação à *objetividade*, ao mesmo tempo em que apresenta a *alteridade* plural dos sujeitos a partir da *intersubjetividade*, numa dinâmica própria do ser-com-o-outro(6). Entretanto, a possibilidade dessa relação entre o eu e o outro – campo no qual se constrói a ideia de *intersubjetividade* – acaba sendo limitada pela presença das coisas, corpo de signos que determina a comunicação nesse mesmo espaço social. Dessa forma, todo o campo das relações e do necessário reconhecimento do outro dependem do modo como o *eu* se dirige, ou se apresenta, ao *outro*, e o *outro*, ao *eu*. É nesse contexto da presença dos signos, cujo corpo se apresenta a partir de sons, gestos, escrita, ou silêncio, que será edificada uma relação a partir do que está manifesto e oculto(6).

A relação de oposição entre *interioridade* e *exterioridade* presente nos campos da natureza e da história, para Lima Vaz, apresenta-se como meio fundante, pela Filosofia, do surgimento da relação de *transcendência*. Dessa forma, é possível definir, de maneira paradigmática, “[...] o princípio dialético fundamental da *identidade na diferença*: o *transcendente* está *além* (dialeticamente, não espacialmente!) do nosso espírito finito”(6). Assim, a relação de *transcendência*, pressuposta a partir do excesso *ontológico* da afirmação primordial *eu sou*, coloca-se como a supressão da dialética entre *exterioridade* e *interioridade*, na qual se encontra a universalidade do Ser, como situação no mundo e na história; uma

relação do *sujeito* com o *ser*. Essa condição obriga, necessariamente, a necessária presença da figura do Absoluto, que reivindica o predicado da *transcendência*, pois “[...] só ao Absoluto cabe verificar em todo o seu rigor a dialética da *identidade na diferença* na qual é supra-assumida a oposição entre *exterioridade* e *interioridade*”(6). A construção de modelos de pseudoabsolutos, como aponta Lima Vaz, especialmente os verificados no século XX (*classe, raça, Estado, libido*), só demarcam a real necessidade de que se repense o problema do Absoluto no contexto existencial. Isso significa “[...] pensá-lo na amplitude *transcendental* do seu conceito, seja como Absoluto *formal* (o *Ser*, a *Verdade*, o *Bem...*) seja como Absoluto *existencial*, *Deus*”(6).

Lima Vaz ainda chama a atenção para um paradoxo final com relação à ideia do Absoluto. A relação de *transcendência* é, evidentemente, de não reciprocidade. Isso significa assumir que a face *objetiva* da relação de *transcendência* se baseia nessa condição. No que diz respeito à relação do humano com o mundo, da mesma forma, não há reciprocidade. A inércia silenciosa das coisas – objetos de relação desse mesmo humano – permanece como resposta às investidas humanas. Isso se deve, ressalta Lima Vaz, na “[...] deficiência ontológica do objeto (o mesmo mundo) em face da superabundância ontológica do sujeito”(6). No que diz respeito à não reciprocidade do Absoluto, ela se deve à sua *transcendência*, por conta de sua riqueza ontológica. Esse abandono *formal* e *existencial* do Absoluto na modernidade acaba, dessa forma, dando margem para o surgimento de possibilidades, regras e comportamentos – pseudoabsolutos – que acabam por levar o humano ao *niilismo* e ao vazio existencial. É uma crise sem precedentes do *Ser* e do *Sentido*. O resgate dessa relação com o Absoluto, seja *formal* ou *existencial*, pelo caminho da *metafísica*, recolocando a questão do *Ser* e do *Sentido*, serão os movimentos necessários para o século XXI; aspecto que será o motivador das obras de Lima Vaz e, como consequência, um dos pontos de sustentação de uma *Bioética Dialógica*.

2.8 MEMÓRIA DO SER E O FUTURO DA METAFÍSICA

Assim, pensar o ser humano, em sua completude, supõe considerar os dois campos de onde derivam toda a sua possibilidade constitutiva e relacional: a *natureza* e a *cultura*. Ambas têm sido, ao longo dos séculos, profundamente investigadas pelos cientistas e filósofos, com o intuito de explicar, ou esclarecer, o humano do tempo presente, bem como suas transformações nos campos social, político, ético, religioso. A rápida transformação da história, dos diversos pontos e campos influentes e influenciados pelo humano – como a tecnologia, a moda, o comércio e, principalmente, as comunicações – provocam sérias lacunas e rupturas no contexto contemporâneo, o que, em tese, dificulta o estudo das duas dimensões anteriormente citadas. Entretanto, no campo da história, apesar das grandes revoluções, não preexiste o receio do enfrentamento das mutações, como atesta Lima Vaz: “o solo da história, salvo inesperadas catástrofes, parece definitivamente estabilizado e firmado para suportar o fluxo enorme e contínuo da produção simbólica e material”(26). Na própria Filosofia, continua Lima Vaz, “não há que esperar novas revoluções análogas às revoluções cartesiana e kantiana [...]”(26). Isso não significa afirmar que não haverá dificuldades ou mesmo crises nas tratativas e tentativas de explicação e estudo do humano e sua existência.

As inúmeras mudanças apresentadas no campo da *natureza* e da *cultura*, a partir da tecnociência, têm provocado uma espécie de ruptura entre as duas grandes áreas do entendimento do humano, nas quais se verifica uma sobreposição da *cultura* às questões *naturais*. Essa condição demarca, como assenta Lima Vaz, o fim da modernidade; a “[...] passagem da modernidade como *programa* de civilização para a modernidade como *forma* definitiva de uma nova civilização”(26), que lança seus braços em todos os campos da vida humana. Todo esse movimento faz com que as indagações primeiras da Filosofia se apresentem como num processo de rememoração. Permanece, assim, “[...] a interrogação em torno das regiões mais profundas do nosso ser, onde as limitações epistemológicas e metodológicas das ciências humanas as impedem de chegar”(26). Essas regiões continuam a apresentar um caminho que só consegue ser trilhado pela *metafísica*, solução quanto ao *ser* e ao *sentido* do existir.

A proposta de uma modernidade – movida pela prática técnico-científica – limita a capacidade de investigação e, como consequência, a possibilidade de obtenção de respostas às questões fundamentais. Limitada pelo seu próprio funcionamento – regras metodológicas ou método científico – a razão moderna não

consegue transpor o campo da *physis*, para alcançar o domínio da essência do humano, da *metafísica*. O que se percebe, dessa forma, é que as questões de ordem *metafísica* permanecem no ideário contemporâneo, figurando entre “[...] os traços visíveis do horizonte filosófico do século XXI”(26). A tentativa da ciência em responder aos questionamentos *metafísicos*, utilizando-se dos métodos científicos, leva ao surgimento do *niilismo*, que, por sua vez, leva a humanidade ao encontro do vazio existencial, numa crise de sentido, por conta da impossibilidade de determinar parâmetros axiológicos. Na linguagem heideggeriana, adotada por Lima Vaz, essa prática se caracteriza pelo *esquecimento do Ser*. Trata-se da condição de substituição dos *seres* pelos *objetos* criados pela cultura técnico-científica.

A fascinação pelo *objeto técnico* na sua essencial referência *antropocêntrica*, seja teórica (ciência), seja operacional (técnica), é o fator verdadeiro e mais eficaz do *esquecimento do Ser* e do descrédito da metafísica, bem como das consequências *niilistas* que daí seguem(26).

A proposta da *metafísica*, dessa forma, reside na capacidade de *rememoração do ser* para além da categoria do *sensível*, adotando como fundamento o *inteligível*; pois é “[...] na natureza do ser que é verdadeiramente (*ontôs ón*)”(26). A impossibilidade da presença da *memória do ser* que é, sem a orientação fundamental da *transcendência* para com o Absoluto, abre espaço para a dominação do saber operacional, para a manipulação da realidade por meio da técnica, pautados nos fins de *utilidade* e da *satisfação*, pessoal e subjetiva, das necessidades. Assim, o que resta como modelo para a civilização do século XXI é a condição permanente da dimensão científico-tecnológica, na qual os problemas recorrentes estão ligados à condição *ética*(26). Assumindo que a busca pelos aspectos mais profundos da *Ética* só é possível graças à *Metafísica*, fica evidente que “[...] o exercício da *memória metafísica* acompanhará a reflexão ética, essa impondo-se como tarefa principal da Filosofia que vier a ser praticada na civilização do século XXI”(26).

Se a *cultura* é o espaço no qual o humano se cria e recria, por meio de um processo de questionamento filosófico que visa ao aprimoramento, à ordenação do caos – num movimento que parte, necessariamente, de uma análise histórica do *presente*, e nele exerce modificação – a razão técnico-científica adotada como

modelo e caminho, além de impossibilitar a existência do humano, abre espaço para a superação da própria Filosofia. É a exigência da *Cultura* que evoca uma Filosofia que seja capaz de explicar as relações de *transcendência* e, dessa forma, resolver as questões do *Ser* e do *Sentido*, que se tornam impossibilitadas pela limitação operacional da razão moderna. O problema maior da *modernidade* consiste, assim, numa perda completa do *Ser*, numa realidade marcada por inúmeros objetos e processos de objetificação, que transformam o *Sentido* da existência.

É justamente aí que renasce a *Metafísica*, ou que se resgata a *memória metafísica*, no *antimetafísico* da razão moderna, revelada pela perda da consciência do eu; no divórcio entre *natureza* e *cultura*, entre filosofia e tecnociência. É diante desse comportamento moderno, desse *niilismo* ético, na exigência de uma racionalidade prática, que o humano encontra a possibilidade de *Ser*, numa condição de tomada de decisão autoconsciente, que abandona a imposição simplista, prático-moral; que evita a violência da subjetividade objetificada. É a proposição de um movimento que se concretiza na entrega ao outro, num reconhecimento das subjetividades na objetividade intersubjetiva. É somente na disposição da capacidade crítica, pela *metafísica do esse*, que se alcança a superação do *niilismo* e o resgate do *Ser* e do *Sentido*. “Se o modelo ontoteológico surgiu da rejeição da metafísica do esse, é nessa, segundo nos parece, que devem manifestar-se os indícios longínquos da instauração moderna da metafísica da subjetividade”(26). Nessa condição de possível inexistência moderna e, ao mesmo tempo, abertura real à ressignificação do *Ser* e do *Sentido*, que se insere a proposta da presente tese: uma *Bioética Dialógica*.

CAPÍTULO 3

O TEMPO NO CONCEITO: A BIOÉTICA DIALÓGICA

3.1 A DIALÉTICA DE LIMA VAZ

Pensar a Dialética no tempo presente requer um esforço teórico para livrá-la das concepções diversas que causam desentendimento, e impactam a compreensão da Bioética²¹. Pode-se encontrar confusões conceituais que se misturam com a definição adotada após a razão moderna. A proposta assumida por Lima Vaz é a de uma rememoração da Dialética platônica, por uma releitura de Tomás de Aquino – como que na proposta da *viragem* heideggeriana (*Die Kehre*) apresentada em sua “Carta sobre o Humanismo”(48) –, transformando-a em seu método de diálogo com o tempo presente. Como já apresentado no final do capítulo 1, especificamente no tópico 1.3.2, a compreensão da Dialética de Lima Vaz não tem ligação direta com a proposta moderna²². Se na modernidade, como visto, o método está atrelado à ideia de um conjunto de regras que determina a ação da razão científica, há uma distinção, como se verá adiante, da definição original da Grécia antiga com a da modernidade analisada por Lima Vaz.

O ponto de partida da Dialética grega está fundado na formação do homem grego (*paideia*); nela, a Dialética assume o papel de organizadora do entendimento humano, que se constrói por um caminho (*méthodos*) com vistas a orientar as atividades intelectuais em busca de soluções para os problemas (*aporias*)(38). A partir da articulação de preposições apresentadas por interlocutores – normalmente dois –, numa perfeita execução do *dialégesthai*, através do *lógos*, alcançava-se a verdade que, em Platão, orientava-se para a Ideia; o Absoluto.

²¹ Desde as intuições iniciais de Potter, as tentativas de definir a Bioética se tornaram um empreendimento arriscado, pois seu aparecimento recente, a sua localização intersticial mais ou menos acentuada e os desafios ideológicos que veicula conferem-lhe uma identidade instável e controversa. Ver (59).

²² A afirmação de não possuir ligação direta faz menção ao fato de que Lima Vaz não se utiliza da definição de método da modernidade. Entretanto, é possível se afirmar que há uma influência indireta da modernidade, uma vez que Lima Vaz optará por responder às *aporias* da razão moderna como uma prática filosófica. Evidentemente, sua filosofia não se resume a essa prática, mas há boa parte dessa discussão como pauta de suas obras.

Lima Vaz faz questão de observar que existiam dois caminhos, ou estilos, de Dialética. O primeiro, marcado pela presença da ação dos sofistas, era a erística (*éris*: luta acirrada), que se fundava no convencimento e numa disposição de argumentos que não orientavam à busca da verdade. O segundo, baseado na prática socrática, buscava estabelecer um consenso entre as partes, tendo em vista a estabilidade do *lógos*, levando à verdade como integradora das possibilidades apresentadas no diálogo(38). Há, contudo, uma observação que se faz necessária dentro do contexto formativo da dialética: a lógica. Algumas posições históricas, entre elas a presente no renomado trabalho de Paul Lorenzen e Kuno Lorenz(49), admitem que a construção da lógica só foi possível graças ao contexto grego do diálogo, especificamente a partir da proposta socrática. A lógica, “não é senão a codificação das formas das proposições e de sua conexão demonstrativa, que comparecem originalmente no diálogo e descrevem o caminho (*méthodos*) correto do *lógos*”(38). É a partir do momento em que a lógica passa a ser a responsável pela organização das formas do *lógos*, independente do diálogo, que passam a existir dois caminhos para a busca da verdade.

A primeira posição assumida, derivada dos diálogos platônicos, - especificamente os da maturidade, pois estabelecem uma *thésis* – constitui-se pelo acompanhar do movimento do *lógos*, dialético em suas bases, não se preocupando em estabelecer regras predeterminadas para analisar os elementos, mas sim, em admitir o fluxo dialogal até que se alcance a Ideia última. Já a segunda posição, fruto de uma definição aristotélica, presente em *Analíticos I e II*, aposta no estabelecimento de regras previamente formuladas a partir da análise dos elementos do *lógos*, nominando, assim, o silogismo em geral e o demonstrativo em particular. Assim, têm-se os métodos dialético e analítico(38).

Apesar de reconhecer a possibilidade da lógica como proposta de se alcançar o *lógos*, Lima Vaz opta por não abandonar a referência platônico-hegeliana em seus escritos, admitindo que elas são as possibilidades de leitura filosófica da cultura ocidental.

Falamos de duas possibilidades teóricas extremas na medida em que todas as outras que foram tentadas modelam-se, por sua vez, nesses dois paradigmas. Enquanto sabemos, nenhuma transgressão rigorosamente filosófica do espaço

platônico-hegeliano, apesar de numerosas tentativas, logrou alcançar seu intento(6).

Ao optar por esses dois filósofos, primordialmente por Platão, como se verá adiante, Lima Vaz refaz o caminho primeiro da Filosofia grega, recolocando o *lógos* como meio para o entendimento da realidade humana. É o exercício próprio do filósofo, sua *atopia*: pensar o seu tempo, sua cultura, sua história, mas com vistas às ideias. A opção de Lima Vaz, portanto, tem em voga uma justificativa filosófica: seguir pela estrutura do modo de pensar filosófico que, para ele, tem suas bases fundadas no modelo platônico e torna-se aprimorada por Hegel. Não se trata de uma escolha fundada numa possível resposta aos eventos histórico-culturais, como pondera Cláudia Oliveira:

O lugar paradigmático conferido por Lima Vaz a esses dois modos de filosofar, como vimos, parecem se justificar graças a dois traços característicos de ambos os modelos. O primeiro diz respeito ao fato de que eles teriam nascido como uma resposta a uma situação histórica bem definida. Tanto a dialética platônica quanto a hegeliana têm origem, de acordo com a interpretação de Lima Vaz, do confronto desses pensadores com problemas histórico-culturais(31).

O que se tem, portanto, na posição de Cláudia Oliveira, não é a justificativa da opção de Lima Vaz pela dialética, mas sim, a determinação de seu surgimento histórico. Evidentemente que Lima Vaz faz menção à relevância do aspecto histórico, mas deixa claro que a dialética platônico-hegeliana se apresenta como o único caminho para a reconstrução dos primeiros passos do *lógos* discursivo²³, seu objetivo primordial. Isso se deve, principalmente, pelo fato de que é pela dialética que se tem “a possibilidade da presença do inteligível (*noetón*) no discurso humano, como fundamento do “dar razão” (*lógon dounai*), é o que permite desfazer as aporias do sensível (*aisthetón*) e do opinável (*doxastón*)”(6). Especificamente o que se tem, dessa forma, é o estabelecimento da dialética da ideia, como assevera Lima Vaz:

uma reordenação ao Uno e uma explicação, a partir do Uno, do múltiplo que se manifesta no mundo dos homens como

²³ Lima Vaz apresenta os passos do *lógos* discursivo da seguinte forma: relação de alteridade, relação de pluralidade, relação de negação entre finito e infinito, relação de dependência, relação de possibilidade. Ver (38).

desordenado e insensato e que é representado, segundo Platão, pela desmesura da *hýbris* e, segundo Hegel, pela dilaceração (*Entzweiung*) da existência histórica(6).

Lima Vaz entende, portanto, que somente através da dialética, fruto da verdadeira prática filosófica, será possível “instaurar a sensatez da razão no *médium* histórico da desrazão”(6) da modernidade. A exemplo da construção platônico-hegeliana, a produção de Lima Vaz funciona como respostas às aporias do tempo presente, como que num esforço para “pensar o tempo no conceito”(12). A cada um dos seus escritos, ele apresenta posições oriundas das incompreensões e limites da modernidade, respondendo, através de um caminho dialético fundamentado, com proposições filosóficas, dispondo de uma compreensão crítica da cultura e da história do humano. Ao seguir esse caminho, Lima Vaz promove um movimento de reconstrução do *logos*, tendo em vista a busca de uma ideia suprema que “dá razão” (*lógon didónai*), ou que justifica o roteiro da dialética(38).

Uma segunda justificativa para a opção pelo modelo platônico-hegeliano, pela dialética obviamente, reside na existência de oposições dentro da afirmação primordial da inteligibilidade: o Ser é. Essa condição ontológica da dialética platônico-hegeliana é um dos motivos pelos quais Lima Vaz adota esse caminho (*méthodos*). A oposição que se encontra na proposição da identidade do Ser, fomenta a disposição dialética, a partir das aporias fundamentais: “ser idêntico/ser outro; ser uno/ser múltiplo; ser infinito/ser finito; ser absoluto/ser relativo; ser necessário/ser contingente”(38). Assim, a produção filosófica de Lima Vaz, evidencie-se, tem como finalidade reordenar o múltiplo para o uno, através de uma dialética do tempo e da história. As obras são, nas palavras do próprio Lima Vaz, “uma reflexão e um discurso (*lógos*) sobre o ser humano e o seu agir do ponto de vista de sua inteligibilidade radical, ou seja, a inteligibilidade que fundamenta sua afirmação como ser”(38). Esse direcionamento para a oposição finito-infinito, condição original do humano, implica a existência de um infinito que se manifesta de diversas formas, e o que possibilita o desenvolver das obras de Lima Vaz acerca do conhecer (Filosofia), do ser (Antropologia Filosófica) e do agir (Ética).

Lima Vaz é filho de seu tempo e assim como Platão e Hegel, sua busca filosófica quer pensar a história e a cultura, questionando, como boa prática dialética, as *aporias* apresentadas por seu século. Ao que se sabe, o século XX tem como sua marca “duas grandes guerras mundiais, divisão do mundo ocidental entre

comunistas e capitalistas, revoluções, repressões, luta por liberdade, queda do regime comunista e das ditaduras, vertiginoso desenvolvimento científico-tecnológico”(31). Cabe ressaltar em Lima Vaz, de maneira direta, a impossibilidade do pensar o tempo presente, especificamente pela busca do Ser do humano em suas bases metafísicas e a perda do real, a negação da existência portanto, a dificuldade em se estabelecer referências para o agir humano e a eclosão do niilismo a partir de uma razão meramente científica, são os pontos que justificam a situação atual do Ocidente. É nesse contexto que nascem as obras de Lima Vaz, e o caminho ao qual elas se voltam.

Ao levantar as principais influências que a modernidade recebeu, para tentar compor um contexto histórico-cultural, Lima Vaz percebe que há uma ligação direta dos eventos principais do século XIII, que levaram ao surgimento da razão moderna, com os acontecimentos que motivaram as transformações no século XX. São as ponderações e os feitos da Antiguidade tardia – o intervalo entre a Antiguidade clássica e a Idade Média – que se convertem nas mesmas dificuldades entre a Idade Média e a modernidade. Tais *aporias* levantadas, para Lima Vaz, podem ser resumidas em três questões e três temas. As questões são:

(1) a questão da significação *gnosiológica* do próprio *exercício* do saber e sua ordem; (2) a questão da significação *ontológica* do *objeto* do saber e do seu teor de inteligibilidade; (3) a questão da significação *ética* do exercício do saber na prossecução de um agir segundo o bem(26).

Os temas, por sua vez:

(1) o tema do *conhecer*, que introduz no campo da reflexividade da razão a interrogação sobre os modos e caminhos da construção do saber (*ratio intelligendi*); (2) o tema do *ser*, que levanta a pergunta frontal sobre a origem e a razão causal do existir inteligível (*causa essendi*); (3) o tema do *agir*, no qual é posta a questão sobre a teleologia da vida humana e, portanto, sobre a ordem dos fins (*ordo vivendi*)(26).

Em resumo, o que Lima Vaz faz é apresentar os pontos centrais em que se concentram os problemas gnosiológicos e epistemológicos da civilização ocidental, que em sua simbologia se concentram nos modos de *compreender*, *causa do ser*, ordem do *viver*(26). Entretanto, Lima Vaz ressalta que há, em suas buscas pelo

estabelecimento da resolução das dificuldades da modernidade, um ponto que se diferencia fundamentalmente da crise do século XIII: a negação da existência de um absoluto para o qual converge o universo; um “vértice divino [...] no qual se realiza a plenitude do *Ens*, do *Verum* e do *Bonum*”(26). Tal negação, admite, apresenta-se como uma das maiores questões para a modernidade.

A resposta que será construída por Lima Vaz assume como paradigma essas condições supracitadas, tendo como referência teórica a matriz racional herdada dos gregos e que representam toda a inteligibilidade possível: “a *ideia* como matriz do *conhecer*, a *causa* como matriz do *ser*, e o *fim* como matriz do *agir*”(26). Esse movimento tem como causa final o encontro de uma unidade que promova o sentido necessário para a modernidade; é aqui que a dialética de Lima Vaz passa a ser auxiliada pelas disposições de Tomás de Aquino, a partir das categorias de sua filosofia, em que o sentido para o existir seja possível a partir de uma relação com o absoluto.

Com vistas a resolver tal procedimento, Lima Vaz constrói um caminho para a sua reflexão, dividindo-a em três momentos específicos: partir de uma *aporia*; apresentar uma reflexão sobre o problema por meio de categorias filosóficas; e apontar uma unidade a partir das variantes categoriais da *aporia*. Assim, por primeiro, há a pergunta pelo ser da realidade em pauta; estabelece quais são as categorias necessárias à explicação, ou resolução, da *aporia*; e, por fim, apresenta uma articulação final em que se pode apontar uma unidade de sentido; aqui se encontra a dialética vaziana. Assim, é possível dizer que, para Lima Vaz, a dialética pode ser definida como um “discurso sobre as *categorias*, que supõe sempre uma relação de oposição entre seus termos e de *suprassunção* (*Aufhebung*) progressiva dos termos vindo a construir a *ordem* do discurso”(35). Na dialética do ser, essa disposição ao infinito está implicada na limitação tética do “Eu sou”. Assim, “o ser do sujeito humano se põe (thésis) ou se afirma como dinamicamente orientado para o infinito ou Absoluto”(38). Na dialética do agir, “o infinito já está presente no ponto de partida como Norma primeira do agir sob a razão transcendental do Bem”(38). Por fim, na dialética do conhecer, estão postos os caminhos pelos quais se alcança o saber, pois somente pela *Ideia* é que se torna possível o estabelecimento do ser e do agir.

O estabelecimento de um caminho seguro para a superação do *niilismo* do século XX, portanto, passa pela recomposição do Ser e da compreensão do tempo

presente, num resgate da composição fundamental da existência. Esse movimento, para o presente trabalho, é o que se convencionou chamar de Dialógica: base para a Bioética vaziana, que se funda sobre essa tríplice ordenação do *logos* para a reconstrução ontológica do humano como pessoa em suas categorias.

3.2 DA DIALÉTICA À DIALÓGICA

O procedimento dialético, dentro do que preconiza Lima Vaz, tem como objetivo encontrar, pelo caminho da ordenação do *logos* e a articulação de proposições (*diá-logos*), a verdade última; a Ideia que dá razão (*lógon didónai*). A partir das partes presentes no diálogo, e as proposições daí derivadas, busca-se apresentar um referencial último que contenha aspectos de cada uma das posições apresentadas, organizando a razão humana e respondendo às *aporias*, que no caso de Lima Vaz, são oriundas da crise da modernidade.

A dinâmica que se postula no presente trabalho é a demonstração da dialógica na dialética vaziana. O que se propõe, portanto, é a apresentação de um caminho (*méthodos*) dialógico, que se estrutura na disposição de diversos diálogos (aspectos culturais) – formadores do ser humano –, que apresentam conceitos próprios (categorias filosóficas), cada um à sua maneira, num processo de interação, e ao mesmo tempo questionamentos (*aporia*), que fundamenta a existência do *logos*, através de discursos diversos, tendo em vista a busca da verdade. É, dessa forma, o entrelaçamento e a interdependência dos discursos, da multiplicidade de categorias aparentes, que direcionam e possibilitam o encontro da ideia, ou como assevera Platão, da ideia suprema.

O primeiro movimento teórico a ser feito, em busca de se compreender a dialógica na dialética de Lima Vaz, é determinar o que se entende por dialógica. A dialógica é comumente definida como uma forma de apresentar ideias dispostas em diálogo, com vistas a alcançar algum objetivo. O próprio Lima Vaz apresenta consideração semelhante em suas obras, ao defender que o

caminho dialético começa e desdobra-se em estágios, seja de ascensão ao mundo das Ideias, para a qual o instrumento do

procedimento dialógico é considerado essencial, seja de discurso sobre as Ideias, no qual consiste propriamente a dialética(6).

Evidencie-se o fato de que Lima Vaz toma a dialógica como um procedimento. Considerando-se seus referenciais platônico-hegelianos e, posteriormente, tomista, fica claro que tal procedimento é, em verdade, a disposição dos discursos em forma de diálogo. Isso se dá, primordialmente, pelo fato de que em Platão, e em Lima Vaz, o processo dialógico nada mais é do que um questionar, interrogar, o *logos* com o intuito de revelar o Ser e o Bem. Dessa forma, a partir do processo interrogatório, o *lógos* passa a ser o guia para esse humano, de maneira que

o caminho que se abre aos interrogantes é então justamente o caminho dialógico, os interrogantes tornam-se itinerantes de um *méthodos* (caminho direito) que finalmente os conduzirá à visão das Ideias e dos Princípios do ser(50).

Esse contexto da dialógica como meio pelo qual se constrói a Dialética, torna-se fundamental para o resgate do humano no contexto da modernidade, bem como para a superação da crise dessa mesma modernidade. Em Lima Vaz, é somente pela recolocação da Metafísica platônica, que se opõe à nascida pós-Descartes, que aposta na transcendência do sujeito. Essa recolocação só é possível a partir da análise do contexto histórico-cultural do *ethos* que visa o aprimoramento do humano pela virtude. Na modernidade cartesiana, essa realidade histórico-cultural centra-se no *lógos*, para propor uma dinâmica mecanicista da natureza humana. Em síntese,

o caminho metafísico que parte da *areté* conduz à plenitude do Ser como perfeição ou Bem (*agathón*), ao passo que aquele que parte da *physis* reescrita em linguagem matemática conduz à evidência do sujeito ordenador e legislador da mesma *physis*(50).

O que se torna fundamental no processo dialógico em Lima Vaz é a demarcação de que o *lógos* é descoberto a partir da busca e do estabelecimento do ser como *areté*, pelo caminho do absoluto, da Ideia, da *epistéme*. Esse movimento dialógico que busca a ordenação do múltiplo ao Uno, é o que passa a ser

compreendido como propositor da ontologia, a partir da sobreposição de oposições em busca do real. A metafísica, dessa forma, é uma experiência ontológica, que se utiliza da dialógica como teoria e a dialética como sistematização desse caminho para a compreensão do humano.

O ponto de partida, que explica o modo como se constrói essa análise (da dialógica como teoria e da dialética como sistematização), encontra-se nos objetivos próprios da dialógica: a partir das características dos discursos apresentados nos diálogos, encontrar uma referência em comum que busque explicar determinado contexto; ou chegar a uma posição final comum. A proposta de Lima Vaz, ao se optar pela dialética, caminha nesse mesmo sentido: encontrar a Ideia, através de um caminho (*métodos*) de orientação do *logos*, que explique o ser humano da modernidade, propondo soluções para sua crise e a crise de seu tempo. Essa condição fica evidenciada quando Lima Vaz justifica a escolha da dialética, como o mencionado no tópico 3.1, por conta de não existir outra forma de se explicar a condição humana na modernidade, bem como resolver as *aporias* que daí derivam. O fato a se ressaltar é que tal condição só será possível a partir da aplicação da dialógica como processo, o que se verá adiante.

A colocação da dialógica em unidade com a dialética vaziana, advém da ideia de que esse dialogismo considera ideia como sendo formada a partir dos outros discursos que se entrecruzam e se complementam. Essa posição vai ao encontro da proposta filosófica de Lima Vaz e sua *universalidade* de intenção, que abarca todos os campos presentes na cultura (“Religião, Ética, História, Ciências da Natureza e Ciências Humanas, Política”(6)), analisados à luz da experiência metafísica. Assim, a

experiência metafísica do caminho é, portanto, aquela que parte de uma experiência múltipla e aporética e através do exercício do *logos* torna possível a superação das oposições e a afirmação da inteligibilidade do real(51).

O caminho do *lógos* pela cultura, movido pela Filosofia, em busca de uma metafísica da ontologia é o que possibilita o encontro com o eu do humano. É somente pela dialógica na dialética de Lima Vaz que isso se torna possível.

Um outro ponto a ser considerado é quanto ao modo de pensar da Filosofia. Somente ela consegue adentrar e avançar pelos aspectos da cultura buscando uma

autofundamentação, a ideia, assim como os diálogos se entrecruzam para formar o discurso; buscar a verdade. A Filosofia investiga todos os domínios fundamentais da cultura, buscando dar razão a esses mesmos fundamentos. Assim, ela lida com os fundamentos dos fundamentos do humano; analisa os discursos presentes no tempo e na história, com vistas a responder aos questionamentos que daí surgem. É um transpassar permanente da razão, através de um caminho (*méthodos*) próprio, tendo como objetivo tornar possível a sobrevivência do humano; um voltar-se sobre si mesmo para buscar a origem, o Absoluto. É um reconduzir o mundo dos homens à unidade, que, pela dialógica, só será possível ao se considerar as partes presentes no múltiplo; é compreender que a Filosofia está “engendrada necessariamente pelo próprio desenvolvimento da Cultura: uma necessidade *histórica*, nascida de problemas que se originavam no seio da própria cultura”(6).

Se para Lima Vaz, como visto, um dos maiores problemas da crise da modernidade está no *nilismo* ético, a partir da perda da capacidade de análise do tempo presente, a superação somente se dará pela Filosofia. Uma civilização que fez da razão o seu ponto fundante, obrigatoriamente, precisará da razão para resolver suas divergências e orientar sua cultura. Essa condição se assemelha à ideia do “princípio antrópico, segundo o qual a compreensão do universo por um ser inteligente que dele faz parte implica a presença, no mesmo universo, das condições de possibilidades de ser compreendido justamente por esse ser”(47).

Outro aspecto a ser mencionado acerca da dialógica é a necessária dependência da *alteridade*. Somente por ela é possível definir o humano. Só há, portanto, a construção do *eu* através do *outro*; assim, a compreensão do ser humano passa, necessariamente, pelas relações que se estabelecem entre os dois. Na prática, é a relação eu/outro que possibilita uma interdefinição, interpenetração, sem, obrigatoriamente, que ambos se misturem ou se fundam. Em Lima Vaz, essa questão se coloca como complexa, pois é parte essencial de sua Antropologia, sendo disposta em dois volumes integrantes de sua coletânea filosófica, subdividida em duas partes: uma histórica e outra sistemática, que se perfaz de um itinerário para responder à pergunta fundamental: “o que é o homem?”. Mesmo não sendo a intenção deste trabalho expor tal antropologia em seus fundamentos – o que requereria um outro texto, num momento oportuno, devido a sua extensão e abstração filosófica –, faz-se necessário abordar os aspectos centrais levantados por Lima Vaz, para que a dinâmica da dialógica em seus pensamentos seja evidenciada.

Tendo a antropologia, como disposição fundamental na dialética do Ser de Lima Vaz, a função de responder aos questionamentos oriundos da crise da modernidade, no que tange ao ser do humano (do ser enquanto Ser), tal movimento coloca em discussão a primeira observação fundamental: “como recuperar a ideia unitária do homem?”(35). A antropologia vaziana, assim, apresenta-se como uma resposta analítica à questão inicial, primando pela ordem sistemática do discurso. Discurso que, para Lima Vaz, concentra-se no equilíbrio entre os polos epistemológicos da compreensão do homem, a saber: Natureza, Sujeito e Forma, que são determinados pela tradição cultural de onde o homem se encontra ou mesmo pelo estilo de vida que ele leva(35). É através desse procedimento metódico, e por compreender o homem – objeto do discurso – também como *sujeito* (a compreensão que o homem tem de si mesmo), que Lima Vaz apresenta os três níveis de conhecimento do homem que uma antropologia filosófica deve considerar: plano da pré-compreensão, plano da compreensão explicativa e plano da compreensão filosófica (ou transcendental)(47).

No plano da pré-compreensão, Lima Vaz postula que

essa tem lugar num determinado contexto histórico-cultural, no qual é predominante uma certa *imagem do homem*, que modela uma forma de *experiência natural* que o homem faz de si mesmo e que exprime intelectualmente em representações, símbolos, crenças etc.(35).

A análise dessa primeira concepção busca estabelecer uma visão natural do homem. Trata-se de uma experiência primeira onde não há a presença do conhecimento científico, ou filosófico, na dinâmica do conhecimento do homem. De certa forma, esse saber do humano se baseia basicamente nas disposições culturais, que ajudam a representar, simbolicamente, o ser humano. Em muitos casos, a presença da crença como meio para o entendimento é um caminho adotado por esse modelo de pré-compreensão.

O segundo plano, da compreensão explicativa, Lima Vaz o compreende como

o plano no qual se situam as *ciências do homem*, que pretendem compreendê-lo por meio da explicação científica,

obedecendo a cânones metodológicos próprios de cada ciência(35).

A partir desse plano, Lima Vaz apresenta o caminho para o conhecimento do humano, o método científico²⁴ definido pela ciência. De fato, aqui há uma restrição desse entendimento pelas posições assumidas pela ciência, bem como as explicações metódicas, que superam as concepções metafísicas e filosóficas. O ponto fundamental passa a ser a aceitação de um modelo prático que não concebe, em suas bases, a existência de um absoluto, de uma ideia superior. Toda a possibilidade de conhecimento do humano reside, assim, nos meios que cada uma das ciências apresenta para alcançar seus objetivos específicos.

No terceiro e último plano, o da compreensão filosófica (ou transcendental), Lima Vaz admite que

o termo “transcendental” é usado aqui em dois sentidos. O primeiro é o sentido *clássico*, ou seja, o sentido que pervade todos os aspectos do objeto ou, em outras palavras, considera o objeto *enquanto ser*. O segundo é o sentido *kantiano-moderno*, ou seja, aquele que exprime a compreensão filosófica como *condição de possibilidade* (e, portanto, de inteligibilidade) das outras formas de compreensão do homem: a pré-compreensão e a compreensão explicativa(35).

Esse plano é a abertura e a consideração que Lima Vaz faz acerca da Filosofia e do conhecimento filosófico. Aqui, os objetivos se concentram em apresentar a Filosofia como um meio de busca pela razão que independe da ciência, ao mesmo tempo em que se coloca como o único meio pelo qual os demais planos existam.

A partir do estabelecimento dos níveis de conhecimento, Lima Vaz propõe direções, um roteiro que seguirá a metodologia supracitada, para que a antropologia filosófica siga, tendo em vista a busca do saber do homem sobre si mesmo. Assim, cabe à Antropologia apresentar e definir o espaço conceptual, aplicado em cada uma das compreensões, em que se insere o *ser-homem*: a) conceitos de *estrutura*; b) conceitos de *relação*; c) conceitos de *unidade*. No que tange aos conceitos de *estrutura* – responsáveis pelos níveis ontológicos do homem –, tem-se: 1) estrutura

²⁴ Na disposição dos métodos científicos, Lima Vaz estabelece cinco possibilidades: método empírico-formal (ciências da natureza), dialético (ciências da história), fenomenológico (ciências do psiquismo), hermenêutico (ciências da cultura) e ontológico (Antropologia clássica). Ver (35).

somática (categoria do *corpo próprio*); 2) estrutura psíquica (categoria do *psiquismo*); e 3) estrutura espiritual (categoria do *espírito*). Quanto aos conceitos de *relação* – que apresentam orientações externas ao homem –, eles se caracterizam em: 1) relação com o mundo (categoria da *objetividade*); 2) relação com o Outro (categoria de *intersubjetividade*); e 3) relação com o Absoluto (categoria de *Transcendência*). Por fim, os conceitos de *unidade* – que unificam as relações e estruturas –, há: 1) unidade como unificação (categoria da *realização*); e 2) unidade como ser-uno (categoria da *essência*). Cumpre ressaltar que é pela síntese entre as categorias de estrutura e de relação que se apresenta a Ideia do homem como *pessoa*; unidade, ato total em sua realização existencial, sua autorrealização(35).

Estabelecido o sistema de conceitos, ou como postula Lima Vaz, “sistema de categorias que dão razão da situação fundamental do ser humano”(47), ou ainda, o que apresenta a totalidade estrutural do ser humano, faz-se necessário levantar um segundo questionamento: “como, nesse dizer-se a si mesmo, o homem diz igualmente o mundo e os outros e tenta mesmo dizer o Outro absoluto, na dimensão objetiva das coisas e na dimensão intersubjetiva dos outros sujeitos?”(47). A resposta a essa segunda pergunta começa a ser delineada a partir da compreensão de que, num primeiro movimento dialético, Lima Vaz se propõe a evidenciar as estruturas formais da expressividade do homem como sujeito. O que se tem, portanto, é a explanação dos aspectos *formais* do homem, de maneira direta. A segunda parte dessa resposta, e a fundamentação de dialética pela dialógica, tem em vista apresentar aquilo que Lima Vaz chamou de *conteúdo da forma*. *Forma* essa que não advém do homem enquanto ser *situado*, mas de seu exterior, a partir da *relação* com a realidade na qual está inserido. Em termos linguísticos, seria a passagem do significante ao significado(47).

A relação do homem com seu exterior tem, em verdade, o conteúdo necessário para sua autoexpressão. Essa condição apresenta uma fórmula direta para o “dizer-se a si mesmo”, em que o sujeito se torna a mediação de si; ser enquanto Ser.

É uma relação do mesmo (*ipse*) ao mesmo e que, por conseguinte, se desdobra no domínio da *forma* ou da estrutura *eidética* constitutiva do homem. Essa estrutura é, enquanto tal, perfeição (*enérgeia*) mas é, por outro lado, essencial abertura à

realidade na qual o homem se situa, ou seja, é estruturalmente *esse ad aliud*(47).

É a relação de abertura do homem para si mesmo que torna possível sua abertura ao exterior, em forma de uma *relação ativa*. Dessa forma, “o relacionar-se com o outro (relação de alteridade) é, para ele, igualmente, ato, perfeição, *enérgeia*”(47). Essa dialética do interior-exterior é que possibilita ao homem, num universo de significação, caminhar para o encontro com o seu Ser. Entretanto, Lima Vaz observa que há uma “correspondência entre a diferenciação categorial da estrutura antropológica e a diferenciação ôntica da realidade com a qual o homem se relaciona”(47). Tal condição se evidencia na forma das três grandes regiões do ser em que se estabelecem as bases da sustentação desse mesmo homem: o mundo, os outros e o Transcendente; a partir delas têm-se as três esferas de relação do homem com a realidade: relação de *objetividade*, relação de *intersubjetividade* e relação de *transcendência*(47). Por fim, em cada uma dessas esferas Lima Vaz afirma existir uma primazia de uma estrutura do ser-homem: “na relação de *objetividade* a primazia é dada ao corpo próprio, na relação de *intersubjetividade* a primazia é dada ao psiquismo, e na relação de *transcendência* a primazia é dada ao espírito”(47), da mesma forma que o “Mundo, História, Absoluto são os três termos das relações constitutivas da abertura do homem à realidade, vem a ser, da sua *situação* fundamental”(47). Portanto, a primazia da qual fala Lima Vaz consiste em considerar o *corpo próprio* a abertura do homem para o *mundo*; o *psiquismo*, a abertura ao outro (ou à História); e o *espírito*, a abertura constitutiva ao Absoluto(47). O que se percebe é que toda a construção da resposta ao Ser do humano depende da correlação de cada um desses pontos da sistemática da dialética vaziana.

Essa sistemática utilizada por Lima Vaz²⁵ para compor sua explanação acerca da antropologia, e seu papel enquanto responsável por evidenciar o Ser, acaba sendo levada para todas as demais áreas em que o filósofo escreveu. Ao apresentar sua posição acerca da Ética – enquanto demonstração do agir do homem –, Lima Vaz obedece à mesma metodologia apresentada na Antropologia,

²⁵ Como demonstrado por Rubens Sampaio, no capítulo V da segunda parte. Ver (32).

realizando algumas adaptações, evidentemente. No caso da Ética, da mesma forma que na Antropologia, é possível observar a presença da dialógica vaziana²⁶.

Ponto fundamental a se observar acerca da dialética de Lima Vaz é como o objetivo é alcançado à medida que as análises vão sendo feitas. Ao longo do processo, ele estabelece aspectos que serão debatidos e fundamentados, que se convertem em soluções possíveis para as *aporias*, servindo como um norte filosófico para as questões da modernidade. Cumpre observar, e aí reside a dialógica de Lima Vaz: na impossibilidade de se pensar a Ideia, ou a busca da verdade, sem que se considere a dependência de cada um dos aspectos formadores dos discursos apresentados. Assim, é somente com o assumir da posição em comum presente em cada um dos pontos discutidos que se alcança o objetivo final.

De maneira direta, só há como encontrar o Ser do humano a partir do equilíbrio dos seus polos epistemológicos: Natureza, Sujeito e Forma. Admitindo, portanto, que a dialógica considera as partes em comum presentes nos diferentes discursos, bem como o relacionamento interdependente deles, só é possível pensar esse equilíbrio a partir da unificação das *relações*, das *estruturas* e da *unidade* que lhes são formadoras. Entretanto, essa unificação está contida, ou somente surge, na unidade como unificação (categoria da *realização*) e da unidade como ser-uno (categoria da *essência*). Consequentemente, as categorias de *realização* derivam da relação com o mundo (categoria da *objetividade*); com o Outro (categoria de *intersubjetividade*); e com o Absoluto (categoria de *Transcendência*). Já as categorias de *estrutura* são frutos da estrutura somática (categoria do *corpo próprio*); da psíquica (categoria do *psiquismo*); e da espiritual (categoria do *espírito*). Todo esse entendimento possibilita as dimensões compreensivas desse humano como sujeito, a saber: plano da pré-compreensão, plano da compreensão explicativa e plano da compreensão filosófica (ou transcendental), que nascem a partir do que está disposto na tradição cultural e passam a definir o caminho para o equilíbrio entre os polos de compreensão do humano: Natureza, Sujeito e Forma. Em linhas gerais, a dialética analisa as contraposições presentes nos discursos dos diálogos, em busca do ponto verdadeiro. A dialógica considera que há partes de cada discurso apresentado no diálogo na Ideia final que, no caso da Antropologia, é o Ser.

²⁶ Como forma de melhor apresentar o pensamento ético de Lima Vaz, optou-se por expor a sistemática no próximo tópico, uma vez que a Ética está em estreita relação com a Bioética.

Cabe ainda observar a questão da interdependência. Como cada discurso apresenta alguma posição em comum para a Ideia final (no Ser há Natureza, Sujeito e Forma; na Natureza, Sujeito e Forma há o Ser), há entre eles a necessidade de que se completem. Dessa forma, a Natureza depende do Sujeito e da Forma; o Sujeito, da Natureza e da Forma; a Forma, da Natureza e do Sujeito, e assim em cada uma das etapas dialéticas dos discursos. Dessa forma, é possível admitir que as obras de Lima Vaz adotam a dialógica como processo de construção da razão pela dialética.

O ponto final dessa concepção é encontrar o real motivo que leva Lima Vaz a traçar um caminho para a sua filosofia. É possível observar que tal motivo é o mesmo que guiou, e guia, a Filosofia pelo caminho da História: o que é o humano? Essa proposta se une à resposta bioética que Lima Vaz apresentará para responder à *aporia* fundamental da Filosofia: como pensar a sobrevivência desse mesmo humano? O caminho dialético construído pela dialógica levou Lima Vaz a encontrar uma resposta única que perpassa ambas as necessidades: a dignidade humana. É a essa dignidade humana que remete a proposta de uma *bioética dialógica* como caminho (*méthodos*) de Lima Vaz, aqui defendida, pois consegue unir as necessidades e características essenciais a essa compreensão do humano e de sua relação com o tempo presente, ao mesmo tempo em que resolve a crise oriunda da modernidade; aspectos que serão apresentados no tópico a seguir.

3.3 BIOÉTICA DIALÓGICA: A DIGNIDADE DA VIDA E O CONCEITO NO TEMPO

O contexto do surgimento da Bioética remonta à década de 1960, um período marcado por grandes transformações sociais, culturais, políticas e econômicas. O eco por liberdade se fazia ouvir em inúmeras nações, onde os jovens acabavam por assumir o protagonismo dessa reivindicação. Todo esse movimento, bem como as transformações que daí surgiam, passaram a ser denominadas de contracultura. Esse instrumento específico de ação dos jovens contra o modelo de sociedade imposto, tornou-se responsável pela transformação dos costumes ocidentais, uma vez que “a visão de mundo tradicional passou a ser vista como arcaica e sem sentido para grande parte da juventude que vivia, então, um *ethos* renovado”(52).

(...) para milhões de jovens naquela década, a saída vislumbrada foi a busca de um mundo alternativo. Da recusa da cultura dominante e da crítica ao *establishment* ou “sistema” (como então se dizia), nasceram novos significados: um novo modo de pensar, de encarar o mundo, de se relacionar com as outras pessoas. Da recusa surgia, na verdade, uma revolta cultural que contestou a cultura ocidental em seu âmago: a racionalidade(53).

Os principais movimentos oriundos dessa época levantavam bandeiras a favor dos direitos civis, da liberdade de expressão, antiguerra, antinuclear, feminismo, escola livre, ambientalismo, libertação gay, ecologia. São desse período inúmeras propostas que buscavam transformar a realidade a partir da cultura, optando por modelos específicos de mídias, esportes, arte – música, filmes, teatros –, tecnologia, religião e espiritualidade (cumprir ressaltar o Concílio Vaticano II, de 1961, que alterou boa parte das leis e referenciais da Igreja Católica(54)). A reação a todas essas mudanças, por parte dos Estados em geral, foi o aumento da repressão e da perseguição aos adeptos desses movimentos. Assim, ao jovem da época, limitado pelos poderes excessivos do Estado, e o conseqüente uso da força violenta, que tinha na repressão o seu modelo, restou utilizar o que estava ao seu controle: seu corpo, suas ideias e seu comportamento(55).

Geopoliticamente, o mundo passava, a partir dessa época, a ser dividido entre países desenvolvidos (Norte) e subdesenvolvidos (Sul) – além das questões econômicas entre capitalistas e socialistas/comunistas –, sendo o momento de transição, o desenvolvimento, um ponto de chegadas para os subdesenvolvidos, mas, acima de tudo, apresentava uma posição importante no contexto social e econômico. A importação de modelos de consumo dos países desenvolvidos – e parâmetros de avanço tecnológico que seguem a corrida espacial-armamentista da Guerra Fria – acaba por invadir os subdesenvolvidos, modificando as relações de consumo e alterando os modelos até então adotados como referência de vida(55). Tomando o Norte como modelo ideal, os países subdesenvolvidos deveriam se esforçar para adotar os mesmos sistemas de regulação e funcionamento. Assim, os países ricos “resolveram seus problemas de falta de mão de obra e falta de matéria-prima, entrando nos países pobres através de indústrias multinacionais e tirando assim a sua autonomia”(55).

Especificamente no campo da saúde, os anos 60 marcam o avanço na saúde da mulher, especificamente. O exame Papanicolau, responsável por detectar o câncer de colo uterino, a descoberta da pílula anticoncepcional, o aprofundamento das pesquisas sobre os hormônios e os efeitos desses no organismo feminino, podem ser elencados como exemplos dessa mudança. Agora, “as mulheres podiam enfim escolher entre engravidar ou não; passaram, desta forma, a sobreviver aos partos e a realizar exames preventivos para detecção do câncer”(56).

Em 1971, partindo dos problemas globais complexos, o médico estadunidense Van Rensselaer Potter (1911-2001) apresentou como uma proposta teórico-prática uma “bioética global”(57), que partia da necessidade de se repensar a condição da “sobrevivência humana”(58). De maneira geral, Potter se propunha a discutir e estabelecer uma “ponte” entre os saberes, os fatos científicos e os valores éticos. Assim, “a bioética deveria ser o produto de uma nova aliança entre o saber científico e a sabedoria moral, dois campos mantidos, até então, rigorosamente separados”(59). O que se viu no pós-Potter foi o crescimento da busca de se definir a Bioética, pois ela não é compreendida nem como disciplina, nem como ciência e nem uma ética(60);

a sua prática e o seu discurso situam-se na intersecção de várias tecnociências (principalmente a medicina e a biologia, com suas múltiplas especializações), das ciências humanas (sociologia, psicologia, ciência política, psicanálise, etc.) e de disciplinas que não são exatamente ciências: em primeiro lugar a Ética e o Direito e, de alguma maneira geral, a Filosofia e a Teologia(60).

As aparentes dificuldades surgidas, entretanto, não influenciaram o modo como a Bioética se desenvolveu ao longo destes 48 anos de existência. Os ideais de Potter ainda se fazem presentes quando se toma o contexto de criação e os primeiros parâmetros que sustentam a proposta de uma “ponte para o futuro”(61). O objetivo de Potter, a princípio, era o de desenvolver uma espécie de saber para além dos que já se apresentavam, pois eram insuficientes para lidar com a complexidade do humano e de sua vida. Era preciso, portanto, unir os dois saberes específicos que a “doxa epistemológica moderna tinha mantido rigorosamente separados no seu projeto de produzir saberes científicos rigorosos”(59). O que Potter queria, de maneira direta, era “estabelecer uma relação de diálogo entre a ciência da vida e a

sabedoria prática, ou seja, entre os campos do *bíos* e do *ethos*, que é de onde surgiu o neologismo bioética”(59).

A proposta de apresentar a Bioética como uma “ponte” deve-se ao fato de que Potter entendia, de maneira metafórica, que havia uma necessidade de se estabelecer um diálogo entre Ciência e Ética, tendo em vista a delimitação de suas propostas pelos saberes e responsabilidades. Isso significava que esta ciência

deveria ser suficientemente humilde para *saber de não saber* quais seriam os efeitos em longo prazo das implicações práticas de suas descobertas por um lado, e deveria estar disposta a submeter às escalas de valores vigentes, e ao conjunto de suas tematizações(59).

As análises de Potter chamam a atenção por, apesar de não estarem no tempo presente, serem capazes de promover uma reflexão acerca da contemporaneidade, especificamente sobre pontos nevrálgicos, como: moralidade das políticas de saúde; o uso da Ciência e da Tecnologia pela biomedicina e pela biotecnologia; a qualidade de vida individual e coletiva; políticas ambientais; equidade entre diferenças e desigualdades; gestão de riscos; globalização e seus fenômenos; multiculturalização; entre outros(59). Exatamente por tais aspectos, e pela complexidade que deles resulta, ou na qual eles se encontram, é que a Bioética na atualidade passa por algumas transformações e, em alguns momentos, parece carecer de referenciais orientadores. Para Schramm há dois acontecimentos, interligados, que demonstram tal condição:

a) a vinculação cada vez mais estreita, estabelecida nos últimos anos, entre bioética e biopolítica no âmbito da assim chamada Globalização; e b) o implícito questionamento (indicado pelo uso da metáfora da “ponte”) da pertinência e legitimidade da lei de Hume, que interdita derivar logicamente valores (o que deve ser feito) a partir de fatos (o que é), e da consequente falácia naturalista, que procura definir a ética em termos naturalistas. Ou seja, o questionamento da lei de Hume parece pertinente quando deixamos o campo restrito da *metaética* e entramos no campo das Éticas Aplicadas, onde “os ‘enunciados de fatos’ são capazes de ser ‘objetivamente verdadeiros’ assim como ‘objetivamente garantidos’ e onde se estabelecem vínculos cada vez mais estreitos, entre bioética e biopolítica(59).

A proposta da presente tese é a de buscar um caminho (*métodos*) que auxilie a bioética a reencontrar sua significação no tempo presente, a partir de parâmetros para a ação com a proposta teórica contida nas obras de Lima Vaz. A impossibilidade de algumas teorias bioéticas, criadas ao longo dessas décadas, firmarem-se como referenciais – funcionais, para as aplicadas – e mesmo a limitação da teoria de Potter em se tornar a “ponte” ética, encontram em Lima Vaz, em sua proposta filosófica e, de maneira mais imediata, naquela que aqui se chama *bioética dialógica*, conceito este derivado da análise de seus escritos e reflexões, o aporte necessário. Assim, a perda dos referenciais da bioética, a indefinição e sua constitutiva limitação epistemológica poderão encontrar em Lima Vaz uma proposta de encaminhamento para uma solução.

A busca pela transposição, ou mesmo superação, dos pontos evidenciados, doravante nomeados como as dificuldades da bioética, seguem por alguns caminhos em específico na obra de Lima Vaz: 1) a substituição da razão científica pela filosófica como base da Bioética; 2) a compreensão da ética como *bem e fim*; 3) a definição da ética como *práxis* humana ordenada ao *Bem*; 4) a proposição de uma *bioética dialógica* como modelo para o tempo presente. Assim, o que se pretende é recolocar a bioética como condição para o enfrentamento dessas realidades; especificamente a *bioética dialógica*.

Admitindo que o eclodir da modernidade e, conseqüentemente, o desenvolvimento de seu modelo racional foram fundamentais para a transformação do humano e sua realidade, tais condições afetam diretamente a bioética e sua proposta. Nascida para ser uma ligação entre ciências com a finalidade de estabelecer o diálogo dessas com a ética, a bioética não conseguiu, ao longo de sua história, firmar-se como referencial para o humano, por conta do uso da razão científica e o abandono da razão filosófica – movimento próprio da modernidade, como visto em Lima Vaz. Junte-se a isso o fato de que a crise dessa mesma modernidade, aguçada pela perda da capacidade de compreensão do tempo presente, como demonstrado anteriormente, contribuiu para a conversão da bioética em *Ética aplicada*²⁷²⁸²⁹. Ao tentar se firmar como um modelo de ação para os

²⁷ “Com o termo Bioética tenta-se focalizar a reflexão ética no fenômeno vida. Constata-se que existem formas diversas de vida e modos diferentes de consideração dos aspectos éticos com elas relacionados. Multiplicaram-se as áreas diferenciadas da Bioética e os modos de serem abordadas. A Ética ambiental, os deveres com os animais, a Ética do desenvolvimento e a Ética da vida humana relacionada ao uso adequado e ao abuso das diversas biotecnologias aplicadas à medicina são

cientistas e, posteriormente, para todas as ciências, a bioética adota um caminho de imposição de princípios orientadores, através de um modelo dominante, o que coloca a própria existência da Ética em cheque. O erro fundamental presente em tal movimento é o de orientar a Ética para produção (*techne*) e *perfeição (energeia)* das normas, e não para ação (*praxis*) e *perfeição (energeia)* do sujeito; pois, “o finalismo da *praxis* é voltado para a *perfeição* do sujeito operante, o finalismo da *techne*, para a *perfeição* da obra a ser produzida”(46).

A Ética, enquanto disposição inicial, é voltada para o aprimoramento do sujeito, não para o estabelecimento de padrões comportamentais. Evidentemente que a realidade é um fator fundante da Ética, mas ela precisa se fazer presente no humano, como se entende a *praxis*, orientando-o à perfeição; é, dessa forma, uma ação com o fim em si mesma. Trata-se de “um movimento que se completa na *imanência* do sujeito que o causa, e nele realiza-se a perfeição (*energeia*) que o caracteriza como tal”(46). Já a *techne* tem sua *perfeição* na exterioridade do produto; é, portanto, “um movimento *transiente*”(46). Para Lima Vaz, o “enfraquecimento ou mesmo o desaparecimento dessa distinção na cultura contemporânea significa, finalmente, a perda da especificidade *ética* de nossas ações e a tirania do *produzir* nas relações humanas”(46). A Ética e, conseqüentemente a bioética, deixam de ser orientadoras da *praxis*, para se converterem em orientadoras da *techne*.

O que se percebe, num primeiro momento, é que a Ética se dispõe como uma *teoria da praxis* que visa o conhecimento do Bem, e a tornar bom o sujeito que a pratica(46). Para Vaz, o que a Ética se propôs, ao longo dos séculos após seu surgimento na Grécia antiga, foi estabelecer o seu *fim último*, o Bem supremo e, a partir dele, propor a hierarquia dos bens; não o contrário. Ordenar essa *praxis* pelos bens e direcioná-la ao Bem supremo é o exercício próprio do *logos*, da razão filosófica, como um saber autônomo; tem-se, assim, a ciência do *ethos* – primeira contraposição aos problemas da bioética. O que se percebe, portanto, é que não há

exemplos dessa diversificação. É esse último, contudo, o significado que tem prevalecido na prática”(71).

²⁸ “Refere-se à necessidade de a Filosofia (e a Ética) dar respostas concretas aos conflitos, indo além da teoria, das abstrações e do maniqueísmo entre temas como bem/mal, certo/errado, justo/injusto. A Ética prática ou aplicada ressurgiu a partir dos anos 60, com três campos: a Ética dos negócios, a Ética ambiental (ecologia) e a Bioética”(1).

²⁹ “A Bioética pode ser considerada a forma de Ética aplicada que mais representa a condição humana contemporânea por dizer respeito aos principais conflitos que surgem nas práticas que envolvem o mundo vivido (*Lebenswelt*) e às tentativas de dar conta deles”(4).

como se propor uma ciência do *ethos* sem a reflexão filosófica; principalmente pelo fato de que os fenômenos humanos não se apresentam de forma regular e exata, como determina a razão científica.

O caminho (*métodos*) próprio da ética pressupõe, por um lado, que ela proceda como um saber de natureza *filosófica* e, de outro, que defina como seu *objeto formal* a *praxis ética* com suas características originais e irreduzíveis a qualquer outro fenômeno da natureza(46).

A disposição fundamental em considerar a Ética oriunda de uma matriz filosófica deve-se, primordialmente, ao fato de que não se pode reduzi-la à mera condição empírica da formação dos grupos e instituições humanas, que acabam se convertendo em dispositivos de regulação dos preceitos morais, o que, de maneira direta, inviabiliza a *praxis ética* – “o agir humano em sua essencial destinação para a realização do *bem* ou do *melhor* na vida do indivíduo e da comunidade”(46). É somente pelo saber prático, de natureza filosófica, que se constitui o caminho da Ética. Além disso, é somente pela razão filosófica que a Ética será capaz de alcançar seu predicado de *universalidade do bem*. Portanto, “a Ética nasce trazendo a marca dessa legítima filiação filosófica e seu destino estará irrevogavelmente ligado ao destino da Metafísica”(46). Tal condição resta comprovada quando se toma a “crise do pensamento ético que acompanha o declínio da Metafísica nos tempos pós-hegelianos”(46).

Lima Vaz ainda sustenta que a composição da ciência do *ethos* à luz da razão filosófica, por força de sua metodologia implícita, carece do auxílio de duas disciplinas filosóficas que possibilitam o estabelecimento dos fundamentos dessa Ética: a Antropologia filosófica e a Metafísica. A primeira, responsável pela apresentação e concepção do *sujeito* ético que dá razão ao seu *ser* e ao seu *agir*. A segunda assegura a base para a Ética estabelecer seu objeto como *bem* e como *fim*(46). Assim, a Ética filosófica passa a ter como parâmetro de sua existência

uma concepção *antropológica* que dê razão das características originais do *agir ético*, sobretudo da correlação entre o *agir* e o *ser* total do *agente* em suas componentes estruturais – somáticas, psíquicas e espirituais – e em suas relações específicas com o mundo, a comunidade e a transcendência(46).

O que se percebe, dessa forma, é a estrita relação da *Antropologia filosófica*, e suas categorias apresentadas anteriormente, com a *Ética*, o que dá margem para “definir a *realização* humana numa perspectiva essencialmente *ética*, e mostrar na *personalidade ética* a mais elevada manifestação da *pessoa*”(46). Eis a proposta de uma *Ética* filosófica que direciona o homem para o conhecimento do *Bem* pela prática do *bem* (*virtude*), como queriam os gregos.

A partir da ideia de *bem*, Vaz aponta para uma resolução do segundo ponto dos problemas da bioética. Compreender a *Ética* como um *bem* e como um *fim*, além de recolocá-la na contemporaneidade, possibilita a definição da função efetiva dessa mesma *Ética*. Para tanto, será preciso retomar o contexto do seu surgimento na Grécia de Sócrates. O acontecimento histórico-filosófico que demarca tal feito é a célebre discussão entre Sócrates e os sofistas, em busca de se estabelecer uma proposição conceitual para a “virtude” (*areté*) e a “educação para a virtude” (*paideia*). Como reflexo dessa contraposição, a *Ética* platônica, articulada à teoria das Ideias, tem como característica uma posição normativa, que propõe à vida humana, individual e política, a orientação ao Bem alcançado pela Razão. Por sua vez, Aristóteles, diferente de Platão, sustenta uma *Ética* voltada para a pluralidade dos bens ofertados à *praxis*, em busca do bem viver (*eu zen*) na excelência (*eudaimonia*)(46).

A proposição do *bem* como *fim* da *praxis* humana tem como finalidade, por primeiro, solucionar o aspecto *epistemológico* do saber ético, seja no campo da natureza ou da Metafísica. Tal aspecto admite que “as coisas humanas (*ta anthropina*) não obedecem ao mesmo tipo de racionalidade que está presente na *physis* nem àquela que prevalece no domínio das realidades transcendentais (*ta meta ta physika*)”(46). A segunda posição assumida por Aristóteles quanto ao *bem* tem uma natureza *ontológica*. Diante da pluralidade dos *bens*, há a possibilidade de uma estrutura *teleológica* da prerrogativa de escolha (*proairesis*), que estabelece uma *hierarquia* entre os *bens*, donde se apoia a ordem dos *valores de vida*; Aristóteles, assim, admite, segundo Lima Vaz, a existência de um *Bem* supremo, alçado pelo reto uso da Razão, como disposição universal(46) - *metafísica do Bem*. Dessa forma, “a ideia do Bem como fim absoluto e transcendente da vida humana torna-se, assim, o *Apax* conceptual, o princípio absoluto ou ‘anipotético’ da ciência do *ethos*”(45). Essa condição, assevera Lima Vaz, é o que impossibilita o relativismo

ético, ou mesmo seu subjetivismo, convertido em mera disposição das vontades pessoais(45), e o normativismo simplista, que subverte a busca pelo *bem universal* em cumprimento de normas de conduta.

Entre o polo objetivo do Bem e o polo subjetivo da virtude, descreve-se a trajetória da *praxis* como ato do sujeito, que une a virtude (*hexis*) ao Bem (*ethos*). O problema do sujeito moral – ou da *praxis* ética enquanto ato humano por excelência, na sua natureza, na sua estrutura e nos seus condicionamentos – fecha o ciclo dos grandes problemas que delimitam o campo de racionalidade aberto pela penetração do *logos* da ciência na esfera do *ethos*. A lei, o Bem, a virtude como perfeição do agir: esses os tópicos fundamentais em torno dos quais se constitui a nova ciência do *ethos*(45).

Compreendendo o agir ético, como demonstra Lima Vaz, como ato de perfeição, que possui a razão de ser em si mesmo, ele se torna, dessa forma, o seu próprio fim. A repetição dos atos nos hábitos leva, assim, à perfeição do sujeito.

Não sendo porém o sujeito, finito e condicionado, o *absoluto* do Bem ou não podendo reivindicar uma absoluta autonomia – nesse caso a noção de *hábito* perderia todo o seu sentido – é claro que o *fim imanente* do ato ou sua perfeição própria referem-se necessariamente à *norma* de um fim *transcendente* – ou de uma hierarquia de fins, coroada por um Fim último – segundo a qual se *mede* a perfeição *imanente* do ato(46).

O ponto nevrálgico, e o que responde ao terceiro ponto dos problemas da bioética, está na realização da *praxis*; essa que se dá, efetivamente, na vida ética, em continuidade dos atos que se estruturam nos hábitos, segundo a distinção dos objetos. Assim, a Ética se converte na “codificação racional de um *ethos* que se supõe vivido pela comunidade ou que esta se propõe viver”(6). Dessa forma, a *praxis* humana, entendida como ação ética, torna-se a atualização imanente (*energeia*) de um processo estruturado em momentos específicos: “costume (*ethos*), ação (*praxis*), hábito (*ethos-hexis*), na medida em que o costume é a fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos”(45). Cumpre observar que a *praxis* se converte na mediadora entre os pontos fundamentais estruturantes do *ethos*, costume e hábito, formando, assim, o círculo dialético. A substituição da *praxis* pela *techne* rompe o círculo dialético,

impedindo a ação ética do *ethos* como princípio objetivo e como fim do existir virtuoso; impossibilitando a existência da Ética.

A proposta desta tese, de criação de uma *bioética dialógica*, parte da constatação, feita por Lima Vaz, de que o cerne da crise da modernidade, ou da civilização moderna, reside no fato de que esse modelo de civilização universal – ou cultura do universal – não foi capaz de apresentar um *ethos*, base para o estabelecimento da Ética direcionada às práticas culturais e políticas dessa mesma modernidade. É preciso, portanto, retomar aspectos centrais, ou caros, à modernidade, que ainda se encontram obscurecidos pelas dúvidas, *aporias* não respondidas, ou mesmo solucionadas parcialmente pela *techne*. Assim, cabe à razão filosófica retomar o seu papel no tempo presente, para encontrar a verdade através do caminho (*méthodos*) de análise do *lógos*, com vistas a garantir a sobrevivência humana (*fim último*) a partir de uma *praxis* ordenada, pelo bem, ao absoluto – caminho que ora se apresenta neste trabalho.

A *Bioética Dialógica* apresenta-se como a resposta ao quarto ponto dos problemas da Bioética. Como o disposto na introdução do presente trabalho, sua fundamentação se encontra num artigo de 1993, intitulado “O ser humano no Universo e a dignidade da vida”(8), publicado nos Cadernos de Bioética – hoje não mais existentes – da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG). Entretanto, a origem dessa reflexão data de um período anterior, por volta de 1987, nos manuscritos de Lima Vaz, consultados *in loco* em seu memorial em Belo Horizonte³⁰. Especificamente, as disposições teóricas estão elencadas nas fichas 071-072, varia V e VI, páginas 46-50³¹ – aqui dispostas como anexo A.

O ponto de partida para a compreensão da *Bioética Dialógica*, como resposta à superação da crise da modernidade e dos problemas da Bioética, encontra-se, especificamente, na página 46 do manuscrito (vide Anexo A, página 131), ou na Introdução do artigo, onde Lima Vaz apresenta seu itinerário bioético³². A *dialogia*, portanto, é a característica da bioética vaziana.

³⁰ Ressalte-se aqui a gratidão à Congregação dos Padres Jesuítas, na pessoa do Pe. Delmar Cardoso, que permitiu o acesso ao memorial, bem como aos funcionários da FAJE, especialmente a Vanda e Zita, por toda a atenção e gentileza com a presente pesquisa.

³¹ Cumpre ressaltar que a classificação aqui utilizada obedece à organização das obras de Lima Vaz em seu memorial, na biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), estabelecida pela biblioteca e por Rubens Sampaio, responsável pela digitalização de todo material.

³² Trata-se de construir um caminho que articule a cultura humanista, própria de Lima Vaz e da Bioética, com a cultura científica. Ver (7).

Em seu artigo, Lima Vaz orienta toda a reflexão bioética para a resposta a uma *aporia*: qual o lugar do homem no universo? Em linhas gerais, o objetivo é analisar o ser humano no contexto do universo. A resposta começa a ser construída a partir do entendimento de que há uma dignidade da vida humana – uma vez que essa é a finalidade da bioética³³ – que precisa ser alcançada e mantida, funcionando como a finalidade última. Para tanto, Lima Vaz apresenta uma ideia que conecta dois temas centrais, de níveis diferentes, correlacionados: 1. Antropologia – responsável por apresentar qual o lugar do homem no universo; “nesse nível situa-se o problema do lugar do homem no Universo, que se coloca a propósito da questão sobre a **natureza** do homem e sua relação com os outros seres”(8). Tal feito busca evitar, por parte de Lima Vaz, o reducionismo antropológico, tal como demarca Leo Pessini analisando essa mesma passagem de Lima Vaz:

A opção de fundamentar o conceito de dignidade num enfoque relacional personalista desenha uma imagem mais abrangente do ser humano e evita o reducionismo antropológico que radicaliza e absolutiza a autonomia, tendo como consequência a negação de dimensão relacional (o outro) e a abertura para a solidariedade(62).

O segundo ponto, a *Ética*, dispõe acerca da dignidade da vida e os aspectos centrais desse valor; “nesse nível coloca-se o problema da dignidade do homem, ou seja, daqueles predicados do homem que o tornam dotado de um valor próprio e o situam numa esfera **axiológica**”(8). Admitindo, portanto, que em Lima Vaz a Antropologia lida com os aspectos do *Ser* e a *Ética* com os do *Agir*, a dignidade da vida depende do modo como o humano *age* e significa o seu *ser*. Tanto o lugar do humano no universo, quanto a dignidade da vida, são pontos que fundamentam a bioética vaziana(7)(8).

Essa consideração preliminar se faz importante, pois estabelece uma ligação direta com a etimologia da palavra Bioética com o pensamento de Lima Vaz, bem como seu campo de atuação e aplicação. “**Bios** = vida, a realidade natural do homem que define o seu lugar no Universo. **Éthos** = costume ou hábito, a realidade

³³ Fermin Schramm estabelece que a Bioética, para que se evite desentendimentos e limitações, deve ser compreendida como a “Ética da qualidade da vida” (concepção adotada pela maioria dos assim chamados bioeticistas laicos) ou a Ética da sacralidade da vida (adotada prevalentemente pelos bioeticistas de inspiração religiosa, em particular, pelos bioeticistas católicos)”, em que se insere Lima Vaz. Sobre isso, ver (4).

moral do homem que é fundamento dos predicados que definem a sua dignidade”(8).

O lugar do homem no Universo mostra-o como o único ser conhecido a poder refletir sobre a própria natureza (Antropologia), sobre a natureza do Universo (Física e Cosmologia), o que lhe dá a possibilidade de intervir ativamente nos processos naturais, conhecendo-os (Ciência) e modificando-os (Técnica)(8).

E ainda,

A dignidade da vida (propriamente da vida humana e, por analogia, da vida em geral) decorre da sua consideração como um bem ou um valor, na medida em que, para o homem, ela não deve ser simplesmente vivida mas orientada segundo as razões de viver(8).

Aqui se tem os dois aspectos fundamentais da bioética vaziana: ela é o caminho que auxilia o homem a definir seu lugar no universo; e ao mesmo tempo, apresenta as bases para que esse caminho seja possível, deixando claro que a essência é o próprio humano; que ele é a sustentação de sua própria dignidade, e possibilidade da dignidade da vida. Tal concepção evidencia a presença da ética dos gregos no pensamento de Lima Vaz, principalmente por apresentar uma ideia que coloca a Ética como a possibilidade de aprimoramento do homem; e não simplesmente como mera disposição normativa comportamental. Essa mesma Ética está diretamente ligada ao ser do humano, inversamente proporcional à normatização: o “dar um **sentido** à vida torna-se **normativo** para o homem”(8), onde claramente a vida “torna-se um valor **ético** (objetivamente), que vem a ser reconhecido como tal pela comunidade dos homens, e um valor **moral** (subjetivamente), devendo, pois, ser respeitado pelos membros da comunidade”(8). A normatização se dá, dessa forma, não no comportamento ético, mas no comportamento moral que se direciona para a vida ética e a busca de sua dignidade. Para Lima Vaz, “é esse, em suma, o fundamento da Bioética”(8).

A justificativa para o surgimento da bioética, segundo Lima Vaz, se apoia no avanço contemporâneo da ciência e da técnica – como o explicado anteriormente –, que acabam por determinar, e definir, o contexto histórico-social atual; pois a

“constatada caracterização de uma crise da racionalidade científica e uma crise da modernidade justificam amplamente a busca de outro tipo de abordagem e de contexto teórico referencial”(63).

Entretanto, apesar de considerar aspectos semelhantes aos dos defendidos por Potter, Lima Vaz vai além, propondo uma reflexão ética, inserindo a Bioética num contexto diferenciado. Trata-se, em verdade, de buscar a Ética como fundamentação dos atos humanos, que na lógica vaziana, estão contidos em três dimensões: conhecer, agir e fazer – como visto anteriormente. Especificamente, de maneira prática, trata-se de apresentar os referenciais obrigatórios para o comportamento humano diante da natureza, da vida e do homem em si. Lima Vaz faz questão de ressaltar que a dimensão mais importante, porém, é a do conhecer, “pois toda ação moral e responsável do homem supõe o conhecimento prévio do seu objeto, do ato mesmo e dos seus efeitos e, quando possível, das circunstâncias”(8). Com vistas a cumprir com essa ponderação, Lima Vaz divide o conhecimento ético em três partes, a saber:

Fisioética – ou ética do conhecimento da **natureza** (ciências físicas), na qual se formulam normas para o exercício do conhecimento **teórico** da natureza (p. ex., respeito à verdade, veracidade, etc.) e para sua aplicação **prática**, por ex., no que diz respeito à intervenção da técnica no ecossistema natural (dimensão ética da ecologia).

Bioética – ou ética do conhecimento da **vida** (ciências biológicas), na medida em que esse conhecimento possibilita uma intervenção nas estruturas e funções da vida, tendo em vista sobretudo o homem como ser vivo.

Antropoética – ou ética do conhecimento do homem, enquanto o homem se manifesta como **sujeito** consciente e responsável dos seus atos. É a ética do conhecimento das chamadas ciências humanas, particularmente importante na aplicação dos resultados dessas ciências à vida em sociedade (p. ex., ética econômica, ética social, ética política, ética profissional)(8).

Lima Vaz apresenta assim, os pontos de reflexão da Ética, como aquela a quem cabe conduzir o humano pelo caminho do autoconhecimento, garantindo a sua sobrevivência. Tal divisão da Ética se justifica, como ressalta Alejandra Ana Rotania(63), pela

densidade dos problemas e o complexo e demorado processo de elaboração de respostas e resoluções que justificam a pertinência e a validade do aprofundamento das bases ontológicas e antropológicas para a discussão ética contemporânea.

A relação desse humano com a natureza, primeiro aspecto a ser observado, busca apresentar as características próprias do humano que o possibilitam reconhecer seu lugar no universo. Já a vida, como segundo aspecto, traz à tona a condição de superioridade do humano como forma de vida, especificamente quando contraposta com as demais espécies, as relações que daí derivam, bem como a colocação da vida humana como produto; material. É, em verdade, o estabelecimento do valor da vida. O terceiro e último aspecto - do conhecimento ético -, aponta para a necessária ação de autoconhecimento do humano. Para tanto, esse mesmo humano se coloca como sujeito histórico, sendo o único capaz de definir seu lugar no Universo, adaptando esse espaço às suas necessidades(8). É aqui que nasce a *Bioética Dialógica*; na interdependência dos atos com relação à natureza (Fisioética), dos atos com relação à vida (Bioética) e dos atos com relação ao homem (Antropoética), com vistas a explicar o seu contexto no Universo.

Na *Bioética Dialógica*, cada uma das três partes orientam o homem em um aspecto central de sua formação. A composição das dimensões apresenta, individualmente, três dimensões éticas: conhecer, agir e fazer. Assim, a Antropoética mostra como conhecer, agir e fazer com relação ao homem; a Bioética apresenta o conhecer, agir e fazer com relação à vida; e a Fisioética demonstra o conhecer, agir e fazer com relação à natureza. Cada uma das dimensões compõe aspectos que, juntos, formam a vida ética. A parte final da *Bioética Dialógica*, em suas propostas, consiste em demonstrar a sua finalidade que, a partir das reflexões de Lima Vaz, é também o fundamento da Bioética: a dignidade da vida.

A dignidade da vida é, ao mesmo tempo, o ponto final e ponto inicial das considerações da *Bioética Dialógica*, especialmente em se considerando o movimento dialógico. Entretanto, Lima Vaz faz questão de apresentar a pergunta motriz, que por consequência é o problema fundamental da Bioética, que leva à essa conclusão: “qual o valor da vida e quais os critérios éticos para tratá-la segundo esse valor?”(8). A resposta a essa pergunta segue por dois caminhos distintos: 1) “a

vida é um fenômeno aleatório, efêmero e excêntrico, uma singularidade em suma que será reabsorvida definitivamente pelo Universo dentro de uma escala de tempo”(8), sendo o homem um episódio menor nessa vida; ou 2) “a vida é uma chave hermenêutica essencial para interpretarmos a estrutura e o destino do Universo”(8), tendo o homem como seu significado. A primeira resposta, mormente, é a que seguem os inúmeros cientistas, especialmente aliada aos pessimistas, adeptos do não-sentido universal. Já a segunda resposta apresenta, por primeiro, uma visão do homem como forma suprema e inteligente de vida, admitindo um progresso quase infundável, fundada no valor e no respeito à vida; e, em segundo, é possível postular a dignidade e o valor da vida como desígnio do Criador, e nele estão contidos os fins da vida (o que remete à ideia da Ética de Kant)(8). A passagem da consideração da vida como **fato** para **valor** é a proposta da dignidade da vida em Lima Vaz, fins da *Bioética Dialógica*.

Dignidade é um conceito ético, pertencendo mais propriamente à ética dos valores: o que é digno é o que é apreciado como tal. Há uma distinção entre **bem** e **valor**: o bem é uma realidade **objetiva**, independentemente de sua apreciação pelo sujeito. O **valor**, além do seu teor objetivo, normalmente suposto, tem uma dimensão **subjéctiva**, ou seja, é o bem enquanto conhecido e apreciado pelo sujeito(8).

Propor a dignidade da vida como fim da *Bioética Dialógica* não significa admitir, como em muito se percebe nos demais modelos bioéticos³⁴, a mera manutenção da dimensão ética no biológico. A dignidade está atrelada às dimensões específicas que, novamente, são interdependentes³⁵: biológico (a raridade da vida no Universo), histórico (evolução da vida inteligente), sócio-político (a vida como direito dos cidadãos), ético-jurídico (a vida enquanto valor absoluto do ser moral)(8). São essas condições, e suas características, interdependentes, que

³⁴ “Nos Estados Unidos e, em geral, nos países de língua inglesa: aquela, majoritária, desenvolvida pelos pesquisadores do *Kennedy Institute da Georgetown University*, e conhecida como principialismo; a Ética prática, de inspiração utilitarista, desenvolvida sobretudo por Peter Singer; a reatualização da tradicional casuística; e Ética das virtudes; o libertarianismo; a Ética dos cuidados; o comunitarismo, dentre outras correntes. Na Europa: o personalismo (sobretudo na área de língua francesa); a hermenêutica; a Ética narrativa e a Ética discursiva de língua alemã, dentre outras”(4).

³⁵ “Os pontos de vista sob os quais refletimos sobre a dignidade da vida – biológico, histórico, social, político, jurídico e moral – estão ligados entre si e são interdependentes, de modo que a consideração isolada de um só deles não é suficiente para fundamentar de maneira adequada a dignidade da vida”(8).

possibilitam a formação e a garantia da dignidade da vida, ao mesmo tempo que justificam sua posição como valor absoluto. Isso se evidencia pelo fato de que a

dignidade não é apenas uma categoria antropológica, também expressa exigências éticas. Não se refere somente a uma natureza abstrata enquanto qualidade inerente ao ser humano, um a *priori* comum a todos, mas diz respeito a seres humanos históricos e concretos(62).

A postulação da dignidade da vida como valor absoluto obedece às características que a tornam singular. A primeira delas, como demonstrado, está ligada à condição biológica. Nessa dimensão, Lima Vaz evoca a raridade da vida no Universo como um aspecto a ser considerado e, por isso, valorizado. O fenômeno vida não está associado aos aspectos simples e fáceis, mas a uma junção de condições e situações específicas que a tornam especial. Junte-se a isso o fato de que a vida humana, até então, apresenta-se como a única inteligente no contexto universal(8). Assim, o ponto de vista biológico

É o aspecto que compensa, sobretudo no nível da vida inteligente, a característica seletiva e excludente da vida, assinalada antes. Pensada macroevolutivamente, a vida desemboca na vida inteligente e nesta evolução, tornada consciente, pode ser tomada como testemunha da dignidade da vida ou do seu valor(8).

A dimensão biológica, e seu valor, se une à histórica, com vistas a compor a dignidade como valor universal da *Bioética Dialógica*. Aqui, a complexidade da evolução da vida biológica passa a ser traduzida como condição histórica. O fundamento para a dignidade da vida passa a ser definido pela autonomia do humano em construir a sua história e a direcionar o caminho pelo qual pretende seguir. É a condição de sujeito histórico, não se tornar objeto histórico, que possibilita a reivindicação da dignidade da vida(8). Assim,

Frustrar o indivíduo ou grupo humano de desenvolver livremente e criativamente a sua própria história seria um atentado contra a sua dignidade. A vida é crescimento e plena realização das suas atividades. Isso vale particularmente quando se trata da vida consciente do homem(8).

Admitidas as dimensões biológica e histórica, surge, obrigatoriamente a dimensão sócio-política. O homem é o único ser capaz de se organizar de variadas formas e modos, estabelecendo valores, signos, símbolos e propor uma forma de vida que seja superior a todas as outras: a política. A partir da organização política da vida em sociedade é que se apresentam os direitos do homem, à luz do contrato, e nesses direitos se apoiam a dignidade da vida política, aliás “indissoluvelmente ligado ao conceito de vida política”(8). Faz-se necessário ressaltar que

A dignidade exige a satisfação razoável das necessidades da vida (conceito de nível digno de vida), passando pelo nível político em sentido estrito, em que a dignidade exige a igualdade perante a lei e a reciprocidade entre deveres e direitos (conceito de dignidade cívica), culminando no nível democrático (forma mais elevada de sociedade política), no qual a dignidade exige a participação do cidadão na vida política como compromisso ético (conceito de virtude cívica)(8).

O aparecimento da dignidade cívica e da virtude cívica promovem a eclosão da última dimensão: ético-jurídica. É aqui que, para Lima Vaz, encontra-se o aspecto profundo da dignidade da vida, pois é “enquanto ser moral que o homem pode reivindicar para si um valor absoluto e, portanto, fundamentar definitivamente a sua dignidade”(8). Isso é possível graças à condição do homem de ser conhecedor do bem e do mal, a possibilidade de escolha entre um deles a partir de sua consciência moral que o capacita. Para Lima Vaz, é desses aspectos que nasce a dignidade jurídica.

E é como ser moral que o homem pode instituir essa forma superior de vida, associada que é à comunidade humana (sobretudo quando se eleva o nível político) como consenso em torno de fins, aceitação de valores comuns, igualdade perante leis que, em princípio, são tidas como justas, responsabilidade comunitária ou social(8).

A partir da junção dessas dimensões é que se alcança a dignidade humana como valor absoluto. Os pontos refletidos “estão interligados entre si e são interdependentes, de modo que a consideração isolada de um só deles não é suficiente para fundamentar de maneira adequada a dignidade da vida”(8). Assim, o caminho interdependente que a *Bioética Dialógica* apresenta tem na dignidade da

vida o seu fim – Absoluto – e, ao mesmo tempo, o início de suas ações. Portanto, só há a dignidade da vida ético-jurídica pelas dimensões sócio-política, histórica e biológica. Em cada uma delas se apresentam características formadoras das demais; eis o *processo dialógico*. A *Bioética Dialógica* parte da dignidade para alcançar todos os aspectos anteriores compositores da filosofia vaziana, com o intuito de superar a crise da modernidade, apresentando uma saída para a Ética, resgatando a Metafísica – pela razão filosófica –, compreendendo o tempo presente e determinando o ser do humano; *aporia* fundamental da Filosofia. São essas as razões que agregam significado à vida e a qualidade – ou sacralidade da vida, no caso de Lima Vaz.

A dignidade da vida como fim é apenas o começo do que se pretende para a Bioética, como apontado por Schramm(4). O caminho – *métodos* – pensado pela *Bioética Dialógica* baseada nos pensamentos de Lima Vaz, assume o importante papel de orientar o humano em prol de sua sobrevivência. É preciso partir da dignidade da vida e seguir pelas partes que a compõem para se resolver os problemas da Bioética, e estabelecer um meio (*Bioséthos*) para a solução da crise da modernidade, resgatando o humano no tempo presente.

3.4 A BIOÉTICA DIALÓGICA E UMA EPISTEMOLOGIA DA DIGNIDADE HUMANA NA BIOÉTICA LATINO-AMERICANA

A propositura de um diálogo com a epistemologia da Bioética latino-americana, mais do que justificar os objetivos do presente trabalho, quer demonstrar a necessária consideração da dignidade humana como ponto de encontro e fundamentação axiológica da Bioética em si. Cumpre observar que essa mesma dignidade ora defendida como um valor da Bioética, nem sempre foi considerada como um princípio. Ressalta Aline Albuquerque, que o dissenso acerca da incorporação da dignidade humana nas declarações internacionais, e mesmo o reconhecimento dessa como ponto fundante da Bioética, é uma constante(64). Monique Pyrrho, Gabriele Cornelli e Volnei Garrafa vão além, considerando que a dignidade humana

se ha convertido en un problema. No sólo desde el punto de vista práctico, político y social, como un principio para definir o para alcanzar en las más diferentes situaciones en que la humanidad encuentra sus límites, sino especialmente en la definición filosófica y bioética y en su operacionalidad como concepto(65).

Ressalte-se aqui a complexidade do debate acerca da dignidade humana, além de sua aplicação prática. Isso resta evidenciado quanto se coloca o fato de que em alguns momentos da história da Bioética – e mesmo da vida humana –, cogitou-se a suspensão do uso, e da garantia, da autonomia como um princípio, pela vagueza que ela apresentava(64).

Em contraponto às posições assumidas por alguns especialistas – especialmente os norte-americanos(64), a Bioética acaba, por força de sua condição histórica, por assumir uma estreita relação com a dignidade humana. Em muitos momentos da existência humana, tanto a Bioética quanto a dignidade humana apresentaram-se como meios para a garantia de determinados valores e a preservação da vida. A comprovação dessa realidade se dá mediante a análise de documentos, tais como: Convenção de Oviedo, Declaração Universal de Bioética e do Genoma Humano e Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos(64). Evidentemente que tais considerações não são suficientes para a determinação da dignidade como um princípio. Não é raro encontrar contextos sociais e normativos em que a dignidade humana acaba não observada, especialmente por força dos discursos genéricos. De maneira direta, nesses casos, há carência de especificação teórica, definição conceitual, ou mesmo pela diversidade de aplicações práticas para essa mesma dignidade(65).

Ao longo da história da humanidade, a dignidade acabou sendo trabalhada por inúmeros pensadores e pensadoras, que buscaram, a seus modos, imprimir conceitos aplicáveis às mais diversas realidades. Por um lado, há a disposição assumida por Roberto Andorno(66), que propõe a consideração da dignidade humana em dois sentidos: dignidade ontológica e dignidade ética. A primeira, uma consideração própria da pessoa humana, distinguível dos demais seres. “Esta noção nos remete à ideia de incomunicabilidade, de unicidade, de impossibilidade de reduzir o homem a um simples número”(66). A segunda, a dignidade humana ética, diz respeito à ação da pessoa. Trata-se de uma dignidade aferível a partir do

“comportamento humano, quando dirigido àquilo que se entende como bem, estando relacionada ao reconhecimento de que alguém agiu dignamente”(64).

Tomando os dois modelos apresentados, é preciso considerar que a proposição de uma dignidade humana ontológica traz à tona o valor como condição própria de cada pessoa. Dessa forma, a partir dessa concepção, não há como medir a dignidade; dimensioná-la. Pois “a dignidade humana ontológica independe da presença de intersubjetividade, dispensa a pluralidade humana e deve permanecer válida mesmo que o ser humano seja expulso da comunidade humana”(64). Entretanto, tal concepção não permanece única no contexto do debate acerca da aproximação entre Bioética e dignidade humana.

Vertendo a atenção para o contexto histórico, é possível encontrar referências à dignidade na concepção cristã, em que ela era conferida pela filiação divina – o homem é a imagem de Deus. Uma outra possibilidade é a disposição teórica defendida por Pico della Mirandola, que propunha uma analogia entre a dignidade e a liberdade da pessoa, culminando com a autonomia do sujeito. Immanuel Kant, propõe a dignidade humana associada à capacidade racional que orienta a ação do humano, tendo como referência os imperativos morais. Após Kant, Mill e Bentham defendem a propositura da dignidade humana como estado psicológico, ao passo que Nietzsche a refuta(67).

Na esteira da busca por uma definição de dignidade humana e, de maneira direta, buscando-se estabelecer a relação dessa com a Bioética, faz-se necessário citar o trabalho de Ruth Macklin(68). Em seu editorial, Ruth Macklin sustenta que o modo como a dignidade humana é utilizada pela Bioética, centra-se simplesmente na capacidade de pensar e agir racionalmente. A aplicação prática desse conceito, resume-se, para ela, na obtenção do consentimento informado, na proteção da confidencialidade, em se evitar a discriminação e o abuso de pacientes. Ao se propor tais ações, Ruth Macklin observa que essa argumentação pertence ao princípio da autonomia, e em nada se assemelha à dignidade humana, ou mesmo que poderia se propor uma analogia entre ambos, autonomia e dignidade(68).

O texto de Ruth Macklin provocou a reação de inúmeros bioeticistas, que se propuseram a responder, teoricamente, as provocações. A partir daí, como observa Aline Albuquerque, surgirão nove vertentes bioéticas – a partir de seus idealizadores – que trabalham a dignidade humana: David Feldman; Doris Schroeder; Suzy Killmister; Andrew Clapham; Niki Bostrom; Luke Gormally e Mette Lebeck; Leon

Kass e Deryck Beyleveld e Roger Brownsword; e Ronald Dworkin(67). Todas elas apresentam aspectos conceituais, bases específicas de constituição, bem como arregimentam disposições práticas. Essa disposição conceitual variada, acaba por lançar a dignidade humana numa “imprecisão teórica [que] dificulta seu emprego enquanto enunciado teórico operativo para a análise e proposições de solução de questões bioéticas”(67).

A dificuldade em se estabelecer um marco teórico para a dignidade humana, bem como apontar a real necessidade dessa para a bioética, esbarra na vida humana e o estabelecimento de sua importância e singularidade. De forma prática, as disposições normativas – especialmente nos documentos – acerca da Bioética, apontam para a definição da dignidade humana como um valor. Entretanto, como ressalta Aline Albuquerque,

afirmar, por si só, que todas as pessoas humanas possuem valor não acarreta comandos de ação, pois o valor não é um conceito deontológico – conceito de dever, de proibição ou de permissão –, mas sim um conceito axiológico, empregado para qualificar o *status* moral diferenciado dos seres humanos, revelando-se um conceito valorativo comparativo(67).

A pesquisadora sustenta que a concepção de dignidade humana carece, necessariamente, de princípios que possibilitem o dever-ser, pois a dignidade enquanto valor não é capaz de apontar tal caminho. Cumpre observar que tais princípios derivados da dignidade humana podem ser, perfeitamente, aplicados à Bioética. Associados aos direitos humanos, os princípios bioéticos “podem ser instrumentais aplicados conjuntamente com a dignidade humana em assuntos bioéticos”(67).

A partir dessa necessidade do estabelecimento de princípios para a dignidade humana, o modelo adotado por Aline Albuquerque aponta algumas possibilidades, postulando a existência de três princípios: “princípio do respeito à pessoa; princípio da não-instrumentalização; e princípio da vedação do tratamento humilhante, degradante ou desumano”(67). Assim, o que se tem, a partir dessa ótica, é a apresentação de modelos normativos que apontam e determinam comportamentos. Assim, o modelo que se converte em possível, segundo Aline Albuquerque, é o defendido por Andorno; uma concepção da dignidade humana ontológica, ou mesmo intrínseca à condição humana. Na prática, isso significa definir a dignidade humana

como “o valor que possui todo ser humano, em virtude de sua mera condição humana, sem a exigência de nenhuma qualidade adicional”(66).

Nesse alinhamento teórico latino-americano, o modelo defendido pelo presente trabalho – da propositura de uma *Bioética Dialógica* –, cumpre com as necessidades apresentadas no que tange à definição da dignidade humana. Entretanto, convém destacar algumas divergências teórico-conceituais dos modelos apresentados, especialmente o defendido por Aline Albuquerque.

Num primeiro momento, assim como propõem Andorno e Aline Albuquerque, a dignidade humana ontológica é uma concepção que caminha ao encontro da de Lima Vaz. Porém, em Lima Vaz, a dignidade humana é um valor inerente, e derivado, da dignidade da vida. É a necessária consideração da vida como um valor – e não um fato – pois, como visto, dignidade é um conceito ético; e se a Ética é uma proposta de aprimoramento do ser, por meio da razão metafísica que alcança a liberdade, logo a dignidade é condição existencial. Aqui, a presente reflexão abre divergência com Aline Albuquerque. Não se trata de afirmar que as pessoas possuem valor, ou mesmo que valor é um conceito deontológico. A vida é um valor que possibilita a dignidade humana; dignidade humana que se converte num princípio e, ao mesmo tempo, na finalidade da vida, possibilitando a existência da pessoa humana.

Uma segunda, e necessária, observação reside no fato de que o valor não pode ser considerado um “conceito axiológico”. O valor é um bem, enquanto conhecido e apreciado pelo sujeito. “Todo valor é um bem, mas nem todo bem é valor”(8). A dignidade humana é que se apresenta como um juízo axiológico, em contextos culturais e éticos, onde a vida é admitida como um bem. A dignidade da vida, portanto, é “uma conquista histórica de algumas civilizações como a nossa, e não se impõe com a mesma evidência com que se impõe a nós, a outras tradições culturais, nem mesmo à nossa tradição no passado”(8). Cumpre observar que a vida só é um valor quando se participa diretamente dela, ou quando ela “se manifesta no homem como em sua realização mais elevada”(8).

Estabelecer a dignidade humana como um juízo axiológico a partir da dignidade da vida, supõe considerar alguns aspectos, que se convertem em princípios: 1. A singularidade biológica da vida (raridade da vida inteligente no Universo); 2. A evolução histórica da vida (o humano como ser histórico); 3. A vida em seu desenvolvimento sócio-político (a formação da sociedade política humana e

os direitos humanos); e 4. A vida e os aspectos ético-jurídicos (o homem como ser moral aprimorado pela Ética, que garante para si um valor absoluto). Assim, é preciso que cada um dos quatro princípios, que funcionam como o caminho para a dignidade humana, sejam garantidos a cada pessoa humana.

A realização pessoal só será alcançada quando as sociedades passarem a respeitar o valor absoluto do ser humano, garantindo-lhe os direitos fundamentais, a participação ativa na vida política, que possibilitam a determinação livre e a construção autônoma de sua própria história. Essa realidade enfatiza a singularidade e o valor necessário da vida como um precioso bem do humano. Uma dignidade ontológica, portanto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho da Bioética, como uma disciplina autônoma, não está – e não estará – pronto, muito menos, definido. Nos dizeres de Volnei Garrafa, ela é “um veleiro em alto mar”, que navega para onde haja necessidade. Essa analogia apresenta a característica adaptável – e consciente – da Bioética aos contextos nos quais ela está inserida, dependendo de análises teóricas que se apresentam nesses mesmos contextos. Essa pluralidade peculiar faz com que a Bioética não seja um modelo científico fechado em si mesmo, mas um sistema aberto às contribuições de pensadores de áreas diversas. Tal condição se aproxima da proposta de uma *Bioética Dialógica*, a partir dos pensamentos de Lima Vaz, nos quais a formação da Bioética depende da consideração da multiplicidade dos diálogos culturais, com conceitos próprios, tendo o *lógos* filosófico como caminho (*méthodos*).

Uma segunda consideração a ser feita acerca da pluralidade e multiplicidade da *Bioética Dialógica* diz respeito à construção dos fundamentos teóricos e das ações às quais ela se propõe. Nesse caso, há o entendimento de que toda proposta teórica, bem como o estabelecimento de práticas oriundas dessas teorias, depende dos aspectos oriundos da situação-problema e da realidade na qual ela se apresenta. É por esse motivo que a dialética se converte no sistema pelo qual se apresenta o método dialógico.

A proposta apresentada pela presente tese versou sobre a necessidade de se construir um modelo bioético, estritamente latino-americano, que contribuísse com o contexto bioético atual. Com base nesse objetivo, outros passaram a se apresentar, levando as análises para a geração de um modelo próprio de bioética, que ousa se colocar como um caminho universal para a Bioética. Não que haja imposições teóricas, normativas, ou epistemológicas, numa espécie de colonialidade; mas o ideal foi estabelecer uma Bioética que pudesse se recolocar no tempo presente, para o enfrentamento das realidades e dos problemas daí derivados. Esse caminho escolhido passa, obrigatoriamente, pela força que carrega, pela Filosofia, pela Metafísica, pela Dialética e pela Dialógica.

Com o intuito de fundamentar os pontos teóricos ora apresentados, buscou-se construir um caminho que apresentasse, por primeiro, o filósofo no qual se assentam os fundamentos epistemológicos da *Bioética Dialógica*. Para tanto,

apresentou-se uma breve biografia de Henrique Cláudio de Lima Vaz, que tem o objetivo não só de cumprir com a função preponderante de expor suas origens, inclusive filosóficas, mas, também, de demonstrar sua cronologia bibliográfica, que se confunde com sua vida. Marcado pela influência dos gregos clássicos, especialmente Platão e Aristóteles, os cristãos, Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, a filosofia hegeliana, e, por fim, Teilhard de Chardin – no qual se apoia para reler a dialética tomista –, Lima Vaz produziu uma coletânea filosófica, além de inúmeros artigos, que buscam aprofundar a questão do humano no Universo, sua relação com o divino, além de dispor de caminhos filosóficos para a solução dos problemas ligados à sobrevivência humana. O principal caminho adotado por Lima Vaz sempre foi o da Dialética, pois acreditava que ela é a única forma de se solucionar um problema (*aporia*).

A partir da Dialética, Lima Vaz estabeleceu uma leitura cronológica do tempo, numa espécie de temporalidade, a análise fundamental do passado e do presente, com vistas a modificar um futuro. Partindo das transformações intelectuais do Ocidente, Lima Vaz construiu uma análise do humano, bem como os feitos e acontecimentos desse humano que o possibilitassem compreender os motivos que levam ao que ele chamou de *crise da modernidade*. Os impactos da formação da razão moderna, em contraposição à razão e à metafísica gregas, serão pontos nevrálgicos debatidos por Lima Vaz, que parte da compreensão histórica e cultural da *práxis* humana. A negação do absoluto metafísico, como *lógos* criador do Universo, força o homem a rever seu papel no contexto do Universo, modificando o princípio sacral da natureza. Essa transformação resulta no que Lima Vaz chamou de nascimento do mundo científico-técnico. O grande problema que surge a partir da transformação científico-tecnológica é que todo o campo relativo ao humano, ou por ele coordenado, acaba se modificando, e, como consequência, perdendo os referenciais; entre eles a Ética, a Política, a Arte, a Religião.

Os efeitos da negação da Metafísica e da Razão absoluta, bem como a rejeição à Filosofia como aquela a quem cabe interpretar a cultura e o tempo humanos, que transformam todo o sistema simbólico da sociedade, levando, inclusive, à perda da compreensão do tempo presente e à perda da capacidade de interpretação desse mesmo tempo. Como consequência, o domínio do tempo também se perde, colocando o humano num vácuo – existencial, moral, ético, político, religioso, temporal – onde tudo é insuficiente e anacrônico, devendo ser

substituídos permanentemente, sob a desculpa da adaptação. O resultado crônico que daí se tem é a perda direta da consciência e da indagação, o que impede o encontro do sentido do ser e a busca da verdade. Assim, a Razão moderna abre espaço no contexto histórico-cultural, apropriando-se do ser humano, objetificando-o, assim como as suas ações. É nessa *crise da modernidade*, promovida pelo seu *enigma*, na perda da compreensão do tempo presente, que reside o eclodir do niilismo – ético e metafísico – tão criticado por Lima Vaz e prática recorrente da modernidade.

O caminho para a recolocação do humano no tempo, bem como o reencontrar consigo e com sua essência, passa pelo resgate da Metafísica e da Filosofia. Nesse sentido, ele postula esse resgate pelas dimensões fundamentais do humano: o conhecer (Filosofia), o ser (Antropologia Filosófica) e o agir (Ética), nas quais se assentarão as suas obras. Essa realidade dialética é a responsável por responder aos questionamentos apresentados pela modernidade e seus desafios, por meio do procedimento dialógico: considerar as características formadoras de cada um dos discursos específicos, na elaboração de um ponto fundamental, finalidade última. Em síntese, o que Lima Vaz propõe é o encontro de uma ideia, por meio de um caminho (*métodos*) orientado pelo *lógos*, que busque explicar o humano na modernidade, solucionando sua crise e possibilitando sua sobrevivência.

O estabelecimento de uma ideia comum, ou absoluta, como resultado de toda a busca e orientação desse humano, em Lima Vaz, e na *Bioética Dialógica*, resume-se à dignidade humana. A construção desse modelo bioético está associada ao desejo de apresentar uma contribuição à Bioética latino-americana, por um filósofo brasileiro, bem como ao de responder às limitações que a Bioética global tem enfrentado desde seu surgimento, como já demonstrado. Esse caminho de Lima Vaz e da *Bioética Dialógica*, passa por quatro pontos específicos: 1) a substituição da razão científica pela filosófica, como base da Bioética; 2) a compreensão da ética como *bem* e *fim*; 3) a definição da Ética como *práxis* humana ordenada ao *Bem*; 4) a proposição de uma *Bioética Dialógica* como modelo para o tempo presente. De forma direta, a *Bioética Dialógica* apresenta seu caminho pelo estabelecimento da finalidade da Bioética, que, para Lima Vaz, é a busca da dignidade humana.

A busca pela dignidade humana se dá, na *Bioética Dialógica*, pela definição da natureza do humano, pela Antropologia e pela disposição axiológica – realizada pela Ética – que fundamentam os aspectos do *Ser* e do *Agir*, respectivamente. A

dimensão ética, por sua vez, subdivide-se em três dimensões: a Fisioética – ética do conhecimento da natureza; a Bioética – ética do conhecimento da vida; e a Antropoética – ética do conhecimento do homem. Ao seguir por esse caminho, o humano consegue encontrar o autoconhecimento, que garante a sua sobrevivência. É aqui que nasce a *Bioética Dialógica*; na interdependência dos atos com relação à natureza (Fisioética), dos atos com relação à vida (Bioética) e dos atos com relação ao homem (Antropoética), com vistas a explicar o seu contexto no Universo. Assim, a dignidade humana passa a ser considerada não um fato, mas um valor apreciado pelo homem, por conter, em si, aspectos biológicos (a raridade da vida no Universo), históricos (evolução da vida inteligente), sócio-políticos (a vida como direito dos cidadãos) e ético-jurídicos (a vida enquanto valor absoluto do ser moral). Eis o caminho da *Bioética Dialógica* em Lima Vaz: o valor absoluto da dignidade humana como fundamento do próprio humano, resposta à *crise da modernidade*, resgate da Filosofia e recolocação da Metafísica no tempo presente.

O que se observa a partir dessa reflexão é um movimento permanente na cultura contemporânea, especialmente ocidental, herdado da influência histórica, da primazia dos problemas de *forma* sobre os problemas de *conteúdo*, oriundos da Idade Média, como demonstrou Lima Vaz. Isso quer dizer que a disposição bioética presente não se torna eficiente pelo fato de que ela é lançada, permanentemente, no campo da Metaética, fora do real, quando deveria ser inserida na realidade e voltada para a realidade. Tal condição faz com que a Ética acabe sendo instrumentalizada de acordo com interesses específicos, e aplicada em contextos determinados, subjetivos, manipulados, alheios ao real, abandonando o *conteúdo* e focando na *forma*. Assim, a Ética, ciência do *ethos*, acaba transformada em direcionadora da *techne*, perdendo sua função e seu foco. Os modelos éticos, dessa forma, acabam funcionando como dispositivos morais, nos quais a Bioética acaba relegada à mera prática normativa, por meio de princípios meramente deterministas e não plurais, com a finalidade de apontar a linha de ação da *techne*, e não uma disposição para orientar o comportamento humano e o seu aprimoramento.

Esse movimento – substituição do *conteúdo* pela *forma* – faz com que eclodam duas consequências comportamentais que ajudam a explicar a conjuntura atual. A primeira delas é chamada de *inconsciência*, que nada mais é do que a proposição de ações e de práticas não refletidas, ou baseadas meramente em interesses subjetivos, que promovem o surgimento de um individualismo egoico. A

partir da inconsciência, e por conta de seu movimento, surge a segunda consequência: a *desrealização*, efeito que promove a perda da noção, do senso, do real, voltando as práticas para a manutenção do *ego*, excludentes do *alter* e do *holos*. Ambas – *inconsciência* e *desrealização* – são as responsáveis diretas pela manutenção da *crise da modernidade*, que culmina com o niilismo; o que impacta a possibilidade da sobrevivência e subsistência humana, num contexto de igualdade, respeito, liberdade, justiça, autonomia, dignidade.

O caminho para a transformação dessa realidade, ou mesmo da realidade humana, passa pela recolocação – ou rememoração, para se utilizar uma expressão de Lima Vaz – da vida como um bem. Ao se propor tal caminho, a *Bioética Dialógica* aponta para a necessária recolocação da vida como um valor, que passa a ser significado pela dignidade humana. A dignidade humana, entendida como um juízo axiológico, a partir de seus quatro princípios (biológico, histórico, sócio-político e ético-jurídico), possibilita a garantia efetiva e o reconhecimento da pessoa humana. Cumpre observar que cada um dos princípios está inter-relacionado e são interdependentes – como propõe a dialógica –, o que impede a garantia de apenas um, ou alguns, para se falar em dignidade humana.

A *Bioética Dialógica* figura, dessa forma, como uma disposição do conhecimento ético, uma das dimensões próprias da formação humana e solução dos problemas da Bioética. Ética que é a condição necessária para o estabelecimento da razão humana no tempo presente. É pelo resgate da Metafísica, como uma Metafísica Ontológica, que se recoloca o ser humano e reorienta a sua *praxis*. A recolocação da Razão Filosófica, como a única capaz de solucionar as aporias contemporâneas, é o caminho necessário para a ressignificação da vida, resolução do enigma da modernidade e extinção da crise que daí resulta. Cumpre ressaltar que as análises e discussões, especialmente acerca da aplicação da *Bioética Dialógica*, ainda carecem de aprofundamento, o que será feito posteriormente.

REFERÊNCIAS

1. Garrafa V. Bioética. In: Políticas e sistema de saúde no Brasil. 2nd ed. Rio de Janeiro: Fiocruz; 2012. p. 1100.
2. UNESCO. Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos. Paris: UNESCO; 2005. p. 1–13.
3. Crus MR, Oliveira S de LT, Portillo JAC. A Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos – contribuições ao Estado brasileiro. Rev Bioética . 2010;18(1):93–107.
4. Schramm FR. A Bioética, seu desenvolvimento e importância para as Ciências da Vida e da Saúde. Rev Bras Cancerol. 2002;48(4):609–15.
5. Almeida SS de, Lorenzo CFG. A cooperação Sul-Sul em saúde, segundo organismos internacionais, sob a perspectiva da bioética crítica. Rev Saúde e Debate. 2016;40(109):175–86.
6. Vaz HC de L. Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura. 2nd ed. São Paulo: Loyola; 2002. 376 p.
7. Vaz HC de L. Fichas 071-072: varia V e VI. Belo Horizonte: FAJE; 1987. 46–50 p.
8. Vaz HC de L. O ser humano no Universo e a dignidade da vida. Cad Bioética. 1993;1(2):27–41.
9. Garrafa V. De uma bioética de princípios a uma bioética interventiva - crítica e socialmente comprometida. Rev Bioética. 2005;13(1):125–34.
10. Vygotsky L. A formação social da mente. 4th ed. São Paulo: Martins Fontes; 1991. 186 p.

11. Lipovetsky G, Sébastien C. Os tempos hipermodernos. 4th ed. São Paulo: Barcarolla; 2004. 129 p.
12. Vaz HC de L. Morte e vida da Filosofia. *Pensar*. 2011;2(1):08–23.
13. Mondoni D. In *Memorian*: P. Henrique Cláudio de Lima Vaz. Síntese. 2002; 29(94):149–56.
14. Vaz HC de L. Autobiografia [Internet]. Memorial Padre Vaz. 1976 [cited 2019 Jan 11]. Available from: <http://www.padrevaz.com.br/index.php/biografia/textos-autobiograficos/225-biografia-redigida-no-ano-de-1976>.
15. Vaz HC de L. Existencialismo. *Verbum*. 1948;5(1):55–65.
16. Festugière A-J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. 1st ed. Paris: Vrin; 1936. 494 p.
17. Vaz HC de L. Cristianismo e consciência histórica. *Síntese Política, Econômica e Soc*. 1960;2(8):15–69.
18. Santos JH. Padre Vaz, filósofo de um mundo em busca de sentido. *Boletim Informativo da UFMG* [Internet]. 2002 Jun 13;1. Available from: <https://www.ufmg.br/boletim/bol1353/segunda.shtml>
19. Villela-Petit M da P. Depoimento sobre Padre Vaz. In: *Diálogos com a cultura contemporânea*. 1st ed. São Paulo: Loyola; 2003. p. 170.
20. Tavola A da. Pronunciamento de Artur da Tavola. *Atas do Senado Federal* [Internet]. 2002 May 29;1. Available from: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/texto/325006>
21. Gonçalves A, Herência JL, Repa LS. Filosofia e forma da ação. *Cad Filos Alemã*. 1997;2(1):77–102.

22. Libânio JB. Lições do mestre. In: Saber filosófico, história e transcendência. 1st ed. São Paulo: Loyola; 2002. p. 383.
23. Rangel P. Padre Vaz: um peregrino do Absoluto [Internet]. Fé e Cultura. 2002 [cited 2019 Jan 11]. p. 1. Available from: https://www.pucsp.br/fecultura/textos/fe_razao/20_padre_vaz.html
24. Rodríguez RV. Quem tem medo da filosofia brasileira? [Internet]. Centro de Pesquisas Estratégicas Paulino Soares de Sousa. 2009 [cited 2019 Jan 11]. p. 1. Available from: www.ecsbdefesa.com.br/defesa/fts/QTMFB.pdf
25. Vaz HC de L. Palavras de agradecimento. In: Saber filosófico, história e transcendência2. 1st ed. São Paulo: Loyola; 2002. p. 384.
26. Vaz HC de L. Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade. 2nd ed. São Paulo: Loyola; 2012. 292 p.
27. Mac Dowell JAAA. História e transcendência no pensamento de Henrique Vaz. In: Diálogos com a cultura contemporânea. 1st ed. São Paulo: Loyola; 2003. p. 170.
28. Drawin CR. Padre Henrique Vaz: um mestre incomparável. In: Saber filosófico, história e transcendência. 1st ed. São Paulo: Loyola; 2002. p. 382.
29. Robinet J-F. Les temps de la pensée. 1st ed. Paris: PUF; 1998. 304 p.
30. Vaz HC de L. Depoimento de Henrique Vaz. FAJE; 1994 p. 93 min.
31. Oliveira CMR. Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo. São Paulo: Loyola; 2013. 295 p.
32. Sampaio RG. Metafísica e modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz. 1st ed. São Paulo: Loyola; 2006. 344 p.

33. Perine M. Nihilismo ético e filosofia. In: Diálogos com a cultura contemporânea. 1st ed. São Paulo: Loyola; 2003. p. 170.
34. Sampaio RG. Um sistema em resposta ao nihilismo ético. Rev do Inst Humanit Unisinos. 2011;1(374):14–7.
35. Vaz HC de L. Antropologia filosófica I. 12th ed. São Paulo: Loyola; 2014. 302 p.
36. Vaz HC de L. Escritos de Filosofia VI: ontologia e história. 2nd ed. São Paulo: Loyola; 2012. 284 p.
37. Nobre M, Rego JM. Conversas com filósofos brasileiros. 1st ed. São Paulo: Editora 34; 2000. 29–44 p.
38. Vaz HC de L. Método e Dialética. In: Filosofia e Método. 1st ed. São Paulo: Loyola; 2002. p. 9–17.
39. Milbank J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. 1st ed. Oxford: Blackwell; 1990. 443 p.
40. Vaz HC de L. Além da modernidade. Síntese Nov Fase. 1991;18(53):241–54.
41. Descartes R. Regulae ad directionem ingenii. Cogitationes privatae. 1st ed. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2011. 271 p.
42. Vaz HC de L. Ética e civilização. Síntese Nov Fase. 1990;17(49):5–14.
43. Vaz HC de L. Ética e comunidade. Síntese Nov Fase. 1991;18(52):5–11.
44. Aquino MF. Vaz: intérprete de uma civilização arreligiosa. IHU On-line Jesuítas. 2006;1(186):34–43.
45. Vaz HC de L. Escritos de Filosofia II: ética e cultura. 5th ed. São Paulo: Loyola;

2013. 295 p.
46. Vaz HC de L. Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1. 6th ed. São Paulo: Loyola; 2012. 483 p.
 47. Vaz HC de L. Antropologia filosófica II. 7th ed. São Paulo: Loyola; 2016. 274 p.
 48. Heidegger M. Carta sobre o humanismo. 2nd ed. São Paulo: Centauro; 2005. 158 p.
 49. Lorenzen P, Lorenz K. Dialogische Logik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 1978.
 50. Vaz HC de L. Platão revisitado: Ética e Metafísica nas origens platônicas. Rev Síntese Nov Fase. 1993;20(61):181–97.
 51. Oliveira CMR de. Metafísica e liberdade no pensamento de H. C. de Lima Vaz. Sapere Aude. 2014;5(10):123–38.
 52. Guerriero S. Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do movimento Hare Krishna. Rev Nures. 2009;1(12):1–9.
 53. Paes MHS. A década de 60: rebeldia, contestação e repressão política. 4th ed. São Paulo: Ática; 1997. 96 p.
 54. Pinho A de. O Concílio Vaticano II e a Modernidade. Humanística e Teol. 2013;34(1):133–42.
 55. Guimarães FFF. Traços da contracultura na cultura brasileira da década de 1960: um estudo comparado entre movimentos contraculturais nos Estados Unidos e no Brasil. In: XXIII Encontro Regional da Associação Nacional de História. Mariana: ANPUHMG; 2012. p. 18. (Prof, está correto?)
 56. Barreto CE de M. As descobertas da medicina no século XX. Comun

- Inovação. 2014;15(28):1–11.
57. Potter VR. *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*. Press MSU, editor. East Lansing; 1988. 203 p.
 58. Potter VR. Bioethics, the Science of Survival. *Perspect Biol Med*. 1970;14(1):127–53.
 59. Schramm FR. Uma breve genealogia da bioética em companhia de Van Rensselaer Potter. *Bioethikos*. 2011;5(3):302–8.
 60. Hottois G. *Qu'est-ce que la bioéthique?* 1st ed. Paris: Vrin; 2004. 109–110 p.
 61. Potter VR. *Bioethics: bridge to the future*. 1st ed. Englewood Cliffs: Prentice Hall; 1971. 205 p.
 62. Pessini L. Dignidade humana nos limites da vida: reflexões éticas a partir do caso Terri Schiavo. *Rev Científicas da América Lat y el Caribe, España y Port*. 2005;13(2):65–76.
 63. Rotania AA. *A celebração do temor: Biotecnologias, Reprodução, Ética e Feminismo*. Rio de Janeiro: *E-papers*; 2001. 187 p.
 64. Aline Albuquerque S. de Oliveira. Interface entre bioética e direitos humanos: o conceito ontológico de dignidade humana e seus desdobramentos. *Rev Bioética [Internet]*. 2007;15(2):170–85. Available from: http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/39
 65. Pyrrho M, Cornelli G, Garrafa V. Operacionalización Del Concepto. *Acta Bioeth*. 2009;15(1):65–9.
 66. Andorno R. *Bioética y dignidad de la persona*. 1st ed. Espanha: Tecnos; 1998. 172 p.

67. Albuquerque A. Dignidade humana: proposta de uma abordagem bioética baseada em princípios. *Rev Direitos e Garantias Fundam.* 2017;18(3):111–38.
68. Macklin R. Dignity is a useless concept. *BMJ.* 2003;327(7429):1419–20.
69. Hoss GM. Fritz Jahr e o Imperativo Bioético: debate sobre o início da Bioética na Alemanha e sua importância em nível internacional. *Rev Bioethikos.* 2013;1(7):84–6.
70. Garrafa V, Lorenzo C. Imperialismo moral e ensaios clínicos multicêntricos em países periféricos. *Cad Saúde Pública.* 2008;24(10):2219–26.
71. Clotet J. Bioética como Ética Aplicada e Genética. *Rev Bioética.* 1997;5(2):1–9.

ANEXO A - MANUSCRITOS DE LIMA VAZ

- O ser humano no contexto do Universo
- A dignidade da vida

1) Introdução

2. O lugar do homem no Universo
3. A dignidade da vida

1) Introdução

Dois temas que se situam em níveis diferentes, embora estreitamente relacionados:

- a) antropologia - o lugar do homem no Universo
b) ética - a dignidade da vida

Presença de um tema num Seminário de Biseteca:

a) o lugar do homem no Universo mostra-o como o único ser consciente a poder refletir sobre a própria natureza do universo, sobre a suas liberdades, sobre as suas possibilidades de atingir sua natureza e suas liberdades

b) a dignidade da vida nasce da consideração da vida como um bem ou um valor: é um conceito amplo que se aplica primeiramente ao homem e, por extensão, à vida.
he visto de um que a vida tem uma dignidade própria e um valor (o que vale primeiramente e intrinsecamente de os humanos)

① Encontros de Filmes II: Ética e Cultura, p. 222-223.

ela se trata normativa, isto é, a partir da formulação de regras de comportamento ou ações para o homem; ela é um bem ou um valor ético em si, portanto um valor norma (obrigatório) para o homem. É o fundamento da Bioética.

Atos de fofarum do lugar do homem no universo e de dependência de vida, criam situações a Bioética num contexto ético mais amplo. ~~Elaboremos~~ ~~Conceito~~ ~~obscuro~~ ~~auto~~ ~~pe~~ a ética é uma tarefa normativa dos atos humanos que são, fundamentalmente, conhecer, agir e ter. Trata-se, pois, de definir normas, normativamente obrigatórias para dos atos humanos com relação à natureza, à vida, ao próprio homem. Entre essas atrs emerge em primeira lugar o conhecimento que é o fundamento das outras. Por isso a ética, sendo ela mesmo uma ciência, aplica-se primeiramente ao conhecimento humano, tornando-o norma para a liberdade e para a ação.

Distingamos, pois:

a) firmoética : ou ética do conhecimento de natureza (ciência física) que deve formular normas para a compreensão extensa do conhecimento teórico de natureza a unificação do ecossistema natural do homem (problema ético da ecologia).

b) bioética - ou ética do conhecimento de vida (ciências biológicas) em suas interações nos atributos e funções de vida, em particular de vida humana.

c) antropoética - regulação ética do conhecimento do homem em seus aspectos (ciências humanas). P. ex. ética política, ética econômica, ética social, et...

A concepção atual dos dois tipos de palestras:

A a posição do homem no universo e correlativa à concepção do universo que ele é capaz de elaborar: uma concepção da vida, que se torna consciente ao homem, sempre ou deve ocupar um lugar central: depois nasceu o valor ético da vida, fundamentado de sua dignidade.

a) O lugar do homem no universo

a) Antipiedade do tempo: o caráter ^{múltiplos} ~~diversos~~ de lugar do homem no universo - Dois exemplos = Uranus de Cícero (Cícero)
- mito de Epimeteu (Prometeu)

b) Parâmetros de definição de posição do homem no universo

a) O homem e o espaço -

a) O homem antigo e sua posição no centro do mundo
Humilhação geocêntrica e elevação teocêntrica - Espaço absoluto

b) O homem moderno e a eccentricidade espacial

O espaço definido de Pascal - A esfera infinita

Relacionar do espaço: tempo, sistema solar, galáxia, universo

a) O homem contemporâneo e a colocação do espaço: observação, mapeamento, descrição, conquista, física científica

b) O homem e a natureza

a) O homem antigo no cosmos - A lei de mútua reflexão -

Macrocósmo e microcósmo - O homem como síntese do universo

1) O homem antigo e a utilização do homem - "L'homme machine"

2) O homem contemporâneo e a estrutura do universo - O "princípio autônomo" - Relação do indivíduo particular = Conhecimento do universo e lugar do homem

c) O homem e a vida

a)

d) O homem e a história (o homem ator da história)

ANEXO B – SÍNTESE DAS OBRAS LITERÁRIAS DE LIMA VAZ

ANO	OBRA
1967	Universo científico e visão cristã em Teilhard de Chardin
1968	Ontologia e história
1986	Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira
1988	Escritos de Filosofia II: Ética e cultura
1991	Antropologia filosófica I
1992	Antropologia filosófica II
1997	Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura
1999	Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética filosófica 1
2000	Escritos de Filosofia V: introdução à Ética filosófica 2
2000	Experiência mística e filosofia na tradição ocidental
2001	Escritos de Filosofia VI: Ontologia e história
2002	Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade
2002	Ética e direito
2011	Escritos de Filosofia VIII: platônica – <i>post mortem</i>
2012	Contemplação e dialética nos diálogos platônicos – <i>post mortem</i>
2012	A formação do pensamento de Hegel – <i>post mortem</i>