



Cláudia Maria Rocha de Oliveira
(Org.)

entre o
tempo e a
eternidade

Realização, História e Transcendência



Lima Vaz deixou um grande legado, fruto de anos de reflexão sobre os desafios com os quais se viu concretamente confrontado. Podemos reconhecê-lo como modelo de vida que buscou ser sempre mais. A realização da própria vida é compreendida por Lima Vaz como um desafio permanente. Somente ao ser humano é dado atualizar, por meio do próprio agir, aquilo que se é por essência. Assim, a vida se apresenta como tarefa nunca completamente cumprida. Cada um de nós deve assumir a responsabilidade de, na relação com o mundo, com os outros e com a transcendência, significar a própria vida e, desse modo, encontrar o caminho da própria realização. Ao reunir neste livro contribuições que nasceram das celebrações do centenário de Lima Vaz, gostaria também de fazer memória dos 20 anos de seu falecimento, completados em 23 de maio de 2022. Que o compromisso de Lima Vaz com o exercício da reflexão nos inspire e nos torne capazes de compreender com lucidez nossa realidade e de assumir responsabilidade diante dos desafios do presente.



editora *fi*.org



ENTRE O TEMPO E A ETERNIDADE

COMITÊ CIENTÍFICO

Álvaro Mendonça Pimentel

Carlos Roberto Drawin

Clóvis Salgado Gontijo Oliveira

Cláudia Maria Rocha de Oliveira

Delmar Cardoso

Edvaldo Antônio de Melo

Elton Vitoriano Ribeiro

Gerson Francisco de Arruda Júnior

Luiz Carlos Sureki

Marco Heleno Barreto

Maria Celeste de Sousa

Paulo Roberto Margutti

ENTRE O TEMPO E A ETERNIDADE

REALIZAÇÃO, HISTÓRIA E TRANSCENDÊNCIA

Organizadora

Cláudia Maria Rocha de Oliveira



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhável 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de (Org.)

Entre o tempo e a eternidade: Realização, História e Transcendência [recurso eletrônico] / Cláudia Maria Rocha de Oliveira (Org.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

273 p.

ISBN: 978-65-5917-632-8

DOI: 10.22350/9786559176328

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Lima Vaz; 2. Filosofia contemporânea; 3. Realização; 4. História; 5. Transcendência; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
<i>Elton Vitoriano Ribeiro</i>	
APRESENTAÇÃO	12
<i>Cláudia Maria Rocha de Oliveira</i>	
1	14
REALIZAÇÃO: A PESSOA ENTRE O TEMPO E A ETERNIDADE	
<i>Álvaro Mendonça Pimentel</i>	
2	35
A PESSOA E A HISTÓRIA EM LIMA VAZ	
<i>Hélio Pereira Lima</i>	
3	57
ASPECTOS DE FILOSOFIA E HISTÓRIA EM LIMA VAZ	
<i>José Tadeu Batista de Souza</i>	
4	72
A PESSOA HUMANA: FINITUDE E SITUAÇÃO	
<i>Paulo Roberto Andrade de Almeida</i>	
5	88
A PESSOA E O TEMPO: FINITUDE E TRADIÇÃO	
<i>José Maurício de Carvalho</i>	
6	107
A PESSOA E A ETERNIDADE: ABERTURA E TRANSCENDÊNCIA EM HENRIQUE C. DE LIMA VAZ	
<i>Alex Villas Boas</i>	

7

FILOSOFIA, CONTEMPLAÇÃO E AÇÃO

João A. Mac Dowell SJ

160

8

FILOSOFIA, CONTEMPLAÇÃO, AÇÃO: SCANNONE ALÉM DA CONTRADIÇÃO

Paul Gilbert

174

9

LIMA VAZ: PEREGRINO DA METAFÍSICA ENCARNADA NA HISTÓRIA, ATRAVÉS DE PLATÃO, ARISTÓTELES, AGOSTINHO, TOMÁS DE AQUINO, KANT E HEGEL

Livia Bastos Andrade

186

10

HENRIQUE VAZ E O DESTINO DA METAFÍSICA

Carlos Roberto Drawin

212

PREFÁCIO

*Elton Vitoriano Ribeiro*¹

Aproximar-se de uma pessoa é aproximar-se de um enigma difícil de ser decifrado. Cada pessoa é única. Cada gesto, cada palavra, cada sentimento, cada momento de sua vida compõe esse mosaico, diverso, mas orgânico, que somos cada um de nós. O mais misterioso, e ao mesmo tempo belo, é que somos um enigma para nós mesmos. Enigma que, compreendido na forma de mistério, leva uma vida toda para ser realizado. A realização de uma vida é como um caminho que é percorrido entre o tempo e a eternidade. O tempo presente das realizações concretas e cotidianas, e a eternidade de uma busca de sentido que, na maioria das vezes, se mostra além dessas realizações.

O presente livro sobre aspectos da filosofia de Henrique Cláudio de Lima Vaz, ao nos colocar diante de uma abordagem filosófica, nos coloca, também, diante de uma pessoa. Uma pessoa que fez da *Pessoa Humana* fonte de sua investigação filosófica, e que viu na realização da pessoa com os outros no mundo, fonte de vida e de sentido para o ser humano. Assim, a filosofia de Lima Vaz, expressa nos vários capítulos desse livro, nos ajuda a mergulhar, reflexivamente, nesse mistério que é a pessoa humana e sua realização.

No itinerário reflexivo do nosso filósofo, apresentado diversamente nos vários capítulos desse livro, encontramos uma filosofia que

¹ Professor Adjunto e Reitor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. É membro da "Equipe Jesuíta Latino-americana de Reflexão Filosófica" e do "Catholic Theological Ethics in the World Church" (CTEWC).

se faz amiga da sabedoria e que nos ensina a viver com sentido no mundo. O pensamento de Lima Vaz, culto, exigente e sistemático; nos apresenta a filosofia em sua acepção primordial de *amiga da sabedoria*. Do pensamento de Lima Vaz, comentado, explicitado e ampliado nos vários artigos deste livro, encontramos um verdadeiro *itinerário sapiencial*. Aqui, a filosofia, que nasce da admiração e da pergunta, numa cultura que coloca no centro a razão demonstrativa, é filosofia pensada, refletida e discursivamente argumentada. Esse itinerário se realiza na elaboração de conceitos que, herdeiros dos clássicos, possuem a história em suas entranhas. Eis a filosofia de Lima Vaz.

Mas, como se realiza essa filosofia? Como ela nos coloca nesse itinerário de autocompreensão com os outros no mundo histórico? Como ela abre nosso entendimento para as questões conceituais e nos questiona acerca de nossa tessitura argumentativa? Como, enfim, ela transforma nossa vida em uma vida refletida que, para dizer como Sócrates, é vida com sentido? Ora, as respostas exigem o lento e, por vezes, penoso, caminho da leitura dos textos de Lima Vaz e dos textos presentes neste livro. O livro que temos em mãos é como um irmão mais velho que nos conduz num itinerário sapiencial por dentro da filosofia vaziana. Assim, toda a filosofia de nosso autor, explicitada nesse livro, é uma filosofia processual e relacional. Ela se realiza em processos lentos, contínuos e graduais. Mas, também, em relações tecidas e sustentadas pela história, pelas tradições, pelas culturas, pelas religiões, pelas sociedades, pelas comunidades, pelos grupos, pelas pessoas; numa ideia, pela existência que é sempre intersubjetiva. Toda filosofia, assim como toda vida, se realiza, sempre, com os outros. Somos estruturalmente seres de relação. Por isso, a categoria de pessoa é tão importante para a humanidade em sua busca por sentido e realização. Eis, aqui, um ponto

fundamental da filosofia de Lima Vaz que encontramos neste livro, o conceito de pessoa.

Finalmente, todo processo, todo caminho, toda busca possui um princípio (*arquê*) e um fim (*télos*). Essa dinâmica de todo processo, que pode nos assustar como seres pequenos e frágeis que somos, ganha nas palavras de Lima Vaz uma significação maior. Por exemplo, no final de sua *Antropologia Filosófica*, na magistral conclusão intitulada *A pessoa humana entre o tempo e a eternidade*, nosso autor argumenta: “Arrastadas em incessante fluir, todas as obras do homem e, em primeiro lugar, a obra de sua própria vida, a expressão do seu existir, assemelham-se a esboços incompletos, a gestos interrompidos, a formas inacabadas”². Se essas palavras nos colocam diante da impossibilidade fundamental da realização humana, Lima Vaz continua, com sua maestria dialética, e nos coloca diante da contradição metafísica de sermos, “como mostra de forma irrefutável esse imenso e doloroso esforço, atestado em cada página da história, com que o homem tenta libertar-se da lei da morte”³; *ser-para-a-imortalidade*. A imortalidade, tema presente na filosofia clássica, mas proibido na filosofia contemporânea, demonstra existir um “centro claro – escuro do mistério de nossa presença no mundo: mistério indevassável da existência de cada um”⁴. Diante desse mistério, onde também está em jogo nossa realização humana, a filosofia não ousa dar um passo adiante, mas, enquanto sabedoria, deve estar aberta a pensar sempre mais, pensar além, pensar com outros. Que o pensamento filosófico de Lima Vaz, presente nas várias interpretações deste livro, nos ajude a viver com sentido, com os outros, no mundo. Eis o grande desafio!

² LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 228.

³ LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica II*, 1992, p. 229.

⁴ LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica II*, 1992, p. 236.

APRESENTAÇÃO

Cláudia Maria Rocha de Oliveira

Lima Vaz deixou um grande legado, fruto de anos de reflexão sobre os desafios com os quais se viu concretamente confrontado. Podemos reconhecê-lo como modelo de vida que buscou ser sempre mais. A realização da própria vida é compreendida por Lima Vaz como um desafio permanente. Somente ao ser humano é dado atualizar, por meio do próprio agir, aquilo que se é por essência. Assim, a vida se apresenta como tarefa nunca completamente cumprida. Cada um de nós deve assumir a responsabilidade de, na relação com o mundo, com os outros e com a transcendência, significar a própria vida e, desse modo, encontrar o caminho da própria realização.

Para comemorar o centenário de nascimento de Lima Vaz, o Grupo de Pesquisa Estudos Vazianos organizou por três anos um Ciclo de Colóquios que teve como tema

“Henrique Cláudio de Lima Vaz, 100 anos! O legado de uma vida realizada”. Em cada ano, o tema da realização foi discutido tendo como foco uma das obras sistemáticas principais deste importante pensador. Em 2019, ao propor uma reflexão sobre a Realização a partir da perspectiva da *Antropologia Filosófica*, o tema escolhido foi “Realização: um chamado ao 'torna-te o que és'”. Em 2020, o foco de investigação assumido foi a *Ética lima vaziana*. O tema orientador dos debates foi “A Realização: um desafio Ético e Político”. Finalmente, em 2021, a realização passou a ser pensada a partir da perspectiva da obra *Raízes da*

Modernidade. Trata-se, na verdade, de pensar o tema da realização a partir da relação entre Absoluto e História, ou ainda, de verificar de que modo, Lima Vaz pensa a articulação entre as noções de tempo e eternidade. O tema escolhido, então, foi “A pessoa humana entre o tempo e a eternidade”.

O Colóquio Vaziano, realizado em 2021, em comemoração ao centenário de Henrique Cláudio de Lima Vaz, foi organizado pela FAJE, em parceria com a Faculdade Dom Luciano Mendes de Almeida (Mariana-MG), o Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG, a Escola Superior Dom Helder Câmara (ESDHC), o Instituto Humanitas UNICAP, o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNICAP, o Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNISINOS, o Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFSJ, a Faculdade Católica de Fortaleza, o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UECE, a Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Gregoriana, o Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais da UCP (Braga), o Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa).

Ao reunir neste livro contribuições que nasceram das celebrações do centenário de Lima Vaz, gostaria também de fazer memória dos 20 anos de seu falecimento, completados em 23 de maio de 2022. Que o compromisso de Lima Vaz com o exercício da reflexão nos inspire e nos torne capazes de compreender com lucidez nossa realidade e de assumir responsabilidade diante dos desafios do presente.

1

REALIZAÇÃO: A PESSOA ENTRE O TEMPO E A ETERNIDADE

Álvaro Mendonça Pimentel ¹

A categoria “Pessoa”, na *Antropologia Filosófica* de Henrique Cláudio de Lima Vaz, corresponde ao polo gravitacional em torno do qual todas as outras categorias se organizam e se unificam. O processo dessa unificação constitui o que Lima Vaz chama “realização”. E realização consiste no emergir de cada ser humano, ser dado a si mesmo, que se acolhe e se manifesta como “corpo, psiquismo e espírito”, em suas relações com o mundo, o outro e Deus. A realização é, pois, processo autoexpressivo e relacional. Ora, quem diz processo também diz “tempo”. A pessoa se realiza na duração de uma vida, o breve dia cujo alvorecer logo se faz manhã, tarde e, enfim, escuridão. A existência floresce e fenece num piscar de olhos do universo. Mas a morte pronuncia a última palavra, desenha o horizonte último e definitivo da existência? Para muitos, sim. Dizem que somos “seres-para-a-morte”. Ora a flor que fenece... produz frutos. E o discurso da *Antropologia Filosófica* propõe-nos esta orientação. Não seria a morte o fenecer que se abre para a eternidade? O objetivo deste artigo é examinar o sentido e a consistência filosófica desta possibilidade.

¹ Professor titular da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Foi Reitor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2015-2017) e Vice-Reitor Geral da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2018-2020). Desenvolve sua pesquisa em diálogo com os filósofos Maurice Blondel, Henri Bergson, Claude Bruaire, Jean Ladrière, Eric Voegelin e Henrique Cláudio de Lima Vaz.

O exame tem como pressuposto o contexto metafísico desdobrado por Lima Vaz em *Raízes da Modernidade*. *Raízes* evoca a imagem em que, originariamente, o humano e o divino encontram-se relacionados². A afirmação desta relação revelaria um broto polêmico de *Raízes da Modernidade*? E, neste mesmo sentido, as categorias de espírito e transcendência desenhariam o ápice polêmico da *Antropologia*?³ Embora Lima Vaz não fosse polemista, mas filósofo sereno, vale notar que a modernidade filosófica adotou o “princípio de imanência” como norte da bússola e do caminho reflexivo. A afirmação da relação de transcendência, sem intenções polêmicas do autor, resiste, portanto, à tendência moderna. Nesta, é preciso pensar “como se Deus não existisse”⁴. “Ousar saber” e saber por si mesmo. Filósofos e filósofas de todas as escolas e orientações não tiveram dificuldade em adotar tal princípio metodológico para suas investigações autônomas. Alguns cultivaram uma filosofia agnóstica, independentemente de suas crenças pessoais, sem se preocupar com a relação de transcendência ou a afirmação do

² Cf. PIMENTEL, Álvaro Mendonça. Realização Humana e Afirmação do Absoluto: Lima Vaz diante do drama da modernidade. In: OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de; ROCHA, Marcelo Antônio (Orgs.). *O que torna uma vida realizada*: Homenagem aos 100 anos de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

³ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Raízes da Modernidade*. Loyola: São Paulo, 2002, capítulo 9 (Liberdade e Absoluto). & *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2020. (Com prefácio de Cláudia Maria Rocha de Oliveira & Elton Vitoriano Ribeiro), p. 173-242 (Categoria do espírito e A vida segundo o espírito) e p. 315-350 (Categoria de transcendência). Doravante, citados como *Raízes* e AF.

⁴ A expressão é antiga. Remonta ao século XIV, embora seja atribuída ao jurista Hugo Grotius (1583-1645), para o qual significava, simplesmente, que a tarefa de restringir e regular as guerras sangrentas da Europa e as guerras em geral deveria ser independente de crenças religiosas, mas fundada na lei natural. Curiosamente, há quem atribua a expressão ao teólogo Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), que também a utilizou no contexto trágico da II Grande Guerra. Utilizo-a livremente, como boa formulação para a atitude de investigação autônoma da modernidade, e da riqueza de sentido que possui: viver e pensar como se Deus não existisse, confiando na luz da razão. No entanto, vale lembrar que o próprio Grotius percebeu que uma visão estritamente secular do direito era (e continua sendo?) insuficiente para alcançar seu objetivo e reintroduziu elementos religiosos em sua argumentação, uma vez que, mais importante que uma posição teórica fechada, seu escopo era evitar ou ao menos minimizar o derramamento de sangue (cf. YASUAKI, Onuma. “Hugo Grotius”. *Encyclopedia Britannica*, 6 Apr. 2022, <https://www.britannica.com/biography/Hugo-Grotius>. Acesso: 07/04/2022)

absoluto. Outros decidiram negá-las aguerridamente. E, finalmente, houve os que, filosofando com os modernos, retornaram a Deus, como tema filosófico. Para estes, uma vez que o real se manifesta e se desdobra em sua totalidade aberta, e uma vez que também dele participam os humanos, sem possuir nenhum ponto de vista privilegiado, mas, desde o primeiro instante, navegando a mesma barca sobre o mesmo oceano, pode-se e deve-se supor que: se há algo divino no fundo do real, os amadores da sabedoria, com seu hábito de sondar abismos, acabarão por encontrar-se com esse divino, mesmo que, por rigor metodológico, tenham abdicado de tomá-lo como ponto de partida. Mas se o encontro acontece e torna-se suficientemente estabelecido para uma consciência singular que viaja nas veredas do pensamento rigoroso, por que um pensador, em nosso caso Lima Vaz, precisaria abdicar da inteligibilidade que emana de Deus, por que não poderia e mesmo não deveria pensar o encontro e participação entre o humano e o divino? E mais ainda, pensar como esta relação marca com seu sentido o cosmos e a sociedade? A comunidade do ser se completa, quando Deus e homem, cosmos e sociedade se entrelaçam. Por que abdicar de um de seus membros para pensar os demais?

A não ser que o princípio metodológico da imanência tenha se transformado, para parte dos que se dedicam ao labor filosófico, em “doutrina” ou, como se diz hoje no campo das ciências empírico-formais, em “teoria”: a doutrina ou teoria da imanência⁵. Mas uma teoria científica parte de hipóteses formuladas dentro de um quadro teórico específico, o qual se apresenta como modelo de funcionamento da

⁵ Para uma leitura crítica da transformação do princípio de imanência em doutrina, cf. BLONDEL, Maurice. Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux (1896). In: _____. *Oeuvres complètes II: 1888-1913: la philosophie de l'action et la crise moderniste*. Paris: P.U.F., 1997. p. 97-173.

realidade (sem pretender substituir-se a ela) e que deve ser comprovado ou, ao menos, comprovável experimentalmente⁶. Ora, se aplicamos esses critérios, de forma analógica, ao discurso filosófico, há alguma comprovação empírica, social, psicológica, política etc da doutrina ou teoria da imanência? Há algum argumento válido para essa transformação de um método em doutrina? Tudo parece indicar que não. Empiricamente falando, por exemplo, o número de pessoas que concebem a realidade como intimamente relacionada a Deus só faz crescer no mundo⁷. O que temos chamado de *relação de transcendência* permanece e se oferece ao estudo e avaliação crítica do filósofo. Deus não está morto, se o quase filosofema “morte de Deus” quer indicar algo como um movimento cultural inevitável e imparável dos tempos modernos, que correria no sentido de anular o polo divino da realidade. Assim, embora o princípio *metodológico* permaneça válido e fecundo, sua transformação em *doutrina* não parece justificável. Isso não implica que posições ateias ou agnósticas, teóricas ou práticas, sejam impossíveis ou menos válidas, dentro de seus limites. Também não implica negar o impacto niilista da cultura moderna na vida humana, em particular, para nosso tema, o impacto da pretensão desmedida dos que repetem, sem exame crítico, que “Deus está morto! (...) E nós o matamos”⁸. Apenas

⁶ Cf. LADRIÈRE, Jean. *Les enjeux de la rationalité : le défi de la science et de la technologie aux cultures*. Montreal : Liber, 2001, em particular os capítulos I e II (La science, La technologie).

⁷ Cf. Pew Research Center, December, 2012: “*The Global Religious Landscape: a report on the size and distribution of the world’s major religious groups as of 2010*. Pew-Templeton - The Pew Forum on Religion & Public Life - Global religious future’s Project”, comparado com: Pew Research Center: April, 2017: “*The Changing Global Religious Landscape: babies born to Muslims will begin to outnumber Christian births by 2035; people with no religion face a birth dearth*”. Para estatísticas que cobrem o período do século XX, Cf. Francisco DIEZ de VELASCO. *Introducción a la Historia de las Religiones*. Madrid: Editorial Trotta, 2002, capítulo 6 (Las religiones de las sociedades industrial y postindustrial).

⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência (Die fröhlich Wissenschaft, Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza)*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2001. Aqui: Aforismo 125 (O homem louco), p. 126-127. Uma hermenêutica mais refinada dos textos de Nietzsche talvez surpreendesse muitos

indica que estas não são as únicas posições teóricas possíveis e esclarecedoras de aspectos do nosso tempo, como o da crise da moral. Uma reflexão suficientemente abarcante e flexível saberia encontrar, no universo existencial da inteligência, espaço para a atitude filosófica que, por opção metodológica, prescinde do polo divino, para pensar o cosmos, a sociedade e o homem. Neste caso, haveria uma limitação e, em consequência, uma possível relação entre esta atitude e aquela que batizo como *cosmopoliteândrica*. Lanço aqui este desafio teórico aos pensadores, inspirado por outros que já o enfrentaram. Mas espero, com esta digressão, ter deixado clara minha posição e a orientação deste artigo. Nele, considero que Deus é parte da manifestação da realidade, não como um objeto, mas como a fonte mesma de todo devir temporal. Considero-o como Criador⁹. E pretendo compreender a hipótese da abertura humana à eternidade como fonte de sentido para nossas existências.

1. A PESSOA NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Passo a expor brevemente as categorias filosóficas da *Antropologia*, sem preocupar-me com adotar a mesma linguagem sofisticada do meu querido professor e mestre. Trata-se de tornar acessível o pensamento de Lima Vaz a um público não iniciado em suas obras ou mesmo pouco familiarizado com a reflexão filosófica. Pode servir, em consequência, como porta de entrada ou, ao menos, como convite à leitura da obra. Acima mencionei que “pessoa” é o centro dos raios convergentes da antropologia limavaziana. Nesta seção, forneço algum conteúdo a essa

“nietzschianos” a respeito do verdadeiro alcance (e limitação) desta afirmação, Cf. MARTON, Scarlett (ed.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016, em especial o artigo Deus e correlatos.

⁹ Cf. *Raízes*, capítulo 10 (O problema da Criação).

afirmação formal, para que a temática da realização da pessoa, como processo temporal no horizonte da eternidade, se desenhe com maior precisão.

O objetivo da *Antropologia Filosófica* é responder à pergunta “O que é o homem?”, num contexto de crescente fragmentação e mesmo de negação da humanidade, de pós-humanidade, como alguns pensadores desejariam caracterizar nossa atualidade histórica¹⁰. Os defensores do projeto pós-humanista agitam brilhantes bandeiras, no teto de frágeis hipóteses “científicas” de caráter autoevolutivo. Ou seja, o homem passaria o homem infinitamente, não como abertura do desejo e busca ao infinito, mas por uma evolução a outra categoria ainda inominável e, portanto, apenas evocada pela indeterminação da partícula “pós”¹¹. Surgiria, assim, o “ser pós-humano”. Esse tipo de ficção fabulosa, somada à fragmentação crescente das hiperespecialidades, relativiza a recente declaração, a julgar pela duração da história humana, da inalienável dignidade da pessoa. Tudo se passa, então, como se o ser humano fosse a matéria prima dos engenheiros do pós-humano: genéticos, sociais, neuronais, econômicos, políticos¹².

Mas o fato inegável é que o humano existe e continuará a existir, enquanto fatores deletérios, cósmicos ou socioambientais, não

¹⁰ Sobre a fragmentação das visões de homem e a contribuição fundamental da antropologia filosófica para o tratamento do problema cf. AF, p. 23-32; & JOLIF, J.-Y. *Comprendre l'homme: introduction à une Anthropologie philosophique*, I. Paris: CERF, 1967.

¹¹ Penso aqui no contraste entre o delírio pós-humano e a afirmação de Pascal: “Concevons donc que la condition de l'homme est double. (...) que l'homme passe infiniment l'homme, et qu'il était inconcevable à soi-même sans le secours de la foi”, *Pensée*, 131-434, edition Lafuma.

¹² Cf. BARRETO, Marco Heleno. Sobre o problema da autorrealização na situação pós-humana. In: OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de; ROCHA, Marcelo Antônio (Orgs.). *O que torna uma vida realizada: Homenagem aos 100 anos de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. O autor descreve a “situação pós-humana”, marcada pela vigência da dominação técnica sobre todas as dimensões do homem e suas consequências niilistas, assim como a teoria da “pós-verdade”, marcada pelo cinismo.

reduzirem a possibilidade de vida na bela Terra ao limite próximo de zero. E mesmo que tal existência se caracterize hoje, em muitos ambientes, por uma resistência lúcida à desumanização. Ora, as ciências ditas humanas, justamente por conta de sua hiperespecialização, necessitam de algum parâmetro de unidade para situar e definir seu objeto específico. O estudo econômico da sociedade, por exemplo, constitui um recorte em um todo maior que inclui outros aspectos, tais como a política, as relações humanas, os fatores psíquicos etc. Uma ciência que estudasse o ser humano, reduzindo-o a um de seus aspectos, se equivocaria, tanto no âmbito teórico ou nos resultados de sua pesquisa, quanto no prático ou tecnológico, se não levasse em consideração a limitação da própria abordagem e a necessidade de relacioná-la a outras.

O caminho seguido por Lima Vaz busca a resposta à pergunta “o que é o homem?” numa investigação histórica, que integre as visões clássica, cristã, moderna e contemporânea da reflexão filosófica¹³. E que integre, igualmente, os polos da experiência natural (campo das ciências biológicas, por exemplo), subjetiva (como no caso das ciências do psiquismo e do agir humano) e objetiva ou formal (que abarca as ciências da cultura)¹⁴. Um método integrador, portanto, que se opõe à tendência de fragmentação e que combate imagens – como as que evocamos ao falar do pós-humano – negadoras da dignidade da pessoa. Neste sentido, Lima Vaz não é autor antimoderno ou saudosista, mas sim o resistente que faz memória da história e do ser e não teme afirmar aquilo que não pode nem precisa ser provado, pois se mostra¹⁵.

¹³ AF, p. 33-134.

¹⁴ AF, p. 23-32; 135-148.

¹⁵ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001, cap. II Itinerário da Ontologia Clássica.

O olhar filosófico busca o todo, sem por isso tornar-se totalitário. O todo não se entrega de uma vez, nem de uma vez por todas. A busca permanece, nutrida pela compreensão de cada objeto de estudos. São ideólogos e violentos os que proclamam o projeto de um sistema acabado de explicação do mundo. Que dizer, então, dos que afirmam possuí-lo? A pergunta pela essência (“o que é?”) não pode se contentar com respostas parciais. É peregrina. Seu instrumento de trabalho é a frágil razão humana. A intenção, buscar a verdade e, portanto, proceder de forma isenta. A razão é o contrário da violência, a razão abre caminhos de liberdade. Visões reducionistas sonham em encontrar a explicação última e única de cada realidade. Mas a filosofia trabalha por integração da complexidade. Como o ser humano se expressa quando deseja afirmar sua própria humanidade? Quem sou eu, enquanto ser humano? Qual a minha essência? Bastaria dizer, por exemplo, que sou um ser racional? Ou que sou corpo? Ou ser social?

2. VISÃO DE CONJUNTO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Há definições e conceitos claros e duros como cristal. Mas quando tentamos aplicá-los à realidade, suas arestas e faces não se encaixam perfeitamente com o que deveriam nomear e iluminar. Se forçarmos a aplicação, ou os conceitos deformam a realidade para adaptá-la a eles, ou excluem aspectos que não podem conter, ou, enfim, a realidade quebra-os, liberta-se e fecha-se à inteligência. Mas há também conceitos de argila, capazes de se moldar com precisão aos objetos por eles designados ou definidos. Inicialmente opacos, logo mostram-se aptos a esclarecer e colocar em relevo os traços inteligíveis essenciais dos

objetos estudos¹⁶. É nesse sentido que interpreto as categorias da *Antropologia Filosófica*. Elas se referem a dimensões fundamentais do ser humano, mas devem ser aplicadas a cada ser respeitando a flexibilidade e a docilidade da argila e não segundo a dureza e brilho atraente do cristal. Cada categoria expressa dimensão bem determinada, mas aberta a novas significações. Ou seja, embora se limite a extensão de seu significado a determinado aspecto do ser humano, este mesmo aspecto, na corrente do discurso, evoca e mesmo menciona outros que o atravessam. Isso porque, cada categoria define um modo de expressão do ser humano total, visto aqui sob um aspecto – por exemplo, o corpo – e adiante sob outro – por exemplo, a relação de objetividade. Assim, cada categoria é limitada no que pretende dizer, mas ela é ilimitada em seu sentido, pois este expressa mais do que poderia caber na limitação ou determinação pretendida. A categoria de corpo próprio como corpo expressivo implica a afirmação de sentimentos e de ideias – o corpo expressa sentimentos como amor e temor, ou conceitos na forma da linguagem – que não se encontram abarcados pelo significado da categoria. “Isto porque o corpo não é uma parte do homem. Ele é uma forma de expressão de sua totalidade”.¹⁷ Cada categoria, portanto, ao definir-se, anuncia outras. A categoria de corpo supõe as de psiquismo e espírito. Ao tratar de todas, vemos que cada uma guarda as demais, o que se nota, sobretudo ao final, quando se diz “eu sou pessoa”. Ao explicitar o sentido para si, ou seja, ao responder progressivamente à pergunta “o que é o homem”, o “eu sou” (corpo, psiquismo, espírito etc) passa de categoria em categoria e tece a trama que as une e articula. E

¹⁶ Cf. BERGSON, Henri. Introduction à la Métaphysique. In *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2009, p. 188; 196-197.

¹⁷ AF, p. 439.

ao intuir o sentido em si mesmo (antes ou, de preferência, depois da explicitação) vemos claramente que cada categoria guarda as demais.

Quem sou eu, enquanto humano? Eu sou corpo expressivo¹⁸. Capto o mundo à minha volta e armo mil reações à luz, ao calor, ao frio, à escuridão. Minhas pupilas se contraem ou se dilatam, o suor me refresca, o tremor me aquece. Adapto-me, reajo e ajo, e assim preservo minha vida. Corpo moldável, que aprende a caminhar, a falar, a dançar, a trabalhar, a jogar. Corpo cansado que repousa, dorme e sonha... Corpo temporal, em que a dimensão do tempo é espacializada, a partir dos movimentos repetitivos, como um relógio no peito, nos batimentos do coração ou nas respirações, no movimento dos astros, e na regularidade dos números. Trabalhamos na sucessão dos dias e algo em nós nos conduziu a construir relógios para *marcar* instantes ou datas do tempo que passa, como se pudéssemos guardar o passado em datas e idades. E ordenamos nosso mundo como resistência à passagem do tempo: a paisagem, a casa, os hábitos, a identidade corporal, a arquitetura das praças, monumentos, edifícios históricos, repletos de formas e de arte.

O corpo expressivo, encarna sentimentos e intenções em seus gestos espontâneos. As máquinas leem reações neuronais quando sinto ou penso. Mas são reações e fenômenos mudos. Algo mais se diz quando sinto, que o conceito de corpo, com suas limitações, parece não abarcar. Por isso afirmo que sou também psiquismo, que há uma dimensão inseparável da matéria do corpo e irreduzível a ela, que alguns chamam mente, outros, alma¹⁹. O espaço em que habito ganha colorações diferentes ao longo do tempo, pois não é captado de forma “pura”, como

¹⁸ Cf. AF, p. 151-159.

¹⁹ Cf. AF, p. 161-171.

percepção passiva, mas pintado com lembranças, vivências, projetos de futuro, afetos a dilatar minha percepção do presente. Há uma temporalização do espaço das coisas, que se convertem em acontecimentos, encontros, marcos da história com seus significados.

E meu pensamento não é também outro em relação às estruturas orgânicas que o acompanham e são por ele penetradas? Assim, também afirmo que sou espírito, não apenas um feixe de percepções, reações, sentimentos e imagens, mas igualmente consciência pensante, vontade que delibera e escolhe, que amadurece opções ao longo do tempo e as recolhe em ações pelas quais me considero responsável²⁰. A dimensão psíquica ou mundo da interioridade, conforma a percepção modulada da realidade no tempo: meu modo de sentir o universo que se desdobra e se manifesta em mim e diante de mim. A dimensão espiritual me leva a mergulhar no ser, a perguntar “o que é?” e a conhecer a verdade e a agir pela bondade de tudo o que se manifesta. E não apenas conhecer, portanto, mas igualmente amar. Eu sou corpo senciente, afetivo, pensante, consciente, livre, racional, memorial, desejoso e, por isso, abertura infinita à verdade, à beleza e ao bem. Esta dimensão do que sou, chamo-a de espírito. E nos atos do espírito, que se apoiam e se alimentam das energias orgânicas e psíquicas, abre-se outro tempo, em que se formam e transformam valores éticos e estéticos, virtudes morais, verdades teóricas, ações livres. Eis o patamar mais elevado e intenso da expressão do meu ser, na relação com os outros seres.

Portanto, sou mais, pois não existo sem a “exterioridade” do que me rodeia e age sobre mim. O corpo é a porta das relações com o mundo, ou melhor, entre mundos. Este que me circunda, onde habito; e o mundo

²⁰ Cf. AF, p. 173-201

que eu sou, onde tudo o que é pode também habitar. Estas relações se multiplicam em diferentes intensidades. No polo corporal, constroem-se relações de trabalho, de enfrentamento com a matéria e aprendizagem de suas leis e possibilidades, de colaboração com outros em forma de projetos comuns²¹. No polo psíquico, vivem-se as relações com o tu, que é outro eu, sem deixar de ser simplesmente outro. Com ele (ou ela) me encontro unido para tecer a amizade, o amor, a vida em sociedade e as mediações da política²². Finalmente, no polo do espírito, na sua mais fina ponta, surge a relação com o Absoluto, com Deus, do qual, por assim dizer, me recebo e que, por isso, me precede e me excede. Aqui se encontram as diferentes tradições religiosas, compreendidas como auxiliares da relação de transcendência²³. É verdade também que o campo das relações costuma ser, igualmente, o campo da violência, como ocorre nos casos da destruição ambiental, da escravização ou da manipulação religiosa, para citar casos extremos²⁴. Mas a violência nunca possui a última palavra, uma vez que se pode, ao menos, denunciá-la e resistir. Enfim, é no campo das relações que se tece o que chamamos de história, a forma que o tempo toma no processo de criação das culturas e da ordem das diversas civilizações, cada uma com sua riqueza simbólica singular. Quando digo “Eu sou pessoa” refiro-me a essa diversidade de mediações em que nasço, cresço e me realizo: corpo, psiquismo, espírito e relações.

²¹ Cf. AF, p. 249-280.

²² Cf. AF, p. 281-314.

²³ Cf. AF, p. 315-350.

²⁴ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 89; 127-137 (Nota sobre o problema do mal).

A categoria “pessoa” refere-se ao centro dos raios convergentes em que o que sou se reúne: a íntima interioridade, a mais íntima e mais interior que posso conhecer. Não somente porque ela concerne à unidade, por convergência. Mas também porque, além do que se conceitualizou acima, nos símbolos da linguagem ou categorias, há o que se oculta ao conceito, embora se mostre na expressão, o que se é como ser singular e irrepitível, único e independente, a originalidade incomunicável de cada pessoa, que escapa ao domínio, à descrição e à medida. Lima Vaz, seguindo Claude Bruaire, chama este centro de “dom do ser”, “dom dado a si mesmo”, cuja origem misteriosa é o Criador²⁵. Mas justamente porque é dom, a presença do único se exterioriza ao extremo. A pessoa é mesmo a mais extrema expressividade e exterioridade que conheço. Expressa-se corporalmente, desde muito cedo, como no sorriso único de cada criança, ou na gestualidade e modo próprio de agir. Descobre-se no trabalho. Sente, ama, desdobra-se e floresce nos encontros. Conhece, escolhe e abre-se ao infinito e mesmo ao que não pode ser contido em nosso conhecimento ou obtido por nossa ação, a Verdade e a Bondade que, no entanto, nos atraem como horizonte e se encarnam nas frágeis ideias e práticas que geramos. Não conheço nada mais interior ou mais exterior, mais recôndito ou mais expressivo que uma pessoa. Nela o duplo movimento de inspiração e expiração, sístole e diástole, simbolizam o ritmo humano da existência, que se recolhe e se expande. Duplo movimento “que exprime (...) o dinamismo original do *Eu sou* desdobrando-se nos caminhos da realização humana e operando incessantemente a passagem do *ser* ao *ser-mais*”²⁶.

²⁵ Cf. BRUAIRE, Claude. *O ser e o espírito*. São Paulo: Loyola, 2010, Capítulo III (O Ser e a Existência).

²⁶ AF, p. 387.

Agora se compreende melhor o que afirmo, quando digo que a pessoa é, em cada ato, a unidade dos sentidos categoriais acima destacados. Enquanto escrevo, por exemplo, sinto meu corpo saudável, equilibrado, vivo... Estou consciente e me deixo guiar pelo lume da razão. Além disso, utilizo um computador e um teclado; e ando acompanhado de inúmeras presenças latentes na memória, além, é claro, do fato social da linguagem e da cultura a que pertença, dos estudos que realizei, das experiências que tive. Se fosse enumerar todas as condições que se reúnem nesse ato simples de redigir um texto, percorreria um arco enorme e crescente. Cada ação simples supõe um universo de condições integradas e cooperantes no mesmo ato em que me realizo. Isso se pode avaliar com mais precisão quando considero a privação das condições a que tantos humanos se encontram expostos desde sua infância. Cada ameaça a uma das dimensões humanas, rebaixa o ser humano e pode mesmo desfigurá-lo até o limite da destruição ou autodestruição. Defender a dignidade da pessoa implica, portanto, defender sua estrutura espiritual, psíquica e corporal, mas não apenas. Exige, igualmente, defender suas relações: o trabalho, os bens necessários à vida, a amizade, o amor, a participação social e política, a educação e a formação moral, a abertura ao mistério e a liberdade de expressão simbólica, seja ela religiosa ou artística.

E se inverteo o movimento da minha atenção e abandono a análise das condições para me concentrar na tarefa, se me permito viver a escritura e logo recolho este vivido no seu advir, vejo que está em jogo nada menos do que o sentido da categoria “realização”. As condições reais da existência humana são ordenadas e reunidas quando me realizo na ação, tornando-me a pessoa que sou. E tudo que sou se realiza na

existência temporal que, aliás, é a própria ação²⁷. O tempo que passa é também o tempo que se acumula em minha memória. Nele, se efetuam todas as minhas possibilidades, que são atuações, ou seja, o emergir do meu enigma humano no mundo. Aquilo que, antes de ser real era impossível, mas que ao realizar-se na ação abre novas veredas a percorrer. Realizar-se é, pois, experimentar a surpresa do próprio ser, que deseja, compreende, decide e age! É mais do que a passagem da potência ao ato. É criação temporal de potencialidades! Expansão e recolhimento, pois na exteriorização da realização, há concomitante mergulho, como quem se descobre ou desvela, e exclama ao ver-se existir: – pois então..., este sou eu?! A identidade refletida do ser que é dom, identidade que os filósofos chamam de *ipseidade*, conceitualizada ou narrada, surge na história pessoal e, portanto, temporal. Sim, este ser singular sou eu e sou tecido com os fios vivos do tempo.

E não há nada que surja fora do tempo, no sentido forte que dou a essa palavra. Pois tempo é ação e memória, processo e duração, consciência e iniciativa. Portanto, não o tempo do relógio, o tempo dos físicos e dos cálculos, mas o Tempo em que tudo vive e que levou os humanos a construir relógios e a marcarem ritmos para os acontecimentos. Sem a experiência do Tempo o que veríamos nos relógios, nas sombras e nos astros, senão posições? Quem pergunta as horas supõe um outro Tempo que dá sentido ao tempo numérico. O humano, por exemplo, encontra em si a força de ser e de se manifestar por si mesmo, unido e apoiado sobre todas as relações que também o criam e o acompanham, quando diz “Eu sou”, ou seja, quando chora, pede, sonha, caminha, dialoga, questiona, luta e ama; quando, enfim e em suma, sobrevém

²⁷ BERGSON, Henri. *Durée et simultanéité*. Paris: PUF, 2009, p. 160-163.

surpreendente, para desabrochar como ser único. Sim, “eu sou” no tempo e mesmo sou temporalmente. O tempo é o eixo de tudo o que se manifesta e, sobretudo, do ser de carne, cuja memória e consciência são tecidas com seus fios *contínuos*. Assim, eu sou e sei que sou e continuo a ser eu mesmo, nesse impressionante fluxo de mudanças que atravesso, desde o primeiro lampejo de vida até o meu último alvorecer. Tempo, consciência e memória sou.

3. FINITUDE E ETERNIDADE

O último alvorecer do tempo que passa imparável e não retorna, obriga-me a dizer, Eu sou pessoa finita. Vivo a diferença entre o visado no trabalho, no amor, na política, na contemplação, por um lado, e o efetivamente realizado, por outro lado. O visado é sempre grande, pois o desejo humano é infinito²⁸. Claro que o importante é realizar tudo o que me é permitido dentro do lapso temporal limitado da existência. No entanto, a diferença entre o realizado e o visado abre em mim a brecha ou mesmo o abismo que não pode ser superado, mas que pode ser a passagem por onde um dom supremo se me ofereça. Do ponto de vista formal, é nessa diferença e nessa abertura que me volto para a Verdade e o Bem, modelos dos ideais de conhecimento e de ação, perseguidos pelos humanos. Além disso, vejo nessa falha o possível ponto de encontro entre humanidade e Criador, inspirado por minha tradição religiosa. Os cristãos dizemos que o Criador é Amor, realidade última do ser, fonte e origem de quem sou. Amor que transborda sua plenitude, para criar e doar-se à sua criatura. Do ponto de vista filosófico, a “limitação” pode

²⁸ Cf. LACROIX, Jean. *Le désir et les désirs*. Paris: PUF, 1975, sobretudo o capítulo III.

ser reinterpretada, portanto, como “abertura”, por causa da diferença, e nela se instala a esperança de um dom. Explico-me melhor:

Aonde me leva o fluxo do tempo? Sem dúvida, à realização humana mais intensa, à *vida ética*, pois ninguém pode ser bom sem existir bondosamente. Viver segundo o bem supõe toda a vida, com seus processos, como a educação moral (que guia, prova e molda), as experiências confirmadoras pessoais e sociais, os modelos (santos e heróis) que fazem nascer a aspiração a ser melhor e deixam entrever a liberdade em ato, o enfrentamento de tantos obstáculos internos e externos à aquisição das virtudes e à formação de uma comunidade ética aberta, dialogante e que se aprimora na história. Precisaremos ainda de mais tempo para criar a humanidade capaz de contornar a violência e transformá-la em coragem. Eis o horizonte bom, verdadeiro e belo diante de mim...

Mas é nesse caminho do tempo que o corpo decai, a memória falha, as decisões se tornam mais difíceis. Há quedas e adoecimentos. E envelheço... arrastando comigo todo o meu passado. Ele é tesouro e bússola, embora também possa ser obstáculo e errância. Mas de um modo ou de outro avanço para o fim – finalidade e desfecho. O livro do corpo, no qual leio sentimentos e pensamentos tão surpreendentes, se desgasta e se desfaz, ou melhor, perde, progressivamente, o poder de se desdobrar e se refazer, até o momento da morte.

Ora, resistir à morte é dos traços humanos o mais patético e misterioso. Não seria por falta de experiência que se resiste, pois todos os adultos e boa parte das crianças sabem que um dia “a indesejada das gentes” há de nos “visitar”. Sem dúvida, a resistência corresponderia à ilusão se significasse “escapar” da morte e viver para sempre. E não há poucos iludidos neste sentido. Mas a estratégia humana é inteligente, ela se dirige, normalmente, às saídas mais viáveis. E no caso da morte,

a resistência se desenha no desejo de deixar marcas na história, concretizadas em obras, bustos, estátuas ou mesmo o próprio nome na placa da esquina. E isso faz o pensador sorrir... Há casos sublimes, porém, que recebem uma porção de quase eternidade, na memória agradecida de um povo ou cultura, por causa de seu legado que marca profundamente várias gerações. São heróis, místicos e fundadores de tradições religiosas, por exemplo. Retornando o olhar à terra, de forma natural, a vida se transmite e se perpetua na descendência, mas cada descendente, no mistério impenetrável da própria existência, há de se despedir deste mundo. É tocante contemplar como, da resistência à morte, surgiram os monumentos fúnebres, os ritos de embalsamento, os primeiros brotos do que se chama “religião”, em que se *religa* o que foi separado, ou seja, os vivos aos mortos; em que se *relê* e se medita, para assimilar, o que tanto nos surpreende e nos choca²⁹. Filósofos também enfrentaram a morte. Algo humano não sobreviveria à desintegração do corpo?, perguntaram. Seria a “alma”, aqui entendida como a junção do que acima chamamos psiquismo e espírito? Haveria, por exemplo, indícios de um aspecto imaterial da alma que, em consequência, escaparia da lei da matéria, que é movimento de separação até a pulverização do que esteve vivo? Mas se “eu sou” corpo expressivo e não apenas alma ou espírito, esse sobrevivente imaterial ainda seria eu?

É certo que irei morrer. A morte é parte da peregrinação humana no tempo, seu desenlace. Enigmas e estratégias atestam a preocupação humana e abrem o ser interrogante que sou, quando me pergunto “o que é ser humano?” Eu sou “ser para a morte”, como proclama a doutrina da

²⁹ (...) “um patrimônio religioso (...) começou a se constituir a partir do momento em que nossos longínquos antepassados, há cerca de 90 mil anos, quiseram dar sepultura a seus mortos, o que jamais farão os animais”, DELUMEAU, Jean. *De religiões e de homens*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 9 (cf. cap. I, II e conclusão).

imanência, ou a abertura que descubro em mim permite-me esperar a eternidade? Lima Vaz observa que essa abertura, ou seja, a diferença entre a minha realização e minha intenção, guarda uma encruzilhada em que se desenha possível contradição. Se a pessoa que sou se afirma aberta e, por esta abertura, aguarda o dom da vida eterna, como poderia ela conceber-se, ontologicamente falando, como mero “ser-para-a-morte”? Ou seja, ao conceber-se como orientado ultimamente para a morte, o ser humano declararia que seu ser e sua existência são absurdos. Por isso, Lima Vaz pode afirmar que a razão

(...) nos obriga a concluir que o *ser-no-mundo* e a inscrição do *ser-para-a-morte* no tempo da vida humana não nos autorizam a decifrar neles o *destino final da pessoa*. Mais ainda, seremos obrigados a concluir que o tempo da vida humana (...) é um tempo *expectante*, atravessado por um anelo profundo e inextinguível, por uma plenitude que só pode ser o dom de uma realidade *transcendente*, sendo propriamente o abrir-se de uma *eternidade* que acolhe e transfigura o *tempo efêmero da pessoa* no mundo³⁰.

Esta possibilidade encontra-se representada simbolicamente na *proclamação inaudita* de que a eternidade se fez tempo, pois o “Verbo se fez carne”. E que a morte do homem Jesus foi vencida pelo dom divino da ressurreição. Assim, o cristianismo nos estimula a pensar no dom da eternidade. A razão filosófica é incapaz de “demonstrar com a necessidade do conceito a gratuidade de um dom transcendente”, como de resto, aliás, de qualquer dom. Mas “pode mostrar na estrutura da *pessoa* a capacidade essencial de acolher o *dom* da imortalidade”³¹. Capaz de acolher o tempo plenificado, sou peregrino na curta duração de uma

³⁰ AF, p. 442.

³¹ AF, p. 441.

existência. E a meditação que me conduz ao sentido do anelo da eternidade também me lança de volta às tarefas efêmeras desta vida de pensamento, ação e encontro, pois sem ela o desejo da plenitude se extinguiria. Se não há o limite, como abrir-se ao infinito? Sem o infinito, como encontrar equilíbrio e energia, sabedoria e sentido suficientes para a lida?

REFERÊNCIAS

- BARRETO, Marco Heleno. Sobre o problema da autorrealização na situação pós-humana. In: OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de; ROCHA, Marcelo Antônio (Orgs.). *O que torna uma vida realizada: Homenagem aos 100 anos de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.
- BERGSON, Henri. *Durée et simultanéité*. Paris: PUF, 2009.
- _____. Introduction à la Métaphysique. In *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2009.
- BLONDEL, Maurice. Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux (1896). In: BLONDEL, Maurice. *Oeuvres complètes II: 1888-1913: la philosophie de l'action et la crise moderniste*. Paris: P.U.F., 1997. p. 97-173.
- BRUAIRE, Claude. *O ser e o espírito*. São Paulo: Loyola, 2010.
- DELUMEAU, Jean. *De religiões e de homens*. São Paulo: Loyola, 2000.
- DIEZ de VELASCO, Francisco. *Introducción a la Historia de las Religiones*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- JOLIF, J.-Y. *Comprendre l'homme: introduction à une Anthropologie philosophique*, I. Paris: CERF, 1967.
- LACROIX, Jean. *Le désir et les désirs*. Paris: PUF, 1975.
- LADRIÈRE, Jean. *Les enjeux de la rationalité : le défi de la science et de la technologie aux cultures*. Montreal : Liber, 2001.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2020. (Com prefácio de Cláudia Maria Rocha de Oliveira & Elton Vitoriano Ribeiro).

_____. *Escritos de filosofia V: introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001, cap. II Itinerário da Ontologia Clássica.

_____. *Raízes da Modernidade*. Loyola: São Paulo, 2002.

MARTON, Scarlett (ed.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. (col. Sendas & Veredas)

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência (Die fröhlich Wissenschaft, Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza)*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2001.

PASCAL, Blaise. *Oeuvres Complètes*. Paris: Seuil, 1963 (Présentation et Notes de Louis Lafuma).

YASUAKI, Onuma, “Hugo Grotius”. *Encyclopedia Britannica*, 06/04/2022. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Hugo-Grotius>. Acesso em 07/04/2022

Pew Research Center, December, 2012: “*The Global Religious Landscape: a report on the size and distribution of the world’s major religious groups as of 2010*. Pew-Templeton - The Pew Forum on Religion & Public Life - Global religious future’s Project”. Disponível em: The Global Religious Landscape | Pew Research Center. Acesso em 07/04/2022.

Pew Research Center: April, 2017: “*The Changing Global Religious Landscape: babies born to Muslims will begin to outnumber Christian births by 2035; people with no religion face a birth dearth*”. Disponível em: The Changing Global Religious Landscape | Pew Research Center. Acesso em 07/04/2022.

PIMENTEL, Álvaro Mendonça. *Realização Humana e Afirmação do Absoluto: Lima Vaz diante do drama da modernidade*. In: OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de; ROCHA, Marcelo Antônio (Orgs.). *O que torna uma vida realizada: Homenagem aos 100 anos de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

2

A PESSOA E A HISTÓRIA EM LIMA VAZ ¹

Hélio Pereira Lima ²

Presença das mais importantes no cenário filosófico nacional, Lima Vaz deixou uma marca distintiva com o seu modo de pensar a contemporaneidade, para compreendê-la sob o olhar da herança filosófica da tradição ocidental. Na sua peleja, a modernidade foi um dos temas em que se deteve com mais vagar e foi objeto do seu último livro, publicado em 2002, “As raízes da modernidade”. Como ele nos mostrou, a modernidade investe-se de um significado peculiar pelo que ela representa como um tempo que rompeu com os valores do passado, instaurou uma nova forma de vida, regrada por novos valores simbólicos que passaram a determinar a relação da pessoa consigo mesma, com os outros e com a natureza. Valores esses que emanam de um modelo de racionalidade autorreferente que se projeta do próprio sujeito epistemológico e a ele retorna apenas para confirmar a certeza inabalável, clara e distinta. Reduzida à sua capacidade abstrativa, preditiva e operativa e tendo como coadjuvante a ciência e a técnica modernas, suas duas expressões mais conspícua, a razão científica “venceu” graças aos encantamentos que foi capaz de provocar por meio da produção quase ilimitada de objetos de consumo. O progresso técnico-científico é síntese e signo mais expressivo do mito de

¹ Texto apresentado no “XIV COLÓQUIO VAZIANO: a pessoa humana entre o tempo e a eternidade”. Contribuição para a mesa redonda: “A pessoa e a história” - 19.08.2021

² Professor de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Representante da UNICAP junto ao MEC, no cargo de Procurador Educacional Institucional e Recensador Institucional. Exerce a função de Chefe do Departamento de Programação Acadêmica da UNICAP. Integra o colegiado do curso de Filosofia e o Núcleo Docente Estruturante. Membro do Grupo de Pesquisa Religiões, Identidades e Diálogos, do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da UNICAP.

uma razão onipotente, e mesmo que não seja o único é, também, sinônimo do conceito de modernidade.

Para Lima Vaz, esse modelo de racionalidade formal e abstrata, que circunscreveu o acesso à natureza a uma única representação, a dos modelos físico-matemáticos, adentrou, igualmente, em outras esferas do mundo vivido, campo próprio da ação humana que se objetiva nas dimensões moral, política, religiosa e artística, mundo dos valores e dos fins, como disse Aristóteles, da *Eudaimonia*, da busca do bem viver. Tal racionalidade, que tem como centro normativo o sujeito demiurgo de si mesmo, não foi capaz de traçar uma matriz simbólico-cultural que conferisse sentido à existência humana e ao devir da sua história.

A partir dessa concepção de modernidade, assentada numa matriz de racionalidade técnico-científica, é que vamos tentar delinear, em traços bem gerais, e à luz das contribuições de Lima Vaz, as consequências de um projeto de modernidade que, ao dispensar qualquer recurso à tradição para constituir sua nova forma de vida, mostrou-se capaz de forjar novos valores a altura das tradicionais formas simbólicas de justificações do mundo e assim legitimar os fundamentos da sociedade. O significado do processo de modernização da sociedade ocidental, portanto, tem como marco normativo as premissas do *Ego cogito* solipsista, que no seu outro, o individualismo, constituiu-se como um solo fértil para a objetivação do niilismo, que sonega a realização da pessoa e da sua história que está inscrita no ideal do devir humano.

1. A FILOSOFIA COMO MEMÓRIA VIVA DA TRADIÇÃO

Em sua obra “Entre o passado e o futuro”, Hannah Arendt recorre a uma parábola de Franz Kafka como recurso didático para tentar

compreender a razão de ser dos movimentos de resistência que surgiram na Europa, na primeira metade do século XX. Esses movimentos, como era de se esperar, já não tinham ao seu lado a força da tradição para dar sentido às suas lutas, porque se moviam inspirados nos valores da modernidade. Modernidade que se instituiu como um tempo qualitativamente novo, segundo Hegel³ que se reconhece na eficácia do seu modelo de racionalidade técnico-científica e, por isso, não vai buscar na tradição os princípios regentes do seu modo de ser moderno.

Por conseguinte, sem o amparo da herança do passado as ações da resistência, para dizer alegoricamente, transcorriam em meio a um vácuo temporal entre o passado e o futuro. Nesse hiato temporal, caberia indagar: como projetar no horizonte do amanhã o ideal de uma vida não reprimida, sem a autoridade da tradição? Onde buscar os princípios que moverão os ideais de um amanhã reconciliado consigo mesmo? Perguntando de outro modo, como iluminar a ação no presente para lançar as sementes e fazer brotar o sentido de um novo amanhecer? Tais indagações certamente não encontram respostas em Hannah Arendt, porque ela não pinta em cores vivas esse hiato no transcurso do tempo e não projeta nenhuma esperança de um novo amanhecer em face do espectro que rondava as conformações históricas de então. Pelo contrário, ela crava um diagnóstico sombrio sobre a crise daquele momento, mas que se estende até os dias atuais, recorrendo à memorável afirmação de Alexis de Tocqueville sobre a quebra da tradição: “Como o passado não ilumina mais o futuro, o espírito caminha nas trevas”⁴ Voltaremos a essa questão.

³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

⁴ TOCQUEVILLE, Alex. *Democracia na América: sentimento e opiniões*. vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 405.

Vamos retornar à alegoria kafkiana porque ela matiza a existência com as cores dramáticas de uma modernidade embalada em sua própria crise. A alegoria desdobra-se, portanto, como uma luta entre um personagem contra dois adversários. Por estar no meio dos dois, ele sofre a pressão destas duas forças antagônicas: a que vem de trás, da origem, e o empurra para a frente e a que vem da frente e bloqueia sua passagem. Ambos os lutadores, de certo modo, ajudam aquele que está no meio. O de trás, porque empurra o personagem contra o da frente e o da frente, porque faz o inverso em relação ao de trás. O desejo daquele que está no meio do conflito entre esses dois implacáveis adversários é sair da arena de combate e assumir a posição de juiz, porque conquistou experiência como lutador, no presente, instante esse, para o qual convergem todas as lutas do passado e a ação humana torna-se preche de todas as possibilidades futuras. A história dessa luta da qual participou o personagem é um dos componentes da sua memória, ela ficou registrada na sua mente e “A função da mente é compreender o acontecido, e essa compreensão, de acordo com Hegel, é o modo de reconciliação do homem com a realidade; seu verdadeiro fim é estar de paz com o mundo”⁵.

O que a alegoria kafkiana poderia nos sugerir como motivo para pensarmos o lugar da filosofia nos estranhos dias de hoje? Um olhar sobre a tradição ocidental vai nos fazer ver que o lugar da filosofia não é nem o da fuga do mundo nem o de um expectador desinteressado. Filosofar é uma tarefa teórica e prática de quem está no meio do combate e, mesmo assim, é capaz de tomar a distância necessária para compreender o conteúdo cognitivo que a ação humana imprime no real, continuamente, para descobrir o sentido. Filosofar, como canta Milton

⁵ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 34.

Nascimento, é um “Nada a temer senão o correr da luta. Nada a fazer senão esquecer o medo. Abrir o peito à força numa procura”, como assim o fez Lima Vaz. Seu filosofar foi este “abrir o peito à força numa procura”, que tomou forma no profundo esforço do seu pensamento para compreender a inteligibilidade do real vivido e, com isso, demonstrar que tal reconciliação com a realidade somente seria possível se o pensado fosse traduzido por um juízo lúcido do próprio lutador sobre as marcas impressas no seu corpo, porque tais vestígios devem permanecer na memória daqueles que dão testemunho da história, não como um simples catalogar de ideias sem vida, mas ao modo de um exercício re-memorativo do vivido sob o crivo de uma razão reflexa, único juiz capaz de escrutinar o verdadeiro sentido do viver, como ele mesmo escreveu:

Para mim, o exercício do ato de filosofar é sempre uma ‘rememoração’ (uma *Erinnerung*, como diria Hegel), e uma ‘atenção’ que podemos chamar conceitualizante, ou seja, pensada, refletida e discursivamente explicada, à realidade. Duas dimensões que nascem da mesma origem do ato de filosofar – ou da decisão de filosofar, da qual fala Hegel – e que definem o espaço espiritual onde a Filosofia tem a sua morada e onde vive. Filosofia é *anámnesis* – recordação – e é *nósis* – pensamento. Na verdade, toda cultura é *anamnética*, pois nem os indivíduos nem as sociedades podem viver sem continuamente recuperar sua vida vivida – seu passado – para nele perscrutar as razões da sua vida presente. Mas a Filosofia assume como tarefa pensar tematicamente o seu próprio passado – unir *anámnesis* e *nósis* – e, nessa rememoração pensante, reinventar os problemas que lhe deram origem e, assim, cumprir o destino que, ainda segundo Hegel, está inscrito na sua própria essência: captar o tempo no conceito – o tempo que foi e o tempo que flui no agora do filosofar⁶.

⁶ LIMA VAZ, H. C. de. Morte e Vida da Filosofia. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, 1991, p. 684-685.

Se o mister da filosofia é procurar conhecer a partir das causas e certificar tal conhecimento pela razão demonstrativa, tal missão encontra seu sentido quando o ato do filosofar se realiza em suas duas finalidades, que Lima Vaz deixou claramente expressas: primeiro, como busca da verdade que se revela no tempo presente desse filosofar; e, em sequência, como descoberta dos valores que orientam o agir. Enquanto exercício do intelecto, o ato de filosofar exige do filósofo fidelidade à missão de cuidar do ser, que se traduz numa forma de vida refletida, cuja realização é o estar sempre atento ao desvelamento da verdade (*Alétheia*) e guiada pelo ideal do bem viver, enquanto ato de ser, pois, como nos alertou Sócrates: “[...] uma vida sem esse exame não é digna de ser vivida [...]”⁷.

2. A FILOSOFIA, A PESSOA E A HISTÓRIA

Quando entra em discussão as inquietações em torno da temática “A pessoa e a história”, estamos em face de duas questões que nos lançam para o cerne das preocupações de Lima Vaz, porque ambas são condições inescapáveis e interdependentes através das quais existimos: a pessoa, enquanto ato de existir na contingência do mundo, e a história, enquanto arena de combate, o momento da particularidade, em contínua ameaça pelo não-ser e aberta à universalidade da transcendência. Desse modo, pela constituição de abertura da pessoa ao infinito do ser, o ato de existir não se dá no solipsismo epistemológico do *ego Cogito*, mas encontra sua realização no intercâmbio dialógico com os outros nas diversas particularidades do mundo da vida. Isso porque, o ato de ser, pela disposição relacional do ser humano,

⁷ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, XXVI.

[...] comporta três dimensões fundamentais: a relação de *objetividade*, a relação de *intersubjetividade* e a relação de *transcendência* [...] A relação de *transcendência* exprime como que o excesso ontológico (do sujeito enquanto se autoafirma como *ser*), pelo qual nos sobreponemos ao mundo e à história (o que é evidente quando refletimos sobre o mundo e a história no horizonte do ser) e avançamos, assim, *além* do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro, buscando um fundamento último para o *Eu sou* primordial que nos constitui⁸.

Nesse sentido, para além do “eu sou”, sujeito epistemológico, a busca do *Eu sou* primordial, ou da verdade do que somos, encontrou no pensamento kantiano um direcionamento ancorado na unidade constitutiva da razão, que se pronuncia numa singular diversidade sobre os diversos domínios do ser. Para Kant, tal unidade converge para três perguntas fundamentais que conformam os múltiplos interesses da razão pura-prática: “1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido esperar?” O exame dessas questões revela para o filósofo de Königsberg que é no uso prático que se pode atingir “os fins supremos da razão”, o ideal do sumo bem⁹.

Assim como Kant, Lima Vaz¹⁰ também colocou para si a questão fundamental que percorreu a tradição da filosofia ocidental, indagação que ainda permanece como um dos maiores desafios à razão: “O que é o homem?” Isso porque, segundo Javier Herrero¹¹, é próprio de Lima Vaz recriar a tradição para fazer valer as questões fundamentais da origem de todo filosofar. Ao refletir sobre essa pergunta, ele amplia o escopo da questão visando a submetê-la a três categorias de análise para

⁸ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 195.

⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997, p. 639.

¹⁰ LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2013.

¹¹ HERRERO, F. J. Aspectos fundamentais da antropologia filosófica do Padre Vaz. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 53-61, 2004.

fundamentar uma compreensão ampliada da complexidade do ser humano. A primeira categoria é a da Estrutura que compreende corpo, psiquismo e espírito; em seguida, vem a da Relação, com a objetividade, a subjetividade e a Transcendência; e, finalmente, a categoria da Unidade, ponto mais alto da sua Antropologia Filosófica, porque diz respeito ao que realmente é próprio à pessoa e à sua autorrealização: “Como unidade, o homem é *pessoa*. A pessoa aparece, assim, como ato total, que opera a síntese entre as categorias da estrutura e as categorias da relação por meio de seu desenvolvimento existencial, ou seja, de sua autorrealização”¹². A pessoa humana é, portanto, o vértice para o qual converge todo o ideal de uma vida plena cuja ação, segundo Lima Vaz¹³, visa à Unidade, ao conhecer da Verdade e ao consentir do Bem.

No volume II da *Antropologia Filosófica*, publicado em 1992, quando reflete sobre a unidade fundamental do ser humano, Lima Vaz reafirma que o principal horizonte de referência da pessoa está na sua dimensão de transcendência. Pela conquista plena da consciência de si, a pessoa gravita em torno das referências fundamentais legadas pela tradição e se alimenta dessa fonte constitutiva do Ser, que é Uno, Verdadeiro, Bom e Belo. Guiada por essa herança da tradição, que vem desde Platão, “[...] a pessoa pode caminhar sobre o solo móvel e inseguro da sua contingência existencial e tomar sobre si o interrogar-se sobre seu próprio destino”¹⁴.

Essa ideia vaziana de que caminhamos sobre uma superfície instável e insegura precisa ser esclarecida sob pena de se tornar uma mera figura de linguagem, deixando passar ao largo o sentido mais profundo da “contingência existencial”, tanto para a pessoa, quanto para a história. Nessa

¹² LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 174.

¹³ LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia filosófica II*, 2013.

¹⁴ LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia filosófica II*, 2013, p. 212.

perspectiva, poderíamos propor a seguinte indagação: afinal de contas, o que está nos sugerindo Lima Vaz quando utiliza a metáfora do solo “móvel e inseguro”? Que solo é esse sobre o qual nos movemos, hoje, para fazermos a história e assumirmos as rédeas do nosso destino? Será que para enfrentarmos as vicissitudes do presente teríamos, ainda, o amparo da força da tradição de tal sorte que, “[...] o finalismo do Bem seja a verdade da *práxis* e a descoberta da Verdade seja o bem da *theoría*”?¹⁵.

Questões dessa natureza, sem dúvida, estão presentes na obra de Lima Vaz desde sempre. Porém, é em “Raízes da modernidade” que nos deparamos com uma profunda e sistemática análise genealógica sobre a origem da modernidade. Nessa obra, ele se lança num esforço para ir até às causas que tornaram ainda mais móvel e inseguro o solo sobre o qual foi erigido o *ethos* moderno. É certo que o tema da modernidade já havia sido confrontado em tantos outros dos seus escritos, como bem nos apresenta Juliano Almeida de Oliveira¹⁶. No entanto, o que em “Raízes da modernidade” chama mais atenção é a forma singular com que ele apreende esse conceito, analisa a sua gênese e o inscreve num horizonte mais amplo da tradição.

Para ele, a simples afirmação de que o pensamento moderno teria iniciado com Descartes, talvez, não fosse o bastante para apreender a modernidade e os seus descaminhos. A proeminência do *Cogito* é, sem dúvida, a questão central para o pensamento moderno, porque ele conforma e acompanha todo o processo de consolidação do novo *ethos*. Não obstante, seria necessário recuar no tempo, ir aquém do *Cogito* cartesiano para insinuar que o impulso inicial da modernidade, ou melhor, o

¹⁵ LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia filosófica II*, 2013, p. 212.

¹⁶ OLIVEIRA, J. A. Crise da modernidade, niilismo e sentido: Lima Vaz intérprete do seu tempo (I). *Síntese*, Belo Horizonte, v. 47 n. 147, p. 353-375, mai./ago. 2020.

terreno que foi erigido o sistema simbólico da modernidade, já estariam, *in nuce*, as condições intelectuais que impulsionaram o despontar do sujeito como novo paradigma normativo do sistema simbólico em gestação. Tais condições, como ele sugere, estão na herança scotiana da univocidade¹⁷ lógica do ser, que assume a primazia em face da visão analógica¹⁸ do ser, presente na metafísica de Platão a Tomás de Aquino.

Esse recuo no tempo, para identificar as marcas seminais deixadas pela tradição nas entranhas do medievo e identificar vestígios dos elementos indispensáveis à constituição da modernidade, dá a medida da preocupação de Lima Vaz para deixar explícito o alcance da sua análise: “É da *modernidade* pós-renascentista que tentamos identificar as raízes”¹⁹. Porquanto, se pelos frutos identificamos a árvore, pelas suas raízes podemos perceber a fertilidade do solo de onde ela retira sua seiva. Desse solo, poderíamos dizer que Lima Vaz identificou que o caminho aberto pela metafísica scotiana da univocidade do ser poderia projetar alguma luz sobre duas figuras que se tornaram referências quando o assunto é a modernidade, a saber: o *Cogito* e o niilismo.

Ao afirmar o *Cogito*, Descartes torna o sujeito epistemológico causa eficiente da intuição do mundo e condição de sua verdade. Da dúvida à certeza, clara e distinta da objetividade do mundo, o “eu penso” só não se torna o absoluto pelo limite imposto pela sua inarredável condição humana, que a da contingência. Não obstante, munido da razão formal

¹⁷ Segundo Lima Vaz, mesmo tendo presente a distinção fundamental entre o Criador suas criaturas, a questão da univocidade lógica do ser em Duns Scot desliza em direção à participação horizontal no ser que “[...] iguala na universalidade unívoca do *ens commune* o Absoluto e o relativo, o Infinito e o finito, Deus e as criaturas” (LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 188).

¹⁸ Na referida visão, a participação do *esse* no *Ésse* era apreendida na de uma relação vertical, isto é: “O homem é porque o Absoluto é: como Causa Primeira, Perfeição Infinita e Fim” ¹⁸ (LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da modernidade*, 2012).

¹⁹ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da modernidade*, 2012, p. 12.

matematizada, o indivíduo instaura-se como centro e medida suprema da verdade e do valor, do conhecer e do agir, fundamento do seu próprio existir, isto é, sob o ponto de vista existencial, desde que o ego *Cogito* passou a ter a precedência para determinar a verdade do ser, a verdade objetiva perdeu a precedência sobre “[...] sua representação subjetiva e sobre o sentido da existência que nela tem seu fundamento”²⁰.

O novo paradigma epistemológico moderno, portanto, faz do sujeito cognoscente o artífice do seu próprio mundo, com poder demiúrgico de instaurar, no âmbito da representação, o mundo simbólico, sob a égide da racionalidade imanente, esta que vai erigir o seu projeto de modernidade, a partir da precedência da representação do sujeito sobre os domínios da ação humana. Livre de quaisquer limites “[...] ele passa a estatuir normas, valores e fins de acordo com os princípios axiológicos por ele mesmo estabelecidos e que atendem sobretudo à satisfação das suas necessidades naturais ou artificialmente suscitadas”²¹.

3. A FÉ CRISTÃ EM FACE DA MODERNIDADE E DO NIILISMO

A modernidade é um ousado projeto que se forjou graças a um modelo de Razão operativa objetivada em diversas racionalidades. “Ela impõe historicamente a centralidade do Eu racional e fundamenta a sequência: Eu transcendental, Indivíduo universal, Eu social. Tal sequência torna-se a instância última instituidora e avaliadora dos *sentidos* objetivamente vividos²². Tal projeto que imprimiu sua feição antropocêntrica ao mundo moderno teve como seu principal alicerce a

²⁰ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*. 2002, p. 159.

²¹ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 2002, p. 164.

²² LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da modernidade*, 2012, p. 17.

racionalidade científica. Racionalidade cujo centro de comando é o sujeito, do qual tudo descende e a ele retorna, vai aos poucos revelando o seu esgotamento. Isso porque, uma racionalidade que “[...] observa, estabelece normas, formula hipótese, enuncia teorias, verifica leis, propõe modelos, simula situações, mede e calcula, rege a produção de objetos”²³, mas é incapaz de se indagar sobre outras dimensões da realidade, como a da pergunta pelo sentido da existência, deixa escapar, do seu domínio, o mundo da vida com as suas crenças, valores e tradições que imprimem sentido ao existente. Desse modo, sem nenhuma referência à transcendência e prisioneira da sua capacidade formalizadora e preditiva, a racionalidade científica deixou atrofiar a sua capacidade de pensar a existência fática e a busca pelo sentido da vida e lançou a modernidade “no deserto sem fim do niilismo”²⁴.

Com relação ao niilismo, essa outra figura emblemática que acompanha a modernidade nos seus descaminhos, trata-se de uma questão que foi recorrente nos escritos vazianos, ao longo de toda a sua vida, e se tornou ainda mais evidente na década final de sua vida, como nos relata Marcelo Perine:

[...] a reflexão em torno do tema adquire aquela tonalidade cinzenta da hora crepuscular em que, segundo a famosa metáfora de Hegel, se levanta o vôo da Ave de Minerva para pintar em claro-escuro sobre um aspecto da vida que envelheceu, a ponto de não poder mais ser rejuvenescido, mas apenas reconhecido²⁵.

²³ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da modernidade*, 2012, p. 101.

²⁴ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da modernidade*, 2012, p. 168.

²⁵ PERINE, M. Nihilismo ético e filosofia. In: PERINE, M. (org.) *Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 58.

No entanto, é importante notar que a questão do niilismo não é tratada por Lima Vaz como um sintoma, causa ou mesmo como uma das consequências da modernidade. A inflexão dada por ele é de outra ordem: o niilismo é um enigma. Enigma que se expressa no paradoxo mais explícito da modernidade que é o “niilismo ético”: “[...] uma civilização tão prodigiosamente avançada na sua razão técnica e tão dramaticamente indigente na sua razão ética”²⁶; enigma que se torna, assim, o centro das preocupações de Lima Vaz. Isso porque, o solo do *ethos* moderno é um desafiador pântano no qual a pessoa deve inscrever sua história, só que sem as pautas orientadoras da tradição.

Nesse ponto da discussão, seria importante propor algumas questões para orientar o curso da reflexão de modo a aproximar a compreensão de Lima Vaz sobre a relação intrínseca entre a modernidade e o enigma que a acompanha. A primeira pergunta não poderia ser outra senão esta: qual o conceito de modernidade vaziano? Como ele dialoga com as tantas leituras sobre a modernidade? Ele aponta algum atalho ou mesmo um outro caminho possível para nos desviar do solo pantanoso da modernidade e seguirmos adiante? Seria possível um retorno às condições anteriores que plasmaram o *ethos* moderno? Por que faz sentido retornar à herança da tradição para compreendermos os descaminhos da modernidade? Qual o significado desse enigma moderno denominado “niilismo ético” para os dias atuais?

Claro que não ousaríamos pretender dar respostas a todas essas interrogações, mas, apenas, sinalizar a diversidade de itinerários abertos por Lima Vaz, que esperam ser trilhados pela razão interrogante. De fato, se as indagações são profundas é porque ele revolveu em

²⁶ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e Cultura*, 2002, p. 11.

profundidade o solo onde deitam as raízes da modernidade e identificou, nos embates intelectuais que lhe deram origem, questões que precisam ser aprofundadas se quisermos compreender, em profundidade, a modernidade e o seu enigma.

De toda sorte, parece-nos que há três pressupostos importantes, que devem ser levados em consideração no aprofundamento do debate sobre o conceito de modernidade vaziano. O primeiro pressuposto pode ser visto na observação de Francisco Javier Herrero. Para ele, Lima Vaz não se deixou “[...] intimidar com o interdito moderno e contemporâneo da metafísica”²⁷. Pelo contrário, ele levou adiante o desafio de pensar a modernidade desde as suas raízes históricas para tornar ainda mais conspícuo que tal interdito ocorre porque os princípios que dão sustentação ao projeto moderno não comungam com os modelos normativos da metafísica, e a racionalidade técnico-científica, seu principal esteio, está fechada no *continuum* presente e não reconhece senão o que cabe nos seus parâmetros lógico-formais. Com isso, ela deixa de fora as perguntas fundamentais que dizem respeito ao sentido da existência e ao destino da histórica, questões próprias ao horizonte da transcendência. É por isso que, para ele,

O verdadeiro coração teórico da modernidade é o projeto de extrema audácia, cuja execução vem transformando radicalmente a vida humana nos últimos quatro séculos, que tem em vista a plena reinscrição, teórica e operacionalmente, nos códigos da razão científica, do universo, da vida, do ser humano e das suas condutas. Interpretado como projeto histórico que se justifica a si mesmo, ou seja, que encontra sua razão de ser no próprio devir imanente da história, esse projeto deixa muito longe, em radicalidade, os

²⁷ HERRERO, F. J. Padre Vaz como filósofo. In: PERINE, M.(Org.). *Diálogos com a cultura contemporânea*, 2003. p. 152.

paradigmas da ‘vida na razão’ (*bíos theoretikós*) como ideal da filosofia antiga. Mas paradoxalmente ou mesmo contraditoriamente, trata-se de um projeto que tem por objeto a construção de um absoluto no interior do próprio devir histórico²⁸.

O segundo pressuposto é a sua plena consciência de que o pensamento moderno havia abandonado a tradição. Não obstante, como leitor de Hannah Arendt, ele estava ciente de que os conceitos tradicionais não tinham “[...] perdido seu poder sobre as mentes dos homens”²⁹ e, portanto, precisariam ser novamente confrontados. Nesse sentido, se é verdade que os conceitos do passado ainda exercem influência na consciência comum, quais conceitos deveriam ser rememorados? Para Lima Vaz, seja na ordem do Ser, seja no âmbito do Absoluto da fé cristã, a rememoração tem como objetivo resgatar os conteúdos cognitivos da tradição, não para lamentar o que ficou no passado ou projetar um ilusório futuro utópico, mas para iluminar a compreensão do presente e elevar o atual vivido ao conceito, porque a filosofia, enquanto instância crítica da atualidade, pensa o fluir do presente.

Finalmente, o terceiro pressuposto, na nossa visão, é o mais importante, porque é a principal chave de leitura para compreender a filosofia de Lima Vaz, tendo em vista que o percurso do seu pensamento recebe o impulso da própria experiência de fé que ele professa. O *locus* da sua filosofia, segundo João Augusto Mac Dowell, deita suas raízes “[...] no âmbito da fé cristã e da vivência eclesial. Com efeito, é com referência ao cristianismo que o filósofo jesuíta avalia, em última análise, o

²⁸ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da modernidade*, 2012, p. 98-99.

²⁹ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, 1972, p. 53.

fenômeno da modernidade”³⁰. Tal pressuposto é confirmado por Batista Libânio ao dizer que “H. Vaz filosofou sempre como alguém que crê. Para espanto de muitos intelectuais que lhe conhecem a inteligência e a vasta cultura, ele permanece fiel a sua fé”³¹. Sobre a sua experiência de Deus vivida à luz do Cristianismo, ele mesmo dá o seu testemunho:

Nelas vivo e delas me alimento espiritualmente [...]. Posso afirmar que não experimentei conflitos interiores a esse respeito, pois desde o início guiei-me pela diretriz de Santo Agostinho, que conheci ainda estudante de filosofia, e que João Paulo II repete em sua encíclica *Fides et ratio*: ‘crê para entenderes e entende para creres’. Essa dialética agostiniana entre fé e razão assegurou para mim uma convivência fecunda entre a fé que professava e a razão que praticava³².

Essa dialética entre fé e razão faz da experiência do Cristianismo algo de singular, porque vislumbra não uma contradição, mas uma analogia entre a rememoração filosófica e a rememoração essencial e constitutiva da inteligência teológica, “[...] aquela sendo a *rememoração* das ideias que asseguram a unidade espiritual de uma cultura no tempo, essa sendo a *rememoração* eficaz de uma *presença* sempre misteriosamente *presente* ao longo do tempo e que dá unidade, direção e sentido à *história*”³³.

Tal analogia proposta por Lima Vaz torna a matriz simbólica do Cristianismo ainda mais substantiva para desvendar a questão do

³⁰ MAC DOWELL, J. A. A. História e transcendência no pensamento de Henrique Vaz. In: PERINE, M. (org.) *Diálogos com a cultura contemporânea*, 2003, p. 15.

³¹ LIBÂNIO, J. B. Lições do mestre. In: MAC DOWELL, Joao A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 368.

³² LIMA VAZ, H. C. de. Entrevista com Henrique Cláudio de Lima Vaz. In: NOBRE, M.; REGO, J. M. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 41.

³³ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da modernidade*, 2012, p. 265-266.

existir e da história, por ser uma *rememoração* que confere sentido e destinação histórica à dimensão espiritual da cultura. Isso porque a compreensão da condição humana, no âmbito da fé cristã, vai além do conhecimento teórico ou do sentimento religioso subjetivo ao articular as razões do ser e do devir histórico a partir de um evento histórico, Cristo, que interpela o humano a fazer indagações mais profundas, ultrapassar a imediatez e as adversidades do presente e se lançar em busca do sentido absoluto do existir. Por conseguinte,

Sem a *memória* permanente do ser que é, independentemente da nossa intervenção na sua realidade original, e sem o reconhecimento do dinamismo *ontológico* fundamental que orienta os seres para o Absoluto do ser ou o múltiplo para o Uno - tarefa sempre recomeçada da metafísica - o espaço fica livre para o domínio do saber puramente operacional e, conseqüentemente, para a plena manipulação técnica da realidade sem outra regra senão os fins imediatos da *utilidade* e da *satisfação* das necessidades, lançadas essas no processo sem fim do 'mal infinito' (Hegel). Em outras palavras, desaparecida aos olhos da razão a medida axiológica da realidade em cujo horizonte se eleva a ideia do ser como *bem-em-si*, não resta ao agir humano senão a errância no espaço anômico do *niilismo*³⁴.

Considerando esses três pressupostos, i) seu embate contra o interdito moderno à metafísica; ii) um filosofar como rememoração dos conteúdos cognitivos da tradição e, finalmente, iii) um pensamento ancorado na tradição cristã que resgata o ideal cristão como memória efetiva e vivida e vem em defesa dos fundamentos metafísicos da tradição é possível compreender por que em seus escritos, sobretudo em “Ética e Civilização”, ele insiste em deixar explícita a principal característica do Ocidente moderno e do enigma que a acompanha como uma

³⁴ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da modernidade*, 2012, p. 283.

sobra: trata-se de uma civilização que renegou o seu passado, erigiu-se sob o amparo da racionalidade técnico-científica e avançou no seu modo de vida material, porém foi reprovada no desenvolvimento e na afirmação de valores humanos. E mais, sob o signo do niilismo “[...] nosso fim do milênio assiste ao rápido amortecimento que precede, provavelmente, o definitivo apagar-se da chama revolucionária acesa há mais de dois séculos no Ocidente”³⁵.

Por sua incapacidade de estabelecer princípios normativos fundamentados em valores humanos, a modernidade negou a si mesma a possibilidade de responder à questão relativa ao sentido do existir e ao devir da sua história e, assim, vagueia num pântano de incertezas em direção a um amanhã desconhecido. Aqui, não se poderia deixar de remeter à temática que se tornou central no pensamento vaziano, principalmente nos escritos da década de 1990. Trata-se do que se tornou o mais desafiador dos sinais da crise do Ocidente moderno: “[...] o enigma inscrito na face da modernidade [...]”³⁶. Tal enigma, inscrito como negação dos valores transcendentais – niilismo metafísico – e recusa dos valores universais da razão – niilismo ético – deve ser decifrado desde a sua origem, porque suas raízes se identificariam às da modernidade³⁷, como bem analisou Cláudia Oliveira³⁸ na sua excelente pesquisa sobre a filosofia da pessoa em Lima Vaz.

Tal enigma se evidencia através de uma modernidade que cortou os laços com a tradição metafísica do pensamento ocidental e trouxe

³⁵ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 2002, p. 129.

³⁶ LIMA VAZ, H. C. de. *Ética e comunidade. Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 52, 1991, p. 6.

³⁷ PERINE, M. *Ética e sociedade: razão teórica versus razão técnica. Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p. 49-68, 2002.

³⁸ OLIVEIRA, C. M. R. de. *Metafísica e Ética*, São Paulo: Loyola, 2013.

consigo, não apenas a crise de sentido, a sua constante mais evidente, mas também um paradoxo, como bem nos mostrou Lima Vaz. É uma civilização que rompeu com as particularidades próprias das culturas do passado e se tornou universal. Sob domínio da racionalidade técnico-científica, controlou, não apenas a natureza, mas estendeu seu domínio a todas as esferas sociais: econômica, política e cultural, e espalhou sua forma de vida para todos os recantos do planeta. Não obstante tal domínio, ela foi incapaz de forjar, com igual vigor, um ethos cujo núcleo normativo expressasse a unidade superior de um complexo “[...] no qual se integrariam harmoniosamente os subconjuntos formados pelas particularidades culturais, políticas, sociais e mesmo econômicas das comunidades nacionais, constituindo a *unidade na diferença* da grande comunidade humana”³⁹.

Finalizando essa pequena contribuição, retornamos à parábola kafkiana, que foi o ponto de partida para refletirmos sobre a “pessoa e a história”, para dizer que a experiência de vida de Lima Vaz, como pessoa, sacerdote, professor e incansável filósofo, em sua contínua luta para elevar a realidade ao conceito, deixou-nos um inestimável legado, seja através dos seus escritos, seja na memória de alunos, admiradores e amigos. Cabe-nos, portanto, manter acesa essa chama do amor pela sabedoria, à luz dos seus ensinamentos e do seu exemplo de vida. A batalha teórico-existencial no interior da tradição filosófica, sobretudo para afirmar o valor da pessoa, cuja história se desdobra como abertura ao Absoluto transcendente, deve ser sempre rememorada, sobretudo com o avanço de uma modernidade que saiu dos trilhos e se embalou nas conquistas da racionalidade técnico-científica, no domínio da

³⁹ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 2002, p. 125.

natureza, na produção material e no consumo, hipertrofiando as conquistas do “*animal laborans*”⁴⁰, tradução exemplar do niilismo ético. Nesse sentido, o fim previsível do programa da modernidade “[...] seria a eliminação de todo tipo de pergunta radical em torno do sentido da existência e da vida, que primeiro se formulou segundo definidos parâmetros intelectuais no terreno da teologia. O triunfo definitivo do *niilismo* metafísico e ético assinalaria então o fim da modernidade”⁴¹. Eis, portanto, mais um grande desafio lançado por Lima Vaz à razão ininterrogante: recolocar em dia a pergunta radical sobre o sentido da pessoa e a destinação da sua história para tornar evidente a dimensão transcendente da sua condição.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1972.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HERRERO, Francisco Javier. Aspectos fundamentais da antropologia filosófica do Padre Vaz. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 53-61, 2004.

_____. Padre Vaz como filósofo. In: PERINE, Marcelo (Org.). *Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 145-156.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 4. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

⁴⁰ ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 333.

⁴¹ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da modernidade*, 2012, p. 30.

- LIBANIO, João Batista. Lições de mestre. In: MAC DOWELL, Joao A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência: homenagem ao Pe. Henrique Claudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 361-373.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia filosófica: volume I*. 14. ed. São Paulo: Loyola, 2014.
- _____. *Antropologia filosófica: volume II*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- _____. Entrevista com Henrique Cláudio de Lima Vaz. In: NOBRE, Marcos; REGO, José Marcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 29-44.
- _____. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- _____. Ética e comunidade. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 52, p. 5-11, 1991.
- _____. Morte e Vida da Filosofia. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 677-691, 1991.
- MAC DOWELL, João Augusto A. A. História e transcendência no pensamento de Henrique Vaz. In: MAC DOWELL, Joao A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002.
- OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013.
- OLIVEIRA, Juliano de Almeida. Crise da modernidade, niilismo e sentido: Lima Vaz intérprete do seu tempo (I). *Síntese*, Belo Horizonte, v. 47 n. 147, p. 353-375, mai./ago. 2020. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/4432>. Acesso em: 26 jan. 2022.
- PERINE, Marcelo. (org.) *Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ*. São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. Ética e sociedade: razão teórica versus razão técnica. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p. 49-68, 2002.

_____. Nihilismo ético e filosofia. In: PERINE, Marcelo. (org.) *Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 57-69.

TOCQUEVILLE, Alex. *Democracia na América: sentimento e opiniões*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (vol. 2)

3

ASPECTOS DE FILOSOFIA E HISTÓRIA EM LIMA VAZ

*José Tadeu Batista de Souza*¹

Para começar nossa exposição é importante reconhecermos que o nome de Henrique Cláudio de Lima Vaz tornou-se conhecido no cenário da Filosofia no Brasil pela força, amplitude e profundidade de sua reflexão filosófica. Ele foi um grande pensador que ousou fugir das limitações de uma suposta especialidade temática e procurou pensar rigorosamente sobre aquilo que julgou pertinente ser pensado. A sua formação enraizada nas Ciências humanas, notadamente, na Teologia e na Filosofia lhe deu um amplo espectro de temas e problemas de investigações. A convicção de que a Filosofia é um saber abrangente lhe possibilitou fazer escolhas de temas e questões que estão situadas do alvorecer da Filosofia até o pensamento contemporâneo. O texto que estamos apresentando tem a modesta pretensão de pôr em evidência alguns aspectos de sua reflexão sobre a História.

A sua atenção para a grandiosa questão da História pode ser percebida na década de 60. Na referida década ele produziu quatro textos sobre o tema. O primeiro e o segundo escritos têm o mesmo título: *Cristianismo e Consciência Histórica*. Eles foram diferenciados com a indicação dos grifos I e II. O terceiro texto apareceu com o título: *Consciência e História*. O quarto, o título: *Absoluto e História*. Ainda pode ser

¹ Professor da Universidade Católica de Pernambuco e dos programas de Pós-graduação-mestrado e doutorado em Ciências da Religião e Filosofia (mestrado). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2007), Mestre (1996) e graduado em Filosofia (1991) pela Universidade Federal da Paraíba. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6087172432677097>

acrescida a esse elenco, uma reflexão que ele fez sobre o Outro, publicado com o título de: *Nota histórica sobre o problema filosófico do Outro*. Os textos focados na temática da História representam um momento importante na meditação e pesquisa de Lima Vaz. Eles marcam a passagem da centralidade de sua reflexão do campo da Ontologia para dimensão da História. Trata-se de um giro temático que sai do terreno da abstração solitária para a imersão na área em que fervilham as criações e as tramas de relações que os sujeitos humanos podem produzir. Podemos supor que a mudança de foco tenha ocorrido pela tomada de consciência do que aquele instante representava para a história. Não era um momento qualquer. As marcas das perdas da segunda guerra mundial ainda eram muito presentes. Os avanços das Ciências e da tecnologia eram vistos, por aqueles que detinham o poder, como uma possibilidade de imposição de suas vontades. As condições de destruir o planeta estavam dadas. Tudo dependia da correlação de forças dos mais interessados em poder mais e, assim, direcionar os rumos da História. Diante de uma catastrófica possibilidade, Lima Vaz teve a percepção de que a Filosofia poderia contribuir, interferindo reflexivamente sobre a História. Produzir ideias que acenem para o sentido da história ou fazer uma Filosofia da história é, de alguma maneira, assumir a responsabilidade como sujeito ou ator capaz de amenizar os riscos e garantir ao homem a continuidade do seu existir na história.

Nas linhas que seguem almejamos explicitar alguns elementos da reflexão de Lima Vaz em torno da problemática questão da história. Nossa intenção não é apresentar a sua concepção de história, nem mesmo, a sua Filosofia da história. Nossa pretensão é somente pôr em evidência o traçado implicativo que ele apresentou no texto *Consciência e História*, publicado pela primeira vez em 1968.

1. FILOSOFIA E HISTÓRIA

Lima Vaz teve um grande cuidado de articular várias bases de saber em suas análises dos variados temas investigados. Pode-se perceber que ele foi um pensador atento às questões levantadas pelas ciências, a Teologia, assim como pelos contextos das experiências de vida. Isso tem uma grande importância no contexto histórico do século XX, no qual teve seu enraizamento existencial. Ou seja, percebeu que a Filosofia não é um saber fechado, com uma especificidade que não pode dialogar com outros modos de saber. Nesse sentido, ele foi testemunha de uma concepção de Filosofia como uma modalidade de saber aberto e, portanto, possível de diálogos frutíferos com outros modos de conhecimentos. Nessa direção, é importante observar que essa concepção de Filosofia como um saber aberto ao diálogo com outros modelos de conhecimentos interfere de modo decisivo na sua metodologia filosófica da exposição de temas fundamentais, como por exemplo, a *Antropologia Filosófica*. Pode-se perceber como nessa obra ele estabelece uma frutífera relação entre o conhecimento comum, a ciência e a Filosofia. No esforço de dizer filosoficamente sua compreensão de homem, ele inicia sua exposição usando o conhecimento comum formulando-o categorialmente como: “pré-compreensão”. Em seguida, recorre à explicação da ciência que denominou de “compreensão explicativa”. Finalmente, expõe a concepção filosófica na nomenclatura de “compreensão transcendental”.

A metodologia por ele utilizada tem nitidamente uma estrutura *triádica*. Provavelmente ele está ancorado na lógica dialética, particularmente, a formulada por Hegel. Chama-nos muito a atenção, não somente a tríade como recurso metodológico de seu estilo de fazer Filosofia. Mas, sobretudo, a inclusão do que ele chamou de “pré-

compreensão”, como momento inicial da sua explicação. Isso é muito importante porque mostra a sua percepção do valor do conhecimento que está impregnado na experiência de cada ser humano que vive nas circunstâncias de relações intersubjetivas com os outros. A importância da inclusão não está apenas na intuição metódica, mas fundamentalmente no sentido que tem a elevação da dimensão vivencial ao nível da racionalidade explicativa, por assim dizer. Ora, o conhecimento empírico não tem sido valorizado como uma matriz explicativa que possa ter importância gnosiológica. No geral, ele é considerado um tipo de conhecimento comum que não revela um trabalho de elaboração sistemática e rigor lógico capaz de inspirar confiança e suscitar a credibilidade de que ele porta um sentido e contém um teor de verdade.

Tudo nos faz crer que Lima Vaz intencionou dá atenção especial a esse tipo de saber, não somente para compor o primeiro nível da explicação racional. Mas, sobretudo, porque percebeu que a “pré-compreensão” porta uma riqueza de significações advindas da trama de relações que constitui a experiência do viver no espaço e no tempo que configura a história. Isso significa de alguma maneira que a tomada de posição metodológica para explicitação de um tema já aponta para um afastamento de um modelo de reflexão que, na obsessão do rigor teórico supostamente neutro, acaba por esquecer os condicionamentos históricos nos quais o pensamento se insere necessariamente. Em outras palavras, ele quer evitar um estilo filosófico descomprometido com o contexto de sua circunstância histórica. O que mesmo elaborado no rigor lógico e na clara evidência não esconde a sua natureza puramente abstrata e, portanto, idealista. O idealismo, de certo, compromete determinadas interpretações de realidades, deixando-as suspensas nos

quadros da lógica, mas vazias no âmbito de uma perspectiva reflexiva alinhada com as vivências da sua existência.

Do ponto de vista vaziano, a reflexão filosófica tem compromisso com a objetividade que se plasma nas tramas em que se concretiza o existir humano. Portanto, não é possível pensar coerentemente um existir humano fora do tempo e do espaço. Ele se dá unicamente nas circunstâncias delimitadas pela história. Portanto, tempo e espaço entrelaçam-se nas determinações que delimitam tanto as condições objetivas da produção do pensamento, quanto as possibilidades de expressividade consciente dessas mesmas condições objetivas. Ora, a possibilidade de exprimir reflexivamente uma determinada realidade objetiva somente torna-se concreta através do sujeito humano. Somente ele porta a capacidade de intelecção do real e o poder de expressá-lo numa linguagem compreensível. A comunicação é feita a outros sujeitos, também capazes de inteligibilidade e das condições de expressão comunicativa. Assim, compreender uma determinada realidade e transmiti-la a outros sujeitos que possam compreendê-la configura uma dinâmica intersubjetiva. Isso significa que o fazer filosófico é uma atividade compartilhada. Não é, portanto, uma espécie de ação solipsista efetivada por um sujeito monológico independente e indiferente aos outros. Na verdade, cada indivíduo que ocupa um lugar no espaço temporal só consegue garantir a sua fixação nesse espaço na medida em que conseguir compartilhar suas vivências e abrir-se para acolher o que for compartilhado pelos outros.

Nosso autor teve uma firme consciência das implicações desse compartilhamento e chegou a afirmar que: “O tempo histórico é o tempo

urdido pelas relações intersubjetivas”². Sendo a intersubjetividade a instância de articulação do tempo histórico, fica enfraquecida qualquer ideia que defenda o rigor e a significação de uma comunicação ou expressão do individualista do real que tenha pretensão de ser definitiva. A sua importância, como já foi dito, advém da relação com os outros, da trama de interconexões implicativas. Por isso nosso autor afirma, de modo límpido e enfático, que “o sujeito é, desde sua gênese primeira, uma comunhão, e a palavra um diálogo”³. Ele defende que a relação com o outro como sujeito, consciência ou interlocutor não é apenas um adorno que possa ser dispensado. Ao contrário, ela é uma condição necessária para qualquer sujeito que está presente no mundo no qual e do qual pode exprimir o seu sentido. Diz Lima Vaz:

Podemos mesmo tentar a demonstração rigorosa da necessidade da consciência, para uma consciência-no-mundo e que se exterioriza no sinal, de situar-se em face da outra consciência, de definir-se como o singular “eu” na medida mesma em que se insere no movimento que a conduz a afirmar-se no plural nós⁴.

Temos, assim, uma situação de intrínseca implicação entre um sujeito que precisa afirmar-se para poder intencionar um objeto disponível no mundo que precisa exprimi-lo, primeiramente, para si mesmo, e, depois, tem de exteriorizar uma explicação do sentido dessa objetividade para outrem.

Pode-se ver que a afirmação do sujeito está vinculada à sua efetiva possibilidade de intencionar um objeto. É nessa intencionalidade que ele

² LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 219.

³ LIMA VAZ, H. C. de. *Ontologia e História*, 2001, p. 225.

⁴ LIMA VAZ, H. C. de. *Ontologia e História*, 2001, p. 225.

pode colocar toda a dimensão do mundo com o seu âmbito de originalidade. Nesse movimento de ida para o objeto está a condição de poder expressá-lo para si mesmo num primeiro momento. O passo seguinte será a possibilidade de viabilizar a “exteriorização” ou a comunicação do que está imanente para os outros. Nesse passo, nosso autor coloca a importância da recorrência ao sinal, quer seja gestual ou linguístico. Será exatamente este sinal que procederá ao trânsito da imanência objetiva ao nível da significação.

Segundo Lima Vaz, uma vez assegurada a significação no âmago da ideia, novamente será necessário recorrer ao coletivo dos sujeitos para operar uma explicação. Em suas palavras temos: “após a conquista da significação pura na interioridade da ideia, não se podem explicar senão por uma intencionalidade transobjetiva, pela posição de uma pluralidade de sujeitos, pela comunidade de um ‘nós’ que se constitui precisamente através da mediação do sinal, da palavra e do gesto, no espaço da comunicação”⁵.

É visível, no que foi exposto, a relevância da linguagem na articulação da inteligibilidade da realidade objetiva e a imperiosa necessidade de explicitá-la aos outros, mediante gestos ou palavras. A espacialidade comunicativa garante não somente acesso de todos os conteúdos significados dos dados objetivos do mundo, mas também a conexão receptiva de aceitação, de recusa ou proposição de reconfiguração do que foi comunicado. Ora, isso significa que toda forma de explicação que é dada através da linguagem fica aberta e disponível à interferência dos outros. Pois, o que é dito num determinado enunciado evoca e interpela as respostas possíveis de outros interlocutores.

⁵ LIMA VAZ, H. C. de. *Ontologia e História*, 2001, p. 226.

É nessa perspectiva que tem peculiar ressonância a sua afirmação de que “se a consciência é enunciadora, ela interpela e responde”⁶. Interpelar e responder são dinâmicas que se referem aos sujeitos e não aos objetos. Os objetos não interpelam nem respondem. Perguntar e responder perfazem as tramas que os sujeitos criam no esforço de expressar intersubjetivamente os possíveis sentidos do mundo objetivo, como já vimos. Em todo o esforço intersubjetivo de efetivar a comunicação, está presente, como já foi dito, o sinal, a palavra. O autor destaca as possibilidades do sinal em proceder a tradução da parábola e a “fábula da imagem do mundo” assim como, evidenciar o rigor de suas leis, a linguagem mítica e a científica. Nesse universo de possibilidades ele coloca a palavra “natureza” que diz ser “trocada entre os sujeitos e traçando o contorno de seu estar-no-mundo”⁷. Acrescenta ainda, o que julgamos ter uma importância fundamental, ou seja, o poder em manifestar o que chamou de “aparência do outro”. Aqui se destaca toda uma sensibilidade para a problemática questão da alteridade com tudo o que ela envolve de enigmático. Pois, o que concerne ao outro é sempre imprevisível, carregado de incertezas, está sempre envolto numa penumbra, suscitando assim, o esforço de decifração do “mistério mesmo de sua presença”.

Finalizando a lista de possibilidades, ele incluiu a palavra histórica e a destacou como uma das palavras mais exigentes entre as outras palavras interpeladoras. Considerou que a palavra história é “a interpelação decisiva entre os sujeitos”. Pois, está no seu poder de definir “o sentido de seu reconhece-se no mundo”⁸. Aqui ele põe em evidência a importante

⁶ LIMA VAZ, H. C. de. *Ontologia e História*, 2001, p. 226.

⁷ LIMA VAZ, H. C. de. *Ontologia e História*, 2001, p. 226.

⁸ LIMA VAZ, H. C. de. *Ontologia e História*, 2001, p. 226.

questão do reconhecimento que ocupa um lugar importante nos discursos acadêmicos na segunda metade do século XX. Ele considerou que, mesmo sendo o discurso sobre a natureza, o que torna o mundo a mediação entre as consciências, o sinal é o que decisivamente revela o apelo pelo reconhecimento, a evocação da comunicação.

Nessa direção a palavra produz uma ascensão do humano do nível físico-biológico para o nível propriamente histórico no qual ele é criado através da ação laboral e da própria palavra. O trabalho aparece como um poder transformador e expressão da criatividade, o que o diferencia de outros entes da natureza.

Podemos dizer que trabalho e palavra têm o mesmo poder criador e transformador. Ambos partem do homem. A ação que se dirige à natureza a transforma, modifica e inventa. Acontece o que se convencionou chamar de processo de humanização da natureza. A palavra que se dirige ao outro homem, interpelando, invocando uma resposta, uma entrada no circuito de intersubjetividade, também transforma as próprias possibilidades da atuação na natureza e o modo de proceder as dinâmicas de usos da palavra em função da conformação de circunstâncias de relações de convivialidade no espaço propriamente histórico. Por isso, a palavra se constitui em vetor e síntese de outras palavras, na medida em que invoca e provoca o modo de interpelação e resposta. Assim, a dialogicidade se estabelece como instância criadora do que pode ser considerado propriamente humano. Nesse sentido, Lima Vaz se expressa de modo claro: “Sua gênese não é a partir do mundo que ele compreende e transforma, mas a partir do outro que ele interpela”⁹.

⁹ LIMA VAZ, H. C. de. *Ontologia e História*, 2001, p. 226.

Considerando a distinção radical entre natureza e história, pode-se pensar que nosso autor quis sugerir pensarmos que o homem fervilha na luta para manter-se vivo na natureza e não garante a sua humanidade, se não conquistar o espaço da significação. O mundo entendido como espaço físico é apenas natureza. O homem pode dar um sentido mais eminente ao mundo. Pode fazê-lo significar humanamente e produzir as relações que implicam a afirmação de sua condição histórica. Pois, “somente o mundo significado e humanizado torna-se o espaço permeável ao encontro e à comunicação das consciências”¹⁰.

Aqui chama a nossa atenção a ideia de mundo como espaço de encontro e comunicação. O encontro é um acontecimento que se conscientiza entre um “eu” e um “outro”, ou seja, entre sujeitos humanos. Podemos dizer que é o encontro o que torna possível a afirmação do homem como ser de relações. Que abre o eu da sua posição individualista para a tarefa do reconhecimento do outro. É no encontro com o outro que a palavra se encarna e torna-se propulsora de imprevisíveis eventos. Imprevisíveis justamente porque não há determinação prévia da natureza. O que acontece enquanto evento vai depender da decisão livre dos sujeitos. Nesse nível a liberdade apresenta-se como um componente que dinamiza as relações, a possibilidade do evento como expressão espontânea da vontade e da decisão humana. Aqui se desenha a importância do humano como ser histórico capaz de fazer uma experiência radical de si mesmo na medida que se compreende como ser de “abertura para o outro”.

O acolhimento do outro, feito como decisão livre, não somente efetiva o reconhecimento, mas também a comunidade do “nós” como evento

¹⁰ LIMA VAZ, H. C. de. *Ontologia e História*, 2001, p. 226.

histórico. Até podemos dizer que a história pode ser entendida como o lugar comunitário do “nós”. Pode ter sido pensando nessa direção que nosso autor escreveu o seguinte: “A experiência do histórico articula-se, portanto, a partir do momento, em que rompe a homogeneidade linear do ‘tempo do mundo’ com a palavra da decisão face ao ‘outro’”¹¹.

É impressionante percebermos o quanto Lima Vaz valoriza a atuação do humano no exercício de sua presença no mundo como ser histórico. Isso fica evidente no fato de ele apresentar a ação livre e a palavra da decisão face ao outro como o que rompe “o tempo do mundo”, mas também colocar o homem como centralidade da história. Pois é ele que, com sua palavra, decisão, liberdade, pode assumir o tempo como algo próprio. Assim ele supera a própria visão de história como o suceder contínuo de fatos num tempo linear. Propõe que a compreensão de história esteja vinculada ao emergir de instantes imprevistos em que a palavra possa ser proferida, a comunicação possa fluir na espontaneidade da liberdade e a decisão possa projetar um evento. Será assim que o tempo do mundo poderá ser “assumido no tempo do homem, que é história”¹².

Ele apresenta a história como um aberto no qual cada um individualmente e o coletivo do nós pode ensejar a aventura de nela permanecer. Quer dizer, o existir histórico de cada homem se constitui numa tarefa para ele mesmo. O modo como ele faz uso da palavra, estabelecendo pontes de aproximação com os outros, poderá dar sentido ao encontro como uma instância decisiva para garantir a sua existência no aqui e agora. No entanto, o esforço de manutenção do seu existir, segundo nosso autor, vai depender dos manejos e arranjos que ele poderá

¹¹ LIMA VAZ, H. C. de. *Ontologia e História*, 2001, p. 227.

¹² LIMA VAZ, H. C. de. *Ontologia e História*, 2001, p. 228.

dinamizar para responder à pergunta fundamental: que significa o homem para o outro homem? A resposta a esta pergunta poderá pôr em marcha e circulação o poder de aventura que tem a palavra das artes, da técnica, das ciências e de sistemas ideológicos.

De certo, cada um desses núcleos de saberes terá uma palavra importante para contribuir na busca da resposta à pergunta. Essa tarefa, na medida em que intercruza palavras, atos e o poder criador de cada homem, poderá se converter em uma teoria consistente do mundo. Na medida em que elas se conectarem no esforço de diálogos capazes de efetuar explicações convincentes da necessidade de não apenas manter o existir histórico do humano, mas garantir o seu desenvolvimento pleno.

E evidente a consciência que Lima Vaz tem da necessidade do esforço atento para os perigos que rondam o existir humano, em um momento em que, justamente, os conhecimentos disponíveis já conectam a todos, constituindo o mundo, “uma só comunidade”. Nessa perspectiva uma “teoria do mundo” que possa articular as conflitantes visões de mundo na direção do reconhecimento das diferenças muito contribuirá, não somente com possibilidade, mas para a efetiva esperança de “um amanhã histórico para o homem”. Portanto, superar particularidades de interesses, estabelecer a palavra sincera como meio para busca do entendimento são pautas fundamentais e urgentes que desafiam a reflexividade de todos os sujeitos produtores de saberes e teorias. Cada um deles tem a sua particular contribuição com a sua própria palavra.

Obviamente, nosso autor se dirige aqui à palavra que poderá brotar da reflexão filosófica. Curiosamente ele coloca em suspense o próprio sentido da Filosofia, quando ela fica sem voz ou sonâmbula diante das

graves ameaças de destruição do planeta. É admissível que, enquanto sujeito livre, o filósofo possa ficar “nas rampas de onde as ogivas nucleares apontam para o céu”. Nisso ele revela uma intencionalidade de indiferença ou a demência de entender que a Filosofia não deve se envolver com “essas coisas concretas”.

Ele defendeu uma concepção de sentido, que emerge do comprometimento com a circunstância concreta posta no tempo e no espaço do presente. Trata-se da ameaça de destruição do planeta, do “risco supremo da história”. Diante disso, o filósofo tem de reexaminar o sentido da sugestão de Aristóteles e tentar operar com a Filosofia como amor a sabedoria. Diante de um tão grandioso risco, o filósofo deve proferir a sua palavra significativa.

Com uma aguda consciência dessa tarefa, ele disse: “este sentido só pode ser a intensa e apaixonada meditação em torno da palavra matriz – primeira possibilidade e risco supremo da história –, a palavra da comunicação”¹³. Assim, ele atribuiu à Filosofia o dever de fazer o proferimento de sua palavra, não como simples transmissão de conteúdos. Pensou que a identidade da Filosofia não é fazer meras reflexões formalistas, produzir discursos justificadores de velados interesses particulares. Para ele a reflexão filosófica pode assumir uma identidade mais condizente com altura do humano. Como foi dito, ela pode investir na tarefa de evidenciar a fundamentalidade do encontro e do reconhecimento do homem pelo homem.

Nessa investida a Filosofia delinea parâmetros para balizar a ação do homem sobre a natureza, propõe princípios orientadores da organização das instituições da sociedade. Enfim, contribui com fluxo

¹³ LIMA VAZ, H. C. de. *Ontologia e História*, 2001, p. 228.

complexo das dinâmicas que asseguram as possibilidades e condições da permanência do humano no existir histórico. Fica, pois, evidente, no que foi exposto, que a palavra filosófica deve cumprir uma função eficaz na trama dos diálogos possíveis. Não é, portanto, qualquer proferimento que se insere no âmbito do sentido que ela pode proferir. A enunciação mais radical que expressa fielmente a sua identidade será, por conseguinte, “a palavra na qual o homem mesmo seja proferido”.

Não obstante a separação dos domínios dos saberes no mundo moderno com os adventos das ciências, há, na reflexão de Lima Vaz, um chamado a todos os modelos de conhecimentos para a tarefa que constitui a condição indelével para qualquer investigar e sua consequente possibilidade de compartilhamento: manter os operadores do saber vivos e presentes como atores no existir histórico. Portanto, a tarefa comum é manter vivos a todos e experimentar a história como um evento extraordinário da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas considerações feitas no presente texto, tivemos a intenção de colocar em evidência alguns elementos da reflexão de Lima Vaz sobre a temática da “Consciência Histórica”. Esse tema ocupou um espaço importante no quadro de seus interesses reflexivos na década de 60. O livro intitulado *Ontologia e História* trouxe quatro textos que refletem sua importância. Os títulos publicados foram: Cristianismo e Consciência Histórica, Consciência e História, O Absoluto e História. Ainda aparece na obra um artigo intitulado “Nota histórica sobre o problema do Outro”. A nossa meditação teve um foco mais incidente sobre o texto Consciência e História.

De qualquer modo, o que fica explícito é a sua percepção de que pensar filosoficamente sobre a história significa comprometer-se com o seu dever. Ninguém pode fugir dos impactos benéficos ou maléficos que cada momento histórico impõe para todos aqueles que nela estão presentes. Portanto, cada um que está presente no mundo precisa assumir a sua responsabilidade para garantir a permanência da sua própria existência, a existência daqueles com que tem relações e a possibilidade do ir acontecendo da história. Vimos que Lima Vaz teve plena consciência da importância da reflexão filosófica nesse empreendimento. Por isso desenvolveu as suas investigações com o foco principal nas questões que concernem ao humano e o sentido que tem para ele a história. Assim, evocou os formuladores do saber filosófico a assumirem o seu papel de sujeitos responsáveis no escorrer do tempo. Por conseguinte, fazer a experiência do filosofar como paixão pelo evento da vida. E, assim, descobrir o sabor que cada instante oferece na continuidade do aberto sempre por vir. Envolver-se nessa abertura e tentar elucidar o seu sentido, eis o desafio de responsabilidade para cada filósofo feito por Henrique Cláudio de Lima Vaz.

REFERÊNCIAS

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001.

HERRERO, Francisco Javier. A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Síntese* - *Revista de Filosofia*. v. 39, n. 125. set. /dez. 2012.

4

A PESSOA HUMANA: FINITUDE E SITUAÇÃO

Paulo Roberto Andrade de Almeida ¹

Se podemos bem caracterizar o conjunto da obra de Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002), devemos situá-la como profícua discussão em torno aos temas da Razão e da Religião, no contexto da modernidade. Com efeito, o pensador mineiro tem sua reflexão edificada a partir da categoria de modernidade e da sua crise, identificada no século XIII, que se tornou objeto de análise na obra *Raízes da modernidade*², publicada no ano de sua morte.

Mas o que, de fato, ocupa o pensamento vaziano, é o homem ou o autoconhecimento do homem, como busca da realização de si. Portanto, a temática de Lima Vaz não é nova. Ela representa a re colocação do problema do homem no contexto da modernidade. E quer buscar em várias tentativas ao longo da história da filosofia ocidental, respostas a tão significativo questionamento: quem é o homem?

Para atender a esta demanda, Vaz recorre a pensadores clássicos, como Platão, Aristóteles, Thomas de Aquino, Hegel, Husserl, dentre outros. Num discurso dialético, devidamente sistematizado, ele apresenta uma ontologia do homem, cuja estrutura se dá em três níveis, onde cada categoria é supracumida na categoria posterior, dando uma noção de

¹ É professor adjunto do Quadro de carreira da Universidade Federal de São João del-Rei - UFSJ. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Brasileira, atuando principalmente nos seguintes temas: ciência, liberdade, educação, corpo, modernidade e homem. Atualmente é Coordenador do Curso de Licenciatura em Filosofia - modalidade à distância e Membro Efetivo do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira - IFLB, de Lisboa (Portugal). Participa do GT Ética e Cidadania da ANPOF.

² LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

totalidade do ser humano, que vai da dimensão objetiva, do corpo material à sua dimensão de transcendência, que se situa no espírito, passando pelo psiquismo, como experiência da intersubjetividade.

Assim, como bem explana Rubens Godoy Sampaio³, a obra vaziana incide sobre cinco eixos principais, quais sejam: o mundo, o sujeito, a história, a cultura e a transcendência, sendo que todos os eixos temáticos convergem a este último, fundamento de todos os demais.

Basta uma breve visita a *Raízes da modernidade* e veremos que Vaz situa toda a circunstância do mundo moderno à crise experiência da no século XIII. Trata-se, em última instância, da crise da metafísica, instalada num momento em que o homem depositou toda sua crença no conhecimento objetivo da ciência, como se esta fosse capaz de responder aos anseios e necessidades mais profundos do ser humano⁴.

Vaz demonstra que pela transcendência, categoria essencial ao ser humano, ele transgride sua condição de ser finito e situado e se lança em direção ao Absoluto. Essa experiência não é acessória ao humano, mas faz parte do próprio *ontos*, como ser racional, que se ultrapassa, numa atitude transgressora em relação à opacidade do mundo, para instaurar o sentido último de sua existência.

A modernidade, tal como Lima Vaz a concebe, corresponde às transformações provocadas/sofridas pela razão nos últimos séculos, que levaram, inexoravelmente, ao processo de secularização. Contudo, Vaz consegue perceber que nem mesmo este processo de dessacralização moderna e de supervalorização da razão permitiu que o homem perdesse sua referência ao Sagrado. Deus, Absoluto, ou qualquer nome

³ SAMPAIO, R. G. *O ser e os outros: um estudo de teoria da intersubjetividade*. São Paulo: Unimarco, 2001, p. 11.

⁴ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 174.

que se atribua ao Sagrado, é parte constitutiva, ontológica do ser do homem. É condição para autorrealização da pessoa.

1. ESTRUTURA E RELAÇÃO

Lima Vaz é um filósofo que se caracteriza por pensar o próprio tempo. E o faz tendo como referencial teórico, toda a tradição filosófica ocidental. Ao perguntar-se *quem é o homem?*, Vaz apreende a primeira realidade, que é a sua dimensão corpórea. O corpo biológico que, colocando-se em situação, ultrapassa a mera animalidade, em direção ao realizativo. É o que denomina de corpo-próprio. Além dessa dimensão, o homem é, também, psiquismo, dimensão que não nega o corpo. Antes, suprassume a dimensão corporal e, finalmente, a categoria espírito, que abarca as dimensões anteriores.

Assim, o homem é uma estrutura, cujos aspectos são: corpo-próprio, psiquismo e espírito, que se realiza através de relações. Dito em outras palavras, o homem tem uma dupla estrutura ontológica, que se manifesta através da ipseidade ou *ser-para-si* e da alteridade, como *ser-para*. Numa visão holística da antropologia vaziana, Cláudia de Oliveira sintetiza:

Para Lima Vaz, a pessoa humana se constitui como ser de estrutura e ser de relação. Enquanto ser de estrutura, é ser-em-si. Enquanto ser de relação, é ser-para. A unidade, expressa em toda afirmação “eu sou”, apresenta-se como síntese dialética do ser-em-si e do ser- para. Em consequência, a pessoa se constitui como unidade de opostos. Ela só é ela mesma na sua abertura constitutiva ao mundo, aos outros e ao transcendente⁵.

⁵ OLIVEIRA, C. M. R. de. Mergulho na natureza humana pelo reconhecimento do outro. *Instituto Humanitas Unisinos* Julho, 2016. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6510&secao=488.

Portanto, a estrutura é suprassumida na ordem do discurso: corpo-próprio, psiquismo e espírito, enquanto vivenciados nas relações, implicam a objetividade, a intersubjetividade e a transcendência. A relação é, pois, algo essencialmente constitutivo do sujeito. Embora seja o homem um ser situado é, concomitantemente, um sistema aberto a... O sujeito humano se afirma como identidade absoluta, na medida em que se lança na relação com o outro. Novamente podemos recorrer aos escritos de Cláudia de Oliveira, que vem estudando o pensamento e a obra de Lima Vaz há alguns anos, para corroborar nossa compreensão acerca do sujeito vaziano. Ela comenta o pensamento de Lima Vaz, nos seguintes termos:

[...] somos necessariamente seres de relação. Isto significa que as relações não são acrescentadas extrinsecamente a nós. Não temos a opção de escolher nos relacionar ou não. Mas as relações nos definem. Elas nos constituem no nosso ser mais próprio. Nesse sentido, somos necessariamente ser-no-mundo, ser-com-os-outros e ser-para-a-transcendência⁶.

E Lima Vaz propõe tal homologia, indicando como cada estrutura é privilegiada em cada relação. Ele afirma:

Convém notar que existe uma homologia ou correspondência entre a diferenciação categorial da estrutura antropológica e a diferenciação ôntica da realidade com a qual o homem se relaciona. Essa última diferenciação se apresenta na forma das três grandes regiões do ser que configuram a situação fundamental do homem: o mundo, os outros e o transcendente. Elas determinam três esferas de relação do homem com a realidade: as esferas da relação de *objetividade*, da relação de *intersubjetividade* e da relação de *transcendência*. Ora, em cada uma dessas esferas observa-se a primazia de uma das estruturas que integram a totalidade do ser homem: na relação de

⁶ OLIVEIRA, C. M. R. de. Mergulho na natureza Humana.

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 espírito⁷.

No âmbito do edifício teórico vaziano, devemos compreender a experiência na perspectiva husserliana, como interpenetração de presenças em um ser, que é situado, não abstrato. Assim, o *locus* primordial de compreensão do corpo ou, por homologia, da objetividade, nos remete à materialidade sensitiva corpórea e à presença do mundo das coisas.

2. CORPO-PRÓPRIO

O primeiro ato de percepção do homem é perceber-se situado num mundo material, objetivo. Ele é corpo-entre-corpos. Nos dizeres de Merleau-Ponty, eu sou a mesma carne do mundo⁸. Ele é corpo-objeto, que se identifica com o mundo das coisas, como mera objetividade passiva do ser do homem.

Porém, essa relação de objetividade não esgota o ser do homem. Como ser que não se instala, que questiona, que argui a realidade que o rodeia, o homem ultrapassa o mundo natural, o dado bruto da natureza e instaura o âmbito da expressividade do sujeito.

Vaz vai buscar na fenomenologia husserliana o conceito de *intencionalidade*, que lhe permite migrar do dado natural à forma ou à expressividade de si. Há, então, a passagem do mero *estar-aí* ao *ser-aí*, cuja suprassunção nos leva da ideia de corpo-objeto à compreensão de

⁷ LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 14.

⁸ Cf. MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 216ss.

corpo-próprio que, mais que ser um objeto dentre outros, constitui a própria identidade do *Eu*. Com efeito, Lima Vaz assevera:

Como corpo próprio ou como totalidade intencional, o corpo pode ser assumido na auto-expressão do sujeito, e podemos falar de um *Eu* corporal o que não é o caso para o corpo físico ou o corpo biológico. (...) É no sentido dessa distinção entre o ser e o ter o corpo que o corpo é, para o homem, um “corpo vivido” (*corps vécu*⁹), não no sentido da vida biológica, mas da vida *intencional*¹⁰.

É oportuno observar que a relação do homem com o mundo se transforma, na medida em que o homem não mais se relaciona com a objetividade do mundo. Sua intencionalidade em direção ao mundo lhe permite atuar de forma a transformar o mundo que o rodeia, embora respeitando o estatuto desse mundo material¹¹.

Corpo e mundo estabelecem, então, uma relação dialética, não de contigüidade material. O corpo se torna parte integrante e constituinte do homem, na medida em que é intencionalidade. O corpo é expressividade do *Eu sou*, como afirmação do *ser-aí*. O mundo se descortina como primeiro horizonte de abertura para...¹². Por isso, refere-se Vaz à linguagem humana, como exigência de comunicação. A linguagem é o *medium* da reciprocidade comunicativa, que busca no mundo e no outro a possibilidade de relacionar-se de forma intencional.

⁹ Embora seja recorrente entre os estudiosos da fenomenologia a tradução literal de *vecú* (do francês) por *vivido*, entendo que a pretensão de autores como Jürgen Habermas e Maurice Merleau-Ponty, dentre outros, esteja estreitamente ligada à ideia de *vivo*, tendo em vista que não se trata de passado, mas de uma presença contínua. Vide o termo alemão utilizado por E. Husserl: *Lebens*.

¹⁰ LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2020, p. 152.

¹¹ cf. LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 33.

¹² cf. LIMA VAZ, H. C. *Antropologia Filosófica II*, 1992, p. 34.

3. PSIQUISMO E INTERSUBJETIVIDADE

Na busca de um discurso integral e sistemático acerca do homem, convém, depois de breve análise sobre a categoria de corpo-próprio e sua relação de objetividade, tentarmos uma compreensão do que seja o psiquismo humano e como se dão as relações no nível da intersubjetividade.

O corpo próprio não se esgota na sua relação imediata com o mundo exterior. Há algo que nos remete ao mundo interior e que oportuniza a relação do *eu* consigo mesmo. Trata-se da *psiqué*, espaço da relação dialética do indivíduo com o mundo natural e com o mundo interior, onde eclode o problema clássico da relação alma-corpo.

Sob a ótica de Lima Vaz, o psiquismo metamorfoseia o corpo-próprio, como estrutura ontológica e se situa no eixo de tensão ente o somático, o psíquico e o noético. É oportuno observar: o psiquismo se situa como mediação entre o material, entendido como corpóreo e exterior ao indivíduo e o espiritual, como interioridade absoluta. Nesse sentido, nos é permitido afirmar que o psiquismo é mediador e, ao mesmo tempo, unificador de vivências. Vejamos como Lima Vaz se expressa a respeito:

O psíquico se apresenta, pois, como domínio de uma presença mediata do homem no mundo e como primeiro momento do homem a si mesmo, presença essa mediatizada pelo mundo interior do próprio psiquismo. Podemos dizer, portanto, que estruturalmente o psiquismo é o sujeito exprimindo-se na forma de um Eu psicológico, unificador de vivências, estados e comportamentos¹³.

¹³ LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 194.

Vale dizer ainda que o psiquismo remodela o tempo e o espaço específicos do corpo-próprio, a partir de suas experiências. Trata-se, em última instância, da primeira afirmação da subjetividade, que ressignifica o mundo à sua volta, transformando-o em espaço habitável. O mundo deixa de ser o espaço de ocorrências lineares, num tempo matemático e contínuo, para se metamorfosear no horizonte de vivências possíveis, arquitetadas a partir do subjetivo.

Vale dizer: o mundo não é mais o *locus* de acontecimentos impessoais. Antes, é o caminho de abertura ao outro, possibilidade do encontro. É a instauração do aspecto relacional, onde o outro é, então, privilegiado. O indivíduo se inaugura como ser de intersubjetividade. Não mais a relação com o impessoal, mas com o outro, que é um absoluto em si¹⁴, que abre a possibilidade de comunicação plena. É encontro de intencionalidades.

A abertura ao outro como relação se inscreve no âmbito da estrutura ontológica *para-si* do sujeito – é oportuno que se esclareça. Ao contrário do que propunha o existencialismo ateu, a ipseidade não se nega na alteridade. Antes, o sujeito se afirma como *Eu sou*, dialeticamente, na medida em que se lança na relação com o outro.

4. ESPÍRITO E TRANSCENDÊNCIA

A despeito do niilismo e da dessacralização do pensamento moderno, Lima Vaz revisita os filósofos da tradição grega e medieval, para dar continuidade e coerência lógica ao seu discurso acerca do homem. Trata-se, então, das categorias de espírito e transcendência, que

¹⁴ Lima Vaz opõe-se, claramente, à perspectiva sartreana, para quem o outro é representação do próprio inferno. Na ótica vaziana, o outro encarna toda possibilidade do eu se afirmar como sujeito.

marcam o derradeiro momento do discurso dialético de compreensão do homem. Marca, também, o ápice de evolução do espírito humano na autocompreensão do ser racional.

A dialeticidade se situa entre o universal do espírito e a particularidade do psicossomático. Portanto, o espírito é apreendido como realidade finita e infinita a um só tempo: finito, enquanto experiência vital e discurso e Infinito, enquanto participação no Ser.

Vaz observa que o “espírito transcende os limites da conceptualidade antropológica”¹⁵, devendo ser conhecido apenas por analogia. Assim, a estrutura noético-pneumática do humano abre o indivíduo ao Verdadeiro e ao Bem, pois é ela que conduz à maximidade da estrutura ontológica do sujeito. Em outras palavras, o fundamento último do indivíduo humano reside no Espírito Infinito, que pela sua própria constituição, doa, na gratuidade da existência, a própria perfeição do ato de existir. Toda esta construção lógica está talhada na obra vaziana, a partir de clássicos como Aristóteles e Thomas de Aquino. Ele se vale do método dialético e se situa na direção de um Absoluto real, do ser Infinito¹⁶.

Desse modo, a relação íntima que se instaura entre universalidade e particularidade se inscreve na abertura relacional ao Absoluto. Através da relação com o mundo, com as coisas e com o outro, que é um ser intencional, ou seja, através da objetividade e da intersubjetividade, a estrutura espiritual do homem cria as condições de possibilidade de relação e a conseqüente complementariedade ontológica com o Ser Infinito, sua origem e Fim.

¹⁵ LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica I*, 1993, p. 202.

¹⁶ cf. SAMPAIO, R. G. *Metafísica e modernidade: Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 172.

5. SITUAÇÃO E FINITUDE

A razão metafísica parte do entendimento de que o sujeito, como unidade estrutural, constitui-se como ser de abertura à relação. Relação não é alienante. Ao contrário, é complementar. Portanto, a estrutura abre o ser à relação e, dialeticamente, a relação plenifica a estrutura. Donde é possível inferir que a dupla estrutura ontológica do homem (estrutura e relação) o constitui como situação e finitude.

Ao referir-se à transcendência, Lima Vaz quer designar uma compreensão espacial, no sentido de que ocorre uma transgressão nos limites do mundo objetivo e, ao mesmo tempo, uma compreensão dinâmica da presença do sujeito, como expressão de um movimento intencional. Mais que isto: o movimento é direcionado ao alto, na medida em que corresponde à necessária relação do homem com o absoluto.

Vaz – já o dissemos – se situa na tradição metafísica ocidental, ou seja, prioriza a contemplação, numa busca incansável pela totalidade do ser. Ele concebe a existência humana como percurso, cujo sentido último se inscreve na transcendência. Assim, a temática é objeto de um discurso de caráter filosófico e, também, teológico. Este tem lugar no ambiente cultural heleno-cristão. Aquele passa por uma abordagem histórica, cuja experiência de transcendência é abordada em 1997, na obra *Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura*. Encontramos a relação de transcendência também numa abordagem antropológica, presente em 1992, no segundo volume de *Antropologia Filosófica*.

6. EXPERIÊNCIA DA TRANSCENDÊNCIA

Lima Vaz acredita que a ideia de transcendência esteja presente entre os homens, desde o período das inscrições rupestres, como algo

essencialmente ligado à própria constituição do indivíduo. Trata-se, em última instância, do desejo de algo que não se encontra na opacidade do mundo. Algo que precisa ser buscado no universo simbólico do mais-além. Por isso, entende a transcendência como

[...] o movimento intencional aparentemente incoercível com o qual o homem transgride, sob formas diversas, os limites da sua situação no mundo e na história, e lança-se na direção de uma suposta realidade transmundana e trans-histórica, na qual se descobre um como cimo ou coroa de todo o sistema simbólico, capaz de unificar as razões com as quais os indivíduos e as sociedades procuram dar um sentido ao seu estar no espaço e no tempo¹⁷.

A rigor, a “experiência de transgressão dos limites que encerram o universo do sensível”¹⁸ é entendida por Lima Vaz na perspectiva apresentada pelo historiador Eric Voegelin. Este fala de um *tempo axial*, que teria lugar no início do milênio anterior ao evento Jesus Cristo e seria caracterizado pelo encontro de duas grandes civilizações, cujos paradigmas seriam determinantes para a ideia de transcendência, vigente na civilização ocidental posterior.

Assim, o modelo advindo da civilização hebraica produziria uma apreensão de caráter profético nos moldes da civilização judaico-cristã, enquanto a influência herdada da tradição grega nos conduziria à percepção noética da realidade. Vejamos o que nos diz Vaz a respeito:

Na transcendência da Palavra da Revelação em Israel a relativização e, finalmente, a rejeição de todo simbolismo do divino intracósmico se faz sob o signo da história, tendo como forma intrínseca ‘o existir na presença de Deus’ [...]. Na transcendência da Ideia na Grécia, a crítica da tradição

¹⁷ LIMA VAZ. H. C. de. *Filosofia e Cultura*, 1997, p. 194.

¹⁸ LIMA VAZ. H. C. de. *Filosofia e Cultura*, 1997, p. 202.

mitológica se faz sob o signo da *alétheia*, da Verdade do ser, cujo desvelamento, de Parmênides à Platão, assinala a outra direção que a experiência histórica da transcendência irá seguir, e que podemos denominar ‘o existir na contemplação do Ser’¹⁹.

Ambas as tradições querem sugerir que há algo ontologicamente mais significativo, a que o homem deve almejar. Seja, portanto, a ideia cósmica de ser, para os gregos, seja a ideia sagrada de Deus, para a tradição hebraica, há como arquétipo de toda a realidade uma estrutura fundamental que dá ordem à realidade e a torna plena de significações.

Toda essa rica circunstância é tematizada no discurso teológico judaico-cristão, no ato da criação e, mais tarde, na encarnação do Verbo, que plenifica a Aliança do eterno com o finito, do duradouro com o passageiro, do Absoluto com o tempo. Esse aspecto, porém, não será por nós considerado nesse momento.

7. A CATEGORIA DO ESPÍRITO

Se pretendemos entender a compreensão de homem (ou de pessoa humana) presente no pensamento e na obra de Lima Vaz, é preciso atirmos para a perspectiva de abordagem presente na sua obra *Antropologia Filosófica*, de início da década de 1990. Ali é evidente a apreensão ontológica e metafísica do ser humano. Embora sendo um ser situado e finito, o homem se constitui, fundamentalmente, como abertura ao Absoluto, através da transcendência.

Por isso, a abordagem vaziana se dá a partir da noção de estrutura e relação: a estrutura corresponde ao nível ontológico do ser humano e compreende três aspectos, como segue: o somático, que corresponde ao

¹⁹ LIMA VAZ. H. C. de. *Filosofia e Cultura*, 1997, p. 207.

corpo-próprio; o psíquico, que se refere ao psiquismo e o espiritual, que diz respeito à vida do espírito. A relação, por sua vez, se dá em três níveis categoriais: a relação de objetividade, que se atem às relações homem-mundo ou do homem com seu próprio corpo objetual; a relação de intersubjetividade, que abarca as relações entre as pessoas. Portanto, implica relações de intencionalidade e as relações de transcendência, que além de supressumir as relações anteriores, garantem a relação com o Absoluto, através do espírito. Nisso se dá a auto-expressão do homem.

Todavia, é preciso lembrar que o próprio Lima Vaz, ao considerar minuciosamente a categoria espírito, nos adverte para o fato de que o espírito não deve ser tratado do ponto de vista meramente antropológico, tendo em vista a finitude e a contingência humanas. Significa dizer: o espírito, em sua essência, ultrapassa os limites do humano.

Do ponto de vista estritamente antropológico ou filosófico, o espírito pode ser entendido como *pneuma*, que se refere à compreensão grega de *sopro vital* ou *alento*, que dá vida. Esta acepção corresponde ao termo latino *spiritus*. Outro aspecto, também evidenciado por Vaz, é o espírito como *nous*, vinculando-se à ideia de atividade contemplativa. Há, ainda, a tematização do espírito como *Logos*, que nos remete à ideia de razão ou ordenação universal. Esta ideia, talvez, mais comum ao nosso horizonte cultural, apresenta a compleição de estruturação organizativa do *cosmos*. E, finalmente, a ideia de *synesis*, que se reporta à concepção de espírito como consciência-de-si ou pura reflexividade²⁰.

A partir dessa compreensão de espírito, Lima Vaz concebe e fundamenta a experiência espiritual, como ultrapassamento da condição objetiva de estar-no-mundo ou de ser-com-os-outros, específica do

²⁰ Cf. LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica*, 2020, p. 182.

corpo-próprio e da condição intersubjetiva do psiquismo, que assegura a dimensão interrelacional do ser humano. Como dito anteriormente, essas dimensões são suprasumidas na experiência espiritual²¹.

8. RELAÇÃO DE TRANSCENDÊNCIA

Lima Vaz entende a relação de transcendência como a relação que existe entre o sujeito finito e situado no mundo e a realidade que ultrapassa a realidade objetiva e mundana ou “o horizonte mais amplo que se abre ao movimento de auto-afirmação do sujeito”²². Trata-se de abertura ao horizonte ilimitado do ser. Com efeito, Vaz assevera:

A relação de *transcendência* resulta, na verdade, do excesso ontológico pelo qual o sujeito se sobrepõe ao Mundo e à História e avança além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro na busca do fundamento último para o *Eu sou primordial* que o constitui e do termo último ao qual referir o dinamismo dessa afirmação primeira²³.

Mais que isto: Vaz concebe a inteligência espiritual como a estrutura categorial do espírito que apresenta toda a dinâmica das formas e símbolos, que perpassam toda a existência e o sentido da humana existência. Dito em outras palavras: o homem, no mais íntimo do seu ser é instado a relacionar-se com a exterioridade, transformando-a num horizonte de sentido que, dialeticamente, brota no seu interior. Nos dizeres de Lima Vaz, de forma conclusiva, “A categoria da *relação de transcendência* se constitui como passagem dialética para as categorias de *realização* e de *pessoa*, [...] como realização concreta e como

²¹ Cf. LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica I*, 1991, p. 204ss.

²² LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia filosófica II*, 1992, p. 93.

²³ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*, 2002, p. 316.

fundamento ontológico da vida propriamente humana que é a *vida segundo o espírito*²⁴.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sob o ponto de vista estritamente histórico e filosófico, a modernidade apresenta como uma de suas principais características a valorização da subjetividade, que adquire cada vez mais o *status* de fonte de sentido para a realidade. De fato, a modernidade atribui ao sujeito pensante o princípio ordenador, que doa significação a toda ação humana e à natureza. Tal circunstância abala, decisivamente, os fundamentos e a própria ordem do *cosmos* na visão medieval cristã. Além disso, com certeza, desgasta as estruturas da pessoa humana, que tinha nas relações de transcendência a possibilidade de busca do Absoluto e de realização de seu ser.

Conforme observa muito bem João Batista Libanio:

A modernidade filosófica pós-cristã tem, portanto, um componente ateu. Substitui a abertura à transcendência por um imanentismo que encerra o sujeito em si mesmo. Ela dissolve o sistema de expressões da religião num horizonte utópico de seu próprio processo histórico. Substitui o mais além celestial por um mais além terreno em que se satisfariam ilimitadamente todas as necessidades dos indivíduos²⁵.

As repercussões culturais da modernidade na civilização ocidental e, conseqüentemente, a influência sobre seu universo simbólico constituem – na ótica de Lima Vaz – um fenômeno civilizatório sem precedentes na história da humanidade. Contudo, esse novo sistema

²⁴ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*, 2002, p. 97.

²⁵ LIBANIO, J. B. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 131

conceitual é ineficaz para propor soluções aos grandes problemas do homem. Ele não consegue orientar teleologicamente os novos paradigmas culturais. Dito em outras palavras, o homem moderno, que se pretende fonte de toda inteligibilidade, que absolutiza sua razão técnica, seu saber científico inabalável, sua ética hedonista, vê o encolhimento do seu próprio *ontos*, presencia o abrandamento de sua relação com o absoluto e vê cair por terra sua relação de transcendência.

REFERÊNCIAS

- LIBANIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2020.
- _____. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *Escritos de filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. *Escritos de filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (Coleção Tópicos).
- OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. Mergulho na natureza humana pelo reconhecimento do outro. *Instituto Humanitas Unisinos*. Julho, 2016. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6510&secao=488. Acesso em: 10. dez. 2021.
- SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade: Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *O ser e os outros: um estudo de teoria da intersubjetividade*. São Paulo: Unimarco, 2001.

5

A PESSOA E O TEMPO: FINITUDE E TRADIÇÃO

*José Mauricio de Carvalho*¹

Representante importante do pensamento católico no século XX, o mineiro Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002) constrói suas reflexões sobre a pessoa e o tempo, tendo por referência o idealismo de Georg Hegel, olhado na ótica transcendente da metafísica grega. O filósofo entende que: “Hegel foi o último grande filósofo que reconheceu na matriz teológico-ética o lugar de nascimento e a origem das coordenadas do espaço filosófico”². Em outras palavras, sua reflexão se fez à volta dos conceitos história, tempo e tradição, mas sem perder a orientação metafísica vinda dos antigos gregos.

Isso considerado, ele avalia que o motivo pelo qual o esforço dos filósofos contemporâneos em superar a metafísica tradicional foi um processo de demolição do modo de pensar da antiga Grécia até a Idade Média. Essa defesa da metafísica grega, nesse caso se explica porque, mesmo que o pensamento católico não necessite de nenhuma filosofia, lembrava Gilson Etienne, quando se opta por fazê-la é natural que se tenha: “obviamente que adotar a filosofia grega como modelo”³.

Quando o Concílio Vaticano II deixou de considerar o tomismo a filosofia oficial da Igreja, abriu espaço para os autores católicos

¹ Professor do Centro Universitário Presidente Tancredo de Almeida Neves. Coordena o Comitê de Ética nesse mesmo Centro Universitário (UNIPTAN). Professor Titular de filosofia contemporânea aposentado da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia contemporânea, cultura, fenomenologia e ética.

² LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 7.

³ PAIM, A. *História das ideias filosóficas no Brasil*. Londrina: EDUEL, 1997, p. 455.

estabelecessem outros diálogos com a tradição filosófica, mas esses novos ares não suplantaram a preferência pela perspectiva transcendente que Lima Vaz acolheu, mesmo quando dialogou com o idealismo hegeliano.

Vamos começar pela análise que o filósofo fez da crise da modernidade e depois tratar das suas repercussões contemporâneas. Esse é o pano de fundo da análise que faremos dos dois conceitos fundamentais do seu pensamento: o tempo e a pessoa e, ainda, das derivações tradição e finitude. As noções expressas por esses conceitos são o objeto principal desse trabalho.

1. A MODERNIDADE: CRISE E REPERCUSSÕES

Os filósofos contemporâneos, ao se debruçarem sobre a vida humana e as atuais dificuldades enfrentadas pela sociedade ocidental, identificaram mudanças na transição da cristandade medieval para os tempos modernos que repercutiram nos séculos seguintes e provocaram uma crise cultural que pôs em causa: “o valor do conhecimento e a significação da história”. Parece que para a maioria dos pensadores e historiadores das ideias o problema se coloca na estruturação e limites da mentalidade moderna. Sören Kierkegaard avaliou que era crise sobre o que fazer na história; crise de um mundo que baniu Deus e a metafísica grega, emendou Friedrich Nietzsche; crise de fé decorrente do encobrimento de Deus, retificou Martin Buber. Na modernidade, ainda comentou esse filósofo, houve um: “eclipse da luz celeste, eclipse de Deus, é com efeito, o que caracteriza o momento do mundo que vivemos”⁴. Ainda há outros olhares e explicações para essa crise de cultura

⁴ BUBER, M. *Eclipse de Deus*. Campinas: Verus, 2007, p. 25.

que vivemos. Husserl avaliou que chegamos a ela pela limitação na forma de a razão compreender a ciência e os valores por: “uma aberração do racionalismo”⁵. Ortega y Gasset, por sua vez, afirmou tratar-se de uma crise nascida da perda de crenças arraigadas na tradição moderna ou falta: “de um mundo em que viver”⁶; crise de valores, completou Max Scheler, própria de um mundo que caiu: “no ceticismo axiológico”⁷; crise de falta de orientação em meio a fluidez da vida: “num mundo que subsiste apenas enquanto ordem exterior”⁸; crise do significado do que é uma vida autenticamente humana, de um ente que: “em seu ser eleger-se a si mesmo, podendo ganhar-se e também perder-se”⁹; crise pela falta de exercício da verdadeira liberdade do homem: “que Descartes colocou em Deus”¹⁰.

Lima Vaz olhou de forma própria para a crise da modernidade. Para ele, os problemas têm origem no arcabouço teórico ocidental gerados, ainda no século XIII, entorno às seguintes questões: a. construção do saber, b. dúvidas sobre a origem e razão da existência inteligente e c. dúvidas sobre o agir e a finalidade da vida humana. Para ele, esses três eixos de investigação que entraram em crise no século XIII sustentam: “a estrutura do universo simbólico da civilização ocidental desde a invenção grega da razão. Ora a crise do século XIII gira entorno desses três eixos”¹¹. Foi entorno a tais assuntos que se estruturou o pensamento

⁵ HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 74.

⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *Revés de almanaque. Obras Completas*. v. II. Madrid: Alianza, 1998, p. 721.

⁷ CARVALHO, J. M. de. A experiência moral e valores no pensamento ético de Max Scheler. In: CARVALHO, J. M. *Problemas e teorias da ética contemporânea*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 59.

⁸ JASPERS, K. *Iniciação Filosófica*. Lisboa: Guimarães, 1987, p. 109.

⁹ HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. Maexico: Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 54.

¹⁰ SARTRE, J. P. *Situations*. Paris: Gallimard, 1947, p. 334.

¹¹ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 76-77.

moderno, pois: “a significação mais profunda da crise do século XIII deve ser vista justamente nessa difícil passagem da ontologia da essência para a ontologia da existência”¹². O desenvolvimento desse assunto foi realizado, especialmente, pela filosofia tomista. Santo Tomás pensou o significado de essência segundo uma metafísica da existência. Ali ele destaca a: “a pergunta já formulada por Siger de Brabant, repetida por Leibniz e vulgarizada na filosofia contemporânea por Heidegger: por que existe algo de preferência a nada”¹³.

Lima Vaz, portanto, ao contrário dos autores antes mencionados, interpretou a crise da modernidade pelo desalinhamento dos elementos estruturantes do pensamento ocidental contidos nas três questões mencionadas no parágrafo anterior. A desarrumação promoveu um abalo na relação entre a tradição e o *ethos*, isso porque, esclareceu o filósofo, o homem moderno deu primazia ao tempo quantitativo e transferiu para o futuro o lugar da decisão ou a instância normativa da ação. E o que essa mudança no olhar para o tempo provocou? A desarticulação entre a eticidade e o tempo histórico promoveu o niilismo ético, ele avaliou: “nas sociedades ocidentais modernas, foi a ruptura da tradição ética ou a desarticulação do processo dialético que aqui chamamos tradição e que realiza a supressão (interação entre tese e antítese) da oposição linear do presente e do passado”¹⁴. E essa desarticulação promoveu uma autonomia e laicização do *ethos* em relação aos fundamentos metafísicos herdados da antiga Grécia, processo que lança o ocidente num futuro incerto.

¹² LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*, 2012, p. 72.

¹³ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*, 2012, p. 72.

¹⁴ LIMA VAZ, H. C. de. *Ética e Cultura*, 1993, p. 20-21.

A razão do desarrancho mencionado não foi a perda das referências éticas, mas, para nosso filósofo, a ausência de subordinação da lógica da ação à lógica da razão como era comum na antiga Grécia e que incorporou: “a práxis ao projeto grandioso de racionalização do homem e do seu mundo”¹⁵. Em outras palavras, esse processo retirava do *ethos* uma raiz metafísica e a ação deixava de ser pensada fora da lógica da razão. Para nosso filósofo, as modificações que levaram ao afastamento da tradição grega se iniciaram com o subjetivismo cartesiano: “que pressupõe a incongruência ou não homologia entre o *ethos* histórico e a nova razão científica”¹⁶. Considera-se que essa forma de pensar provoca uma compreensão da história que justifica a si mesma e desconsidera: “os paradigmas da vida na razão (*bíos theoretikós*) como ideal da filosofia antiga”¹⁷. Na moderna forma de pensar o Absoluto é um objeto que se estabelece no interior do devir histórico.

Então a universalidade da razão prática modela-se à parte da razão teórica e se torna pura e atributo do sujeito que pensa o mundo. Nesse sentido, o modelo ético kantiano representa a consolidação do distanciamento entre o fazer e o criar da razão teórica:

A ruptura da analogia entre *physis* e *ethos* na ciência pós-galileana, consagrada pela cisão kantiana entre a razão pura teórica e a razão pura prática, inclinou a reflexão ética a fundar a universalidade do *ethos*, seja no *topos* inteligível da história (...) seja no médium da linguagem como estrutura de comunicação racional e, portanto, universal¹⁸.

¹⁵ LIMA VAZ, H. C. de. *Ética e Cultura*, 1993, p. 83.

¹⁶ LIMA VAZ, H. C. de. *Ética e Cultura*, 1993, p. 70.

¹⁷ LIMA VAZ, H. C. de. *Ética e Cultura*, 1993, p. 98.

¹⁸ LIMA VAZ, H. C. de. *Ética e Cultura*, 1993, p. 72.

A modernidade instaurou, no campo epistemológico, a redução do inteligível ao discurso da ciência e: “a sua verdade é uma verdade verificável segundo os procedimentos experimentais e hipotético-dedutivos que constituem a estrutura empírico-formal da ciência”¹⁹. Essa alteração na forma de conhecer o mundo privilegiou o tempo matemático operacional das ciências, conferindo privilégio ao presente não como processo avaliativo, mas variável medida com precisão infinitesimal. Para nosso pensador, essa nova maneira de enxergar o tempo contribuiu para a formação da mentalidade niilista. Isso ocorre devido à:

Perda do domínio do presente como instância crítica para avaliação do tempo histórico. Daqui procede a incompreensão do passado, tido como peso inerte da tradição, e a recusa do futuro, rejeitado como indecifrável enigma. A consequência facilmente observável é o abandonar-se niilisticamente ao infinito tédio do presente²⁰.

Não é difícil enxergar a ênfase num presente, separado do passado e do futuro, a ideia de Viktor Frankl de que tal olhar é vivido como vazio de sentido. Frankl identificou na ausência de futuro a raiz da frustração do sentido e da neurose noogênica com os muitos males que ela provoca. Para Frankl, a raiz da perda dos grandes propósitos na vida era a frustração do sentido, para Lima Vaz era a perda da visão medieval de mundo conhecida como cristandade, posição também adotada pelos tradicionalistas do século XVIII. Para nosso filósofo, a: “aparição histórica do vazio de sentido foi provocado pelo esgotamento da capacidade explicativa do antigo sistema teológico”²¹.

¹⁹ LIMA VAZ, H. C. de. *Ética e Cultura*, 1993, p. 196.

²⁰ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*, 2012, p. 14.

²¹ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*, 2012, p. 27.

Dessas discussões epistemológicas e sobre o tempo resultou a redução da ação ao imperativo do dever e a degradação do valor da virtude promovendo: “o abalo profundo, nos próprios fundamentos do pensamento ético, dessa perda de especificidade da práxis como perfeição imanente do sujeito que acompanha sua progressiva anexação pelo domínio da *poíeses*”²².

No ambiente cultural da modernidade, o que fazer a cada momento passou a ser pensado conforme uma ética formal do dever, cuja ênfase está na ação imediata, no presente portanto, provocando uma crise que vai da ética à política que afeta a forma de organização da sociedade. A solução para o enfrentamento dessa crise, o filósofo entendeu estar na construção de uma comunidade ética que existiria na raiz da organização social. É essa comunidade ideal pressuposta a condição para: “recompôr, nas condições do mundo atual, a comunidade humana como comunidade ética e (...) fundar sobre a dimensão essencialmente ética do ser social a comunidade política”²³. É também essa condição a base de uma organização política que respeita os direitos humanos.

2. REPERCUSSÕES CONTEMPORÂNEAS DA CRISE MODERNA

A crise da modernidade reflete atualmente e são explicados, de diferentes modos, no modo de pensar contemporâneo. Essa é uma constatação e quase uma unanimidade entre os filósofos contemporâneos, alguns mencionados no item anterior. Lima Vaz reúne os efeitos que repercutem na atualidade no conceito niilista. O exemplo mais emblemático dessa opção que ele propôs é a: “interpretação da história da

²² LIMA VAZ, H. C. de. *Ética e Cultura*, 1993, p. 113.

²³ LIMA VAZ, H. C. de. *Ética e Cultura*, 1993, p. 262.

metafísica que Heidegger irá submeter, na sua leitura da cultura ocidental, ao procedimento genético-sintomático inaugurado por Nietzsche”²⁴. Heidegger considerou a metafísica uma espécie de repetição do modo de pensar platônico, diferente apenas na figura histórica que o protagonizou até chegar à sua última possibilidade com Nietzsche. Ocupado pelos entes, o discurso metafísico iniciado na antiga Grécia, promoveu, conforme a compreensão heideggeriana, o ocultamento do ser e seu conseqüente esquecimento. E qual o resultado desse lapso? Ele “determina o destino da nossa civilização, cujo último ato é representado pelo desempenho dominador da técnica, estágio final do roteiro metafísico do ocidente”²⁵. Segundo Lima Vaz, ao contrário do que preconizou Heidegger, a atenção com o ser somente perdeu força quando a razão se fechou no olhar técnico-científico para o mundo. Sem a abertura para tratar do ser, isto é: “sem o reconhecimento do dinamismo ontológico fundamental que orienta os seres para o Absoluto do ser ou o múltiplo para o Uno – tarefa sempre recomeçada da metafísica – o espaço fica livre para o domínio do saber puramente operacional”²⁶.

Numa sociedade assim, os problemas éticos ganharão importância crescente e os problemas que nela surgirão não se resolverão, para nosso pensador, sem recuperar a meditação metafísica. Portanto, ao contrário de Heidegger para quem a civilização tecno-científica nasce do enfraquecimento da metafísica por um defeito de origem, nosso filósofo pensa o contrário, foi o desenvolvimento do pensamento operacional da técnico-ciência que fragilizou o pensamento metafísico. Nesse processo Kant teve papel fundamental, pois: “ao fazer da

²⁴ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*, 2012, p. 271.

²⁵ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*, 2012, p. 271-272.

²⁶ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*, 2012, p. 283.

mecânica newtoniana o paradigma *a priori* do conhecimento da realidade traduzida nos conceitos operacionais da ciência, Kant ratificou essa perda e inaugurou a idade propriamente pós-metafísica”²⁷.

3. O TEMPO E A HISTÓRIA

A forma de entender o tempo é uma característica marcante do homem moderno pois, segundo nosso pensador: “é sobre o fundo dessa mudança radical da relação do ser humano com o tempo que os traços mais característicos da nossa modernidade podem ser desenhados”²⁸. Isso porque, para ele, a maneira de perceber o tempo é um dos aspectos nucleares da compreensão humana do mundo. Nesse aspecto, a filosofia da história que se firma na modernidade, herdeira da compreensão teológica da escatologia cristã, significa: “o reino do homem como realização efetiva do reino do Espírito anunciado pela profecia”²⁹.

Num pequeno ensaio denominado *História em questão*, Lima Vaz reconhece algumas dificuldades presentes no estudo contemporâneo da História, entendido esse campo como uma forma de compreensão dos movimentos humanos pelo tempo. Sobre isso o filósofo considera a História uma construção contínua não conhecendo: “essa sucessão abrupta de trevas e luz e, sob muitos aspectos, a Idade Média, aparece, aos olhos da historiografia contemporânea, como antemanhã dos tempos modernos”³⁰.

Quanto ao tema do ensaio propriamente, ele contempla elementos do olhar de Lima Vaz para o tempo e parte de uma pergunta

²⁷ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*, 2012, p. 286.

²⁸ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*, 2012, p. 14.

²⁹ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*, 2012, p. 21.

³⁰ LIMA VAZ, H. C. de. *Ética e Cultura*, 1993, p. 31.

fundamental sobre a possibilidade da construção da Ciência Histórica. Análises recentes de Paul Veyne, Karl Popper, Max Müller e outras parecidas colocam em dúvida tal possibilidade. Veyne considera a História um ideal transcendental e Müller não se ocupa, propriamente, da ciência histórica: “mas da historicidade como modo de existência ou modo de ser do homem”³¹. Essas visões sobre a presença humana no tempo põem em dúvida as categorias consciência histórica e historicismo. Esse último conceito, desde o idealismo hegeliano, também se tornou, junto com o primeiro, categoria fundamental para compreender o tempo. A compreensão de historicismo, por sua vez, perdeu força com a avaliação de filósofos do início do século XX depois que: “Raymond Aron denominou a pluralidade irreduzível do objeto histórico, para excluir a possibilidade de uma consciência totalizante”³². Isso significa a impossibilidade de a razão alcançar uma única visão de tempo e de mundo. E essa conclusão de Aron sobre a impossibilidade de se chegar à visão totalizante da história, do tempo e do mundo igualmente aparece nos estudos de Paul Veyne. A conclusão dessas teorias sobre a história e o tempo: “se exprime na sentença sem apelação de que a consciência histórica não existe”³³. E, se as categorias modernas já não são adequadas para considerar a história e o tempo, como pensá-la? Müller a pensou como experiência transcendental, o que significa um: “movimento transiente que tem o seu fim em si mesmo e, em razão da sua essência, é perfeito e absoluto (*motus perfectus, actus*)”³⁴. Trata-se de um movimento que une sua condição material e finita com sua aspiração à

³¹ LIMA VAZ, H. C. de. *Ética e Cultura*, 1993, p. 236.

³² LIMA VAZ, H. C. de. *Ética e Cultura*, 1993, p. 232.

³³ LIMA VAZ, H. C. de. *Ética e Cultura*, 1993, p. 236.

³⁴ LIMA VAZ, H. C. de. *Ética e Cultura*, 1993, p. 239.

eternidade, não sendo nem o movimento das coisas materiais, nem o perfeito movimento eterno.

Esse movimento especificamente humano, denominado experiência transcendental, parece a Lima Vaz encontrar solução na filosofia de Georg Hegel que une a imanência com a transigência. Hegel realizou, com seu sistema filosófico, o que Müller pretendeu na sua proposta de estudo do tempo e da história a partir do que denominou movimento do terceiro gênero. Ao examinar a forma como o tempo foi estudado na tradição ocidental desde Agostinho, observou Vaz, procura-se integrar sua realidade à universalidade da natureza ou do espírito, mas o tempo e a história não podem ser pensados num conceito totalizante, pensou Müller: “sendo um tempo no qual tem lugar a experiência trágica da falibilidade e da falta da liberdade finita, o tempo histórico não pode ser integrado numa totalidade ideal cujo seio alcance uma justificação imamente”³⁵. O que fazer? Será possível buscar uma justificação transcendente? Parece-lhe que: a visão da História como totalidade de sentido fica desta sorte, para além das possibilidades de uma filosofia da história”³⁶. Assim, a tentativa de pensar a história a partir da ontologia tradicional, como Ser ou Natureza, foi recusada por Veyne e Müller, que submeteram a compreensão do tempo a profundo questionamento. Esse questionamento elimina as visões totalizantes da história, mas a arrasta à perda da unidade.

No âmbito das teologias, por sua vez, essa perda da visão da totalidade substituiu as teologias da salvação pelas da esperança, que apenas acenam para um futuro profético. Lima Vaz entende que as críticas

³⁵ LIMA VAZ, H. C. de. *Ética e Cultura*, 1993, p. 243.

³⁶ LIMA VAZ, H. C. de. *Ética e Cultura*, 1993, p. 245.

contemporâneas aos modelos de racionalidade histórica apontam para a necessidade de construir novos paradigmas para sua compreensão, no espírito preconizado pela releitura que fez da filosofia de Georg Hegel.

4. A PESSOA HUMANA

A filosofia moderna considera o homem uma subjetividade situada, a que a psicanálise acrescentou, no século XIX, a dimensão inconsciente e a fenomenologia a noção de consciência intencional e situada. Todo esse desenvolvimento naquilo que ficou conhecido como perspectiva transcendental, a forma de pensar moderna consolidada no kantismo.

Lima Vaz, para além desse olhar e tradição, enxergou cinco visões de homem na modernidade, além da racionalista de Descartes. Ele referiu-se ao indivíduo moderno do tempo de Descartes (*honnête homme*), ao burguês do século XVIII, ao ativista revolucionário no XIX, ao consumidor otimista do período de grande crescimento econômico no século XX e ao homem confuso do final do século passado, mergulhado numa crise das crenças, costumes, política, educação, economia e tecnociências. Ele explica que a antropologia moderna até recentemente: “colocou no centro dessa definição e da sua interpretação o núcleo irreduzível do eu. Toda a antropologia moderna até tempos recentes, coloca no centro dessa definição e da sua interpretação o núcleo irreduzível do eu”³⁷.

A noção de pessoa humana derivou da forma de considerar a comunidade divina. Deus é Pai, Filho e Espírito Santo. Nessa comunidade a identidade e natureza de cada um dos integrantes dessa Trindade se expressa na ideia de pessoa. Através dela explicita-se um entendimento de uma comunidade. Assim embora sendo um único Deus essa

³⁷ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*, 2012, p. 28.

comunidade preserva a identidade e singularidade de cada uma das pessoas que a formam.

Do ponto de vista teórico, a ideia de pessoa se mostra claramente nas concepções de Boaventura e Tomás de Aquino, o primeiro crítico de Aristóteles e o segundo defensor. O debate entre eles levou à descoberta da identidade na diferença que faz de cada existente uma inteligência singular, aspecto constituidor da metafísica ocidental. Nela se assenta a ideia de subjetividade moderna, ele avaliou:

O sujeito transcendental, na multiplicidade de suas versões (do cogito cartesiano ao conceito hegeliano e ao eu husserliano), reivindica para si, na imanência da história, as prerrogativas da Inteligência como Verbo transcendente: arquétipo do mundo ideal e princípio ativo de inteligibilidade da natureza e da própria história³⁸.

A inteligibilidade do existente, forma o transcendental objetivo da compreensão tomista sobre o existente humano que se formalizará nas noções transcendentais. Então o aparecimento³⁹: “do sujeito transcendental nos fundamentos teóricos da modernidade representa a transcrição subjetiva da esfera transcendental objetiva recebida da Ontologia clássica.” Para nosso filósofo, as noções transcendentais presentes no primeiro momento da filosofia moderna, deixam de lado seu fundamento da metafísica do existente. Esse é o pano de fundo da revolução copernicana de Kant levado para o interior do sujeito transcendental: “O uno primordial é atribuído à unidade sintética da apercepção do Eu penso, o verdadeiro às condições de possibilidade do exercício da razão teórica, o bom às condições de possibilidade do

³⁸ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*, 2012, p. 108.

³⁹ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*, 2012, p. 109.

exercício da razão prática”⁴⁰. Isso significa que o sujeito transcendental da modernidade, pensado na imanência trabalha a noção de transcendental retirada da ideia medieval de transcendentais.

Dessa forma, o tema fundamental da metafísica e ontologia modernas recebem sua força da concepção de liberdade absoluta do existente, retirada por Tomás de Aquino da concepção agostiniana e neoplatônica da inteligência, que a teologia cristã abordou na teologia do Verbo. Daí Kant elabora uma metafísica da liberdade oposta tanto ao idealismo platônico como ao substancialismo aristotélico para considerar a pessoa humana livre que: “Kobusch retém como concepção de liberdade especificamente moderna a capacidade de escolha rigorosamente espontânea com que o sujeito tem o domínio do próprio ato (*libertas exercitii*) conforme à definição com que Luís de Molina inaugura a ideia moderna de livre arbítrio”⁴¹. O historiador da filosofia Theo Kobusch encontra no século XIII as raízes da noção moral de liberdade modernas, com o que concorda Lima Vaz.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa apreciação das teses de Lima Vaz será feita em cinco pontos, onde destacam-se aspectos mais e menos consistentes de sua elaboração teórica.

a. Lima Vaz avaliou que foi a quebra de vínculos entre o *ethos* e sua justificação transcendente que provocou a crise do ocidente. Podemos dizer que a questão é mais radical. Além da antiga Grécia, existem outras raízes da cultura ocidental que são: a moralidade judaico-cristã e a

⁴⁰ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*, 2012, p. 114.

⁴¹ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*, 2012, p. 126.

organização jurídico-política vindas de Roma. Essas pilastras do ocidente sofreram transformações profundas e isso também foi o responsável pela crise. O que se perdeu recentemente, pela primeira vez na história do ocidente, foi a força de um modelo ético admissível. Atual geração não acolhe nenhum, pois os já construídos parecem pouco significativos em nossos dias. Não é fácil encontrar as razões, mas parece razoável mencionar as explicações contidas em *La Rebelion de las masas*, onde o filósofo espanhol Ortega y Gasset fala de uma sociedade que não estimula nem o compromisso com a excelência moral, nem se pauta por referências filosóficas. Ele escreveu: “distinguíamos o homem excelente do homem vulgar dizendo, que aquele é o que exige muito de si, e este, o não exige nada”⁴². E há outros problemas deixados de lado por Lima Vaz. Para os gregos, a questão ética era, por sua vez, avaliada pela perspectiva social, somente muito ao final cuidou-se de pensar aspectos interiores das escolhas. Isso provocava a busca de sucesso social, honra e destaque, mesmo que obtidas à custa de astúcia e negociação com os deuses. Portanto, o problema não parece ser o distanciamento do *ethos* da justificação transcendente.

b. Lima Vaz menciona uma comunidade ideal pressuposta como referência para reconstituir, uma organização social moral, ou melhor, instituir a comunidade humana como comunidade ética e fundamentar a dimensão essencialmente ética do ser social. Nesse caso, uma sociedade ética somente seria possível admitindo-se um modelo ideal de valores que estariam além da experiência histórica dos homens. Porém, parece razoável enxergar nos valores e *ethos* uma evolução no tempo, independente de admitir-se uma raiz antiga. Não parece existir uma comunidade ética

⁴² ORTEGA Y GASSET, J. Revés de almanaque, 1998, p. 181.

ideal fora do tempo e da história que possa ser utilizada como inspiração para as relações humanas. A História dos valores se faz a partir da historicidade originária do homem e de suas experiências no tempo. A conclusão mais lógica é que⁴³: “valor e historicidade são, ao contrário, inerentes à consistência mesma da pessoa, de maneira que não tem sentido tanto um humanismo a-histórico, ou meta-histórico, quanto um humanismo que se revel integral e absolutamente na história.”

c. A solução de Lima Vaz para as críticas contemporâneas de Veyne e Müller é recuperar a compreensão hegeliana do assunto. Essa solução é de difícil justificação não apenas devido a Hegel haver violado um aspecto nuclear da consciência transcendental ao formular seu conceito de historicismo. Há, ainda, a se considerar que a compreensão do passado muda. Ortega y Gasset, por exemplo, mostrou que nem o retorno ao passado permite compreendê-lo como totalidade já que: “a razão do retorno ao passado é identificar novos elementos antes não notados”⁴⁴. Portanto, o trabalho de historiografia é de contínua reconstrução e da ampliação do entendimento do passado. Além disso, Hegel pensou muito pouco o futuro depois dele e esse futuro ficou sem aprofundamento, e nem foi considerado que ele se torna o passado de outro. Então, pensar a História e o tempo como totalidades já não parece possível, mas Lima Vaz pretende contornar os problemas apontados por Veyne e Müller com o desenvolvimento de novos modelos racionais na perspectiva de uma razão absoluta ou da metafísica grega. Em outras palavras: “*A Ciência da Lógica e a Enciclopédia das Ciências Filosóficas* sugerem que

⁴³ REALE, M. *Teoria Tridimensional do Direito e outros trabalhos*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2003, p. 143.

⁴⁴ CARVALHO, J. M.; ANDRADE, M. A. Filosofia e passado filosófico segundo Ortega y Gasset: um diálogo com Hegel. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga: Faculdade de Filosofia, 68 (1-2), 2012, p. 290.

ainda há caminhos não trilhados na busca de uma nova racionalidade para a História”⁴⁵. Porém esse caminho parece fechado quando consideramos as advertências de Kant. Uma solução possível para o problema consiste em pensar a totalidade da história desvinculada dos fatos, isto é, como crença ou fé filosófica amparada por uma visão fenomenológica de experiência. Parece que tempo e história, não podem ser tratados com as categorias da metafísica grega ou hegeliana, mas somente buscados por uma espécie de crença ou fé filosófica, como ensinou Jaspers:

Assim considerada ela (a História) não é, contudo, nem imagem, nem sentido, mas resultado da comunicação entre um e outro homem. Isso significa que como jornada humana no tempo, a totalidade da História não se completa nunca, pois está em processo. Por sua vez, acrescenta Jaspers, indicar uma meta ou uma unidade perfeita significa o fim da História. Conclui que todas as representações da unidade são ideias e se engana quem quiser olhá-las como mais que isso. Assim é, porque o Uno é um conceito que transcende a origem e a meta da História, ratificando o problema como questão filosófica fundamental porque propõe a noção de realidade⁴⁶.

d. Segundo Lima Vaz, ao contrário do que preconizou Heidegger, a preocupação com o problema do ser perdeu força quando a razão se fechou no olhar técnico-científico para o mundo e não pelo esquecimento do ser ainda na antiga Grécia. Creio que a posição de Vaz é aqui coerente e corroborada pelo desenvolvimento da filosofia contemporânea. É fácil perceber que o saber experimental, como intérprete da verdade, banuiu a transcendência, alimentou uma metafísica materialista, estabeleceu um tempo de dificuldades que da modernidade veio a nossos dias. Essa

⁴⁵ CARVALHO, J. M.; ANDRADE, M. A. Filosofia e passado filosófico segundo Ortega y Gasset: um diálogo com Hegel, 2012, p. 249.

⁴⁶ CARVALHO, J. M.; ÁVILA, T. C. R. de.; QUEIROS, E. R. D. Karl Jaspers, a história como totalidade. *Síntese*. Belo Horizonte: FAJE, 45 (142), 2018, p. 345.

mentalidade propôs que⁴⁷: “o mundo é tudo, a sua realidade é a única verdadeira.” Daí decorre que cabe à filosofia compreender como o processo se deu, suas limitações e o que alimenta a crença de que a verdade se limita ao fenômeno.

e. Um outro tema que traduz uma contribuição importante de Lima Vaz no campo filosófico é a conclusão de que pessoa é um conceito que remonta ao início da tradição filosófica e que ganhou impulso na filosofia medieval. Isso feita a advertência de que sua formulação não se encontre completa na filosofia tomista, bastando lembrar Boécio e sua síntese: *substantia individualirationalis natura*. À parte esse aspecto é interessante o modo como Vaz descreveu o debate sobre o conceito até Kant e sua compreensão que a noção transcendental é uma reconstrução da ontologia clássica⁴⁸: “do sujeito transcendental nos fundamentos teóricos da modernidade representa a transcrição subjetiva da esfera transcendental objetiva recebida da Ontologia clássica.” Para nosso filósofo, as noções transcendentais presentes no primeiro momento da filosofia moderna, deitam raízes nos aspectos herdados da Idade Média e isso é um aspecto importante da construção da ideia de pessoa, valor fundamental da cultura ocidental.

REFERÊNCIAS

BUBER, Martin. *Eclipse de Deus*. Campinas: Verus, 2007. 153 p.

CARVALHO, José Mauricio de. A experiência moral e valores no pensamento ético de Max Scheler. In: CARVALHO, J.M. *Problemas e teorias da ética contemporânea*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. 381 p.

⁴⁷ JASPERS, K. *Iniciação Filosófica*, 1987, p. 81.

⁴⁸ JASPERS, K. *Iniciação Filosófica*, 1987, p. 109.

CARVALHO, José Mauricio de; ANDRADE, Maria Aparecida. Filosofia e passado filosófico segundo Ortega y Gasset: um diálogo com Hegel. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, Faculdade de Filosofia, 68 (1-2), p. 275-294, 2012.

CARVALHO, José Mauricio de; QUEIROZ, Edna Rogéria Durães; ÁVILA, Thais Caroline Reis de. Karl Jaspers, a história como totalidade. *Síntese*. Belo Horizonte, FAJE, 45 (142), p. 345-359, 2018.

HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tempo*. 2. ed., Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1962. 471 p.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. 88 p.

JASPERS, Karl. *Iniciação Filosófica*. Lisboa: Guimarães, 1987. 159 p.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1993. 293 p.

_____. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2012, 291 p.

ORTEGA Y GASSET, José. Revés de almanaque. *Obras Completas*. v. II, Madrid: Alianza, 1998, p. 719-741.

_____. La rebelión de las masas. *Obras Completas*. v. IV, Madrid: Alianza, 1994, p. 111-309.

PAIM, Antônio. *História das ideias filosóficas no Brasil*. 5. ed., Londrina: EDUEL, 1997. 760 p.

REALE, Miguel. *Teoria Tridimensional do Direito e outros trabalhos*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2003. 318 p.

SARTRE, Jean Paul. *Situations*. Paris: Gallimard, 1947.

6

A PESSOA E A ETERNIDADE: ABERTURA E TRANSCENDÊNCIA EM HENRIQUE C. DE LIMA VAZ

Alex Villas Boas ¹

A perspectiva aqui adotada não é a de um limavaziano, ou seja, de um especialista em Lima Vaz, no sentido de que há percursos e opções teóricas distintas; nomeadamente, em minhas pesquisas de teologia e literatura algumas questões levantadas por Heidegger, e assumidas por Karl Rahner certamente destoam da perspectiva deste grande filósofo brasileiro. Salvo rara exceção, como quando confessa uma afinidade com a categoria da antropologia filosófica do seu confrade jesuíta alemão de ser humano como “ouvinte da palavra”, não sem dizer que era um “texto difícil” em nota de rodapé em seu livro *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental* (2000), mas já presente na forma original de artigo em 1992, intitulado na ocasião *Mística e Política: A experiência mística na Tradição Ocidental*².

Outra diferença se dá a partir de um dos meus atuais projetos de pesquisa que visa um exercício de uma “arqueologia do saber teológico”, em um diálogo entre a “arqueologia religiosa” de Michel de Certeau, a “arqueologia do saber” de Michel Foucault e a “arqueologia do ofício” de Giorgio Agamben. Apesar da amizade de Lima Vaz com Certeau, outro confrade jesuíta, os projetos arqueológicos tendem a assumir a crítica

¹ Investigador principal e coordenador executivo do CITER – Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião, Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa.

² LIMA VAZ, H. C. de. *Mística e Política: A experiência mística na Tradição Ocidental*. Síntese, v. 19, n. 59, 1992, p. 539, nota 147.

foucaultiana à dialética de Hegel como exercício de autocrítica aos lugares de produção de conhecimento, nomeadamente as Ciências Humanas no caso do filósofo francês, e a relação destas com a Teologia, no caso do jesuíta francês.

Entretanto o convite, salvo a insanidade de aceitá-lo, se revelou um itinerário meditativo de pensar a relação entre abertura e transcendência em Lima Vaz nesse momento e, como é próprio do autor me questão, pensar tudo o que está implicado nisso. Meu ponto de partida então é a admiração que fui nutrendo por alguém que conheci desde alguns âmbitos que penso ser oportuno ressaltá-los. Meu conhecimento de Lima Vaz se deu primeiramente pelos seus escritos, em que aqui presto minha gratidão ao papel da Editora Loyola, e em seguida ao testemunho feito por seus ex-alunos e amigos que desvelam não somente sua envergadura intelectual, mas também sua riqueza de humanidade, e por fim, ao Grupos de Estudos Vazianos (GEVaz) que ecoa as grandes contribuições deste iminente intelectual público às outras gerações. Esses elementos foram fundamentais para um jovem que aos seus 18 anos se sentia fascinado pela ideia de uma fé com honestidade intelectual, e, portanto, pela intelectualidade como apostolado e serviço.

Mas este contato com os mais próximos já havia sido antecedido por outros. A primeira vez que ouvi falar do Pe. Vaz, foi por meio de um professor titular de filosofia medieval na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, e em uma conversa em sua casa me mostrou em sua Biblioteca os livros de Lima Vaz; ele havia ficado muito bem impressionado com o jesuíta que ele havia conhecido como avaliador da CAPES. O Prof^o. Rui Nunes tinha um aluno que depois ocupou sua cadeira, e foi também meu professor, o Prof^o. Jean Lauand, que na ocasião ainda estava ligado à Opus Dei, porém, também nutria a mesma admiração ao

jesuíta brasileiro. A outra figura importante que me apresentou a importância do Pe. Vaz, foi o Frei Clodovis Boff, no período que trabalhei com ele, e ao assumir a sua cadeira na PUC PR. Clodovis dizia ser este jesuíta o intelectual mais importante para a consolidação de uma teologia e uma espiritualidade brasileira. Minha reflexão irá se dar sobretudo no que está implicado nestes meus episódios biográficos, em que o Vaz é admirado em um ambiente que foi historicamente se tornando hostil ao pensamento cristão (USP) dada a influência do laicismo francês, mas também pelos episódios políticos aí envolvidos; um acadêmico de um movimento mais conservador na ocasião; e um expoente de um movimento progressista da teologia latino americana. Deste *thaumasein* provocado pelo pensamento limavaziano em ambientes tão distintos, pretendo tecer minha reflexão.

Neste caso, as diferenças de minha perspectiva aqui assinaladas não devem ser vistas como crítica ao pensamento limavaziano, mas como diferentes fronteiras de uma mesma tarefa em procurar formas de florescimento de algo que não somente compartilho com o projeto limavaziano, como dele fui alimentado. Assim, se Vaz opta em *escalar* a “montanha hegeliana”, eu em diálogo com o projeto arqueológico de Foucault, estou inclinado a assumir o desafio de “escapar de Hegel”³. A intenção de escapar de Hegel aqui visa encontrar Vaz e o contexto em que ele assume esta escalada, para perceber como de maneira distinta, aquilo que este jesuíta assume como desafio de época de procurar diferentes fronteiras para pensar o “destino da experiência mística no mundo da modernidade ocidental”⁴.

³ FOUCAULT, M. L'ordre du discours. Paris, Gallimard, 1971, p. 72.

⁴ LIMA VAZ, H. C. de. Mística e Política, 1992, p. 527.

Fronteira essa que o jesuíta brasileiro, em uma nota sobre o primeiro volume da *Fábula Mística*, reconhece ter sido muito bem ocupada pelo confrade francês de ordem como “uma interpretação brilhante da situação do fato místico (experiência e discurso) no alvorecer da modernidade”⁵. Deste modo, tal qual a *Fábula mística*⁶ coroa a conclusão do itinerário de Michel de Certeau, assim também *Raízes da Modernidade*⁷ conclui o périplo destes dois grandes jesuítas que assumiram a missão de “encontrar uma linguagem que seja também veiculadora da revelação cristã”, ou em termos limavazianos, de enfrentar a tarefa de encontrar “qual linguagem o cristianismo adotará para *suprassumir* o mundo moderno”⁸.

Em favor da perspectiva aqui adotada de escapar de Hegel, no sentido de não tratar da presença do filósofo alemão no jesuíta brasileiro, mas de tentar situar suas razões de escalar a montanha hegeliana, a saber uma postura de adentrar um fronteira intelectual e cultural no Brasil. Evoca-se aqui a favor dessa proposta, o fato de que na entrevista que deu aos *Cadernos de Filosofia Alemã*, em 1997, o próprio Vaz não se considera um “hegelianista no sentido estrito da palavra”, e talvez então, como arriscamos a dizer, que tal qual Certeau não é um estruturalista, mas assume tal interlocução como missão intelectual de fronteira, para abrir fissuras no sistema que dialoga. Talvez se possa pensar de modo análogo a postura de Vaz em relação ao hegelianismo.

⁵ LIMA VAZ, H. C. de. *Mística e Política*, 1992, p. 541, nota 187.

⁶ CERTEAU, M. de. *La fable mystique (XVIe-XVIIe siècle)*, tome I. Paris: Gallimard, coll. “Bibliothèque des Histoires”, 1982, 2013.

⁷ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

⁸ GONÇALVES, A., HERÊNCIA, J. L., REPA, L., & ROSA FILHO, S. Filosofia e forma da ação - Uma entrevista com Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, (2), 1997, p. 93; 92)

Nesse caso, o ensejo de tal “escalada” limavaziana se deu “fortuitamente” com o fato de que “começava no Brasil uma discussão mais comprometida com o programa do marxismo”, em que o jesuíta publicava na recém-nascida revista *Síntese* em 1959, que ele mesmo se dá conta de que “seria impossível uma leitura um pouco mais profunda de Marx sem o estudo de Hegel”⁹.

A fronteira hegeliana enfrentada por Vaz desde um contexto da dialética materialista se apresentava para o jesuíta como um desafio posto para a mistagogia inaciana e o modo de ser e proceder jesuíta em contexto brasileiro grávido pelos anseios de modernidade, formulado no binômio *Mística e Política*. Esse grande filósofo brasileiro parece ter assumido tal fronteira com uma “secreta esperança” de um “radioso sim”, para o desafio a nós legado de reinventar o sentido de pensar a eternidade no exercício de pensar o tempo presente:

Saberá o homem do século XXI, atravessado que for o deserto do niilismo, reinventar um novo dia histórico, iluminado pelo sol da Transcendência e no qual a autêntica experiência mística possa de novo florescer reconhecida como o bem mais precioso de uma civilização?¹⁰.

1. ESCAPAR DE HEGEL PARA ENCONTRAR VAZ

Ao evocar aqui uma *fuga* foucaultiana de Hegel, vale dizer primeiramente que este movimento não é de evitar o contato com o filósofo alemão, uma vez que o próprio Foucault fora orientado por Jean Hyppolite, professor na *École Normale Supérieure* e tradutor para o francês da

⁹ GONÇALVES, A., HERÊNCIA, J. L., REPA, L., & ROSA FILHO, S. Filosofia e forma da ação, 1997, p. 78.

¹⁰ LIMA VAZ. H. C. de. *Mística e Política: A experiência mística na Tradição Ocidental*. *Síntese*, v. 19, n. 59, 1992, p. 529.

Fenomenologia do espírito de Hegel. Antes, a partir das pistas deixadas Hyppolite, o filósofo francês coloca em perspectiva a outra face da tarefa filosófica de explorar e integrar os âmbitos do irracional em uma *razão ampliada*, ou seja, o “caráter infrutífero de tal empresa” que ocultara as formas de “segregação da desrazão”¹¹.

Tal questão, neste sentido preciso, coincide com a crítica que Vaz faz em *Marxismo e Filosofia*, de 1959, da exegese partidária do complexo fenômeno do marxismo que fica à mercê de “opções alógicas”, e de “ambiguidades dos imperativos políticos” de um lado, e por outro lado, uma tendência de ver em Marx um “profeta” e um “místico terrestre da religião da imanência”¹². Se Vaz entende ser necessário um recuo hegeliano para analisar as tensões dialéticas do fenômeno político do século XX, Foucault entende que tal análise resulta na percepção de que as “relações de poder” são “fenômenos complexos que não obedecem à forma hegeliana da dialética”¹³: “Na realidade, a impressão de que impressão de que o poder vacila é falsa, porque ele pode recuar, se deslocar, investir em outros lugares... e a batalha continua”¹⁴.

Se para o Foucault, a inteligibilidade da história reside na análise da genealogia das relações de lutas, estratégicas e táticas e como se deslocam no espaço e no tempo, para Certeau, a tarefa arqueológica tem um influxo psicanalítico que visa entender como o passado está presente no presente, ou seja, como sombra inconsciente não elaborada de processos que vão se projetando em uma espécie de dinâmica cíclica, em

¹¹ CANDIOTTO, C. Foucault e a crítica do sujeito e da história. *Revista Aulas – Dossiê Foucault*, n. 3, 2006/2007, p. 2-3.

¹² LIMA VAZ, H. C. de. *Marxismo e Filosofia. Síntese Política Econômica Social*. v. 1, n. 1 1959, p. 31.

¹³ FOUCAULT, M. *Microfísica del potere*. Torino: Einaudi, 1977, p. 82.

¹⁴ FOUCAULT, M. *Microfísica del potere*, 1977, p. 83.

que a própria razão de ser das lutas se converte em desrazão que assombra a história, a ponto de se desacreditar a tarefa de pensar a história. Fredric Jameson analisa esse aspecto como um inconsciente político de uma dor da história não curada, e que acaba por enfatizar os efeitos agravantes da dor, sem se dar conta das pequenas, mas significativas mudanças no sistema, que no caso do capitalismo britânico, ele identifica mais de uma dezena. A falta dessa análise *micro*-física pode gerar uma sensação ilusória de enxergar a história em uma dinâmica de ondas sucessivas em que seus processos históricos se diluem na ideia de um único oceano¹⁵. Tem-se o efeito ilusório, portanto, de redução da complexidade a uma realidade única que só é possível superá-la, criando as condições favoráveis para a emergência de um messias, sendo a única salvação alguém de “fora” do sistema, mas que depois encarna-se nesse sistema. A ilusão dialética, portanto, não altera o sistema, mas quem ocupa os lugares no sistema, pretendendo oferecer uma leitura da história entre “nós” e “eles”, sem aberturas possíveis que remodelem o seu funcionamento, especialmente que o controlem.

Se, concordando, com Franklin Leopoldo e Silva, a “trajetória de Lima Vaz coincide com a consolidação dos estudos filosóficos nas Universidades brasileiras”¹⁶, o exercício limavaziano ajudar-nos-ia a entender que ondas se escondem como desrazão da história da Filosofia no Brasil, com a pretensão de provocar um reducionismo de percepção da realidade. Nesse sentido, Lima Vaz é também ícone dessa história macro, na medida em que o filósofo jesuíta aponta em *O problema da Filosofia no Brasil*, duas datas que se interligam: uma diz respeito a um

¹⁵ JAMESON, F. *O inconsciente político: a narrativa como ato social-mente simbólico*. São Paulo: Ática, 1992.

¹⁶ GONÇALVES, A., HERÊNCIA, J. L., REPA, L., & ROSA FILHO, S. *Filosofia e forma da ação*, 1997, p. 77.

momento de mudança qualitativa do *tempo histórico*, nomeadamente, a *Semana de Arte Moderna* em 1922; a segunda se relaciona a tarefa de “transposição” desse tempo histórico em um *tempo lógico*, melhor possibilitado pela criação da Universidade de São Paulo, em 1934¹⁷, em que a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) possibilitava um universo mais amplo para formação filosófica do que a embrionária Faculdade de Filosofia de São Bento, fundada em 1908. A criação da universidade rompia com a prática de criar faculdades isoladas, para estabelecer um universo de saberes compartilhados.

Entretanto, em 1975 em *A Universidade na Cultura Contemporânea*, o jesuíta aponta o problema de haver um prejuízo nessa relação, na medida em que a ideia de universalidade se torna incapaz de acolher a pluriversalidade cultural, e assim passa a desempenhar uma função sistêmica, de “reforço do sistema de representações e valores dominantes na sociedade”¹⁸. Por sua vez, a universidade católica, também incorria no risco de funcionar como racionalidade formal, informada pela religião católica. A ausência de um modelo pluriversal de cultural levava as universidades, públicas e católicas a contradições dialéticas, que passam a funcionar como força de manutenção ideológica de um cenário que a instituição da universidade não conseguiu superar¹⁹.

2. REVOLUÇÃO CONSTITUCIONALISTA DE 1932 E CRIAÇÃO DA USP EM 1934

Tal cenário pode ser pensado exatamente no contexto imediatamente anterior à criação da USP. Sua idealização visava superar a

¹⁷ LIMA VAZ, H. C. de. O problema da Filosofia no Brasil. *Síntese*, v. 11, n. 30, 1984, p. 21.

¹⁸ LIMA VAZ, H. C. de *A Universidade na Cultura Contemporânea*. *Síntese*, v. 2, n. 4, 1975, p. 10.

¹⁹ LIMA VAZ, H. C. de *A Universidade na Cultura Contemporânea*, 1975, p. 11.

situação concreta de derrota da Revolução constitucionalista de 1932. Tal revolução, por sua vez, visava superar o que foi chamado por alguns de Revolução e por outros de *Golpe de 1930* que inaugurou a Era Vargas (1930 – 1945), levada à cabo pela Aliança Liberal com apoio militar do então chamado movimento tenentista. Concorria às eleições contra os liberais, aqueles que ficaram conhecidos como “prestistas”, devido ao candidato Júlio Prestes de São Paulo²⁰. Precede à eleição presidencial de 01 de março de 1930, um evento que ficou conhecido como “Atentado de Montes Claros”, aproximadamente um mês antes das eleições, em que resulta em pelo menos 5 mortes, incluindo o secretário pessoal de Júlio Prestes. Passado pouco tempo, um deputado federal prestista é assassinado por um aliancista em plena Câmara, e foi absolvido por legítima defesa. Havia ainda inúmeras acusações sobre fraudes eleitorais devido ao risco de ser uma votação secreta, pois havia rumores de que poderia se ter eleitores indevidos, como uruguaios que haveriam vindo votar no Rio Grande do Sul para os paulistas. Parece que a estratégia de atentados à vida de um candidato presidencial mostrou resultado a favor, então, de Júlio Prestes²¹. Contudo, neste conturbado período de acusações e não aceitação do resultado das urnas, em 01 de novembro de 1930, dois meses antes da tomada de posse de Júlio Prestes, houve um golpe militar que transferiu o poder ao candidato derrotado, Getúlio Vargas.

Como consequência eclode a guerra civil da *Revolução de 1932*, em que as forças estaduais paulistas se juntam a um voluntariado oriundo

²⁰ ANDRADE, M. C. 1930: A atualidade da revolução. São Paulo: Moderna, 1980; LIMA JR., O. B.; ABRANCHES, S. H. (Org.). As origens da crise: Estado autoritário e planejamento no Brasil. Rio de Janeiro: IUPERJ/Vértice, 1987; ASSIS, J. F. Atitude do PDN na crise da renovação presidencial para 1930-34. Porto Alegre: Globo, 1929.

²¹ MEMORIAL DA DEMOCRACIA. Passeata Em Minas Acaba Em Tiroeio. In Correio da Manhã, 6 de fevereiro de 1930.

de uma revolta popular para marcharem contra o governo vargas sediado na capital carioca. Não é consenso na historiografia qual o efetivo militar reunido, variando entre números que vão de 30.000 a 70.000 combatentes, e entre estes se cogita a possibilidade de ter alcançando até 40.000 de voluntários. Do lado das tropas varguistas, adotando também a estratégia de alistamento de tropas voluntárias, a fim não somente de aumentar o efetivo militar, mas também de mobilizar diversos grupos sociais e assim conter a expansão do movimento paulista constitucionalista. O governo provisório de Vargas conseguiu reunir tropas por todo o território nacional, nomeadamente do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Paraná, Goiás, Distrito Federal Alagoas, Amazonas, Bahia, Ceará, Maranhão, Pará, Paraíba, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte e Sergipe; ao todo 18 das 22 unidades federativas enviaram tropas, em que em várias localidades tinham o apoio logístico de transporte marítimo para chegarem até a capital carioca. Com isso as tropas varguistas alcançaram uma força combativa efetivamente maior, em que se cogita algo em até 100.000 combatentes, podendo ser até mais da metade de voluntários. O resultado final, além da derrota, era a morte de milhares de civis²².

Segundo o crítico literário Antonio Cândido, tal episódio acabou por mobilizar toda a força cultural dos anos 20 em forma de “engajamento político, religioso e social no campo da cultura”, seja dos intelectuais e artistas oriundos da Semana de Arte Moderna, seja do “engajamento espiritual e social dos intelectuais católicos” em torno da

²² LOPES, R. H. As Tropas do Governo Provisório na Guerra Civil de 1932: Quase 90 anos depois, o que sabemos sobre elas? In ANPUH – Brasil: 31º Simpósio Nacional de História. Rio de Janeiro, 2021; ABREU, M. S. Os mártires da causa paulista: culto aos mortos e usos políticos da Revolução Constitucionalista de 1932 (1932-1957). Tese (Doutorado). 312 f. Programa de Pós-Graduação em História Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.

criação da revista *A Ordem* (1921) e o *Centro Dom Vital* (1922) por Jackson de Figueiredo (1891 – 1928), o principal representante da intelectualidade católica na década de 20 no Brasil²³.

A criação da USP em 1934, e a criação da Escola Livre de Sociologia e Política em 1933 (ELSP) criada pela Federação das Indústrias do Estado de São Paulo (FIESP), era, portanto, sinal de uma indignação e uma forma de reação que visava evitar uma nova revolução civil, por meio de uma revolução intelectual e científica. A ELSP, vinculada à Escola de Sociologia de Chicago, mais empírica, visaria formar uma elite administrativa e a USP, por meio da intelectualidade francesa, especialmente das ciências sociais, formariam intelectuais e professores, que supostamente seriam responsáveis pela transformação cultural. A intelectualidade francesa, assim, permitiria reavivar a “derrota dialética”²⁴ que sofrera o marxismo embrionário do Partido Comunista fundado em 1920 e levado a clandestinidade na Era Vargas. A USP oxigenava não só as ideias, mas aquela mística imanente da luta esperançosa de mudanças. Tal intelectualidade universitária somava-se aos: intelectuais e artistas da Semana de Arte Moderna de 22; aos trabalhadores operários nos centros urbanos; e aos membros militares oriundos do movimento tenentista que acompanharam a mudança de orientação política de Luiz Carlos Prestes ao deixar o exército de Vargas para se afiliar ao PCB²⁵, os alunos da nascente universidade pública brasileira que iam associando a intelectualidade ao engajamento político, cenário em que emerge

²³ CÂNDIDO, A. A Revolução de 30 e a cultura. *Novos Estudos Cebrap*, v. 2, n. 4, 1984, 28-31.

²⁴ KONDER, L. *A derrota da dialética: a recepção das ideias de Marx no Brasil, até o começo dos anos 30*. 2ª. Ed. São Paulo: Expressão popular, 2009.

²⁵ FAUSTO, B. *A Revolução de 1930: Historiografia e história*. 16ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 80-114.

alguns brilhantes intelectuais como Antônio Cândido, Caio Prado, Jr., Florestan Fernandes, entre outros.

Com isso, Cândido fala de um “espírito dos anos 30”, em que havia o delineamento do perfil e do conceito de intelectual e de artista como “opositor”, ou seja, como o oposto da ordem estabelecida sendo próprio do seu modo de ser a adoção de uma postura crítica aos regimes autoritários e à “mentalidade conservadora”; também com uma visão mais democrática da cultura em que todos deveriam ter acesso, contrastando com a visão mais aristocrática de uma cultura reservada a uma elite financeira²⁶.

A criação da USP também teve impactos na dinâmica da Ação Católica brasileira, devido ao fato de que Robert Garric (1896 – 1967), um adepto do catolicismo social francês e criador das *Equipes Sociais*, fez parte do primeiro grupo de professores da *mission française* de inaugurar as atividades de docência da recém-criada Universidade de São Paulo em 1934²⁷. As *Equipes Sociais* criadas por Garric na França em 1921 visavam exatamente unir ação popular e educação social pelo engajamento das elites intelectuais. Para Garric, a missão da juventude intelectual e cristã consistia na partilha de seus conhecimentos com os jovens mais pobres para qualifica-los profissionalmente reintroduzir a “amizade social” [*amitié sociale*] face ao contexto de “discórdia social”, no entre guerras e com as revoluções políticas que estavam surgindo. O trabalho das *Equipes sociais* propunha um “pacto” [*pacte-Équipe*] de estrita “neutralidade política e religiosa”, no sentido de que tais questões não fossem empecilho para atender a situação calamitosa do Pós-

²⁶ CÂNDIDO, A. A Revolução de 30 e a cultura. *Novos Estudos Cebrap*, v. 2, n. 4, 1984, p. 34.

²⁷ BIBLIOTECA NACIONAL. *A missão francesa na Universidade de São Paulo*. Brasília: Ministério da Cultura/Fundação Biblioteca Nacional/ Maison de France, 2009.

Guerra Mundial de 1914, em que muitos jovens e soldados tiveram suas vidas brutalmente interrompidas²⁸. A amizade social de Garric tinha por experiência a convivência e cuidado mútuo entre pessoas de diversas classes sociais nas trincheiras da Grande Guerra, e chegou a reunir dez mil estudantes e mil e duzentos professores na França²⁹. A experiência de Garric mais tarde o conduziu a ser diretor da segurança social do governo francês. A substância de tal “neutralidade” pode ser entendida desde o vínculo de Garric com o movimento *Le Sillon* fundado em 1894 por Marc Sangnier (1873 – 1950), importante dinamizador do catolicismo social francófono que visava reconciliar o catolicismo com os trabalhadores e os nobres ideias da República e da democracia. A um só tempo o movimento era uma expressão de resistência à ultradireita e do anticlericalismo da esquerda radical. Foi inspirado igualmente pelo *Le Sillon* um amigo de Garric que anos depois da criação das *Equipes Sociais*, precisamente em 1924, criou a Juventude Operária Cristã (JOC), na ocasião, o Padre. Joseph Cardijn (1882 – 1967), depois cardeal e Servo de Deus. Neutralidade para a época estava ligado ao fato do engajamento social não ser ligado a um partido político, o que não significava não ter consciência crítica, social e política.

Um sinal dessa consciência crítica se dá com a expansão das *Equipes Sociais* para a Bélgica pela afinidade de propósitos com a JOC, o que possibilitou a incorporação do método “ver-julgar-agir”, e resultou na importação da experiência das *Equipes Sociais* e do método jocista nas favelas do Rio de Janeiro, junto aos intelectuais católicos do Centro Dom Vital. Garric assume a cadeira de literatura francesa na USP, o que

²⁸ BOUSSEYROUX, P. R. G. Les Équipes sociales et le travail social. *Vie sociale*, vol. 2, no. 2, 2012, p. 69-70.

²⁹ BEAUVOIR, S. *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Paris: Gallimard, 2016, p. 237.

parece, então, ter sido um fator de forte inspiração daquilo que Cândido chamou de “tensão e mistério” em alguns autores literários brasileiros como Jorge de Lima, Murilo Mendes, o primeiro Vinícius de Moraes, entre outros, sugerindo por um lado a temática do “inefável” e de outro lado, o “fervor” aplicado a uma atuação social³⁰. Episódio parecido ocorre com uma de suas alunas de filosofia do colégio católico em Paris, *Sainte-Marie de Neuilly*, nomeadamente, a jovem Simone de Beauvoir. A filósofa relata em um de seus livros autobiográficos dois aspectos sobre as aulas de seu professor, Garric, a saber, primeiramente sua admiração pelo facto de que “ele havia descoberto nas trincheiras as alegrias de uma camaradagem que suprimia as barreiras sociais” e fazer disso o motor de transformação social pois não seria possível conceber “o progresso social emergir de uma luta em que o fermento é o ódio”³¹; e depois o fascínio que sua docência despertara nela como início de sua conversão a um engajamento existencial:

Voltei para casa exaltada [...] ouvi uma voz imperiosa dentro de mim: “É necessário que minha vida esteja à serviço! É necessário que toda a minha vida esteja à serviço!” [...] uma evidência me petrificava: tarefas infinitas me aguardavam. Eu estava inteiramente requerida [...]. “Em tudo servirá” [*Tout servira*], disse a mim mesmo com a garganta apertada; foi um juramento solene³².

Um sentimento muito parecido emergiu no espírito da Ação Católica desde a mesma instituição que oferecia um novo tempo lógico para assumir os processos de transformação em gestação de um novo tempo histórico. Essa experiência de ação social e engajamento universitário

³⁰ CÂNDIDO, A. A Revolução de 30 e a cultura, 1984, p. 31.

³¹ BEAUVOIR, S. *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Paris: Gallimard, 2016, p. 236-237.

³² BEAUVOIR, S. *Mémoires d'une jeune fille rangée*, 2016, p.238, tradução livre.

está na base da futura criação da Juventude Universitária Católica, décadas da qual emergiu lideranças políticas e intelectuais como Plínio de Arruda Sampaio, Alfredo Bosi, Ivo Lesbaupin, Roberto Romano, Domingos Zamagna, entre outros, sendo uma ponte com intelectuais católicos de outras localidades, como Alceu Amoroso Lima e Herbert José de Sousa (Betinho), e tantos mais.

Esse espírito entre Ação Católica e ambiente universitário manteve-se, com maior ou menor proximidade, sobretudo de intelectuais simpatizantes daquele nascente catolicismo social brasileiro sob influência do catolicismo social francês, apesar das tensões políticas entre movimentos de esquerda e outros movimentos católicos, que não viam com bons olhos tal relação.

3. MOVIMENTO INTEGRALISTA E O TOMISMO APOLOGÉTICO

A crescente capilaridade popular desta revolução intelectual empreendia sobretudo um projeto educacional com a proposta de uma escola pública leiga, voltada mais para a formação do *cidadão* do que do *fiel*, contrapondo uma proposta de aprendizado com base na *escola nova* via experiência e observação ao que era entendido como “dogmatismo” das escolas católicas, simpáticas às soluções de grupos políticos que defendesse as crianças e, conseqüentemente, as famílias do modo como o marxismo de inspiração francesa anticlerical tratava a questão religiosa. Assim, para a “maioria dos católicos” esta postura disruptiva da educação era vista como uma “bolchevização do ensino”, de modo que face a este *espírito dos anos 30* haverá a reação do espiritualismo católico³³.

³³ CÂNDIDO, A. A Revolução de 30 e a cultura, 1984, p. 28-31.

Um membro da Semana de Arte Moderna, Plínio Salgado (1895 – 1975), com a perda da mulher, começou a abandonar as análises materialistas e se aproximar do catolicismo por meio do sergipano Jackson de Figueiredo, também convertido ao catolicismo e que havia recém-criado no Rio de Janeiro, o Centro Dom Vital. Inicialmente, na década de 20 o centro tinha a finalidade reunir os leigos católicos para intervenção na esfera pública. Plínio Salgado assumiria como um ideal pessoal e ao mesmo um projeto político, o combate ao que julgava ser duas ameaças, a crescente organização do Partido Comunista, e os movimentos de contestação do governo Vargas, ao qual oferece apoio e cria em 1932 o partido nacionalista católico de extrema direita, a *Ação Integralista Brasileira* (AIB), adotando uma postura combativa inspirada no fascismo italiano e no integrismo português. Plínio Salgado, além de admirador, mais tarde se torna amigo do ditador português católico, António Salazar, que como professor universitário o incentivava a combater intelectualmente os inimigos da Igreja³⁴. Plínio se dedica, portanto, a um tomismo apologético combativo, bem como a uma produção literária militante e desenvolve uma “mitologia política” desde a ideia do “homem integral” como o “homem novo do Brasil”, apostando simbolicamente neste “mito salvador”³⁵.

Deste movimento político-intelectual emerge uma figura de destaque acadêmico, Miguel Reale, na ocasião chefe do Departamento de Doutrina da AIB, e conterrâneo de Plínio Salgado que após carreira como Professor de Filosofia do Direito na Faculdade de Direito da USP do Largo São Francisco (SANFRAN), se torna reitor da mesma

³⁴ GONÇALVES, L. P. P. S. Um católico integralista entre Portugal e o Brasil (1895 – 1975). Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2017.

³⁵ TANAGINO, P. I. D. “É preciso crer”: Contribuição para uma história do conceito de Homem Integral segundo a doutrina de Plínio Salgado (1932-1937). Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História. Juiz de Fora: UFJF, 2013, 158.

universidade nos anos de 1949 – 1950, momento em que para um bom número de docentes e discentes da FFLCH, Tomás de Aquino se torna um inimigo da revolução, desde a promoção de um tomismo em que a crítica ao modelo dos intelectuais opositores será feita à partir da questão da *Verdade* encampado por um grupo que terá o Reale como líder e ficou conhecido como “Escola de São Paulo”³⁶. Este grupo ainda criou o *Instituto Brasileiro de Filosofia* (IBF), com a intenção de ser o principal disseminador de um pensamento conservador tendo por base a metafísica tomista, sobretudo pela criação da *Revista Brasileira de Filosofia*³⁷.

4. A AÇÃO CATÓLICA PAULISTA E PLÍNIO CORRÊA DE OLIVEIRA NA ERA VARGAS

Nesse cenário de crescente tensão, em 1934 também é criada a *Aliança Nacional Libertadora* (ANL) como força antifascista que reunia comunistas, socialistas e anarquistas, e que elegeu Luiz Carlos Prestes, e com ele os militares ex-tenentistas insatisfeitos com a aproximação de Vargas às oligarquias nacionais. Prestes é colocado à frente da ANL, por ter sido aceito como membro do PC da URSS, e com isso a ANL ganha não consensualmente uma característica mais militar, que já em 1935 realiza a *Revolta Vermelha de 35* ou *Intentona Comunista*, uma tentativa de golpe armado contra o governo Vargas. Este, por sua vez, que acabara de instituir a Constituição de 1934 e reinstalar o Regime Democrático faz uso da ameaça comunista para reinstalar o regime ditatorial do Estado Novo (1937 – 1945), como defesa da ordem pública, apostando por um lado, no anticomunismo como forma de se blindar das

³⁶ TEIXEIRA, A. B. M. *Movimento Internacional Lusófono*. Lisboa: DG Edições, Lisboa, 2016.

³⁷ REALE, M. Apresentação. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 1, n. 1, 1951.

reivindicações sociais, e por outro lado, no populismo para desfiliar os trabalhadores dos discursos de esquerda e do crescente catolicismo social. Entretanto, opta em contar com outro apoio que o integralismo, primeiramente pela dissolução dos partidos, e depois pela associação que AIB acabou tendo com o fascismo e mesmo com o nazismo.

Vargas aposta, então, em Plínio Corrêa de Oliveira para promover a propaganda da *ameaça comunista*, um congregado mariano, também professor da Faculdade de Direito da USP e criador da Ação Católica Paulista, que a pedido do Cardeal Leme do Rio de Janeiro, encabeçou a LEC - Liga Eleitoral Católica responsável por colocar católicos “autênticos” no poder desde que respeitassem uma agenda mínima ligada à tradição, família e propriedade, categorias que mais tarde seria homônimas do movimento que fundou (TFP) para combater as interpretações que segundo ele, era equivocadas do Concílio Vaticano II. Com isso, ao mesmo tempo combatia a Reforma Agrária, de modo que as reivindicações por justiça social das Pastorais sociais, especialmente a Pastoral da Terra seriam interpretadas como comunistas, revelando com isso, um tomismo bastante favorável as oligarquias durante todo o período do Estado Novo, e para além dele. Com a LEC, Plínio de Oliveira havia sido o deputado federal mais votado na Assembleia de 1934 e seu tomismo era menos fascista, porém suficientemente intolerante com os comunistas, que apesar de ser democrata, admitia que uma ditadura deveria ocorrer quando o “Brasil não conseguisse mais por meios pacíficos” manter as reformas necessárias e a Constituição. Logo, seu tomismo iria se manifestar até mesmo contra a perspectiva de Jaques Maritain em seu *Cristianismo e Democracia*, pois apesar do filósofo francês condenar as ortodoxias comunistas, entretanto, admite o diálogo com aqueles que por legítimo sentimento de respeito à dignidade da pessoa humana, se

simpatizaram a uma agenda por um sentimento de revolta contra as injustiças sociais. Com isso, passa a haver uma tensão entre a Ação Católica Paulista e o Centro Dom Vital e a Ação Católica Nacional dado o “maritanismo” da liderança de Tristão de Ataíde, que havia sido incorporado via dominicanos. O maritanismo seria insuficiente para conter as pretensões revolucionárias do tenentismo na ANL³⁸.

5. PE. LEONEL FRANCA E A INTELLIGENTSIA APOLOGÉTICA BRASILEIRA

É de grande importância ressaltar a figura deste grande jesuíta gaúcho chamado Leonel Franca (1893 – 1948), em que apesar do esforço de grande envergadura intelectual de elaborar uma “filosofia cristã da cultura”, presente sobretudo em a *Crise do mundo moderno* (1941), como forma de interpretar o modernismo que ganhava força desde a *Semana de Arte Moderna*, porém, acaba por acentuar uma “tendência apologética” de seu pensamento³⁹, como se pode verificar tal tendência tanto em trabalhos anteriores, como *Psicologia da Fé* (1933), e apesar de uma forma de diálogo afetivo e respeitoso com os “irmãos separados” em *O Protestantismo no Brasil* (1938), culminando em sua obra póstuma *O Problema de Deus* (1952). Franca é o modelo de jesuíta pré-conciliar que assume a fronteira de defesa de um novo projeto de civilização cristã face a uma perspectiva de crise da Modernidade. Apesar dos sinais de esgotamento desta retórica, entretanto Franca não testemunhou a profunda reviravolta de uma *literatura de crise* para uma postura de diálogo do Cristianismo com a modernidade já tardia, embrionariamente em

³⁸ AZZI, R. *Os Pioneiros do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2003, p. 13.

³⁹ LIMA VAZ, H. C. de. Leonel Franca e o mundo moderno: uma Filosofia Cristã da Cultura (Apresentação). In: FRANCA, L. A crise do mundo moderno. 5ª edição. Coleção Pensadores Gaúchos – 3. Porto Alegre: EDUPUCRS, 1999, p. 14.

curso naquele momento. Postura essa que foi se avolumando e resultou na convocação do Concílio Vaticano II, desde a sensibilidade de João XXIII, e não exatamente de um consenso eclesial. Com isso, Franca atuou dentro dos limites de consciência histórica de seu tempo.

Entretanto, além da assistência espiritual ao Centro Dom Vital, Franca era responsável por “organizar os fundamentos filosóficos” do grupo, e partir daí se estabelecia os critérios de quais intelectuais, obras literárias e artísticas eram aceitas e mereceriam o “conhecimento e apoio dos católicos”⁴⁰.

Tal postura somada ao papel que assume como conselheiro de Gustavo Capanema (1900 – 1985), Ministro da Educação de 1934 – 1945 no governo Vargas⁴¹, acabar por alimentar uma apologética mais combativa também politicamente, consolidando um pacto informal de cooperação entre o governo Vargas e a Igreja Católica. Franca também teve um papel fundamental na criação da LEC, não somente pelo ciclo de conferências que deu sobre a questão no Colégio Santo Inácio, mas também por ser o principal intelectual a ser consultado, pelas lideranças eclesiais e movimentos católicos⁴².

6. A UNIVERSIDADE MACKENZIE E O CCC – COMANDO DE CAÇA AOS COMUNISTAS

Em 1952, houve a criação da Universidade Presbiteriana Mackenzie (MAC) em São Paulo. Havia, já na ocasião, um grupo de cristãos

⁴⁰ ARDUINI, G. R. Os soldados de Roma contra Moscou: a atuação do Centro Dom Vital no cenário político e cultural brasileiro (Rio de Janeiro, 1922-1948). Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia. São Paulo: USP, 2014, p. 125.

⁴¹ LIMA VAZ, H. C. de. Leonel Franca e o mundo moderno: uma Filosofia Cristã da Cultura, 1999, p. 8.

⁴² OLIVEIRA, N. C.; CAMPOS, N. Padre Leonel Franca: articulações religiosas no Centro Dom Vital e na Liga Eleitoral Católica. *Intellêctus*, ano XIX, n. 2, 2020, p. 281.

protestantes preocupados com a influência da *esquerda cristã*, nomeadamente a Ação Popular na *União Cristã de Estudantes do Brasil* (UCEB), que já havia convidado o teólogo presbiteriano estadunidense Richard Shaull, para falar sobre *Cristianismo e Revolução Social*, mais tarde importante influência em Rubem Alves, também membro da UCEB, e logo mais se tornaria um dos pais da Teologia da Libertação no Brasil. Tal cenário fez com que um grupo ligado a uma tendência mais conservadora dentro do MAC ganhasse maior apoio da comunidade religiosa que se identificava com um movimento estadunidense encabeçado pelo *Biola - Bible Institute of Los Angeles*, criado em 1908 e responsável pela publicação dos *Fundamentals*, um projeto de 90 ensaios escritos por 64 teólogos protestantes em 12 volumes que visava estabelecer uma nova exposição dos fundamentos da Cristandade, e tinha como principal dogma a inerrância bíblica, visando refutar como heréticos todos os movimentos que questionavam o Cristianismo histórico e suas respectivas teologias bíblicas, nomeadamente as as teorias críticas, o socialismo, o ateísmo, assim como o catolicismo, cientistas, outras religiões, e em especial o evolucionismo, entendidos todos esses movimentos como filhos do modernismo, dando origem assim ao fundamentalismo⁴³. Os *fundamentals* deram sustentação a outros movimentos como a *Anti-Evolutions League of America* e a *Anti-False Science League of America* que visavam prioritariamente reagir aos diálogos que a teologia liberal iniciava com a ciência e sociedade contemporânea se entendendo como teístas evolucionistas, visando desqualificar assim tanto tal tendência teológica como seus interlocutores, especialmente as ciências modernas que adotava a perspectiva evolucionista. Grupos

⁴³ MINK, G.; O'CONNOR, A. Poverty in the United States: An Encyclopedia of History, Politics and Policy. Volume 1 A-K. Santa Bárbara, California: ABC Clío, 2004, p. 172.

fundamentalistas na década de 20 iniciaram uma “Cruzada Antievolucionista” e chegaram a elaborar projetos de lei em que apresentavam o ensino do evolucionismo como “impróprio e subversivo”, resultando na incorporação de seu ensino como um crime nos Estados de Oklahoma, Florida, Mississippi, Arkansas e Tennessee, sendo famoso caso de John Thomas Scopes, um professor substituto de biologia no Ensino Médio (*High School*) que foi julgado e preso por ter ensinado evolucionismo e utilizado um capítulo de livro inspirado n’*Origem das Espécies* em 1925, infringindo assim, o *Tennessee’s Butler Act* que proibia escolas públicas de negar os ensinamentos bíblicos relacionados a criação. O caso ficou conhecido popularmente como “julgamento do macaco” [*Monkey trial*] e se tornou o marco de uma verdadeira guerra cultural norte-americana como reação ao criacionismo antievolucionista questionando o principal argumento de pretensa supremacia humana, uma crítica a barbárie humana e sua capacidade de crueldade arquitetada tendo como expressão máxima a guerra, fenômeno inexistente nos animais. Desde então, essa guerra cultural se manifestou em tema de canções de blues, jazz, pop rock, rapp, peças de teatro, HQ, série de TV, e mesmo a adaptação para o cinema do livro francês de 1963 *O Planeta dos Macacos*⁴⁴.

Na medida em que os movimentos fundamentalistas foram sofrendo derrotas políticas de proibição dessa postura religioso-apologética nas Escolas Públicas inicia-se alguns novos movimentos com base no fundamentalismo: 1) *Christian homeschool* ou *Homeschooling*, proposto pelo calvinista Rousas John Rushdoony (1916-2001), como

⁴⁴ NUMBERS, R. L. *The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design*. London: Harvard University Press, 2006, p. 64; VAZ, M. *Living Dangerously: The Adventures of Merian C. Cooper, Creator of King Kong*. Villard (2005), p. 386–391; MENNINGHAUS, W. *Darwin’s Theory of Music, Rhetoric and Poetry*. In: Danieli G., Minelli A., Pievani T. (eds) *Stephen J. Gould: The Scientific Legacy*. Springer: Milano, 2013, p. 169-176.

forma de combater a secularização, sendo um dos temas mais defendidos o criacionismo, tornando-se assim um símbolo político, e um dos aspectos, portanto, mais importantes de sua proposta de reconstrucionismo cristão, em que a sociedade voltaria a ser governada por uma “lei divina”, em que a vitória do criacionismo sobre o evolucionismo seria um sinal da vontade de Deus; 2) uma tentativa de *criacionismo científico* promovido inicialmente pelo *Institute for Creation Research* fundado por um engenheiro hidráulico batista, Henri Morris (1918-2006), de onde depois emerge a proposta do *Design inteligente* (*Intelligent design*) que é o termo que começa a ser utilizado para substituir a corrente de criacionismo científico, após a sua proibição de ser ensinado ao lado das teorias evolucionistas nas escolas públicas, em 1987, pela Suprema Corte dos Estados Unidos⁴⁵.

No caso brasileiro, além dessa visão paralela de ciência promovida por um biblicismo, acaba por ser alimentada em um movimento ainda mais radical que criou o CCC – *Comando de Caça aos Comunistas* em 1963, fundado pelo policial e estudante da Faculdade de Direito do Mackenzie, Raul Nogueira de Lima, que além de apoiar publicamente a necessidade de uma ditadura militar para conter a ameaça comunista, o estudante também era conhecido por Raul Careca, em sua atuação dentro do órgão de repressão policial conhecido como DOPS – *Departamento de Ordem Política e Social* onde alimentava especialmente um certo prazer de torturar pessoas consideradas “comunistas”, incluindo os dominicanos. Era também auxiliado por Otávio Gonçalves Moreira Júnior, igualmente delegado do DOPS e membro do Núcleo de militantes universitários da TFP – *Tradição, Família e Propriedade*, movimento criado pelo antigo

⁴⁵ LONGFIELD, B. J. *The Presbyterian Controversy: Fundamentalists, Modernists, and Moderates*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 209.

presidente da Ação Católica Paulista, Plínio de Oliveira, e também alunos de Direito da SANFRAN⁴⁶.

Na ocasião de angariamento de fundos para o XX Congresso da União Nacional dos Estudantes (UNE), o CCC promove um confronto armado contra os alunos da Faculdade de Filosofia da USP, na época situada na rua Maria Antônia, que ficava em frente a saída lateral do Mackenzie, episódio que ficou conhecido como *Batalha da Maria Antônia*, em que a Bíblia a partir daí passa a ser inimiga da Revolução e da juventude universitária.

7. CRISE DA URSS E A EMERGÊNCIA DA FILOSOFIA LIBERAL POLEMISTA DE ANTÔNIO PAIM

Somado ao desmantelamento do Partido Comunista Brasileiro (PCB) e ANL que passam a clandestinidade com Lei de Segurança Nacional, há uma crise na lógica partidária do PC oriunda das denúncias feitas dos crimes de Stálin por Nikita Khrushchov, com o chamado “relatório Kruschev” no XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, em 1956. Esse episódio desencadeou uma perda do monopólio da interpretação marxista-leninista por parte dos PCs, que resultou em novas reivindicações do “legado de Marx”. Por um lado, emerge no Brasil, a presença do trotskismo, do maoísmo, do castrismo-guevarismo, que teve suas forças revitalizadas com esperança que a Revolução Cubana havia despertado. Por outro lado, os marxistas ocidentais, Gramsci, Lukács, Althusser, Sartre, Walter Benjamin e Herbert

⁴⁶ LIMA, D. B. O Comando de Caça aos Comunistas (CCC): do estudante ao terrorista (1963-1980). Dissertação (Mestrado). Programa de Estudos Pós-Graduados em Educação: História, Política Sociedade. São Paulo: PUC SP, 2020, p. 109.

Marcuse iriam impactar na camada mais intelectual da esquerda acadêmica⁴⁷.

Essa veia mais acadêmica criou um certo fluxo de troca de ideias entre uma outra interpretação tomista via dominicanos de perdizes e a JUC – Juventude Universitária Católica mais próxima a democracia de Maritain, que unia ao método ver-julgar-agir as análises estruturais do marxismo. Tal intercambio de ideias possibilitou em 1960, que algumas das lideranças da JUC ocupassem cargos de direção na União Nacional dos Estudantes (UNE), gerando uma união de forças maritainistas e uma esquerda mais acadêmica. Porém a UNE incluía estudantes filiados ao PCB, e na medida em que iam ganhando influência na UNE, foi despertando receios na CNBB até chegar à proibição da JUC participar da organização estudantil. É face a essa proibição, que nasce a *Ação Popular* em 1962, que não se assumia como cristã, mas entendia o socialismo como humanismo capaz de absorver as inspirações cristãs, uma espécie de “socialismo humanista” considerada uma terceira via no diálogo entre socialismo e humanismo cristão, com grande influência de pensadores cristãos em sua origem como Mounier, Lebreton, Chardin, Calvez e outros, momento esse em que o Pe. Vaz é convidado a ajudar a pensar a relação entre cristianismo e marxismo, de onde nasce o binômio, *Mística e Política*. Porém face a crescente tensão política e perseguição violenta, após o Golpe Militar, a AP acaba por ser orientada por um grupo mais radical, desde uma interpretação de Louis Althusser, inspirados na Revolução Cubana que passa a nomeá-la de *Ação Popular Marxista-Leninista (APML)* em 1971⁴⁸.

⁴⁷ MUSSE, R. As Aventuras do Marxismo no Brasil. *Caderno CRH*, v. 28, n. 74, 2015, o. 412-414.

⁴⁸ GAVIÃO, F. *Ação Popular e a esquerda católica: um resgate*. Entrevista especial com Fábio Pires Gavião. *Revista IHU On-line*. Instituto Humanitas UNISINOS, 26/09/2007.

Neste momento de revisionismo do socialismo, um jovem brasileiro estudante de Filosofia da Universidade Federal do Rio Janeiro, membro do Partido Comunista chamado Antônio Paim, havia sido enviado pelo partido para estudar leninismo na Universidade de Lomonosov, em Moscow, e acaba por sofrer profunda decepção com o episódio das denúncias do Stálin, assumindo ele mesmo a tarefa de traduzir e divulgar o relatório Krushev no PCB, motivo de várias desfiliações. Entretanto, já de volta ao Brasil, sua esposa russa, também signatária do PC, a qual teve uma filha, resolve voltar para Rússia, fato em que desde então o filósofo nunca mais viu sua filha a qual era muito afeiçoado. Paim então se torna inimigo ferrenho do marxismo e se converte paulatinamente por meio de uma “terapia kantiana” ao liberalismo⁴⁹.

Em sua tentativa de depurar o marxismo da História da Filosofia no Brasil, adota das origens pombalinas de seu liberalismo um traço antijesuíta que retroalimenta sua indisposição ao que chamou de “surto tomista” na filosofia brasileira, representado pelos jesuítas desde a Escola de Olinda, até as variações que transitam de sensibilidades mais progressistas até os ultraradicais. Entretanto, na ocasião em que Paim era professor de História da Filosofia no Brasil, na Faculdade de Filosofia da PUC Rio, em 1979, coordenado na época pelo Pe. Vaz, devido a uma necessidade de atualização do curso, que resultou em atualização da grade e bibliografia, incluindo a retirada da referência de um texto do Miguel Reale, o filósofo bahiano interpreta esse fato como uma decisão do jesuíta de “colocar o curso abertamente ao serviço do socialismo totalitário”, que supostamente contava “com o apoio da própria Ordem

⁴⁹ EVELIN, G. Quem é Antonio Paim, o filósofo baiano que fez a cabeça do ministro da Educação. *Jornal O Globo*, Caderno Época, edição de 12/01/2019.

dos Jesuítas”, citando nominalmente o Pe. Mac Dowell, então reitor em exercício⁵⁰. É por esse motivo que o Pe. Vaz vai parar em a *História das Ideias Filosóficas do Brasil*, a partir da 3ª edição de 1984, como “mentor” da AP até 1964, confluindo no modo de apresentar Vaz, sua decepção com o ideal soviético, e sua divergência de perspectiva sobre a filosofia no Brasil, assim como sua indignação institucional com a universidade jesuíta. Para Paim, após a supressão da AP pela ditadura militar, o Pe. Vaz teria apostado em uma “proposta política de índole totalitária mais radical que a endossada pelo Partido Comunista nos anos cinquenta”, por meio de uma “roupagem hegeliana, certamente para fugir à pecha de marxista”, a fim de reinventar o “sagrado arcaizante, mas combativo”, em que “despojada de religiosidade” seria apenas uma “mediação social” para uma dominação cultural e política, ao estilo de Komeini no Irã⁵¹:

Em síntese, louvando-se uma interpretação espiritualista de Hegel e partindo, como os outros pensadores brasileiros seus contemporâneos, da intencionalidade da consciência, Lima Vaz restaura o conceito tradicional de ontologia, em que o ser é Deus. O passo seguinte consistirá na identificação entre religião cristã, a que atribui o objetivo de realizar na própria terra o reino de Deus, e moral, isto é, tentando tomar obrigatória e válida universalmente uma postura a que falta precisamente base ética⁵².

Paim, concentra em Vaz seu antijesuítismo liberal, seu anticomunismo e o ateísmo, ainda que em mutação, do filósofo baiano, de modo que o *ayatollah* Lima Vaz não só teria virado amigo da Revolução

⁵⁰ PAIM, A. *Os intérpretes da Filosofia Brasileira: Estudos complementares à História das Ideias Filosóficas no Brasil*. Vol. I. Londrina: Editora UEL, 1999, p. 5.

⁵¹ PAIM, A. *História das Ideias Filosóficas no Brasil*. Vol. I – Os problemas com que se defrontou a Filosofia Brasileira. Londrina: Instituto de Humanidades/Edições Humanidades, 2007, p. 63-68.

⁵² PAIM, A. *História das Ideias Filosóficas no Brasil*, 2007, p. 64.

comunista, como de modo muito sofisticado pretendia conduzir a cultura eivada de marxismo, atingindo a intelectualidade por meio das universidades e as massas por meio da Igreja que jesuiticamente iria dominar o Brasil. Um fator que confluía para esse plano de dominação jesuíta teria se revelado no episódio da PUC Rio, segundo o prefácio da 2ª Edição da sua obra, e também nasceria ali uma postura de descrédito da comunidade acadêmica brasileira: “O fracasso da experiência da PUC- RJ não deixava de ser uma advertência quanto à impossibilidade de cultivar-se, na Universidade, uma atitude verdadeiramente acadêmica em relação à filosofia”⁵³.

Naquela ocasião, retorna ao Brasil, seu ex-orientando de Mestrado na PUC Rio, um ex-seminarista colombiano para fazer com ele o doutorado na extinta Universidade Gama Filho, no Rio de Janeiro, Ricardo Vélez Rodríguez (Carvalho, s.d.). Este ao experimentar dois programas de pós-graduação descredenciados pela CAPES, em 1996 e 1997, acusa de ser um alvo de uma “guilhotina ideológica” por parte de ex-membros da AP colocados na CAPES em uma suposta negociação do Pe. Vaz com a ditadura militar, em que MEC e a CAPES teriam sido entregues a este jesuíta determinado a conquistar o mundo, em troca do desarmamento da AP⁵⁴. Ambos escrevem no mesmo ano, com Leonardo Prota um Guia de Estudos sobre *Religião* em que o último capítulo é dedicado ao *Fundo Místico do Ateísmo contemporâneo* presente no marxismo (1997). Em 2014, Paim retoma as ideias centrais desta obra e o episódio com Vaz na PUC Rio e publica *Opção Totalitarista* em que sugere uma aproximação entre

⁵³ PAIM, A. *Os intérpretes da Filosofia Brasileira: Estudos complementares à História das Ideias Filosóficas no Brasil*, 1999, p. 6.

⁵⁴ RAMALHOSO, W. Ministro da Educação trabalhou em cursos mal avaliados e fechados pelo MEC In *Notícias Uol*, Seção Política, 2019.

essa mística marxista e a espiritualidade jesuíta do Pe. Vaz. Conta com novas informações dadas à Vélez, por um Monsenhor romeno bastante controverso, mas com igual ódio aos soviéticos. Escreve Paim:

a Ordem dos Jesuítas, durante o pontificado de Paulo VI, tinha sido infiltrada pelo Serviço Secreto Soviético, tendo um coronel da KGB chegado aos escalões mais altos da Ordem. Na hora do beija-mão (beija-pé, segundo o ritual da época), o tal sacerdote infiltrado caiu aos pés do Pontífice, fulminado por um ataque cardíaco. Em tom dramático, monsenhor Virgil Georgiu afirmava: “O braço de Deus feriu de morte esse enviado das Trevas...”⁵⁵

Um fato curioso é que Paim não fala mais de *toda* a Ordem, mas de uma “parcela da Ordem dos Jesuítas” envolvida nas grandes revoluções comunistas incluindo a vitória nas eleições de Hugo Chavez. Evidentemente que o Papa Francisco não faz parte dessa lista dos bons jesuítas que não fazem parte deste braço soviético, mas se dá muito mais ao fato de um amigo em comum com Vélez, igualmente católico, próximo às ideias de marxismo cultural e dominação marxista das universidades, a saber o Sr. Olavo de Carvalho. que considera ter havido ao menos dois jesuítas que se salvam. O primeiro é o jesuíta letoniano Stanislavs Ladusāns que criou o CONPEFIL - *Conjunto de Pesquisa Filosófica* fundado em 1974 em São Paulo, localizado na extinta Faculdades Anchieta dos Jesuítas, no antigo seminário *Anchietanum* com a finalidade de salvar a filosofia dos perigos que ela corria, mais tarde realocado na PUC Rio em 1983. Também foi membro titular do Instituto Brasileiro de Filosofia⁵⁶. Ladusāns orientou o trabalho de conclusão de Olavo de Carvalho sobre o anarquista brasileiro Mário Ferreira dos Santos, considerado hoje um

⁵⁵ PAIM, A. *Opção Totalitária*. Londrina: Instituto de Humanidades/Edições Humanidades, 2014, p. 15.

⁵⁶ LADUSĀNS, S. *Gnosiologia Pluridimensional: Fenomenologia do conhecimento e Gnosiologia crítica geral*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 177; 186.

homeschooler no atual círculo de influência dos seguidores de Olavo⁵⁷. O autodenominado filósofo brasileiro, Olavo de Carvalho, considera o filósofo anarquista um modelo de autodidatismo a ser seguido como “alicerce de uma nova cultura brasileira”⁵⁸, algo que parece justificar a sua não inscrição na comunidade universitária e a um só tempo justificar uma pretensa maior importância deste círculo de cultura intelectual não profissional, que alimenta a venda de seus cursos no *Seminário de Filosofia Online*.

Olavo convencido de sua competência filosófica autodidata escreve um livro em 1996 intitulado *Aristóteles em nova perspectiva: Introdução à teoria dos quatro discursos* que recebe duras críticas a respeito da sua abordagem de membros que compunham a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). O resultado é que Olavo de Carvalho, então jornalista da Folha de São Paulo, no mesmo ano lista todos os nomes dos membros da SBPC e dedica um capítulo para cada um com adjetivos bem pejorativos publicados no livro *O Imbecil Coletivo* e dois anos depois publica *O imbecil coletivo II: A longa marcha da vaca para o brejo e, logo atrás dela, os filhos da PUC*. Ali Olavo se declara inimigo público da universidade brasileira e assume, com exceção do Pe. Ladusãns, ao qual se vincula como sendo seu professor e do qual aprendeu a fazer o “exame dialético” dos problemas⁵⁹.

O segundo jesuíta respeitado por Olavo de Carvalho é o Pe. Leonel Franca, considerado pelo jornalista como parte de uma “intelectualidade vibrante” dentro do catolicismo, especialmente no campo da

⁵⁷ PACHÊCO, E. A. N. A Dialéctica-ontológica de Mário Ferreira dos Santos. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Florianópolis: UFSC, 2019, p. 22.

⁵⁸ CARVALHO, O. Quem é filósofo e quem não é In Olavo de Carvalho – Website oficial. Post de 07 de maio de 2009.

⁵⁹ CARVALHO, O. Quem é filósofo e quem não é, 2009.

filosofia e da teologia. Em um de seus livros, *O Jardim das Aflições* menciona o livro *A Crise da Modernidade* de Franca como “um dos grandes livros brasileiros”⁶⁰, em que convergem em vários aspectos com essa literatura de crise. Entretanto, é a partir de outro discípulo, o Pe. Paulo Ricardo, que vai tendo uma crescente aproximação e afinidade retórica com Olavo, que o projeto apologético de Leonel Franca passa a ser mobilizado para o combate com o chamado *marxismo cultural*⁶¹. Assim, Franca começa a ser popularizado entre os grupos católicos brasileiros mais conservadores considerado o “outro apóstolo do Brasil”⁶², assim como assume para o Brasil a figura de um novo Roberto Belarmino, como intelectual modelo para combater os ataques sofridos pela universidade laica, utilizando o tomismo para combater as chamadas *ideologias modernas*. Franca teve até mesmo sua obra completa republicada, e outras edições sendo comercializadas por editoras ligadas ao movimento conservador católico mais radical⁶³.

⁶⁰ CARVALHO, OLAVO. *O Jardim das Aflições*. Campinas: Vide Editorial, 2008, p. 148.

⁶¹ PY, F. The Current Political Path of an Ultra-Catholic Agent of Brazilian Christofacism Father Paulo Ricardo. *Internation Journal of Latin American Religions*. 2021.

⁶² AZEVEDO, R. de. P. Padre Leonel Franca, o outro apóstolo do Brasil In: Padre Paulo Ricardo, 2021.

⁶³ A página de divulgação das *Obras completas do Padre Leonel Franca*, publicada pela Editora Realeza em 17 volumes, apresenta uma citação de Dom Francisco de Aquino Córrea sobre o jesuíta: “Da leitura destes traços biográficos, ver-se-á como nele realizavam o sábio e o santo, a ponto de lembrar aquela estrela alfa da constelação universal dos Jesuítas, que foi Belarmino, ambos pequenos de corpo e grandes de espírito, intelectuais, vindo a ser o Pe. Franca no Brasil o que é São Belarmino em todo o orbe católico. (Dom Francisco de Aquino Corrêa, Arcebispo de Cuiabá e membro da Academia Brasileira)” cf. “Quem foi o Pe. Leonel Franca” in *Obras católicas*. Acesso em 10 nov. 2021. Disponível em: https://obrascatolicas.com/editorarealeza/obras_completas_padre_leonel_franca/_A editora Ecclesiae de Campinas também comercializa reimpressões da obra de Franca (cf. https://ecclesiae.com.br/index.php?route=product/author&author_id=2255). Também a editora do Instituto Santo Amaro por meio de um crowdfunding republicou a obra do jesuíta *A Crise da Modernidade* (cf. <https://loja.institutosantoatanasio.org/crise-do-mundo-moderno>). A editora Kirion comercializa o *Kit Pe. Leonel Franca Calvariae* (cf. <https://kirion.com.br/kit-franca>) que é publicado pela editora *Calvariae*, também de Campinas (cf. <https://livraria.calvariae.com.br/index.php?route=product/search&search=Leonel%20Franca>).

8. VESTÍGIOS ARQUEOLÓGICOS DO SÉCULO XX

Os elementos de análise arqueológica dos modelos epistemológicos visam compreender como o passado está presente no contemporâneo em modelos epistemológicos submersos a dores da história ainda não sanadas. O fenômeno político brasileiro enquanto também pode ser considerado um fenômeno de linguagem desde uma retórica dialética acabou por engendrar dois modelos epistemológicos de análise da cultura, em que cada polo entendia a gênese da crise desde e tentativa de separação entre religião e política. O que uma perspectiva via como solução, a análise marxista, a outra via como ameaça, e empreendeu seus esforços apoloéticos desde o aparato teórico que possuía, uma análise tomista da cultura, entretanto modulada por diferentes atores políticos, gerando um tomismo antibolchevique.

Apesar da apologética de Leonel Franca ser muito mais moderada do que a radicalização tomista de Salgado, Reale e Plínio de Oliveira, o *tempo lógico* produzido para a leitura do novo *tempo histórico* assumiu um modelo dialético que intensificou a tensão entre, por um lado, as novas análises marxistas que eram produzidas em um ambiente universitário que intensificavam a crítica eclesial na medida em que grupos religiosos davam apoio a governos ditatoriais, como na Era Vargas (1930 – 1946) e no Regime Militar (1964 – 1985). Por outro lado, tais regimes políticos retroalimentam essa razão da crítica ao adotarem como estratégia a propaganda da ameaça comunista para obter apoio religioso. As teologias que deram suporte apoloético eram iminentemente seminárias, livrescas ou autodidatas, estando, portanto, apartadas do ambiente universitário *stricto sensu* uma vez que o reconhecimento civil das faculdades de teologia somente tem início na segunda metade do

século XX, e se consolida no século XXI⁶⁴. Tal distância fazia com a teologia continuasse sendo vista como mero recurso retórico ideológico por uma parte dos intelectuais na universidade pública brasileira. Essa emergência de uma intelectualidade laica, e não raro com influência do anticlericalismo francês, passou a disputar a influência de racionalidade no espaço público com a intelectualidade católica mais radical, intensificando uma lógica de percepção da história lida mutuamente desde as referências entre *nós e eles*.

O convento dominicano de Perdizes, fundado em São Paulo em 1938, foi uma das experiências de produção de religiosos intelectuais inseridos nessa fronteira, na medida em que os frades em formação eram incentivados a fazerem sua formação em filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFLCH) da USP, ao invés de estudarem em seminários religiosos, como foi o caso de Frei Betto, Frei Titto e outros. Deste modo, os dominicanos nacionalizam e internacionalizam tal relação entre intelectualidade católica e intelectualidade laica, tensionando a polarização acadêmica. A vinda ao Brasil em 1947 do Frei Joseph Le Bret, por exemplo, foi financiada pela ELSP e pelo convênio da missão francesa com a USP, onde ministrou um curso sobre *Economia e Humanismo*. Sua presença foi extrema importância para o pensamento social brasileiro e a qualificação do trabalho das CEB's com seu trabalho técnico de planejamento urbano e a criação da SAGMACS (Sociedade para Análise Gráfica e Mecanográfica Aplicada aos Complexos Sociais), e que se estendeu para outros estados e países da América Latina, bem como alinhou a essa competência de tecnologia social a uma mística da ação

⁶⁴ VILLAS BOAS, A. Perspectiva Interdisciplinar da Teologia no Brasil. *Interações*, v. 13, n. 24, 2018.

que engendrou lideranças políticas fundamentais no movimento constitucionalista de 1985⁶⁵.

O mesmo se pode dizer da ponte entre a universidade pública e a ação das *Equipes Sociais* criadas por Garric nas favelas do Rio de Janeiro, que se tornaram pontes entre o catolicismo social francês e sua versão brasileira, que foram crescentemente incentivadas pela nova orientação dada a Ação Católica Nacional. A reorientação da Ação Católica acompanhou sincronicamente a conversão do então Pe. Hélder Câmara, na ocasião tinha sido membro ativo AIB, do partido integralista no Estado do Ceará e entusiasta da proposta do mito do “homem integral” que dirigiria o “Estado Integral” de Plínio Salgado para homeopaticamente assumir o *Humanismo Integral* de Jacques Maritain. Sua conversão intelectual foi sendo realizada desde a relação mais entusiástica por Alceu Amoroso Lima que se tornou amigo do filósofo francês, e consolidado pela perspectiva mais social do dominicano Lebret, que havia criado o movimento *Jeunesse Maritime Chrétienne* (JMC) junto aos pescadores de Saint Malo na França, assim como assessorou a JOC de Cardijn, o qual viria a ser grande amigo deste servo de Deus do hemisfério Sul. Com isso, Dom Hélder, distanciado do tomismo integrista, tinha com Lebret e Cardijn (dois leitores atentos de Marx) uma nítida clareza da contribuição e dos limites da análise marxista⁶⁶. Clareza essa que permitiu o então Dom Hélder integrar a contribuição de Paulo Freire com seu método de alfabetização ao método jocista do ver-julgar-agir, em que as comunidades pobres aprendiam como era necessário saber ler o mundo

⁶⁵ VILLAS BOAS, A.; FOLLONI, A. The ‘common good’ spirituality of Louis-Joseph Lebret and his influence in the Constitution and development thinking in Brazil. *Journal of Global Ethics*. 2021.

⁶⁶ CAMARA, H. Preface In Fiévez, M.; Meert, J.; Aubert, R. *The Life and Times of Cardijn*, YCW, London, 1974.

para saber ler um livro⁶⁷, mesmo que esse livro fosse o Bíblia. Nasceria com isso, uma outra leitura da Bíblia com os Círculos Bíblicos que animariam as comunidades eclesiais na base do problema político, social e econômico, as CEB's.

Entretanto, Maritain era exatamente um ponto frágil de sustentação dessa relação, como havia já sido apontado pelo tomismo radical de Plínio de Oliveira, que considerava essa aproximação com os marxistas ingênua, por nunca dissociar a intelectualidade acadêmica da social democracia nascente entre a universidade e os operários do tenentismo da ANL, dado que em momentos de maior tensão, pragmaticamente as diferenças partidárias tendem a se unir. Salvo melhor juízo, três problemas, pelo menos, se apresentam a este cenário.

O primeiro diz respeito a *associação de Tomás de Aquino aos movimentos conservadores*. O tomismo de Maritain, por exemplo, possui distintas recepções no Brasil em igualmente distintas fases, de modo que o filósofo francês não era desconhecido pelo tomismo antibolchevista, mas sim tido como insuficiente no que tocava à sua *filosofia cristã da democracia* presente em obras como *Humanisme integral* (1936), *Christianisme et démocratie* (1943) e *L'homme et l'Etat* (1951), porque ia exatamente na contramão daqueles que sonhavam com uma restauração da Cristandade católica. Ademais, no contexto da década de 40, face ao avanço dos regimes totalitaristas, o apoio de Pio XII à proposta de democracia cristã de Maritain, que se torna embaixador da França no Vaticano, se vira contra ele por parecer, para alguns, associado a um

⁶⁷ GIGACZ, S. Paulo Freire and the Jocist movements In Cardijn Research – The Life and Work of Joseph Cardijn, founder of the YCW-JOC. Australian Cardijn Institute. Published in 19 set. 2021.

tomismo anti-moderno pré-conciliar⁶⁸ que perde espaço para a *Nouvelle théologie* no Concílio Vaticano II. A nova corrente teológica, por sua vez, sem abandonar o apreço pelo Aquinate, aposta no espírito tomásico de diálogo com outras fronteiras intelectuais, sendo as acusações de um tomismo heterodoxo consideradas não raro, um elogio. Nesse sentido, o progressista Maritain pré-conciliar, acaba por ser aproximado ao tomismo antibolchevista, no período pós-conciliar no Brasil, e vai sendo substituído pelas novas aproximações com os marxistas, como foi por exemplo, a recepção do trabalho de Jean Yves Calvez⁶⁹.

O segundo problema está ligado a *ruptura da teologia no Brasil entre pensamento social e pensamento filosófico*. A tradução da experiência de engajamento social da Ação Católica latino americana como *opção pelos pobres* na Teologia da Libertação, ao adotar um modelo epistemológico dialético⁷⁰ de análise da realidade seja em sua versão crítica, seja em sua versão mais radical com a Teologia da Revolução⁷¹, fica mais próxima ao modelo epistemológico do pensamento social brasileiro que era até então concorrente da tradição filosófica brasileira. Na reforma do currículo teológico pós-conciliar o acesso à Tomás de Aquino ficou restrito ao ensino de História da Filosofia Medieval, e com sorte, algumas aulas de História da Igreja na Teologia. Nos espaços concorrentes, normalmente seminários não credenciados aos sistemas de avaliação nacionais, e com isso desimpedidos da adoção de um currículo mínimo,

⁶⁸ COMPAGNON, O. Maritain et l'Amérique du Sud: Regard sur le catholicisme extrême-occidental. Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Bibliothèque des Auteurs du Centre, mis en ligne le 14 février 2005.

⁶⁹ CALVEZ, J.-Y. O pensamento de Karl Marx. Porto: Livraria Tavares Martins, 1959; ZACHARIADHES, G. C. Que fez São Tomás de Aquino diante de Karl Marx. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, n. 78, 2009, p. 109-142.

⁷⁰ VILLAS BOAS, A. Perspectiva Interdisciplinar da Teologia no Brasil, 2018, p. 269.

⁷¹ SCANNONE, J. L. La Teología de la Liberación: Caracterización, corrientes, etapas. *Stromata*, ano 38, n. 1/2, 1982, p.19-29.

ou ainda cursos livres em que os seminaristas poderiam suprir a “deficiência” tomista, se instala em larga medida a manutenção do tomismo que fora utilizado no projeto antilibolchevista. Instaurou-se, com isso, um vácuo de espaço de transição, salvo raras exceções como fora a Escola Dominicana de Teologia (EDT)⁷², para que a interpretação do Aquinate não fosse concorrente das Teologias Latino Americanas motivo pelo qual a Teologia da Libertação fora acusada de romper com a tradição teológica. Vale dizer que o uso de algumas interpretações tomistas para combater o marxismo é propriamente a estratégia adotada por Karol Wojtyła, aluno de Garrigou Lagrange, e depois incorporada e incentivada no seu pontificado, assumindo formas diretivas na formação dos candidatos à vida presbiteral. O IBF, por exemplo, se orgulha de ter impedido a penetração da “filosofia da libertação” no Brasil que circulou em outros países da América Latina, de modo que sua presença exclusiva na teologia seria mais restritiva em suas possibilidades de difusão⁷³.

O terceiro problema, diz respeito a *dialética como modelo de racionalidade pública*. A história das humanidades no Brasil se repete à emergência das humanidades no século XIX na França, em que a morosidade do Estado Liberal nas massas rurais católicas produziu uma recusa da racionalidade pública, entendida como “razão de estado”⁷⁴. Com isso, a aceitação desta nova racionalidade pública estava atrelada

⁷² A *Escola Dominicana de Teologia* funcionou primeiro como curso livre no Convento Dominicano Santo Alberto Magno fundado em 1938 no Bairro de Perdizes em São Paulo, situado entre a Universidade de São Paulo e a PUC SP. Em 2008, a EDT foi reconhecida pelo MEC como Faculdade de Teologia, porém posteriormente sofreu um descredenciamento voluntário por parte da Ordem dos Dominicanos. Cf. <http://www.dominicanos.org.br/site457/detalhes8.php?id=31>.

⁷³ PAIM, A. *Liberdade Acadêmica e Opção Totalitária: Um debate memorável*. Rio de Janeiro: Editora Artenova, 1979, p. 11.

⁷⁴ CERTEAU, M. de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1982, p. 154.

ao efetivo exercício de implementação de melhorias sociais que ela mesmo reivindicava do Estado laico. Cada vez que o Estado falha em seu papel, a racionalidade que o sustenta é colocada em xeque. Com a crise das democracias no século XXI, seus projetos de políticas populares e a sustentação teórica que os apoiavam incorrem no descrédito das massas e abrem fissuras para racionalidades concorrentes, que porventura se apoiam em outros suportes teóricos. Neste momento, em que as dores da história, enquanto necessidades históricas não atendidas ficam expostas, o fenômeno político dialético não implode o modelo epistemológico, uma vez que se instalou como *tempo lógico*, mas radicaliza seu polo oposto do pêndulo que altera o lugar da crítica no exercício ler o *tempo histórico*. O tempo lógico dialético paga um preço alto quando adota um *tempo escatológico* em que inicialmente se solicita a sensibilidade de uma urgência para instauração de um novo tempo no já da história, empregadas em narrativas populistas, mas que no tempo da democracia pós-eleitoral, demanda do mesmo povo a paciência histórica para o processo de dilatação das mudanças no *ainda não* das transformações. O descrédito não parece ter residido na morosidade estrutural em si, mas na opção de *promessa* populista que incorporou um tempo *escato-lógico*.

Evocando aqui o papel da Literatura nos projetos arqueológicos de serem heterologias aos modelos epistemológicos formais⁷⁵, concluo esta análise em forma de ensaio do tempo lógico dialético com a percepção do *tempo poético* de alguém que viveu o tempo histórico referido. Na condição de ao despertar para o desejo sincero de ser católico e até mesmo jesuíta (possivelmente aluno do Pe. Leonel Franca), fora expulso

⁷⁵ CERTÉAU, M. de. Heterologies: Discourse on the Other. *Theory and History of Literature*, Vol. 17. Minneapolis: University of Minnesota Press; 1986, p. 171-198.

do colégio jesuíta, assim como, ao ter sido sensibilizado para o engajamento da causa da esquerda brasileira, fora expulso do partido, não sendo assim, nem suficientemente conservador para os conservadores, e tão pouco suficientemente progressista para os progressistas, ou ainda suficientemente ateu, para ser então, Carlos Drummond de Andrade⁷⁶, *gauche*, alguém mal instalado no cenário cultural e político que operava dialeticamente no século XX, em que a verdade é reivindicada em sua exclusividade:

A porta da verdade estava aberta,
 mas só deixava passar
 meia pessoa de cada vez.
 Assim não era possível atingir toda a verdade,
 porque a meia pessoa que entrava
 só trazia o perfil de meia verdade.
 E sua segunda metade
 voltava igualmente com meio perfil.
 E os dois meios perfis não coincidiam.
 Arrebentaram a porta. Derrubaram a porta.
 Chegaram a um lugar luminoso
 onde a verdade esplendia seus fogos.
 Era dividida em duas metades,
 diferentes uma da outra.
 Chegou-se a discutir qual a metade mais bela.
 As duas eram totalmente belas.
 Mas carecia optar. Cada um optou conforme
 seu capricho, sua ilusão, sua miopia⁷⁷

⁷⁶ Carlos Drummond de Andrade foi aluno do mesmo colégio de 1918 – 1919 e foi expulso por “insubordinação intelectual” ao discordar da nota que havia recebido. Pe. Leonel Franca deu aulas no Colégio Anchieta de Nova Friburgo, RJ de 1915 – 1920. (VILLAS BOAS, A. Teotopias como lugar comum entre teologia e literatura. *Teoliterária*, v. 11, n. 23, 2021, p. 84.

⁷⁷ DRUMMOND DE ANDRADE, C. Verdade In Poesia Completa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006.

9. ABERTURA E TRANSCENDÊNCIA EM LIMA VAZ

Nesse contexto de incompatibilidade entre tomismo e dialética pós-hegeliana, é que Vaz consegue genialmente abrir uma fenda neste complexo contexto entre universidades, movimentos sociais, igrejas cristãs como ondas do passado que chegam até o presente, jamesoniana-mente vivas, de modo a ser lido entre as trincheiras ideológicas da cultura brasileira que se tornou toxicamente dialética, tendo o ódio por base. É preciso dizer previamente, que mesmo um personagem que fomenta este tipo de retórica odioso de modo favorável ao atual e decadente contexto político brasileiro, possui respeito pelo Pe. Vaz, como deixa transparecer, Olavo de Carvalho, em seu livro de 1998 um comentário sobre “os católicos [que] continuam deixando sua vida espiritual ser guiada por Frei Betto e Leonardo Boff em vez de Maurílio Penido, Leonel Franca ou Lima Vaz”⁷⁸. Os ataques ao jesuíta neste cenário político, portanto, parece ser melhor lidos quando à luz do episódio que envolvia António Paim e sua proximidade com o ex-ministro da Educação Ricardo Vélez, como descrito acima.

Arriscaria, assim, apontar para pensar a questão da abertura e transcendência em Vaz, como transfundo cultural desse cenário a um só tempo filosófico e político, desde a *Experiência Mística na Tradição Ocidental*, embrionariamente publicada em forma de artigo na Revista *Perspectiva Teológica* em 1992 com o título *Mística e Política: Experiência Mística na Tradição Ocidental*. Este artigo de 1992 foi publicado por ocasião do *Seminário sobre Mística e Política* no Centro João XXIII e pelo

⁷⁸ CARVALHO, O. *O futuro do pensamento brasileiro. Estudos sobre o nosso lugar no mundo*. Campinas: Vide Editorial, 1998, p. 41. Outro dado interessante é que a Editora Vide de Campinas, que publica os livros do Olavo de Carvalho, também comercializa livros do Pe. Vaz, cf. https://videeditorial.com.br/index.php?route=product/author&author_id=1029

Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ, Rio de Janeiro, ocorrido no mesmo ano da publicação.

Lima Vaz parece revisitar o texto de 1959, *Marxismo e Filosofia*, em que apresenta as razões pelas quais assume a tarefa hegeliana, a saber naquele momento, lançar luz sobre Marx, e aponta para um duplo fenômeno no complexo marxista. De um lado, haveria no “centro mais íntimo do pensamento de Marx”, uma “opção mística” imanentista, que apesar de ter invertido a posição dos termos hegelianos, manteve seu conteúdo, que resultaria numa mística da práxis, e de outro lado, haveria uma exegese partidária, que poderia manipular a mística⁷⁹. As fronteiras, ainda que tênues precisavam ser delineadas, a fim de distinguir o que seria a manipulação ideológica de uma mística imanente da práxis que incorreria no risco de fazer do socialismo uma “mundividência total”⁸⁰ e a mística cristã que não fosse, por um lado, mera “mística de transcendência”, como “mística mistérica” ou “especulativa”, ou por outro lado, uma mera mística profética que vinculada visceralmente no plano da imanência, mas uma mística compreensiva que envolveria o engajamento total, afeto (mistéria), intelecto (especulativa) e ação (profética), de modo que o signo do Absoluto se dá na dinâmica da encarnação na realidade imanente. A transcendência, portanto, seria vista como *ordenatio affectus* que reorienta a vida à uma mística da práxis cristã, fruto da graça⁸¹.

Também aqui a obra de Lima Vaz tem a grande virtude de se inserir exatamente nesta fronteira, em que a conservação da fé deixa de ser

⁷⁹ LIMA VAZ, H. C. de. *Marxismo e Filosofia*, 1959, p. 31.

⁸⁰ LIMA VAZ, H. C. de. *Marxismo e Filosofia*, 1959, p. 36.

⁸¹ LIMA VAZ, H. C. de. *Mística e Política: A experiência mística na Tradição Ocidental. Síntese*, v. 19, n. 59, 1992, p. 502.

vista como conservação de privilégios e passa a ser entendida uma ética que testemunha a sacralidade da dignidade humana e o dever sagrado do bem comum. Tal compromisso se desdobra da mística profética, que vem da experiência das Escrituras, que por sua vez vincula ao tempo o arquétipo do Cristo, que não é mítico, mas histórico, e com isso a mística cristã é necessariamente um itinerário que peregrina na História em busca de discernir uma forma de compromisso ético entre o arquétipo cristológico paradoxal (sutilmente dialético) que une o tempo e a eternidade. Eternidade em Lima Vaz pode ser lido como uma constante ontológica que não coincide com Deus (Absoluto formal), mas aponta para um nível sempre maior (*magis*) do Absoluto Real, escapando assim da univocidade scotiana que está na base da emergência da modernidade. Essa constante ontológica é o amor, sempre maior que aquele que o contempla⁸². Por isso a contemplação para alcançar o amor é ao mesmo tempo uma experiência de ser em-si, ou em termos teológicos, descobrir-se como um ser amado pelo Amor sempre maior que me coloca no movimento de ser para o outro, ou seja, de amar.

A contemplação para alcançar o amor da espiritualidade inaciana pode ser vista como o pano de fundo por excelência para se pensar abertura à transcendência como itinerário de abertura para o outro e a história que nos relaciona. Arriscaria dizer que Vaz resolve um problema pré-hegeliano, que diz respeito às raízes apologéticas da dialética, que nasce na tensão entre Felipe Melanchton com os *loci theologici*, oferecendo uma exposição argumentativa a respeito dos princípios bíblicos da reforma sob a influência dos *loci* aristotélicos, porém em perspectiva de uma retórica dialética. Com isso a dialética exige

⁸² LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1995, 173.

uma equivalência entre argumento bíblico e correspondência lógica. Apesar de constar em Tomás de Aquino a ideia basilar de princípio de não contradição, na segunda escolástica o dominicano Melchior Cano (1509 – 1560), depois nomeado bispo, em seus *De locis theologicis* em 1563 desloca a ideia de argumento de inspiração aristotélica do método dialético para uma compreensão analógica de tópicos em que o *locus* é uma fonte dogmática em disposta em uma hierarquia ontológica, dinâmica essa que levou a um debate entre a defesa da *autorictas* bíblica pela razão e a defesa da *auctoritas* papal de interpretar a Bíblia, em que a primeira visa refutar a segunda dialeticamente, e a segunda se esquiva para a referência à tradição dogmática por meio da ontologia⁸³.

Vaz parece driblar o contexto da escolástica de Suárez, e reelabora a leitura jesuítica de Tomás, de reinserir em um sistema de enfrentamento dialético, a analogia tomásica. Isso provoca um desajuste entre a contemplação e o que é contemplado, sendo este sempre maior. Esse desajuste provoca exatamente a noção de pequenez de quem contempla e a de grandiosidade do que é contemplado, porém não só cognitivamente, mas ontologicamente de modo que produz um antídoto ideológico, na medida em que a ideologia se instala dentro de uma dinâmica dialética em que o que contempla passa a buscar a representar o objeto contemplado (causa) em um modo de ser que a traduza perfeitamente no mesmo plano (efeito), de Duns Scottus à Marx. Essa univocidade entre quem contempla e o que é contemplado perde e noção de *excesso* do Absoluto real, e com isso precisa selecionar um algo a mais, um Absoluto formal que mobilize a história dialeticamente. Tal algo a *mais* imanente indica o descrédito nas forças históricas vigentes e acaba

⁸³ VILLAS BOAS, A. Teotopias como lugar comum entre teologia e literatura, 2021, p. 16-23.

por desenhar a necessidade de um *mito* que vai mobilizar as forças de transformação em uma “práxis demiúrgica”⁸⁴ que solicita a confiança total em um messias demiúrgico como base para o seu totalitarismo. O mito de alguém que está abaixo de Deus, mas acima de todos.

O *magis* do Absoluto real, por sua vez, põe em questão toda tentativa de reducionismo da alteridade, solicitando antes a abertura à transcendência sempre maior, que predispõe à autocrítica e a humildade, traduzida em honestidade intelectual que demanda coragem para pôr em perspectiva os limites da própria percepção. Tal movimento tem o potencial de desativar o mecanismo de autorreferencialidade, dada o ponto de partida de insuficiência imanente de quem contempla, e que demanda o reconhecimento da alteridade no exercício de abertura transcendente.

A transcendência aqui, dada a condição teândrica do modo cristão de a conceber, está sutilmente situada no limiar entre o imanente e o transcendente, movimento que possibilita interpretar o correlato filosófico da categoria *amizade social* colocada em gérmen nas origens do catolicismo social brasileiro, politicamente situada entre catolicismo e universidade brasileira, ou ainda entre tomismo e marxismo crítico. A produção de sentido parece se situar na fronteira dos pólos dialogantes em torno da tarefa ética de pensar à serviço de quem mais precisa.

CONCLUSÃO

Conclui-se então dizendo que uma grande virtude de Vaz foi abrir uma fissura entre o complexo de um fenômeno dialético, uma retórica dialética e uma epistemologia dialética que permeia a cultura na história

⁸⁴ LIMA VAZ, H. C. de. *Mística e Política: A experiência mística na Tradição Ocidental*, 1992, p. 510.

recente brasileira entre dialética marxista e tomismo da segunda escolástica que se insere nas origens apologéticas da dialética no século XVI.

Aqui, apenas apontamos para o fato de que a forma dialética do tempo lógico da modernidade nascente brasileira talvez não tenha sido suficiente para desativar as formas culturais que as forças políticas antidemocráticas adotaram, pois permaneceram vivas e revigoradas no cenário político. Nomeadamente, estratégias teatrais de atentados com finalidades eleitorais; tomismo vulgar e sem rigor acadêmico, defesa da fé e da família, *homeschooling*, marxismo cultural, promoção do bibliocismo (terrivelmente evangélico) para promover a desqualificação da crítica, do debate público e ainda solicitar um voluntarismo bélico-militar (pátria armada), são formas de reativar dispositivos que possibilitam a emergência não somente de um irracionalismo, mas vinculá-lo a uma mitologia política autoritária para salvar a nação de uma ameaça instalada na racionalidade pública e no sistema político.

Vincular grupos atuais à uma continuidade histórica de grupos que atuaram em tensões políticas prévias ao período de democratização contemporânea visa reabilitar tal cenário como referencial de literacia da realidade atual, e corrobora para a desinformação e reducionismo da literacia de fatos históricos que não delineiam descontinuidades de lideranças políticas e intelectuais moderados com grupos progressistas mais radicais.

A instalação de uma retórica com aparência cientificista para descreditar os lugares históricos de produção de conhecimento crítico e instituições educacionais importa e extrapola os limites do modelo epistemológico autorreferencial da teologia (que opera como ciência divina ou inteligência da fé), não suficientemente superada mesmo pela teologias mais críticas, endossando assim a existência de um saber

acadêmico que não seja público, e portanto, potencialmente blindado de quem não compartilha desta perspectiva. A conveniência de ocupar espaços de poder possibilita maquiavélica e pragmaticamente a coexistência no espaço governamental de grupos religiosos que historicamente procederam de modo irreconciliável como o tomismo antibolchevista e antiprotestante com o biblicismo fundamentalista. Entretanto, o mito do messias político, enquanto personalização do sistema, apesar de ter sido criado por um movimento antidemocrático, foi dialeticamente ocupado pelo cenário que seus idealizadores combatiam, e agora, pelos mesmos motivos de morosidade histórica da dialética político escatológica é ocupado pelo vazio deixado do mito anterior.

Arriscaria a acenar para um ponto que talvez seja insuficiente na estrutura de pensamento de Vaz face a cultura plural do século XXI, que seria, talvez, a insistência de manter do pensamento filosófico do século XIX o fundamento recíproco da verdade e da liberdade como possibilidade de um saber absoluto. Tal reciprocidade pode ser um fator limitador para o diálogo de algumas fronteiras, em uma sociedade mais complexa como é o século XXI, e que desacredita politicamente alguns projetos filosóficos que deram sustentação a projetos políticos no século XX, e demanda um exercício arqueológico das circunstâncias históricas e as opções políticas que produziram rupturas e descontinuidades no interior do cristianismo. Apesar disso, para mim Vaz continua sendo um grande exemplo a ser seguido de sua postura de compromisso, lucidez e o diálogo de uma fé aberta ao desafio de uma honestidade intelectual.

Salvo melhor juízo, há algo a ser escavado em Vaz que está inserido no aspecto formal de seu diálogo heterodoxamente hegeliano e ortodoxamente tomásico, como modo de traduzir filosoficamente a *amizade* de base na emergência do pensamento social católico brasileiro, entre

distintas instituições e atores sociais por meio da tradução política do *amor sempre maior*, como tensão contravetorial à emergência do ódio na dinâmica das nobres lutas empreendidas. A mística do amor traduzido em tarefa política de bem comum aposta na revolução intelectual e não armada, assim como na unidade em torno da sensibilidade ética à irreduzível dignidade humana, e não por afinidades partidárias, e a credibilidade da democracia na honestidade intelectual e autocrítica entre diferenças de perspectivas, e não na estratégia de desacreditação do adversário. A práxis de uma mística de um Deus no *meio* de nós, que não elimina o divergente, mas antes faz do conflito, ocasião de sensibilização das dores que nele estão submersas (afeto) para discernir (intelecto) formas de contenção de uma escalada para o confronto e busca de soluções pacificadoras e éticas (ação), itinerário em que se interliga Mística e Política.

REFERÊNCIAS

- Abreu, M. S. Os mártires da causa paulista: culto aos mortos e usos políticos da Revolução Constitucionalista de 1932 (1932-1957). Tese (Doutorado). 312 f. Programa de Pós-Graduação em História Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.
- Alencar Jr., M. P. Plínio Corrêa de Oliveira: Pensamento Católico e Ação Política na Era Vargas (1930 – 1945). Dissertação (Mestrado). 239 f. Programa de Pós-Graduação em Ciência Política. São Carlos: UFSCAR, 2014.
- Andrade, M. C. 1930: A atualidade da revolução. São Paulo: Moderna, 1980.
- Arduini, G. R. Os soldados de Roma contra Moscou: a atuação do Centro Dom Vital no cenário político e cultural brasileiro (Rio de Janeiro, 1922-1948). 200 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia. São Paulo: USP, 2014.
- Assis, J. F. Atitude do PDN na crise da renovação presidencial para 1930-34. Porto Alegre: Globo, 1929.

Azevedo, Ricardo de. P. Padre Leonel Franca, o outro apóstolo do Brasil In Padre Paulo Ricardo. Acesso em 10 nov. 2021. Disponível em: <https://padrepauloricardo.org/blog/padre-leonel-franca-o-outro-apostolo-do-brasil>

Azzi, R. *Os Pioneiros do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2003.

Beauvoir, S. *Mémoires d'une jeune fille rangée*, « coll. Folio », n° 786, éd. Gallimard, Paris, 2016.

Biblioteca Nacional. A missão francesa na Universidade de São Paulo. Brasília: Ministério da Cultura/ Fundação Biblioteca Nacional/ Maison de France, 2009. Acesso em 07 nov. 2021. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/francebr/intercambios.htm>

Bousseyroux, P. Robert Garric. Les Équipes sociales et le travail social. *Vie sociale*, vol. 2, no. 2, 2012, p. 67-83.

Calvez, J.-Y. *O pensamento de Karl Marx (2 Vol.)*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1959.

Camara, H. Preface In Fiévez, M.; Meert, J.; Aubert, R. *The Life and Times of Cardijn*, YCW, London, 1974. Acesso em 11 nov. 2021. Disponível em Cardijn Digital Library> CardijnTestimonies: <http://testimonies.josephcardijn.com/helder-camara---life-and-times-of-cardijn---preface>

Cândido, A. A Revolução de 30 e a cultura. *Novos Estudos Cebrap*, v. 2, n. 4 (1984): 27-36.

Candiotto, C. Foucault e a crítica do sujeito e da história. *Revista Aulas – Dossiê Foucault*, n. 3, 2006/2007: 01-21.

Carvalho, J. M. Ricardo Vélez Rodríguez - El hombre y su obra In *Proyecto Ensayo Hispánico (1997 – 2015)*. Acesso em 18 ago. 2021. Disponível em: <https://www.ensayistas.org/filosofos/brasil/velez/introd.htm>

Carvalho, O. Mário Ferreira dos Santos e o nosso futuro In *Olavo de Carvalho – Website oficial*. Post de Junho de 2009. Acesso em 18 ago. 2021. Disponível em: <https://olavodecarvalho.org/mario-ferreira-dos-santos-e-o-nosso-futuro/>

_____. *O futuro do pensamento brasileiro. Estudos sobre o nosso lugar no mundo*. Campinas: Vide Editorial, 1998.

_____. *O Jardim das Aflições*. Campinas: Vide Editorial, 2008.

- _____. Quem é filósofo e quem não é In Olavo de Carvalho – Website oficial. Post de 07 de maio de 2009. Acesso em 18 ago. 2021. Disponível em: <https://olavodecarvalho.org/tag/pe-stanislavs-ladusans/>
- Certeau, M. de. *A Escrita da História*. Trad.: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1982.
- _____. *La fable mystique (XVIe-XVIIe siècle)*, tome I. Paris: Gallimard, coll. "Bibliothèque des Histoires", 1982.
- _____. *La Fable mystique (XVIe-XVIIe siècle)*, tome II. Édition de Luce Giard. Paris: Gallimard, coll. "Bibliothèque des Histoires", 2013.
- _____. *Heterologies: Discourse on the Other. Theory and History of Literature*, Vol. 17. Minneapolis: University of Minnesota Press; 1986.
- Compagnon, O. *Maritain et l'Amérique du Sud: Regard sur le catholicisme extrême-occidental*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Bibliothèque des Auteurs du Centre, mis en ligne le 14 février 2005, consulté le 10 novembre 2021: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/604>
- Drummond de Andrade, C. *Verdade In Poesia Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006.
- Evelin, G. Quem é Antonio Paim, o filósofo baiano que fez a cabeça do ministro da Educação. *Jornal O Globo*, edição de 12/01/2019, Caderno Época. Acesso em 18 ago. 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/epoca/quem-antonio-paim-filosofo-baiano-que-fez-cabeca-do-ministro-da-educacao-23361323>
- Fausto, B. *A Revolução de 1930: Historiografia e história*. 16ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- Foucault, M. *L'ordre du discours*. Paris, Gallimard, 1971.
- _____. *Microfisica del potere*. Fontana, A.; Pasquino, P. (a cura di). Torino: Einaudi, 1977.
- Franca, L. *A crise do mundo moderno*. 3.ª Edição. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1951.
- _____. *A psicologia da fé; O problema de Deus*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

- _____. Obras completas do Padre Leonel Franca. 17 volumes. Curitiba. Editora Realeza, 2021.
- Gavião, F. Ação Popular e a esquerda católica: um resgate. Entrevista especial com Fábio Pires Gavião. Revista IHU On-line. Instituto Humanitas UNISINOS, 26/09/2007. Acesso em 11 nov. 2021. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/9688-acao-popular-e-a-esquerda-catolica-um-resgate-entrevista-especial-com-fabio-pires-gaviao>
- Gigacz, S. Paulo Freire and the Jocist movements In Cardijn Research – The Life and Work of Joseph Carijn, founder of the YCW-JOC. Australian Cardijn Institute. Published in 19 set. 2021. Acesso em 11 nov. 2021. Disponível em: <https://www.cardijnresearch.org/2021/09/paulo-freire-and-jocist-movements.html>
- Gonçalves, A., Herência, J. L., Repa, L., & Rosa Filho, S.. Filosofia e forma da ação - Uma entrevista com Henrique Cláudio de Lima Vaz. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade, (2), 77-102, 1997. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i2p77-102>
- Gonçalves, L. P. Plínio Salgado. *Um católico integrista entre Portugal e o Brasil (1895 – 1975)*. Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2017.
- _____. Fenomenología, Ontología y Ética: La fundamentación de la moral em Karl Wojtyła. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013.
- Jameson. F. O inconsciente político: a narrativa como ato social-mente simbólico. São Paulo: Ática, 1992.
- Konder, L. A derrota da dialética: a recepção das ideias de Marx no Brasil, até o começo dos anos 30. 2ª. Ed. São Paulo: Expressão popular, 2009.
- Ladusãns, S. Gnosiolgia Pluridimensional: Fenomenologia do conhecimento e Gnosiolgia crítica geral. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- Lima Jr., O. B.; Abranches, S. H. (Org.). As origens da crise: Estado autoritário e planejamento no Brasil. Rio de Janeiro: IUPERJ/Vértice, 1987.
- Lima Vaz, H. C. de. Marxismo e Filosofia. Síntese Política Econômica Social. v. 1, n. 1 (1959): 29-44.
- _____. A Universidade na Cultura Contemporânea. Síntese, v. 2, n. 4 (1975): 3-11.

- _____. O problema da Filosofia no Brasil. *Síntese*, v. 11, n. 30 (1984): 11-25.
- _____. Mística e Política: A experiência mística na Tradição Ocidental. *Síntese*, v. 19, n. 59 (1992): 493-541.
- _____. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. Leonel Franca e o mundo moderno: uma Filosofia Cristã da Cultura (Apresentação) In: Franca, L. A crise do mundo moderno. 5ª edição. Coleção Pensadores Gaúchos – 3. Porto Alegre: EDUPUCRS, 1999, p. 7-20.
- _____. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- _____. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.
- Lima, D. B. O Comando de Caça aos Comunistas (CCC): do estudante ao terrorista (1963-1980). Dissertação (Mestrado). 279 f. Programa de Estudos Pós-Graduados em Educação: História, Política Sociedade. São Paulo: PUC SP, 2020.
- Longfield, B. J. (1993). *The Presbyterian Controversy: Fundamentalists, Modernists, and Moderates* (Coll. Religion in America, n. 17). New York/Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Lopes, R. H. As Tropas do Governo Provisório na Guerra Civil de 1932: Quase 90 anos depois, o que sabemos sobre elas? In ANPUH – Brasil: 31º Simpósio Nacional de História. Rio de Janeiro, 2021.
- Machado, R. Ação Popular, uma alternativa ao materialismo histórico marxista e ao individualismo liberal-burguês. Entrevista especial com Fábio Pires Gavião. Revista IHU On-line. Instituto Humanitas UNISINOS, 17/01/2019. Acesso em 11 nov. 2021. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/586113-acao-popular-uma-alternativa-ao-materialismo-historico-marxista-e-ao-individualismo-liberal-burgues-entrevista-especial-com-fabio-pires-gaviao>
- Memorial da Democracia. Passeata Em Minas Acaba Em Tiroteio In Correio da Manhã, 6 de fevereiro de 1930. Acesso em 18 ago. 2021. Disponível em: <http://memorialdademocracia.com.br/card/tres-tiros-no-pescoco-quase-tiram-a-vida-do-vice-presidente-da-republica>

Menninghaus, W. Darwin's Theory of Music, Rhetoric and Poetry. In: Danieli G., Minelli A., Pievani T. (eds) Stephen J. Gould: The Scientific Legacy. Springer: Milano, 2013. https://doi.org/10.1007/978-88-470-5424-0_11

Mink, G.; O'Connor, A. Poverty in the United States: An Encyclopedia of History, Politics and Policy. Volume 1 A-K. Santa Bárbara, California: ABC Clío, 2004.

Musse, R. As Aventuras do Marxismo no Brasil. Caderno CRH, v. 28, n. 74 (2015): 409-425.

Numbers, R. L. The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design. London: Harvard University Press, 2006.

Oliveira, N. C.; Campos, N. Padre Leonel Franca: articulações religiosas no Centro Dom Vital e na Liga Eleitoral Católica. *Intellèctus*, ano XIX, n. 2, 2020, p. 267-291.

Pachêco, E. A. N. A Dialéctica-ontológica de Mário Ferreira dos Santos. Dissertação (Mestrado) 164 f. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Florianópolis: UFSC, 2019.

Paim, A. (1967). História das Ideias Filosóficas no Brasil. Vol. I – Os problemas com que se defrontou a Filosofia Brasileira. 6ª Edição. Londrina: Instituto de Humanidades/Edições Humanidades, 2007.

_____. Liberdade Acadêmica e Opção Totalitária: Um debate memorável. Rio de Janeiro: Editora Artenova, 1979.

_____. Opção Totalitária. Londrina: Instituto de Humanidades/Edições Humanidades, 2014.

_____. Os intérpretes da Filosofia Brasileira: Estudos complementares à História das Ideias Filosóficas no Brasil. Vol. I. Londrina: Editora UEL, 1999.

Paim, A.; Protá, L.; Rodríguez, R. V. Religião: Guia para estudo individual e em grupo. Londrina: Instituto de Humanidades/Edições Humanidades, 1997.

Py, F. The Current Political Path of an Ultra-Catholic Agent of Brazilian Christofacism Father Paulo Ricardo. *Internation Journal of Latin American Religions* (2021). <https://doi.org/10.1007/s41603-021-00143-5>

Ramalho, W. Ministro da Educação trabalhou em cursos mal avaliados e fechados pelo MEC In Notícias Uol, Seção Política, 2019. Acesso em 18 ago. 2021. Disponível em:

<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2019/01/18/mec-ministerio-educacao-velez-capes-cursos-pos-fechados-filosofia.htm>

Reale, M. Apresentação. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 1, n. 1 (1951), p. 1-2.

Scannone, J. L. La Teología de la Liberación: Caracterización, corrientes, etapas. *Stromata*, ano 38, n. 1/2, 1982:p.3-40.

Tanagino, P. I. D. “É preciso crer”: Contribuição para uma história do conceito de Homem Integral segundo a doutrina de Plínio Salgado (1932-1937). Dissertação (Mestrado) 217 f. Programa de Pós-Graduação em História. Juiz de Fora: UFJF, 2013.

Teixeira, A. B. MIL – Movimento Internacional Lusófono/DG Edições, Lisboa, 2016.

Vaz, M. *Living Dangerously: The Adventures of Merian C. Cooper, Creator of King Kong*. Villard (2005), p. 386–391.

Villas Boas, A. *Misericórdia e Alteridade na Perspectiva Teológica do Papa Francisco. Livre Docência em Ética e Linguagem Teológica (Tese)* 238 f. São Paulo: PEPG Teologia PUC SP, 2017.

_____. *Perspectiva Interdisciplinar da Teologia no Brasil*. *Interações*, v. 13, n. 24, 2018, p. 260–286.

_____. *Teotopias como lugar comum entre teologia e literatura*. *Teoliterária*, v. 11, n. 23, (2021): 15–24. <https://doi.org/10.23925/2236-9937.2021v23p15-34>

_____. *Teologia e Poesia em Carlos Drummond de Andrade: Busca de sentido e razão de recusa de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2021.

Villas Boas, A.; Folloni, A. The ‘common good’ spirituality of Louis-Joseph Lebret and his influence in the Constitution and development thinking in Brazil. *Journal of Global Ethics*. 2021 (paper forthcoming approved in 17 jun. 2021).

Zachariadhes, G. C. Que fez São Tomás de Aquino diante de Karl Marx. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 78, 2009: 109-142. <https://doi.org/10.1590/S0102-64452009000300008>

7

FILOSOFIA, CONTEMPLAÇÃO E AÇÃO

João A. Mac Dowell SJ ¹

O tema contemplação e ação não só é um *leitmotiv* do pensamento de Henrique de Lima Vaz, mas define por incrível que pareça a sua própria identidade como pessoa e como cristão e sacerdote jesuíta. Ele entende a filosofia, sua principal atividade, como uma teoria, que surge da reflexão sobre a práxis e pretende interpretar a práxis em vista de sua transformação. De fato, os dois pensadores que ele ressalta como figuras exemplares de seu método de filosofar, Platão e Hegel, foram homens cujo anseio por uma sociedade mais justa e perfeita instigou a contemplação da verdade e esta por sua vez forneceu os princípios para a reforma da realidade. É verdade que nenhum dos dois foi propriamente político. Nem por isso deixaram de ser homens de ação.

1. MODELOS DA VIDA INTELLECTUAL DE LIMA VAZ

Conforme afirma Festugière, autor muito estimado pelo Pe. Vaz e um dos inspiradores de sua tese de doutorado², no seu livro *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, “Platão era feito para agir ... e teve bem cedo o gosto da ação política”, que lhe era natural por sua família e sua condição social.³ Entretanto, a morte de Sócrates, sua condenação pela

¹ Foi membro fundador da Academia Brasileira de Educação (RJ). Foi Reitor da PUC-RJ e da Faculdade Jesuíta. Foi professor titular do Departamento de Filosofia da FAJE e Editor da Revista Síntese. Este é um texto inédito, publicado após seu falecimento.

² LADUSANS, S. *Rumos da filosofia atual no Brasil em autorretratos*. São Paulo: Loyola, 1976 p. 303.

³ FESTUGIÈRE. A.-J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin, 1950, p. 61-62.

assembleia do povo ateniense, decide a sua vocação para a contemplação. É preciso meditar os ensinamentos da vida do mestre. O *ethos* tradicional que unificava a cultura e a sociedade grega na pluralidade de suas cidades entrara em crise. Os sofistas pretendiam educar os jovens destinados a dirigir Atenas e as outras cidades gregas ensinando-os a falar em público, de modo a convencer os ouvintes de sua opinião (*doxa*), sem preocupar-se com a verdade de seu discurso. Esta não é certamente a maneira de pensar de Sócrates. Como governar a cidade sem ter uma ideia verdadeira da excelência humana, i.e. da virtude no sentido da palavra grega *areté*, em particular da justiça? Os diálogos menores terminam em geral por um impasse, uma vez que os interlocutores de Sócrates não conseguem dizer sem contradição o que é aquilo, a que se propõem, ou seja, o seu conceito ou ideia. É no Fédon que Platão expõe pela primeira vez a teoria das ideias, a sua resposta pessoal a tal pergunta.

É significativo que justamente nesse diálogo, escrito cerca de 30 anos depois do ocorrido, ele narre a morte de Sócrates, a serenidade com que este encara o fim de sua vida terrena, declarando a sua crença na imortalidade da alma, saciada então com a contemplação pura das ideias. Nesse diálogo, como no *Banquete* e no *Fedro*, que se seguem, e mais ainda em alguns dos diálogos tardios Platão parece ter abandonado a sua preocupação pelo destino de sua cidade, caindo numa especulação meramente teórica sobre a ideia, o pensar verdadeiro do ser das coisas, do qual o que vemos nesse mundo é apenas aparência. De fato, porém, não é bem assim, como mostram as suas três viagens a Siracusa, duas das quais feitas depois de escrever suas obras principais. Sua intenção é justamente inculcar, sem sucesso, é verdade, nos governantes, Dionísio I e II e seu amigo Dion, seu modelo de uma cidade ideal. Aliás, é pouco depois desses diálogos mais voltados para o fundamento do verdadeiro sentido da

realidade, que ele publica a sua obra prima, a *República*, o primeiro tratado de Filosofia Política da história do Ocidente, no qual apresenta a sua ideia de Estado, fundado na justiça e no bem comum dos cidadãos. Ele continua um homem de ação, ação guiada pela ideia suprema de Bem, como mostra p. ex. o diálogo *Leis*, um dos seus últimos escritos.

Não é outro o determinante da imagem de Hegel que traça Lima Vaz.⁴ São três as correntes que configuram a cultura ocidental, o heilenismo e o cristianismo, que estão na sua origem, mas agora sobretudo desde os fins do século XVIII, o iluminismo, forma madura da modernidade que com sua crítica do cristianismo vem romper a unidade adquirida na Europa Ocidental pela civilização de cristandade. Essa ruptura, é para Hegel, desde os seus anos juvenis, o problema fundamental, não resolvido ainda pelo idealismo transcendental de Kant. Não se trata de uma questão meramente teórica, mas essencialmente histórica, da restauração da unidade então perdida pela reconciliação dos vários elementos da cultura. Para Lima Vaz como para Hegel filosofar significa propriamente pensar o seu tempo, ou seja, traduzir no conceito o longo trabalho do Espírito no tempo, que vem a ser, compreender a história humana como o “desdobrar-se de uma dialética da cultura”.⁵

São três os desafios que enfrenta Hegel na solução de seu problema fundamental: como compreender a religião e o seu destino, a cultura ocidental como tradição intelectual regida em última análise pela racionalidade filosófica, e a sociedade em profunda transformação especialmente desde o fim do século XVIII com a revolução francesa e a

⁴ Cf. LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental. Síntese. Nova Fase*, v.20 n.63, 1993, p. 551-565.

⁵ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental*, 1993, p. 552.

revolução industrial.⁶ Daí que sua tarefa seja primeiramente crítica: mostrar que as filosofias existentes não são capazes de proporcionar esta reconciliação. Mais importante é a tarefa sistemática que consiste em oferecer um novo modelo de pensar filosófico que se demonstre como o resultado do movimento histórico do Espírito enquanto criador da cultura e como a suprassunção dialética da razão na tradição ocidental.⁷ Com isso Hegel estabelece uma profunda analogia estrutural com o pensamento platônico enquanto ambos veem o Uno como telos do logos filosófico, pretendendo reconduzir o múltiplo empírico do mundo na sua natureza ou na sua história ao Uno transcendental. Nisto consiste, porém, a sua distinção fundamental. Num caso o esquema é vertical: o Uno é concebido como Bem, ideia suprema da qual derivam ser e verdade do modelo ideal traçado para a polis. O esquema de Hegel, ao contrário, é horizontal: o Espírito absoluto é não apenas unidade original, mas se desdobra dialeticamente na história que constitui para a reflexão o seu ser-outro.⁸ Traduz assim uma percepção profunda do espírito do tempo, forma histórica do espírito do mundo.

O mesmo vale de Lima Vaz. Se se voltou para a atividade contemplativa com todo o empenho foi porque julgou que este seria o melhor modo para ele de contribuir para a mudança das estruturas injustas de nossa sociedade. É o que confirmaram os próprios fatos. Seus artigos sobre *Cristianismo e consciência histórica*⁹ e *Marxismo e filosofia*,¹⁰ entre

⁶ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental*, 1993, p. 553.

⁷ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental*, 1993, p. 554.

⁸ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental*, 1993, p. 556.

⁹ LIMA VAZ, H. C. de. *Cristianismo e consciência histórica. Síntese Política, Econômica e Social*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 8, p. 45-69, out./dez. 1960. LIMA VAZ, H. C. de. *Cristianismo e consciência histórica II. Síntese Política, Econômica e Social*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 9, p. 35-66, jan./mar. 1961.

¹⁰ LIMA VAZ, H. C. de. *Marxismo e filosofia I-II. Síntese Política, Econômica e Social*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 29-44, jan./mar. 1959; LIMA VAZ, H. C. de. *Marxismo e filosofia III. Síntese Política, Econômica e Social*,

outros da mesma época, publicados entre 1959 e 1963, desencadearam um movimento político na juventude universitária e outras forças sociais que, na opinião do então estudante, hoje professor da USP, Paulo Arantes, teriam levado a uma reforma justa e pacífica de nosso sistema social, não fosse o golpe militar de 64.¹¹ E mesmo na fase sucessiva de sua atividade intelectual, os cerca de trinta anos passados em Belo Horizonte, com um intervalo de oito anos no Rio de Janeiro, domina a preocupação com os problemas concretos da sociedade e da Igreja. Esta atitude é testemunhada pelos inúmeros artigos publicados na revista *Síntese*. Eles sempre estão voltados para a solução de tais problemas a partir de uma reflexão profunda e sólida, minuciosamente informada, sobre a realidade em contínua evolução.

2. A FILOSOFIA COMO CONTEMPLAÇÃO PARA A AÇÃO

Também a compreensão de Lima Vaz da filosofia obedece naturalmente aos princípios que orientaram sua vida intelectual. Ele a entende como forma suprema da complementaridade entre contemplação e ação. Aborda essa questão sob as categorias de Filosofia e Cultura dedicando-lhe dois artigos nos últimos anos de sua atividade intelectual: *Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental* de 1993 e *Cultura e Filosofia* de 1994,¹² retomados no primeiro capítulo de *Escritos de Filosofia III* que recebe justamente o subtítulo de “Filosofia e Cultura”.¹³ Não trataremos

Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 46-64, abr./jun. 1959. LIMA VAZ, H. C. de. Marxismo e filosofia IV-V. *Síntese Política, Econômica e Social*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 48-68, jul./set. 1959.

¹¹ ARANTES, P. E. Um depoimento sobre o Padre Vaz. *Síntese – Revista de Filosofia*, v.32 n.102, 2005, p. 5-24.

¹² LIMA VAZ, H. C. de. Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental, 1993, p. 533-578. LIMA VAZ, H. C. de. Cultura e Filosofia. *Síntese Nova Fase*, v.21 n.67, 1974, p. 479-493.

¹³ LIMA VAZ, H. C. de. Filosofia e Cultura. Perspectiva Histórica, in: *Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 3-80. As referências serão feitas não a esta republicação, mas aos dois artigos mencionados na nota anterior.

aqui da contemplação religiosa, embora esta também tenha sido objeto da reflexão de Padre Vaz sintetizada em sua obra *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, publicada em 2000.¹⁴

O termo “cultura” equivale aqui ao resultado de toda atividade propriamente humana, que distingue o ser-humano do simplesmente animal pela capacidade racional de criar livremente o seu modo de viver de acordo com determinados objetivos. Significa, em poucas palavras, a presença do homem no mundo humano, enquanto transforma o mundo natural dando-lhe sentido e adaptando-o às suas necessidades e objetivos. Há, portanto, duas espécies de cultura, a técnica que corresponde à ação teleológica do homem sobre a natureza material e a simbólica que estrutura e especifica as próprias tendências naturais do homem. No primeiro caso, encontram-se desde a pré-história o uso da pedra lascada e polida, como instrumentos da intervenção do homem na natureza segundo seus objetivos, a caça, a agricultura e toda uma série de invenções através dos séculos. No nível simbólico surgem p. ex. as línguas relativas à tendência à comunicação e à verdade, as normas ou leis relativas à sua inclinação natural para o bem moral, os esquemas que ordenam a sua abertura para o algo mais que constitui o mistério da existência, bem como as instituições correspondentes, como a família, as instituições educacionais, as instituições jurídicas, as religiões e assim por diante.

A cultura é formada por um conjunto de sistemas de significados que dão sentido às ações humanas. Desenvolve-se no tempo histórico, mas também se diferencia no espaço em diversos grupos sociais, de modo que qualquer ação social é por isso mesmo cultural e vice-versa.¹⁵

¹⁴ LIMA VAZ, H. C. de. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola. 2000.

¹⁵ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental*, 1993, p. 536-537.

É, portanto, fruto da práxis, mas essencialmente de uma práxis social. Vaz distingue, inspirado em Hegel, uma face objetiva e uma face subjetiva da cultura. Trata-se no primeiro caso das obras culturais. O mundo só é significativo para o homem no movimento que opera a passagem do ser natural ao cultural. É no exercício do ato de criação cultural que o homem se realiza e emerge para a dimensão humana da consciência de si mesmo, enquanto cultura subjetiva.

Na sua relação com a cultura a filosofia se apresenta, ao mesmo tempo, como paradoxal e necessária. O ser-humano desde os seus alboros na pré-história da humanidade caracteriza-se como inquieto, a inquietação em face do que permanece sempre desconhecido, misterioso. Desde a pré-história p. ex. as pinturas nas cavernas não têm propriamente um sentido artístico, mas antes um sentido que diríamos religioso, enquanto o fato de pintar animais sendo cassados parece indicar algo superior que os proteja e os faça bem-sucedidos na caça efetiva. Também as sepulturas do homem de Neanderthal seriam o sinal de uma crença em uma vida depois da morte. Pouco a pouco a consciência desse mistério vai-se aprofundando numa linguagem mítica e numa prática ritual que tentam de algum modo fixá-lo.

Mas a filosofia representa um passo adiante, a inquietação, própria da razão interrogante, pelo ainda não-conhecido, para a qual cada resposta é sempre prenhe de nova pergunta, do desejo de explicar a realidade.¹⁶ Este desejo volta-se primeiramente para um sentido prático: conhecer como são as coisas para usá-las em seu benefício. Assim os egípcios serviram-se de técnicas sofisticadas para construir as pirâmides, mas não se interessavam por conhecer a natureza por si mesma,

¹⁶ LIMA VAZ, H. C. de. Morte e vida da Filosofia. *Síntese. Nova Fase*, v.18, n.55, 1991, p. 681.

a sua razão de ser das qualidades identificadas na natureza, o seu porquê. Recebiam as técnicas e mesmo os elementos simbólicos de sua cultura por tradição e até os aperfeiçoavam, mas sem tentar explicá-los.

Karl Jaspers chamou a atenção para uma era-axial na história da humanidade, um período curto, se levarmos em consideração toda a sua duração da humanidade, mais ou menos entre os anos 800 a.C. e 200 a.C.¹⁷ Nesse período aconteceu algo de novo, em grande parte sem contato intercultural, desde a China, passando pela Índia, Iran, Médio Oriente e Palestina até a Grécia, que determina até hoje a história. Trata-se de uma experiência explícita da transcendência, própria de algumas personalidades privilegiadas e refeita por seus adeptos, como algo absoluto que fundamenta toda a realidade humano-mundana e garante uma superação dos limites da sua condição atual. Nesse caso, o sagrado ou divino não é conscientizado apenas como o mistério do mundo, como nas religiões pré-axiais, mas como algo realmente distinto do mundo e seu fundamento. Entretanto, ele é objeto de uma experiência mais profunda, própria das religiões pós-axiais da China com Lao-Zi (Tsê) e Confúcio, da Índia, bramanismo e budismo, do Iran com Zaratustra (Zoroastro) e dos profetas de Israel. Só na Grécia do século VI a.C. surge a necessidade de explicar por meio da razão lógico-demonstrativa a unidade e fundamento do mundo. Esta atitude propriamente filosófica se consolida com Heráclito e Parmênides, mas sobretudo com Sócrates, Platão e Aristóteles.

A vida filosófica, como contemplação desinteressada da verdade, emerge quando a vida imediata entra em crise, quando o sistema de representações, próprio de uma cultura, não se mostra capaz de manter a

¹⁷ JASPERS, Karl (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1ª ed.). München: Piper Verlag, 1949.

totalidade organizada dos universos simbólicos, já vigentes. p. ex. as crenças, o direito, ou seja, os planos da existência desde o sublime divino até o cotidiano. A reconquista da unidade perdida sob a forma de novo sistema de crenças, nova escala de valores, nova organização social, tem na filosofia a sua modalidade mais profunda e elaborada. Trata-se de pôr em questão e por conseguinte de dar a razão de todos os campos da cultura mediante a sua autofundamentação reflexiva feita pela própria filosofia.¹⁸ É uma necessidade intrínseca ao próprio devir da cultura enquanto passagem do universo simbólico do mito ao universo simbólico da razão.

O aparecimento da Filosofia impõe, pois, ao universo tradicional de representações, crenças e normas, a sua comprovação diante do tribunal da razão. Daí a crise das mais arraigadas certezas, das pretensas evidências do senso comum.¹⁹ Para que isto aconteça é necessário que a lógica da imaginação mitopoética ceda lugar à lógica do discurso racional, que sustenta nova visão do mundo capaz de dar novo fundamento às crenças e nova legitimação às normas. O pressuposto é, portanto, a civilização logocêntrica que faz da razão a matriz principal de sua produção simbólica. Repensar radicalmente o mundo da cultura à luz do ser/uno é a tarefa da filosofia. “O que aparece inicialmente ao filósofo é a dispersão e incoerência empíricas do simples acontecer histórico. O modelo ideal é, portanto, o *outro* da realidade empírica enquanto é posto pela filosofia como sua *norma*.”²⁰ Mas esse ser-outro daquilo que todo mundo assume como sentido da existência não é negação, senão como primeiro momento do movimento que visa fundar o múltiplo empírico

¹⁸ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental*, 1993, p. 533-534.

¹⁹ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental*, 1993, p. 534.

²⁰ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental*, 1993, p. 538.

segundo a necessidade ou o dever-ser da ideia. Essa, pois, é a relação estrutural da filosofia com a cultura “²¹

Até agora tratamos da necessidade da filosofia, ou seja, de uma teoria, para uma cultura verdadeiramente humana que pretenda justificar racionalmente as suas criações simbólicas. Tal tem sido até hoje a cultura ocidental. Mas em que sentido a filosofia, justamente porque necessária é também paradoxal? O paradoxo da filosofia é tomado no sentido original do termo *parádoxon*, pensar o que está à margem das opiniões comumente aceitas, do bom senso espontâneo.²² Ele mostra-se na cultura ocidental, como já foi dito, desde sua emergência no mundo grego do século VI a.C. A vida filosófica, justamente enquanto implica a contemplação da verdade por si mesma, sem nenhum interesse pragmático, por assim dizer, é algo estranho para o homem comum, como salientam as anedotas a respeito de Tales e de outros pensadores jônios.

Mas além de uma comprovação histórica pode-se demonstrar teoricamente esta característica da relação entre filosofia e cultura. De fato, a filosofia nasce numa cultura, pertence a uma cultura, resulta dela, mas ao mesmo tempo pretende fundá-la, enquanto pretende explicar, dar a razão de toda a realidade e, portanto, também da cultura.²³ Esse paradoxo é ligado à figura social do filósofo e à índole de sua atividade de pensador. Ele aparece ao senso comum como aquele que sobrepõe aos interesses imediatos da vida o desinteresse absoluto com que se entrega à teoria, ou seja, à contemplação da ordem das razões. Este desinteresse do filósofo atende ao supremo interesse da razão sistemática e arquitetônica. É próprio, portanto, de uma cultura da razão, como a nossa, que tem a

²¹ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental*, 1993, p. 538.

²² LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental*, 1993, p. 536

²³ LIMA VAZ, H. C. de. *Cultura e Filosofia*, 1974, p. 481.

racionalidade sistêmica como estrutura simbólica básica. Mas, como vimos, nos exemplos citados e na própria vida de Padre Vaz, essa teoria está justamente a serviço de um mundo melhor, da cultura, pois é ela que dá sentido a toda a atividade cultural, à realidade social, política, econômica, e a toda a convivência entre pessoas.

3. A FILOSOFIA E A CULTURA OCIDENTAL

O papel da filosofia na cultura se exerce sobretudo por duas vias. De uma parte ela se apresenta na história do ocidente como ontologia da cultura, ou seja, a “busca do modelo ideal que permite reconduzir o disperso mundo dos homens à sua unidade e ao seu ser verdadeiro”, mas também como “*ética da cultura*, enquanto enuncia as *normas* de inteligibilidade do agir e das obras do homem no seu mundo”.²⁴ A tarefa da filosofia como metafísica ou ontologia da cultura é justamente a justificação filosófica de seu objeto, no caso, a própria cultura ou Espírito objetivo na terminologia de Hegel. A unidade ontológica da cultura, a inteligibilidade de seu ser, reside na relação dialética entre a estrutura transcendental do sujeito, ou seja, o ato de criação cultural, e a idealidade transcendental da obra da cultura. Trata-se de unidade analógica de diferentes níveis de ser e agir humano, conceptualmente assegurada, como mostra a Antropologia Filosófica, pelas categorias de estrutura (corpo, psiquismo, espírito) e de relação (objetividade, intersubjetividade, transcendência), que correspondem à classificação aristotélica do saber em poético (saber como fazer), prático (saber como agir) e teórico (saber como é).

Esta tarefa tornou-se aguda pelo desenvolvimento da ciência moderna desde fins do século XVIII. Trata-se do problema do uno e

²⁴ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental*, 1993, p. 538.

múltiplo que surge novamente pela pluralidade não só quantitativa dos paradigmas culturais, mas também qualitativa no interior de cada um deles. Esta unidade foi proposta na categoria da vida por Nietzsche, Bergson, Dilthey e Simmel, entre outros, do valor por Windelband e Rickert, da forma simbólica por Cassirer, da estrutura da linguagem por Levi-Strauss e assim por diante. A unidade ontológica da cultura, a inteligibilidade de seu ser, reside antes na relação dialética entre a estrutura transcendental do sujeito no ato de criação cultural e a idealidade transcendental da obra da cultura.²⁵ Daí a necessidade de um foco permanente de inteligibilidade. Na antiguidade e idade média foi dada prioridade à vida teórica, na modernidade à vida prática e poética, mas a prioridade do teórico como concepção da filosofia como universalização da ciência volta em Max Weber e Habermas, por exemplo.²⁶

O ético, por sua vez, não é um predicado que se atribua ab extrinseco à cultura, mas pertence à sua própria natureza.²⁷ A cultura visa o bem humano e não pode deixar de ter uma dimensão axiológica expressa em valores e normas. Na civilização contemporânea assiste-se à crise dos valores, determinada pela falta de uma ontologia da cultura, de um fundamento conceptual comum. O fundamento ontológico do ético reside segundo Lima Vaz na dialética do ser e das suas propriedades transcendentais que retratam no nosso saber, agir e fazer a sua riqueza ontológica e lhe conferem a normatividade pelo bem e melhor que garante o acerto do processo cultural.²⁸ É o passo metafísico dado por Platão para superar o relativismo dos Sofistas de seu tempo.

²⁵ LIMA VAZ, H. C. de. *Cultura e Filosofia*, 1974, p. 485.

²⁶ LIMA VAZ, H. C. de. *Cultura e Filosofia*, 1974, p. 487.

²⁷ LIMA VAZ, H. C. de. *Cultura e Filosofia*, 1974, p. 487.

²⁸ LIMA VAZ, H. C. de. *Cultura e Filosofia*, 1974, p. 489-490.

Esta normatividade é própria na Antropologia filosófica, ontologia do ser humano, pela categoria de pessoa, resultante da realização na contingência e limitação humanas da perfeição correspondente à sua ideia ou forma.²⁹ O risco do niilismo ético procede hoje da recusa da normatividade pela “revolta da liberdade criadora contra a medida ontológica presente na *ideia*.”³⁰

Nem por isso a filosofia deixa de apresentar essa característica paradoxal também na cultura contemporânea e, em particular na Universidade. Esta é socialmente e institucionalmente legitimada, enquanto tem como objetivo a criação das formas superiores de cultura na vertente teórica e prática.³¹ Trata-se hoje do lugar por excelência da pesquisa científica e da formação profissional. Compete à filosofia, segundo Padre Vaz, desempenhar no seio da Universidade a função crítica de pensar a natureza da cultura, que ela representa, as normas éticas que a regem e os fins a ela atribuídos pela sociedade.³² Ora, isto nem sempre é compreendido, como sabemos, numa cultura de massa, própria de uma sociedade caracterizada pela produção em massa e pela comunicação massificante. A filosofia não pode, porém, abdicar de sua função, antes deve lutar por exercê-la de maneira cada vez mais autêntica, para que a nossa cultura continue a ser uma cultura da razão, aliando teoria e prática de modo verdadeiro e eficaz.

²⁹ LIMA VAZ, H. C. de. *Cultura e Filosofia*, 1974, p. 488.

³⁰ LIMA VAZ, H. C. de. *Cultura e Filosofia*, 1974, p. 489.

³¹ LIMA VAZ, H. C. de. *Cultura e Filosofia*, 1974, p. 490.

³² LIMA VAZ, H. C. de. *Cultura e Filosofia*, 1974, p. 491.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, Paulo Eduardo. Um depoimento sobre o Padre Vaz. *Síntese – Revista de Filosofia*, v.32 n.102, 2005, p.5-24.
- FESTUGIÈRE. André-Jean. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin. 1950, 2° ed. p. 61-62.
- JASPERS, Karl (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1ª ed.). München: Piper Verlag, 1949.
- LADUSANS, Stanislas. *Rumos da filosofia atual no Brasil em autorretratos*. São Paulo: Loyola, 1976 p.303.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Cristianismo e consciência histórica. *Síntese Política, Econômica e Social*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 8, p. 45-69, out./dez. 1960.
- _____. Cristianismo e consciência histórica II. *Síntese Política, Econômica e Social*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 9, p. 35-66, jan./mar. 1961
- _____. Cultura e Filosofia. *Síntese Nova Fase*, v.21 n.67, 1974, p.479-493
- _____. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola. 2000.
- _____. Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental. *Síntese. Nova Fase*, v.20 n.63, 1993, p. 551-565.
- _____. Filosofia e Cultura. Perspectiva Histórica, in: *Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola,1997, p.3-80.
- _____. Marxismo e filosofia I-II. *Síntese Política, Econômica e Social*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 29-44, jan./mar. 1959.
- _____. Marxismo e filosofia III. *Síntese Política, Econômica e Social*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 46-64, abr./jun. 1959.
- _____. Marxismo e filosofia IV-V. *Síntese Política, Econômica e Social*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 48-68, jul./set. 1959.
- _____. Morte e vida da Filosofia. *Síntese. Nova Fase*, v.18, n.55, 1991, p.681.

8

FILOSOFIA, CONTEMPLAÇÃO, AÇÃO: SCANNONE ALÉM DA CONTRADIÇÃO ¹

Paul Gilbert ²

O século XX, após a Revolução de outubro de 1917, mais especialmente após a Segunda Guerra Mundial, foi marcado pela importância do marxismo, ou seja, por uma nova forma de entender a antiga contradição no coração da história humana. A contradição não concerne somente às necessidades da lógica racional das palavras unívocas, mas permite um novo olhar sobre nossas experiências sociais, existenciais e espirituais. Na realidade, a compreensão marxista da contradição não era tão nova. O tema da luta de classes retoma um dado hegeliano. Desde a publicação da *Fenomenologia do Espírito* em 1807, mas especialmente após suas lições sobre a Filosofia da História (1922 e seguintes), Hegel havia se tornado o mestre de *Aufhebung*, da superação das contradições no coração da história humana através de um jogo de posição, de negação e de síntese superior. O horizonte da filosofia iria, assim, mudar de aspecto, não sendo mais determinado apenas pelas problemáticas das ciências, e tornar-se o mundo da vida. Ou mais precisamente, porque os filósofos sempre se preocuparam com a vida de todos, a filosofia de Hegel ganhou acesso a um método racional que permite uma interpretação

¹ Texto original em francês “Philosophie, contemplation, action. Scannone au-delà de la contradiction”, do Prof. Paul Gilbert, trazido em português pelo Prof. Edvaldo Antonio de Melo (FDLM) e revisado pela Prof.^a Patrícia Mara Rodrigues Silva (FAJE).

² Paul Gilbert, S.J é professor emérito e ex-diretor (decano) do departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma.

da história humana e o reconhecimento de uma teleologia imanente mais progressiva.

Há pouco mais de um ano, publiquei um pequeno livro sobre os filósofos jesuítas que marcaram sua época desde o nascimento da Companhia no século XVI, e notei que, durante o século XX, surgiram duas linhas principais de pensamento, uma relativamente fiel à longa tradição escolástica que interpretava os dinamismos do conhecimento da verdade, embora tenha sido renovada a partir de 1924 pelos escritos do Padre Joseph Maréchal sobre Kant e Tomás de Aquino, e a outra mais apegada a Hegel e aos instrumentos especulativos que ele oferece para pensar a história humana em sua complexidade. Os dois autores que nos interessam hoje pertencem à corrente hegeliana: o mais antigo, Henrique Claudio de Lima Vaz, cujo centenário de nascimento celebramos hoje (1921-2002), e o mais jovem Juan Carlos Scannone (1931-2019). O primeiro, célebre no Estado de Minas Gerais e em outros lugares por seu conhecimento do filósofo hegeliano e seu engajamento na vida comum do trabalho, o segundo célebre pela animação que ele deu a uma série de encontros entre intelectuais da Igreja e da Companhia de Jesus na América Latina preocupados com a existência que ali é possível. Ambos se confrontaram com a questão da contradição no coração das situações humanas do século passado.

Eles não eram os únicos jesuítas do século XX que se preocupavam com esta chave de leitura da vida humana. Mencionarei apenas dois, Erich Przywara (1889-1972), um polaco de cultura alemã, e Gaston Fessard (1897-1978), um francês. Algumas palavras sobre Przywara primeiro. A contradição de Hegel torna-se nele uma tensão polar. O conceito de “polaridade” provavelmente vem de Romano Guardini, que publicou um livro em 1925 intitulado precisamente *A Polaridade*.

Guardini apresenta o que ele chama de “sistema de opostos”. A contradição torna-se assim uma oposição, que poderia, no entanto, enfraquecer o poder dinâmico da contradição hegeliana, diluindo a necessidade de sua superação. Przywara concordaria com esta retomada de Hegel por Guardini, mas não lhe parece suficiente falar de polaridade, de se contentar com oposições. Da mesma forma, a tese da *coincidentia oppositorum* de Nicola de Cusa não o satisfaz. Para Przywara, os pólos dialéticos não podem ser separados, mas não coincidem. Ao contrário, eles estão copresentes e cooperando, provocando-se mutuamente e dando origem ao que se chama um “ritmo” de vida, uma espécie de crescimento recíproco. Este crescimento é significativo, ainda que seu horizonte visado, Deus, permaneça distante, *Deus semper maior*. A grandeza de Deus faz com que este crescimento, por menor que seja, se torne significativo, um passo em direção a Ele que nos atrai a Si mesmo.

Uma passagem no livro de Przywara sobre Agostinho (*Agostinho, paixão e destino do Ocidente*) é esclarecedora a este respeito. Agostinho é um autor que não hesita em propor temas contrastantes, a natureza e a graça, para mencionar apenas o mais conhecido e o mais fértil nos debates entre os teólogos. Przywara escreve então que o estilo agostiniano “é a fonte dos opostos que engloba, antecipando-os através da superação; este estilo, ainda que confesse a beleza das oposições, não tem nada de síntese conciliadora de opostos”. [...] É muito mais um jogo de antíteses despedaçadas: a abundância de opostos testemunha o Deus incomensurável. Assim, temos que entender que os opostos expressam uma energia que anuncia o *Deus semper maior*. Como isso poderia ser possível? Estamos em um quadro teológico que o Concílio de Latrão IV, em 1215, já havia considerado, abrindo o caminho para uma certa teologia negativa, mística se você quiser: “Entre o Criador e a criatura, não

pode haver tanta semelhança que a disparidade entre eles não seja ainda maior”. A semelhança é de uma identidade semântica; a dissemelhança é de uma não-identidade ontológica; o um e o outro, o momento positivo e o momento negativo, no entanto, se unem em enriquecimento mútuo. Desta forma Przywara evita a necessidade que torna a dialética hegeliana uma lógica de necessidade. A polaridade segue outra lógica, a de uma resposta a uma atração bem-vinda e distante, de Deus, que é sempre maior.

O pensamento de Gaston Fessard vai na mesma direção. Já em 1926, Fessard leu a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. A filosofia na França estava então caminhando para o existencialismo e a atenção à existência real. A partir de 1933, Fessard participou do seminário de Alexandre Kojève na École Pratique des Hautes Études, onde foram discutidas as páginas da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel sobre a autoconsciência. Neste seminário, participaram figuras importantes da cultura francesa, como Raymond Aron, Georges Bataille, Jacques Lacan e Maurice Merleau-Ponty. A partir deste seminário, os estudos filosóficos na França receberam um novo impulso, ao confirmar a atenção à existência de pessoas, mas com um método mais articulado do que no existencialismo literário.

A importância da dimensão social da existência humana iria inspirar Fessard, mas corrigindo a oposição de classe que o Partido Comunista Francês havia se apropriado. Para Fessard, era importante abordar a questão da dialética numa perspectiva cristã, para ampliar a relação com a natureza à relação interpessoal (daí a atenção à dialética do homem e da mulher) e a Deus (a dialética do judeu e do pagão). A realidade humana não passa de uma relação com a natureza material; a essência da liberdade e da autoconsciência é revelada em seus

compromissos em muitos outros níveis, interpessoais e religiosos. No centro desta dialética está a aliança das liberdades humanas e com Deus.

Scannone está na mesma linha de Przywara e Fessard, mas com um novo léxico, o da analética. Quando ele usou a palavra “analético” nas reuniões dos filósofos jesuítas da América Latina nas quais fui convidado a participar por cerca de vinte anos, não ficou claro o que este termo poderia significar. Calcito o utilizava quando seu discurso nos parecia confuso, porque ele fazia entrar autores que o haviam seduzido, mas misturando-os um pouco, mesmo que todos tenham ido na mesma direção. Eram autores principalmente de Paris, como Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion, ou ainda um professor de Louvain, Jean Ladrière, que estava menos diretamente presente, mas com a discrição de um baixo contínuo sobre o tema da interculturalidade.

O que significa a palavra “analética”? Não a encontramos na *Enciclopédia filosófica* do Centro Gallarate de Estudos Filosóficos (2006), nem no *Dicionário de Filosofia* (2006) da *Enciclopédia universal* (edição de 1968), nem no *Dicionário da língua filosófica* de Foulquié e Saint-Jean (edição de 1969), nem no *Vocabulário técnico e crítico da filosofia* de Lalande (edição de 2002, sendo o original de 1926). Não é, portanto, uma palavra do léxico filosófico habitual. A palavra “analético” é formada a partir de duas palavras gregas, *ανω* (que significa: “para cima”) e *λεχκτος* (que significa na linguagem técnica dos estóicos: “que existem apenas na fala”, em suma, a maioria de nossas palavras que não denotam nada material ou físico, mas sem as quais nenhuma de nossas frases teria qualquer significado, por exemplo, as palavras “sem”, “frase”, “significado”, etc.). A palavra “analética” indica assim uma expressão pela qual o pensamento humano se organiza para ir além do sensível físico para interpretá-lo.

Em resumo, a maioria de nossas palavras como “filosofia”, “teologia”, etc., são “analética”.

O significado da palavra “analético” parece, portanto, muito próximo ao da palavra “analogia”. Então, por que inventar uma nova palavra? Porque a palavra “analogia” tem uma má reputação na lógica, onde significa o que é comum a várias entidades que são semelhantes de alguma forma, como disse Aristóteles: pela palavra “saudável”, podemos significar “saúde”, “pele”, “medicina”, etc., uma única palavra que funcionaria em muitos domínios relativamente diferentes, mas impondo um único significado. Recordemos os problemas de Przywara, Fessard e outros: não se trata de colocar vários domínios sob um único nome superior (“ $\alpha\alpha$ ”), dispensando de nossas considerações tudo o que realmente os distinguiria, mas de dizer o que os une sem confundirlos. Isto pressupõe que os polos à distância não sejam concebidos como contraditórios ou mesmo opostos entre si.

Há nisso uma característica clássica da filosofia. A atenção a uma abertura interior a todo discurso que não depende apenas de uma discussão contraditória, sempre foi reconhecida. Ela pertence à discussão política da qual Sócrates e Platão (e hoje Jürgen Habermas) colocaram em evidência os ingredientes. A discussão política é de fato uma discussão dialética, teses contra teses, mas não para permanecer no nível de um confronto de contradições. O gênio de Sócrates é ter levado a discussão ao coração do dinamismo da compreensão humana em geral, ao ponto de reconhecer que toda discussão termina em aporia, na impossibilidade de terminar em si mesma. Para que uma discussão seja bem-sucedida, é necessário reconhecer em ato um “mais” do que a oposição entre as teses, mas sem anular sua pluralidade. Platão tentou uma saída para o destino aporético. Ele criou uma dialética ascendente, por

exemplo a de *erôs*, que visa uma “ideia” que ilumina as experiências de coisas sensatas, aqui a ideia de “beleza”. A ascendência do caminho platônico é apoiada de fato por uma forma de contemplar a ideia de beleza, mas não a partir de uma visão que se tornaria possessiva de uma beleza reificada, mas a partir de uma intenção que dá movimento à consciência, que é mais vida do que visão, um olhar atento à realidade que sempre mantém em si mais razão de ser. A analogia aristotélica também é uma saída para a aporia, mas se dobra na lógica mais que na contemplação, arriscando-se assim em acabar nos conceitos onde realidades singulares desaparecem. A analética tentará um caminho que respeite mais as múltiplas realidades. Ela aceita a pluralidade de vozes em discussão enquanto contesta o direito a uma razão que apenas reduz múltiplas coisas em alguma forma unificadora. Existe, entretanto, um caminho que seja ao mesmo tempo fiel às exigências da analogia lógica voltada para o um e à dialética voltada para a oposição das contradições? Este é o caminho que o “analético” quer seguir.

No pensamento de Enrique Dussel³, a analética se distingue, acima de tudo, da dialética. A palavra dialética significa um “discurso que passa por”, *logos e dia*. A dialética hegeliana, por exemplo, passa de uma tese para sua contradição, e resolve a tensão entre estas duas proposições na posição de uma terceira que supera as duas primeiras, deixando-as para trás. Para Dussel, este método de Hegel, demasiado mecânico, não funciona em nossas sociedades. O que está em jogo na “analética” poderia ser iluminado pelo que Lonergan chamou de *Insight*, ou seja, uma espécie de intuição que vê entre opostos, ou mesmo contradições, o que lhes permite unir seus pólos sem destruí-los. O *Insight*

³ DUSSEL, E. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, Mexico, 1977.

estaria no centro dos diálogos polares, de Guardini corrigido por Przywara, e também da dialética marxista corrigida por Fessard. O *Insight* tem uma função analética. Vamos esclarecer isto com Dussel. “Ana-lético significa que o logos ‘vêm do além’; isto é, que há um primeiro momento no qual surge uma palavra que interpela, além do mundo, que é o ponto de apoio do método dialético porque se move da antiga ordem para a nova ordem. Este movimento de uma ordem para outra é dialético, mas é o Outro como oprimido que é o ponto de partida. [...] Por outro lado, se o Outro é o ponto de apoio para a passagem ou crescimento, eu me movo na medida em que o Outro me recebe, me interpela. [...] O método ana-lético surge do Outro e avança dialecticamente; há uma descontinuidade que surge da liberdade do Outro”⁴. A dialética marxista pressupõe poder esmagar a diferença essencial entre os debatedores [discutants]. A *Aufhebung* hegeliana é assim uma armadilha para os concorrentes, cujas diferenças estão destinadas a ser suprimidas. A analética evita isto porque não reduz as diferenças em uma síntese superior, mas permanece atenta ao “outro”, sem fazer dele um concorrente, um inimigo perigoso. Além disso, para Dussel, o “outro” é aquele que desperta o “mesmo” para si mesmo, em sua diferença, mas uma diferença de aliança na qual o apelo do outro constitui a origem abençoada de uma história comum.

Scannone tinha laços de amizade com Dussel. Ele provavelmente trouxe com ele o que sabia do método de investigação de Lonergan. De fato, a influência do jesuíta canadense pode ser vista em um artigo sobre a história da filosofia da libertação, onde Scannone expõe em algumas linhas densas como a analética difere do processo hegeliano: “A reflexão

⁴ DUSSEL, E. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, 1977, p. 127-128.

filosófica analéctica [...] coloca as contribuições das diferentes ciências em uma *unidade de ordem*, que permanece sempre aberta à irredutível *eminência e exterioridade* do humano como tal e de cada *novidade* humana histórica e/ou cultural situada. É assim que ela *transcende* cada uma dessas contribuições das diferentes ciências, ao mesmo tempo em que as assume como mediações que *situam* a universalidade análoga da compreensão filosófica do homem, da sociedade, da cultura e da história”⁵. De onde vem este saber de uma dada unidade, apesar das diferenças, e capaz de sustentar o progresso do saber, de síntese em síntese, senão de uma certa visão, de um *Insight* ativo ou estimulante que efetivamente se orienta para a síntese do múltiplo?

Algumas das declarações de Dussel são claras a este respeito. Aqui está uma, vinda da experiência intersubjetiva: “o método analético leva em conta a palavra do Outro como Outro, implementa dialeticamente todas as mediações necessárias para responder a essa palavra, compromete-se pela fé na palavra histórica; de todos esses passos esperando o dia distante em que pode viver com o Outro e pensar sua palavra, é o método analético. Método de libertação, pedagogia analética da libertação”⁶.

O pensamento de Lévinas sobre o diálogo intersubjetivo está claramente presente em Dussel, que observa no filósofo judeu, entretanto, a ausência de fidelidade a seu próprio princípio. O “outro” de Lévinas é de fato abstrato, um filho sem mãe, apenas com seu pai, e, portanto, uma repetição paterna inevitável. Dussel escreve que “nunca imaginou

⁵ SCANNONE, J. C. “La filosofía de la liberación. Historia, característica, vigencia actual”, *Teología y vida*, 50, 2009, p. 71.

⁶ DUSSEL, E. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, 1977, p. 128.

que o Outro pudesse ser um índio, um africano ou um asiático”⁷. Devemos, portanto, ser mais radicais que Lévinas, levando o método fenomenológico do *epoché* husserliano mais longe do que ele. “A primeira tarefa do filósofo consiste em destruir as filosofias pré-existentes, a fim de permanecer em silêncio, um silêncio que lhe permitirá estar em condições de ouvir a voz do Outro que irrompe do exterior. O filósofo, na América Latina, deve começar por ser um discípulo do povo oprimido latino-americano. [...] Só então ele volta à totalidade em que se encontrou, e retorna como o mestre crítico da totalidade para propor a libertação aos oprimidos”⁸.

O “analético” inclui, como podemos ver, muitos elementos da tradição fenomenológica francesa, de Lévinas (a intersubjetividade), de Ricoeur (a solicitude), de Marion (a doação e o “doador” [adonné]). Mas também a *epoché* Husserliana, o colocar entre parênteses de nossos preconceitos para ver as coisas como elas são. Isso requer de nossa parte, seguindo as indicações dadas por Descartes na primeira de suas regras do método, evitar toda precipitação e toda prevenção em nossas observações das realidades do mundo. O que interessa a Scannone, entretanto, é que a analética abre um caminho real para que a filosofia avance em direção a uma teologia ao mesmo tempo sábia que popular, já que integra a história, a cultura e a expectativa de reconciliação em Deus em seu movimento especulativo. Scannone não é censurado pelo medo de cair sob as críticas dirigidas à “viragem teológica” da fenomenologia francesa.

⁷ DUSSEL, E. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, 1977, p. 129.

⁸ DUSSEL, E. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, 1977, p. 130-131.

Uma pergunta pode ser feita agora, ou uma hipótese de pesquisa. Dissemos que o momento analético do método seria o de um *Insight* que expressa um *logos* específico que mantém nele as diferenças, articulando-as sem confundi-las. Esta articulação não seria por sua vez aquela da analogia clássica do “um” e da dialética moderna dos opostos, uma articulação de fato chamada de “símbolo”? Parece-me que a razão filosófica de Scannone se situa propriamente aqui. Podemos notar de fato que ele nunca abandonou as questões da filosofia “clássica” que ele obviamente conheceu durante seus anos de formação na Companhia, mas são retomadas agora à luz das especificidades que ele reconheceu na cultura latino-americana, em particular a argentina.

Concluo minha intervenção. Em 2013, por ocasião de uma pesquisa interuniversitária, Scannone apresentou um texto intitulado “A fenomenologia da religião como filosofia primeira: sobre a linguagem”⁹, um título que evoca muitas pesquisas contemporâneas no mundo filosófico francófono, mas que também toca a língua popular na América Latina, e também, parece-me, em todos os continentes, uma linguagem imaginada, simbólica à sua maneira. Os principais temas deste artigo são a doação, o apelo, o símbolo, a analogia, a metáfora, a transgressão semântica; os autores mencionados são acima de tudo Lévinas, Marion, Ricoeur, Tomás de Aquino, Welte. Somos assim levados a áreas filosóficas que talvez não sejam novas, mas cuja centralidade é agora evidente, também para devolver ao “povo” sua forma de racionalidade. E de franca abertura a Deus, *semper maior*. Estou pensando em Jorge Seibold, um grande amigo de Calchito, membro da mesma comunidade jesuíta que

⁹ SCANNONE, J. C. “La fenomenología de la religión como filosofía primera: su lenguaje”. In: Juan Carlos Scannone, Roberto Watson, Juan Pablo Esperon (eds), *Transcendencia y sobrealcancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, coll. Paideia fenomenológica, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2015, p. 25-43.

ele em San Miguel, Buenos Aires, durante anos seu companheiro em suas muitas iniciativas; Seibold escreveu um livro *A mística popular*¹⁰. Apenas um dos títulos dos capítulos: “A experiência simbólica como mediação cultural e religiosa”. Haveria ainda muito a aprofundar dentro dessa linha.

REFERÊNCIAS

DUSSEL, Enrique. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, Mexico, 1977.

PRZYWARA, Erich. *Augustin: passions et destins de l'occident*. Paris: Cerf, 1987.

SCANNONE, Juan Carlos. La filosofía de la liberación. Historia, característica, vigencia actual. *Teología y vida*, 50, 2009, p. 71.

SCANNONE, Juan Carlos. “La fenomenología de la religión como filosofía primera: su lenguaje”. In: SCANNONE, Juan Carlos; WATSON, Roberto; ESPERON, Juan Pablo (eds), *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, coll. Paideia fenomenológica, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2015, p. 25-43.

SEIBOLD, Jorge. *La mística popular*. Nueva edición, Buenos Aires, Agapé, 2016.

¹⁰ SEIBOLD, J. *La mística popular*. Nueva edición, Buenos Aires, Agapé, 2016.

9

LIMA VAZ: PEREGRINO DA METAFÍSICA ENCARNADA NA HISTÓRIA, ATRAVÉS DE PLATÃO, ARISTÓTELES, AGOSTINHO, TOMÁS DE AQUINO, KANT E HEGEL

*Livia Bastos Andrade*¹

“Ando devagar porque já tive pressa. E levo esse sorriso porque já chorei demais. Hoje me sinto mais forte, mais feliz, quem sabe. Eu só levo a certeza de que muito pouco sei ou nada sei”². Há mais de trinta anos, Maria Bethânia gravava pela primeira vez este sucesso musical composto por Almir Sater e Renato Teixeira. E há, aproximadamente, 20 anos nos deixava Lima Vaz. Embora tenha lido com vivo interesse a obra deste “Peregrino da Metafísica Encarnada na História” não dispo- nho de informações relativas ao seu gosto musical. Será que Lima Vaz escutou os versos de “Tocando em Frente”?

Numa apresentação realizada em 2012, no programa “Viola Minha Viola” da TV Cultura, Almir Sater foi questionado sobre qual tinha sido a sua fonte de inspiração para compor essa música. Contou que, um dia, tinha ido jantar na casa de Renato Teixeira e, na ocasião, pegou um violão do filho de Renato e começou a dedilhá-lo. A melodia “brotou” rapidamente e Renato começou a escrever a letra. Almir também referiu que, um tempo depois, recebeu uma ligação telefônica de Maria Bethânia, que até então ele não conhecia pessoalmente, perguntando se ele

¹ Professora da Faculdade de Filosofia da Universidade Popular Autônoma do Estado de Puebla (UPAEP), México. É licenciada, mestre e doutora em filosofia pela Pontifícia Universidade Santa Cruz, em Roma. É psicóloga pela Universidade de Coimbra, em Portugal.

² SATER, A.; TEIXEIRA, R. *Tocando em Frente*, 1990.

tinha alguma música para ela gravar. Respondeu-lhe que tinha acabado de fazer uma música, mas que o Renato já iria gravá-la. A seu pedido, ele cantou "Tocando em Frente" pelo telefone e Bethânia lhe disse: "esta música é minha"³.

Atrevo-me a dizer, ainda que sem dados estatísticos, que “quase todo o Brasil”, ao ouvi-la, possa ter, provavelmente, experimentado aquela íntima identificação que as obras de arte costumam suscitar, de modo universal, no ânimo daqueles que nos deparamos com elas⁴. Não sei se Lima Vaz, chegou a escutá-la. Muito menos sei se alguma vez chegou a exclamar desde dentro como Bethânia: "esta música é minha". Mas, ao recordar-me dos seus versos, não posso deixar de advertir uma fina sintonia entre alguns deles e a visão histórica que nos oferece o filósofo Lima Vaz. Isso não é pouco relevante, uma vez que a história se constitui no seu pensamento como uma daquelas noções-chave, que pode chegar a conferir uma maior inteligibilidade à sua filosofia sistemática⁵. Assim, ao longo das seguintes páginas, será feito um paralelo entre os versos de Sater e Teixeira, por um lado, e alguns núcleos da proposta filosófica de Lima Vaz, por outro lado.

O objetivo do presente capítulo é evidenciar a presença de nexos incidíveis dentro do pensamento vaziano sobre a história e outras três noções antropológicas: “sujeito narrativo”, “ética” e “abertura do sujeito aos outros”. Para atender tal finalidade, o texto encontra-se estruturado em três partes: a primeira aborda a relação entre o sujeito narrativo e a história; a segunda trata sobre a ética e a história; e a última toma em

³ TV Cultura, *Tocando em Frente*, 2012, <https://www.youtube.com/watch?v=SWtjTkixv5M>.

⁴ ARISTÓTELES. *Poética* 9, 1451 b 5-7.

⁵ Cfr. OLIVEIRA, C. M. R. de. Henrique Cláudio de Lima Vaz e a questão da história. *Saberes Interdisciplinares* XI, nº 21, 2018, p. 102.

consideração, ainda que, de forma incipiente, o vínculo entre a história e à abertura aos demais. Finalmente, seguem as conclusões.

Resta considerar, por um lado, que não se trata de uma contribuição totalmente original. Outros autores, especialistas na filosofia vaziana, já abordaram antes os temas referidos. Inclusive, como se pode observar no final deste capítulo, a metodologia escolhida, toma, justamente, em consideração não só os textos de Lima Vaz, mas também algumas das obras escritas por alguns dos seus intérpretes. Por outro lado, também é importante referir que não se trata de um estudo exaustivo: “ars longa vita brevis”. Uma investigação que pretendesse abarcar de forma completa cada um dos núcleos temáticos já mencionados teria tido que contar com tantos outros recursos (*i.e.*, materiais bibliográficos, tempo, viagens, etc.). Mas então, cabe perguntar, o que as seguintes páginas têm a oferecer? O que se pretende colocar à disposição do leitor, neste capítulo, é uma brevíssima articulação da noção vaziana de história com as três temáticas já mencionadas (*i.e.*, sujeito narrativo, ética e abertura aos outros).

E há algo a mais que vale a pena destacar. No período em que vivemos –fortemente marcado por grandes crises, guerras, doenças, infortúnios e catástrofes– emerge com força a necessidade de ideias lúcidas, que ofereçam “frescor” e “fecundidade” à uma sociedade cansada –marcada por ambientes rarefeitos e discursos exasperados– e, por isso mesmo, necessitada de alternativas sensatas⁶. Apresentar a filosofia humanista de Lima Vaz, ainda que, de forma limitada, constitui ou pretende constituir um “grão de areia” que sirva para a construção de uma

⁶ Cfr. HAN, B.-C. *La sociedad del cansancio: Segunda edición ampliada*. Madrid: Herder Editorial, 2017.

cultura “mais pensante” e contribua para a edificação de uma sociedade que saiba “renascer das suas próprias cinzas” uma e outra vez.

1. NARRAR A PRÓPRIA HISTÓRIA

“Todo mundo ama um dia, todo mundo chora. Um dia a gente chega, no outro vai embora. Cada um de nós compõe a sua história. Cada ser em si carrega o dom de ser capaz, de ser feliz”⁷. Quem vive ri, quem vive chora, quem vive reage, quem vive tem em comum com os demais seres vivos o fato de habitar neste mundo natural que, através da cultura e do nosso obrar, transformamos. E aqui surge algo significativo já que Lima Vaz compreende a história como o termo de um movimento dialético em grau de articular dois extremos em aparente oposição: a matéria empírica dos eventos e a narração⁸.

Em efeito, como adverte Mac Dowell, “o ponto de partida de todo o sistema filosófico de Lima Vaz é o ser humano como autoexpressividade”⁹. Mas não se trata de uma mera expressividade emotiva ou sentimental, ainda quando o filósofo de Ouro Preto também não exclui da sua proposta a sensibilidade que nos caracteriza. O ser humano é autoexpressivo porque é “capaz de autossignificar-se e de significar o mundo no *logos*, como linguagem, ou seja, o objeto imediato e central de nossa experiência”¹⁰.

⁷ SATER, A.; TEIXEIRA, R. *Tocando em Frente*.

⁸ Cfr. OLIVEIRA, C. M. R. de. Henrique Cláudio de Lima Vaz e a questão da história, 2008, p.106.

⁹ MAC DOWELL, J. A. Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz. *Revista Brasileira de Direito Constitucional* 9, 2007, p. 253.

¹⁰ MAC DOWELL, J. A. Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz, 2007, p. 253.

Já os antigos gregos haviam entendido o enorme poder da palavra, inclusive o seu poder terapêutico¹¹. Para Aristóteles, os animais possuem “voz” em grau de expressar o prazer e a dor, mas não possuem “palavra”, nem “gramática” e muito menos sistemas jurídicos¹². Enrico Berti chega a afirmar que, para o Estagirita, “a primeira coisa que define o homem é a palavra e é por isso que não é muito precisa a tradução latina da definição de homem difundida pela escolástica medieval: *animal rationale*. Esta definição se baseia na tradução de *logos* por *ratio*. Certamente, o homem é um animal racional, dotado de razão, mas o conceito de *logos* é muito mais rico do que o conceito de ‘razão’, e seria mais apropriado dizer que o homem é dotado de palavra, ou seja, de linguagem”¹³.

Este tema é relevante, porque Lima Vaz, com uma metodologia hegeliana, oferece uma versão atualizada da concepção clássica de ser humano, na qual se destacam a narratividade e o potencial simbólico que o *logos* possui. Em efeito, para Lima Vaz, o ser humano é compreendido de forma dialética, “como realidade una, o sujeito ou Eu, que se realiza e se exprime como mediação entre o *dado* e o *seu sentido*, o mundo natural e o mundo simbólico das formas ou significações, o ente (*on*) e o seu ser ou essência (*logos*). A afirmação ‘Eu sou’, como autoexpressão primordial, constitui, portanto, o momento mediador entre os polos da estrutura ontológica do ser humano”¹⁴.

Eu sou. Eu sou empírico e sou simbólico. Eu sou temporal, sou narrador e sou histórico. Eu sou essência e existência. Diz um polêmico

¹¹ Cfr. HADOT, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

¹² ARISTOTELES. *Política* I,2, 1253 a, 9-18.

¹³ BERTI, E. *En el principio era la maravilla*. Madrid: Gredos, 2009, p. 155.

¹⁴ MAC DOWELL, J. A. Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz, 2007, p. 253; LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia filosófica I*, 3a. ed. São Paulo: Loyola, 1993, p. 163-165.

refrão popular “que o tempo tudo cura”. Mas, para Lima Vaz, a história –ainda que, em parte, seja composta pela matéria empírica dos eventos– não é sinônimo “do tempo que passa”, nem é vista, muito menos, como uma mera “coletânea de eventos sucessivos e desconectados”. Se bem o tempo empírico do mundo transcorre de forma inexorável, este só adquire sentido na medida em que é assumido pela intencionalidade da consciência. Em outras palavras, sob inspiração do pensamento moderno, a história não é entendida como “o que se desenrola sobre a cena do mundo”. A história “é o que provoca o advento do mundo como mundo humano”¹⁵.

Em resumo, a história é compreendida como o lugar em que se manifesta a subjetividade humana. Certamente trata-se de uma subjetividade que é finita e singular, mas que “é no mundo” e que “ao ser-no-mundo” instaura nele um sentido propriamente humano¹⁶. Para Lima Vaz, o “ser-no-mundo” equivale, por um lado, a estar submetido a certos determinismos e condicionamentos, mas, por outro lado, também equivale a “escapar do *imprinting* do mundo físico”, a superá-lo, pois o ser humano é um sujeito capaz de encarar o mundo, constituindo-o como uma “totalidade de sentido”¹⁷. Cabe, portanto, perguntar o que se quer dizer com o termo “sentido”. Sabe-se que, para o filósofo brasileiro, o sentido pode ser explicado tanto em termos de “significação objetiva do mundo (natureza)”, como em termos de “significação do mundo para-o-sujeito que nele se situa (liberdade)”¹⁸.

¹⁵ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 198.

¹⁶ Cfr. OLIVEIRA, C. M. R. de. Henrique Cláudio de Lima Vaz e a questão da história, 2018, p. 102.

¹⁷ Cfr. LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, p. 223–224.

¹⁸ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, p. 224.

Em outras palavras, também para Lima Vaz “cada um de nós compõe a sua história”, pois o ser humano “existe historicamente na medida em que seu discurso sobre o mundo não é a recitação de uma lição de coisas, mas a palavra que torna ambíguo e dramático o ‘tempo do mundo’, quebrado em sua homogeneidade pela irrupção do evento, aberto em leque de possibilidades pela decisão livre, aceito como risco e significado como aventura. Expressar o ser-no-mundo como afrontamento de um destino: tal a essência da palavra que é história”¹⁹. Isso quer dizer que, ao se compreender como ser histórico, o ser humano submete o mundo às suas iniciativas, conferindo a ele uma significação que passa, necessariamente, pela mediação das narrativas construídas pelo sujeito.

Mas quem é este sujeito narrador? Para Lima Vaz, o sujeito é um ser especificado pela consciência. De acordo com o autor, a consciência é “o ato que define e especifica o homem enquanto este não é uma simples ‘coisa da natureza’ ou apenas um animal, mas é sujeito”²⁰. Cabe também indagar sobre o ato específico deste sujeito humano. Qual seria? Para o filósofo de Ouro Preto, o ato específico do sujeito consistiria tanto na compreensão do mundo (e na sua transformação correlativa à compreensão), quanto na compreensão de si mesmo (que é o momento dialético oposto necessariamente à compreensão do mundo)²¹.

Assim, se trata de uma subjetividade que é finita e singular, mas não meramente “fatural” ou empírica. O sujeito possui uma inteligência criativa (*i.e.*, ele tem iniciativas, cria a sua história) e simbólica que não se reduz à racionalidade tecnocientífica (*i.e.*, é capaz de compreensão).

¹⁹ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, p. 224.

²⁰ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, p. 255.

²¹ Cfr. LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, p. 255.

Como veremos na seção três, a subjetividade vaziana tampouco é solipsista, como é o sujeito imanente de raízes cartesianas²². E se o antropocentrismo moderno “absorve na imanência do sujeito toda a realidade e absolutiza a razão humana, conferindo-lhe as prerrogativas de criadora da natureza e redentora da história”, Lima Vaz, por sua vez, tomará uma distância crítica deste projeto antropológico²³. Como resalta Mac Dowell, o filósofo de Ouro Preto, por um lado, se aproxima da tradição antropológica realista da filosofia clássica e rejeita a “metafísica da subjetividade” inaugurada por Descartes e desenvolvida por Kant. Mas, por outro lado, afirma junto com Kant a “noção de sujeito, do eu pensante, contra a sua objetivação na filosofia moderna da linguagem. Com efeito, ele continua a considerar a filosofia como reflexão sobre a experiência da própria vida do espírito na sua identidade intencional como ser”²⁴.

Por último, note-se que, se bem o surgimento da consciência histórica moderna está de fato ligado à descoberta e à afirmação da subjetividade, Lima Vaz adverte, na sua formulação, a presença de um “grande enigma”. Ao afirmar a primazia e a autonomia da razão tecnocientífica, a modernidade teria terminado por relegar a um segundo plano, precisamente, a subjetividade. “A ‘consciência histórica’ dos tempos modernos nasceu da exaltação da subjetividade como matriz do projeto de ‘humanização’ da natureza pela ciência e pela técnica; e, como aprendiz de feiticeiro, a subjetividade mesma se vê ameaçada de

²² Cfr. LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

²³ MAC DOWELL, J. A. *Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz*, 2007, p. 241.

²⁴ MAC DOWELL, J. A. *Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz*, 2007, p. 250.

submersão no implacável anonimato de seus instrumentos gigantescos e eficazes”²⁵.

Diante disso, como afirma Oliveira: “toda reflexão filosófica de Lima Vaz pode ser interpretada como tentativa de trazer novamente para o primeiro plano a subjetividade instauradora de sentido e, portanto, fonte da história”²⁶. Em efeito, Lima Vaz entende a historicidade do existir humano a partir de uma matriz onde dois extremos –*dado* (faticidade) e *sentido* (significação)– se tocam, se entrecruzam²⁷. Mas não só a subjetividade é fonte da história. A história também é fonte da subjetividade, já que a consciência (um aspecto central da subjetividade) de um sujeito que existe historicamente é, *em parte*, histórica. Isso significa que a historicidade constitui-se como uma estrutura fundamental do existir humano e do próprio ser humano²⁸.

Finalmente, note-se que a consciência de um sujeito que existe historicamente é, *em parte*, histórica porque o dinamismo da consciência se refere a um polo intencional que não é histórico, mas sim transhistórico. Em outras palavras, o critério último que orienta as ações humanas não é um critério particular, circunscrito e relativo, mas transcendente. Para Lima Vaz, o desafio histórico mais radical que o ser humano vai enfrentar na sua vida consiste na decisão entre o bem e o mal que lhe compete escolher em face dos bens, dos fins, dos valores e do *ethos* que se apresentam diante dos seus olhos. E “essa decisão rompe a linearidade horizontal do curso histórico, elevando-se na direção

²⁵ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, p. 216.

²⁶ OLIVEIRA, C. M. R. de. Henrique Cláudio de Lima Vaz e a questão da história, 2018, p. 107.

²⁷ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, p. 186.

²⁸ Cfr. LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 227–228.

vertical que aponta para a ideia do Bem, ou para a objetividade da vida ética em sua absoluta universalidade²⁹.

2. HISTÓRIA E ÉTICA

Na filosofia vaziana, a história é pensada numa perspectiva essencialmente ética³⁰. E isso porque esta é compreendida como um processo de personalização que torna possível ao ser humano se tornar quem ele é. Não é por acaso que Lima Vaz menciona diversas vezes no texto da sua *Ética filosófica* a admoestação do poeta Píndaro (518 a.C.–438 a.C) “Gênioio hòios éi”, “Torna-te o que és”³¹. Esta sentença, lida juntamente com uma das mais famosas inscrições de Delfos, “Gnôthi seautòn”, “Conhece a ti mesmo” oferece uma mensagem de grande potência: “reconhece o que tu és no teu interior e depois esforça-te para tornar-te aquilo que tu és”.

O conteúdo de ambas as sentenças faz todo o sentido dentro da proposta de Lima Vaz. O autor, ao percorrer de modo original uma importante via metafísica aberta por Tomás de Aquino, sustenta que o ser humano, enquanto ser finito, precisa ser compreendido como uma síntese dialética entre essência e existência. Recordemos que, para Tomás, os entes finitos apresentam, na sua constituição ontológica, uma distinção real entre essência e ser³². E é a partir desta base antropológica que Lima Vaz argumenta sobre o desenvolvimento humano que se dá na história vivida a partir das decisões que tomamos (ética). Em palavras

²⁹ Cfr. LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 227–228.

³⁰ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000, p.226.

³¹ Cfr. CARDOSO, D. Ética dialética de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Revista Estudos Filosóficos* 11, 2013, p. 246–53.

³² Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*,5; *De veritate*, 27 1 ad 8.

do autor, “se admitirmos que a unidade existencial do ser humano como síntese de sua estrutura e de seus atos é coroada por seu ser ético ou moral, é no existir e no agir histórico que se abre o espaço de concretização dessa unidade na singularidade da vida ética”³³.

Recordemos também que, para os filósofos gregos do mundo antigo, só era possível compreender e explicar o florescimento do ser humano (*flourishing life*) na sua unidade existencial a partir de um enquadramento teleológico ou eudaimônico da vida ética. Como ressaltam Julia Annas e Giovanni Reale, apenas os cirenaicos constituíam uma exceção à regra, pois só eles se recusavam a aceitar como parte integrante (e essencial) da vida ética uma “visão global” articulada por um *telos* (i.e., por um bem ou fim último). Todas as outras teorias vigentes afirmavam que a tarefa da reflexão ético-filosófica consistia em compreender e esclarecer (ao invés de rejeitar) a noção pré-filosófica que temos do objetivo final (i.e., *telos*, bem ou fim último) das ações que empreendemos³⁴.

Em efeito, a partir dessa obra magistral onde Annas expõe as concepções éticas apresentadas por Aristóteles e cada um dos pensadores do período helenístico (i.e., estóicos, epicureus e cétricos), pode-se afirmar, de forma sintética, que para esses pensadores, “cada um de nós (filósofos ou não) é, do ponto de vista prático, um sujeito agente, ou seja, alguém que escolhe, que toma decisões diárias, pequenas e grandes, banais e extraordinárias, decisões que têm em comum o fato de estarem articuladas em um plano de vida global, que se projeta para o futuro, além do ‘aqui e agora’. Neste projeto autobiográfico, necessidades, bens

³³ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 228.

³⁴ JULIA, Annas. *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*. Milano: Vita e pensiero, 1998, p. XIV, 597-601.

e deveres estão ligados e orientados por aquele interesse ou fim primário (*telos*), que é assumido pelo agente sujeito como central para sua vida”³⁵.

Note-se que, segundo Annas, o papel da ética filosófica antiga consistia em refletir sobre “a vida vivida”, revisando e reorganizando fins, meios e prioridades. Certamente não se afirmava que é preciso ser filósofo para refletir sobre o rumo da própria vida. Porém a convicção era que o que cada um pode fazer de forma mais ou menos superficial, mais ou menos dispersa, mais ou menos organizada, os filósofos podiam realizar de uma forma mais cabal (*i.e.*, sistemática, rigorosa e profunda). Assim, cada escola antiga propunha ao agente uma forma específica para que ele pudesse articular o seu projeto de vida. Contudo, não se tratava de uma “proposta ética egoísta” ou “individualista” onde o agente perseguia os seus objetivos de forma autocentrada, desvinculado dos demais. Tratava-se sempre de uma ética das virtudes onde o bem do indivíduo e o bem da comunidade não estavam à partida contrapostos³⁶. Nesta linha, Reale argumenta que o estudo da eudaimonia não implicou em si mesmo nenhuma forma de egoísmo ou egocentrismo, pois na medida em que a ética antiga se baseava na busca da felicidade, levava em conta a preocupação pelos outros. Obviamente cada teoria ética diferia na ênfase que era dada a cada um destes elementos (*i.e.*, à felicidade, à virtude e à preocupação pelos outros) e no modo em que estes eram articulados entre si. Mas, em todos os casos, estava sempre presente um equilíbrio ou uma união substancial (estrutural) entre a busca da felicidade e a dimensão da moralidade, uma vez que os filósofos gregos

³⁵ ANDRADE, L. B. Epicuro y los habitantes de su Jardín. In: GARCIA, R. C.; ANDRADE, L. B. (org.) *Dios y la Filosofía. Una aproximación histórica al problema de la trascendencia*. México, D.F: Tirant Lo Blanch, 2022.

³⁶ JULIA, Annas. *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, 1998, p. 600.

identificavam a felicidade com o bem e este mesmo bem era o objeto da ética (bem do indivíduo) e da política (bem comum ou *telos* compartilhado)³⁷.

De acordo com o historiador italiano, a evidência da valorização dada aos demais, no pensamento ético antigo, pode ser identificada no amplo espaço que foi dedicado à reflexão filosófica sobre as virtudes da justiça e da amizade e à ampla consideração das estruturas funcionais das instituições³⁸.

Em síntese, através da vivência das virtudes, numa vida orientada segundo o *telos* que foi assumido pelo agente, este último cresce, "floresce" e "se torna o que é"³⁹. Para Aristóteles, este sujeito agente é capaz de *proáiresis* (i.e., eleição deliberada que surge a partir de um desejo ponderado). E por meio da eleição deliberada, este sujeito agente, se constitui, se torna quem é e "atualiza" aqui e agora o seu ideal de vida⁴⁰. Certamente, sempre existe o risco do fracasso, isto é, pode ser que o fim último escolhido não seja digno do lugar que ocupa, seja tão só "um bem aparente". Os antigos não ignoraram o problema, mas consideraram que "o risco é parte do empreendimento"⁴¹. E não cabe mais remédio que tratar de dissipar ilusões por meio da vida filosófica⁴².

³⁷ ANDRADE, L. B. *L'eudaimonia nella proposta della psicologia positiva di Martin Seligman*. Roma: EDUSC, 2019.

³⁸ JULIA, Annas. *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, 1998, p. XIII–XIV.

³⁹ ANDRADE, L. B. *L'eudaimonia nella proposta della psicologia positiva di Martin Seligman*. Roma: EDUSC, 2019.

⁴⁰ GARCÍA, R. C. G.; ANDRADE, L. B.; MUÑOZ, R. S. Identidad práctica, virtud y sentido. Entrevista a Alejandro Vigo. *Con-textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, nº 12, 2020, p. 10–42; Cfr. GARCÍA, R. C.; ANDRADE, L. B. Identidad práctica en Aristóteles y Leibniz. *Veritas*, nº 50, 2021, p. 51–77, <https://doi.org/10.4067/S0718-92732021000300051>.

⁴¹ Cfr. ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*, III, 6.

⁴² ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*, III, 4, 1113b 15-35.

De lá para cá, passaram mais de dois mil anos. Surgiram novos contextos e novos problemas sociais, políticos e epistemológicos. Mas se o leitor percebeu certas semelhanças entre a ética vaziana e a ética clássica é provável que não se trate de uma mera impressão. Vamos por partes. Na sua *Introdução à Ética Filosófica*, Lima Vaz menciona os dois fenômenos que considera característicos de nosso momento histórico. “De um lado, o crescimento vertiginoso das tecnociências, em particular da biotecnologia, e de outro, a não menos rápida e abrangente dissolução do tecido social tradicional e sua substituição por novas e inéditas formas de convivência humana e de organização da sociedade⁴³”. Como bem observa Mac Dowell, as mudanças radicais que provêm da interação desses dois fatores não só justificam a ideia do surgimento de uma nova civilização, como também suscitam questões de natureza ética acerca do sentido que terá a vida humana nessa nova civilização e dos valores que a guiarão⁴⁴. Para Lima Vaz, no cenário intelectual contemporâneo, despontam três tipos de resposta a estas perguntas decisivas:

Por um lado, deparamo-nos com o niilismo ético, que considerando tais questões um “resíduo anacrônico da civilização que termina, (...) pretende retirar qualquer valor ao problema ético e confiar a conduta da vida humana a técnicas controláveis de comportamento e previsão”. O segundo tipo de resposta, prevalente no pensamento contemporâneo, tenta uma reafirmação do ético na imanência da razão e da história, assumindo, em última análise, os pressupostos do pensamento moderno da chamada “metafísica da subjetividade”. Finalmente, uma terceira corrente, cada vez mais influente, “pretende remontar às origens da Ética e ao paradigma platônico-

⁴³ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, 240.

⁴⁴ MAC DOWELL, J. A. Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz, p. 239.

aristotélico (...) para nele redescobrir o princípio capaz de inspirar respostas adequadas aos problemas éticos”⁴⁵.

A este ponto, surge a pergunta acerca da postura adotada por Lima Vaz. Em que consiste a ética vaziana? Como se articula? Dados os objetivos e os limites do presente estudo, não é possível desenvolver cada uma dessas questões na sua complexidade, nem sequer de forma resumida⁴⁶. Cabe apenas mencionar alguns dos traços característicos de sua proposta. Como já mencionado antes, o autor assume, na sua obra filosófica, a última das três perspectivas antes mencionadas. Por isso é natural que o leitor tenha percebido certas semelhanças entre a ética vaziana e a ética clássica apresentada nos parágrafos anteriores. Em efeito, diante do niilismo ético e da fragmentação da imagem do ser humano “na pluralidade dos universos culturais nos quais ele se socializa e se politiza efetivamente”, diante do surgimento de sérias dificuldades para “a adequação das convicções do indivíduo e da sua liberdade a idéias e valores universalmente reconhecidos e legitimados num sistema de normas e fins aceito pela sociedade”⁴⁷, Lima Vaz se dedica à formulação de uma “ética universal adequada às exigências da civilização universal ou planetária, que parece dever implantar-se definitivamente no século XXI”⁴⁸. Se bem Lima Vaz utiliza o método

⁴⁵ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 241; MAC DOWELL, J. A. Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz. p. 239.

⁴⁶ Para aprofundar o estudo sobre a ética de Lima Vaz, se indica: MAC DOWELL, J. A. História e Transcendência no pensamento de Henrique Vaz. In: PERINE, M (org.). *Diálogos com a Cultura contemporânea. Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 11–32; MAC DOWELL, J. A. Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz; TOLEDO, C. Estrutura da Relação entre Ética e Direito no pensamento de Lima Vaz. *Veredas do Direito*, 1, nº 2, 2004, p. 9–23.

⁴⁷ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 174.

⁴⁸ MAC DOWELL, J. A. Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz, p. 239–240. Mac Dowell extrai esta informação do Projeto de pesquisa que Lima Vaz apresentou ao CNPq, para o biênio 2002-2003.

dialético hegeliano em vistas a alcançar a compreensão filosófica do ser humano, do *ethos* e da história, a sua é uma *proposta original* que parte de uma matriz clássica “platônico-aristotélica, reformulada por Agostinho e Tomás de Aquino à luz da experiência bíblico-cristã e suprassumida no plano da conceptualidade moderna, mediante a rememoração, extraordinariamente rica pela informação e perspicácia de toda história do pensamento filosófico ocidental”⁴⁹.

Em síntese, se trata de um sistema ético de corte metafísico, teleológico e ideonômico. Como refere Mac Dowell, Lima Vaz: 1) conclui a sua obra *Introdução à Ética Filosófica* evocando a afirmação do filósofo alemão contemporâneo, Robert Spaemann “Não há Ética sem Metafísica”⁵⁰, frase que também aparece citada várias vezes em outros dos seus escritos; 2) utiliza como fio condutor do desenvolvimento de todo o seu sistema ético a idéia aristotélica da razão prática; 3) recebe as influências de Platão e Aristóteles, mediadas, em parte por Hegel, quem contribui para a valorização do *ethos* histórico, do qual Lima Vaz apresenta uma compreensão original como expressão, na particularidade das situações, da universalidade absoluta do bem⁵¹.

Após haver dedicado essas breves linhas ao esboço de algumas características da sua proposta ética, convém regressar brevemente à relação entre ética e história, fazendo menção a dois temas éticos relevantes dentro da proposta vaziana: a questão da liberdade e a questão da responsabilidade. Como foi visto no início desta seção, para Lima Vaz, a história “constitui-se como o lugar da realização efetiva do ato ético.

⁴⁹ MAC DOWELL, J. A. *Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz*, p.251.

⁵⁰ SPAEMANN, R. *Felicidade e Benevolência: ensaio sobre Ética*. São Paulo: Loyola, 1996; LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 242.

⁵¹ Cfr. MAC DOWELL, J. A. *Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz*, p. 249.

Mas, se não há ato ético desvinculado da história, não há realização humana sem empenho e exercício criativo da liberdade. Não há realização humana na fuga da realidade”⁵².

Diante dos eventos históricos, diante dos eventos autobiográficos, nos cabe a responsabilidade de “narrar”, de “narrar-se” e de “fazer história” a partir de quem somos. Para Lima Vaz, somos livres frente a isso, somos criativos. Mas isso não quer dizer que todas as narrativas cheguem, efetivamente, a personalizar-nos. “Não é todo sentido que conduz à personalização. Há sempre o risco de alienação”⁵³. Contudo, como os antigos filósofos gregos bem souberam compreender, “o risco é parte do empreendimento”⁵⁴.

3. NARRAR COM E PARA OS DEMAIS

“Penso que cumprir a vida seja simplesmente compreender a marcha e ir tocando em frente. Como um velho boiadeiro, levando a boiada, eu vou tocando os dias pela longa estrada, eu vou. Estrada eu sou”. O que pensaria Lima Vaz destes versos? Além do mais, como cabe interpretá-los? O que significa “compreender a marcha e ir tocando em frente”? É talvez algum tipo de acomodação resignada às circunstâncias, uma certa passividade diante do “vai e vem” dos eventos históricos? Ou “compreender a marcha” corresponderia mais propriamente aos frutos da *phrónesis* (sabedoria prática), virtude tão valiosa para Aristóteles e para Lima Vaz? Em efeito, o *phrónimos* (o ser humano sábio ou prudente) conhece, ao mesmo tempo, a situação particular e o bem universal como

⁵² OLIVEIRA, C. M. R. de. Henrique Cláudio de Lima Vaz e a questão da história, p. 109.

⁵³ OLIVEIRA, C. M. R. de. Henrique Cláudio de Lima Vaz e a questão da história, p. 110.

⁵⁴ Cfr. ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*, III, 6.

fim último da vida humana. Sabe “qual é a marcha” (*i.e.*, sabe quais são conjunturas ou circunstâncias que correspondem à situação particular) e sabe aonde ir: adverte onde é o “em frente” (*i.e.*, bem universal como fim último da vida humana)⁵⁵.

Como mencionado na primeira seção, Para Lima Vaz, somos-no-mundo, estamos submetidos aos seus determinismos e condicionamentos, mas através da palavra tornamos ambíguo e dramático o “tempo no mundo”, quebramos a sua homogeneidade pela irrupção do evento, abrimos um leque de possibilidades pela decisão livre, aceitando o risco e a aventura, exprimindo o nosso ser-no-mundo como afrontamento de um destino: tal a essência da palavra que é história⁵⁶.

Mas como não naufragar na tentativa? Na estrutura subjetiva do *ethos* que Lima Vaz nos apresenta, a *phrónesis* reveste um papel crucial pois é a excelência operativa que permite a gestão das duas dimensões alcançadas pela razão prática: o nível da universalidade (onde alcança o conhecimento dos primeiros princípios da vida moral) e nível da particularidade ou práxis real (onde o ser humano se confronta com várias possibilidades que se oferecem ao seu agir e deve discernir a maneira concreta de realizar o bem que pretende fazer). Dentro da perspectiva clássica que Lima Vaz assume, a sabedoria prática do *phrónimos* propõe e prescreve, mediante a avaliação dos bens particulares em questão, o meio mais apto para realizar o fim pretendido, ou seja, agir bem nas circunstâncias concretas (*i.e.*, “ir tocando”, apesar dos obstáculos e da longa estrada, “sempre em frente”)⁵⁷.

⁵⁵ Cfr. BERTI, E. Pratiche filosofiche e filosofia pratica. In: *Nuovi studi aristotelici*, vol. 4.2. Brescia: Morcelliana, 2010, p. 445–458.

⁵⁶ Cfr. LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, p. 224.

⁵⁷ Cfr. BERTI, E. Pratiche filosofiche e filosofia pratica.

E aqui há algo digno de nota. O ser humano em Lima Vaz possui uma racionalidade prática ampliada, é potencialmente um *phrónimos*, o que significa que não dispõe apenas de uma racionalidade tecnocientífica. É mais do que um mero “homem de fato” fechado ao sentido da vida⁵⁸. Mas isso não é tudo. O *phrónimos* não é um viajante solitário, não é um ser solipsista, confinado numa racionalidade imanente, com fortes delírios narcisistas que o levam a “absolutizar” a sua “vontade de poder”⁵⁹.

O ser humano em Lima Vaz é um ser finito e contingente. É necessariamente um ser-no-mundo e, conseqüentemente, está submetido ao tempo empírico da sucessão dos acontecimentos. Porém, como já explicado, o tempo do ser humano não é puramente empírico. Em outras palavras, não somos meros seres naturais (entre outros seres naturais) submetidos ao tempo do mundo. O tempo assumido pela consciência imprime nos acontecimentos um sentido (história) e revela este sentido numa narrativa que pode ser comunicada a outras consciências⁶⁰.

Isso quer dizer que a história se constitui, propriamente, como aquele lugar onde se dá a formação do sujeito como consciência-de-si. Um lugar onde a subjetividade de um ser inteligente e livre pode se exprimir, na comunhão com outras consciências⁶¹. Pode-se afirmar que, para Lima Vaz, o existir histórico surge quando o existir temporal é assumido pela intencionalidade da consciência. Assim, em decorrência disso, a existência histórica tem “sabor de interioridade”, pois está

⁵⁸ Cfr. HUSSERL, E. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologia*. Milano: Il saggiatore, 1965.

⁵⁹ Cfr. NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal: Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Grupo Anaya Publicaciones Generales, 2012.

⁶⁰ Cfr. OLIVEIRA, C. M. R. de. Henrique Cláudio de Lima Vaz e a questão da história, p.105.

⁶¹ Cfr. OLIVEIRA, C. M. R. de. Henrique Cláudio de Lima Vaz e a questão da história, p. 107.

intimamente vinculada com a consciência-de-si⁶². Porém, para o filósofo de Ouro Preto, a interioridade é um “dentro aberto”, é como um pátio andaluz. “A consciência-de-si se constitui fundamentalmente na relação com o outro”⁶³. A possibilidade de significação se apresenta ao sujeito comunitário, que é com os demais.

A este ponto, surgem algumas questões: por que razão a possibilidade de significação não se manifesta ao sujeito solitário? Por que a consciência-de-si “se constitui fundamentalmente na relação com o outro?”⁶⁴. O tema é bastante amplo, foi desenvolvido por Lima Vaz com grande riqueza e profundidade. Por isso mesmo, não pode ser tratado em umas poucas linhas. Mas, dados os objetivos do presente estudo, é imprescindível mencionar que, para nosso autor, a possibilidade de significação se apresenta na relação com os demais porque a consciência humana, que imprime sentido aos acontecimentos, opera, precisamente, através da palavra, através da narração. Trata-se, portanto, de uma consciência que é inevitavelmente comunicação (i.e., é fonte de palavras anunciadoras de sentido), e, por isso mesmo, está referida de modo impreterível à outra consciência⁶⁵.

Assim, as consciências se formam a partir de uma abertura constitutiva e mediante o compartilhar do sentido que, a sua vez, gera comunhão. Em síntese, para Lima Vaz, “o existir histórico, ao tornar possível, a partir da comunicação entre as consciências, a passagem do tempo empírico para o tempo humano da significação, constitui-se como processo através do qual o sujeito empenhado na história se

⁶² Cfr. OLIVEIRA, C. M. R. de. Henrique Cláudio de Lima Vaz e a questão da história, p. 106.

⁶³ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, p. 231.

⁶⁴ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, p. 231.

⁶⁵ Cfr. OLIVEIRA, C. M. R. de. Henrique Cláudio de Lima Vaz e a questão da história, p. 106.

humaniza, isto é, torna-se efetivamente pessoa” juntamente com as outras pessoas⁶⁶. Isso significa, por outro lado, que a possibilidade última (ou penúltima?) da história está dada na comunicação das consciências⁶⁷.

O plano da intersubjetividade não somente define a possibilidade mesma da consciência encarnada; na verdade é nele que se joga o seu destino. O sinal pode traduzir a parábola e a fábula da imagem do mundo, ou a evidência rigorosa de suas leis, o mito ou a ciência: e temos então a palavra “natureza” trocada entre os sujeitos e traçando o contorno de seu estar-no-mundo; ou pode exprimir a aparição do “outro”, o evento imprevisível que irrompe de sua liberdade, o mistério mesmo de sua presença: e temos então a palavra “história” como a interpelação decisiva entre os sujeitos, e definido o sentido de seu reconhecer-se no mundo⁶⁸.

Tendo em vista o anterior, entende-se que a história humana seja definida por Lima Vaz como “a comunicação das consciências no tempo pela mediação da cultura”⁶⁹. Tenha-se bem em conta que o fato de a consciência ou “o fato de o agir ético, como ato da razão prática, não se encerrar no interior do eu, mas se autodeterminar como relação essencial com outro eu, ou seja, constituir-se essencialmente como “nós”, é o fundamento da comunidade ética. Ela se realiza como comunidade histórica concreta na referência a um horizonte objetivo de valores, correspondente ao *ethos* historicamente realizado”⁷⁰. Contudo, é preciso ressaltar, junto a Mac Dowell que, para Lima Vaz, a comunidade ética

⁶⁶ OLIVEIRA, C. M. R. de. Henrique Cláudio de Lima Vaz e a questão da história, p.107.

⁶⁷ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, p. 254.

⁶⁸ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, p. 226.

⁶⁹ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, p. 254.

⁷⁰ Cfr. MAC DOWELL, J. A. Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz. p. 258; LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 70–76.

“não é o termo do movimento dialético da constituição do agir ético. A intencionalidade dinâmica para o bem, que move o sujeito ético, ultrapassa os limites da categoria da intersubjetividade (limitação eidética) e se orienta para a esfera da transcendência (ilimitação tética)”⁷¹. Assim, a história se forma como o “imenso e irresistível processo de personalização e, conjuntamente, de universalização”⁷². Em outras palavras, a condição última de possibilidade da busca do sentido e o polo último intencional dessa busca, é o Absoluto⁷³.

CONCLUSÃO

Lima Vaz se interessa pelo existir histórico enquanto existir ou modo de ser propriamente humano. A história é compreendida como o lugar em que se manifesta a subjetividade humana. Como vimos, trata-se de uma subjetividade que é finita e singular, mas que “é no mundo” e que “ao ser-no-mundo” instaura nele um sentido propriamente humano.

Diante do “grande enigma da modernidade”, onde se busca enaltecer a subjetividade e se termina por mutilá-la, Lima Vaz oferece uma reflexão filosófica lúcida, a partir da qual se dispõe a recolocar numa posição de primeiro plano a “subjetividade instauradora de sentido”, fonte da história.

Contudo, não assume, dentro da sua proposta, o “sujeito moderno” com as inconsistências que manifesta. Como mencionado na primeira seção, o antropocentrismo moderno “absorve na imanência do sujeito

⁷¹ MAC DOWELL, J. A. Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz, p. 260.

⁷² LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, p. 207.

⁷³ Cfr. OLIVEIRA, C. M. R. de. Henrique Cláudio de Lima Vaz e a questão da história, p. 110.

toda a realidade e absolutiza a razão humana, conferindo-lhe as prerrogativas de criadora da natureza e redentora da história”. Diante desta proposta antropocêntrica, Lima Vaz permanece crítico. Digna de nota é a análise de Mac Dowell, segundo a qual, Lima Vaz, por um lado, se aproxima da tradição antropológica realista da filosofia clássica e rejeita a “metafísica da subjetividade” inaugurada por Descartes e desenvolvida por Kant. E, por outro lado, afirma junto com Kant a “noção de sujeito, do eu pensante”, contra a sua objetivação na filosofia moderna da linguagem⁷⁴.

Em síntese, o ser humano em Lima Vaz é empírico, é finito, mas não é um “mero fato”. É autoexpressivo. É dialógico. É com os outros. Está aberto ao significado e ao sentido último. É essência e existência. É narrador. Ao narrar, cria. E, ao ser narrador e criador, é ético.

Resta considerar que a sua vida ética é histórica, mas não se deixa enclausurar, necessariamente, nos limites da sua particularidade, já que a transcendência para o bem, que como tal, é constitutiva da razão humana, lhe permite avaliar, criticar e transformar, à luz de tal idéia, o *ethos* histórico. Para isso, o sujeito vaziano necessita crescer, desenvolver a *phrónesis* e aprender a tomar os riscos que a vida comporta. Sozinho? Não, acompanhado. Como foi mencionado na última seção, a reflexão vaziana se desdobra do polo subjetivo e individual do *ethos* ao seu polo objetivo e social pela mediação da relação de intersubjetividade, compreendida eticamente.

Finalmente, é preciso ter em conta que a intencionalidade dinâmica para o bem, que move o sujeito ético, ultrapassa os limites da

⁷⁴ MAC DOWELL, J. A. Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz, p. 250.

categoria da intersubjetividade (limitação eidética) e se orienta para a esfera da transcendência (ilimitação tética)⁷⁵.

Por tudo isso – ainda quando não foi possível abordar neste texto o tema das relações entre Absoluto e história– não é exagerado afirmar que, nos escritos de Lima Vaz, nos deparamos com o semblante de um “Peregrino da Metafísica Encarnada na História”, através de Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Kant e Hegel.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Livia Bastos. Epicuro y los habitantes de su Jardín. In: GARCIA, Roberto Casales García; ANDRADE, Livia Bastos (org.). *Dios y la Filosofía. Una aproximación histórica al problema de la trascendencia*. México, D.F: Tirant Lo Blanch, 2022.

_____. *L'eudaimonia nella proposta della psicologia positiva di Martin Seligman*. Roma: EDUSC, 2019.

ANNAS, Julia. *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*. Traduzido por Matteo Andolfo. Milano: Vita e pensiero, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Traduzido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.

_____. *Poética. Magna Moralia*. Trad. David Hernández de la Fuente. Madrid: Gredos, 2016.

_____. *Politica et al*. Bari, Roma: Laterza, 1986.

BERTI, Enrico. *En el principio era la maravilla: las grandes preguntas de la filosofía antigua*. Madrid: Gredos, 2009.

_____. Pratiche filosofiche e filosofia pratica. In: *Nuovi studi aristotelici*, 4.2. Brescia: Morcelliana, 2010, p. 445–458.

⁷⁵ Cfr. MAC DOWELL, J. A. Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz, p. 260.

CARDOSO, Delmar. Ética dialética de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Revista Estudos Filosóficos*, 11 2013, p. 246–253.

GARCÍA, Roberto Casales; ANDRADE, Livia Bastos. Identidad práctica en Aristóteles y Leibniz. *Veritas*, nº 50, 2021, p. 51–77. <https://doi.org/10.4067/S0718-92732021000300051>.

GARCÍA, Roberto Casales; ANDRADE, Livia Bastos; e MUÑOZ, Rubén Sánchez. Identidad práctica, virtud y sentido. Entrevista a Alejandro Vigo. *Con-textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, nº 12, 2020, p. 10–42.

HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Traduzido por Javier Palacio. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

HAN, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio: Segunda edición ampliada*. Traduzido por Arantzazu Saratxaga Arregi. Madrid: Herder Editorial, 2017.

HUSSERL, Edmund. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologia*. Organizado por Walter Biemel. Milano: Il saggiatore, 1965.

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Antropologia filosófica I*. 3a. ed. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

MAC DOWELL, João A. Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz. *Revista Brasileira de Direito Constitucional* 9, 2007, p. 237–273.

_____. História e Transcendência no pensamento de Henrique Vaz. Em *Diálogos com a Cultura contemporânea. Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz*, organizado por Marcelo Perine, 11–32. São Paulo: Loyola, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal: Preludio de una filosofía del futuro*. Traduzido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Grupo Anaya Publicaciones Generales, 2012.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. Henrique Cláudio de Lima Vaz e a questão da história. *Saberes Interdisciplinares* XI, n° 21, 2018, p. 102–111.

SATER, Almir; TEIXEIRA, Renato. *Tocando em Frente*, 1990.

SPAEMANN, Robert. *Felicidade e Benevolência: ensaio sobre Ética*. Traduzido por P. Soethe. São Paulo: Loyola, 1996.

TOLEDO, Cláudia. Estrutura da Relação entre Ética e Direito no pensamento de Lima Vaz. *Veredas do Direito*, 1, n° 2, 2004, p. 9–23.

TOMÁS DE AQUINO. *Corpus Thomisticum: Opera Omnia*. Acessado 9 de março de 2022. <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html#OM>.

_____. *De ente et essentia*. Traduzido por Jorge Medina Delgadillo, Livia Bastos Andrade, José Martín Castro Manzano, Roberto Casales García, Paniel Reyes Cárdenas, e Rubén Sánchez Muñoz. Roma: EDUSC, 2019.

TV CULTURA. *Tocando em Frente*, 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=SWtjTkixv5M>.

10

HENRIQUE VAZ E O DESTINO DA METAFÍSICA

*Carlos Roberto Drawin*¹

Após longos anos de trabalho nos cursos de graduação em Filosofia, lecionando diversas disciplinas, dentre as quais Antropologia Filosófica e Ética, Henrique Vaz alcançou em sua obra, tanto por sua vastíssima leitura da história da filosofia quanto pelo labor metódico de sua reflexão, um alto patamar de elaboração sistemática. As coordenadas de seu pensamento encontraram a sua definitiva articulação com a publicação de seu tratado de antropologia filosófica no início dos anos noventa do século passado. Pouco depois ele anunciou a elaboração de sua ética filosófica cuja ordenação interna seria um necessário desdobramento de sua antropologia, pois não poderia deixar de haver uma intrínseca correlação conceptual entre os dois domínios do pensamento. Parece-me, no entanto, que o tratado de ética encontrou diversas dificuldades em sua concretização, pois sua publicação somente ocorreu quase dez anos depois do primeiro tratado. Quais teriam sido essas possíveis dificuldades? Não há como responder de modo inequívoco a esta interrogação. Aqui proponho uma hipótese genérica a ser posteriormente enriquecida, corrigida ou, mesmo, abandonada. Trata-se de uma hipótese bastante banal na inespecificidade de sua formulação: a pedra angular da estruturação dialética dos discursos antropológico e ético reside na concepção ontológica do sujeito enquanto instância mediadora capaz de

¹ Professor aposentado do Departamento de Filosofia da UFMG. Professor Titular da Faculdade Jesuíta de Filosofia e teologia.

prover a passagem metódica da natureza à forma, ou seja, justificar, na perspectiva da essência humana, a abertura do corpo ao espírito e à transcendência e na perspectiva do agir humano a realização do fim transcendente na imanência do ato moral. Desse modo, a antropologia e a ética não podem prescindir da explicitação de sua armação metafísica. A conclusão do tratado ético é bastante clara a respeito:

estamos convencidos de que a prática ética só pode ser justificada em razão por uma ciência da prática, que tenha como princípio e fundamento uma metafísica do Bem. Damos, pois, a Robert Spaemann a palavra final: não há ética sem metafísica².

A prática ética concreta exigiria em sua justificação filosófica última o reconhecimento do Bem como instância transcendente, assim como o discurso antropológico exigiria em sua estruturação dialética a intencionalidade ontológica do sujeito. Por conseguinte, em seu próprio travamento metódico, o discurso antropológico implicaria, como se vê na categoria de espírito, a abertura originária do ser-homem à universalidade do ser³. Do mesmo modo, como mostram as densas páginas introdutórias do capítulo dedicado à “estrutura objetiva da vida ética”, o discurso ético parte do *ethos* e a ele retorna, mas não para repeti-lo de modo a formar uma “tautologia lógica”, porque no percurso do círculo dialético a intencionalidade universal já presente vida ética concreta é suprassumida na Ideia do Bem transcendente⁴. Assim, a exigência metafísica mostra-se essencial tanto para a compreensão da lógica inerente à antropologia e à ética, quanto para compreendermos a

² LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 242.

³ LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 218-225.

⁴ LIMA VAZ, H. C. de. *Introdução à Ética Filosófica 2*, 2000, p. 207-218; esp. p. 215.

conexão dos dois domínios. Exigência que somente pode ser apreendida se levarmos em conta o duplo entrecruzamento entre as dimensões da razão e da liberdade, da verdade e do bem tal como foram representadas na figura designada como “quiasmo do espírito finito”⁵. Portanto, seja na estruturação interna de cada um dos tratados, seja em sua articulação recíproca o recurso à metafísica se mostra imprescindível⁶. De qual metafísica se trata? A pergunta soa vã mesmo para quem leu poucos textos de Henrique Vaz ou apenas se informou acerca de sua sólida formação clássica. Certamente a metafísica requerida somente poderia provir da tradição platônica e aristotélica, como é fácil perceber num simples folhear dos livros do filósofo e numa rápida consulta às suas abundantes notas bibliográficas. À guisa de ilustração pode-se ver, nos trechos anteriormente já referidos, como a vocação noético-pneumática do ser-homem é justificada por meio do célebre argumento aristotélico da redarguição, apresentado no livro IV da “Metafísica”, assim como o remetimento da universalidade concreta do *ethos* à instância objetiva do Bem encontrou a sua expressão exemplar no “Fédon” e no “Banquete” platônicos.

Deve-se ressaltar, porém, que a apropriação da metafísica clássica somente se dá pela mediação da hermenêutica cristã que nela imprimiu a novidade da Revelação bíblica, considerada não só absolutamente singular em relação às outras tradições religiosas, como também profundamente distinta da herança do platonismo e do neoplatonismo. A noção bíblica de criação, ao afirmar o ser como dom gratuito, abriu um verdadeiro “abismo conceptual” ao contrapor à matriz platônica da

⁵ LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia filosófica I*, 1991, p. 219.

⁶ DRAWIN, C. R. Henrique Vaz e a opção metafísica. *Síntese*, v. 29. n. 94, Maio-Agosto 2002, p. 157-169.

“anabasis”, “*de ascensão do sensível ao inteligível*” a matriz teológica da “katabasis”, o “*movimento da descida do Absoluto à contingência do mundo e da história*”⁷. Ora, na perspectiva da apropriação cristã da metafísica clássica excede a obra de Tomás de Aquino em cuja metafísica do ato de existir encontra-se a pedra angular a partir da qual se dá o entrelaçamento dialético do ser e do espírito:

*Sendo o ato de existir, em si mesmo, perfeição absoluta, a primazia do ato de existir na estrutura dialética do espírito conduz-nos à afirmação do Espírito absoluto como Existente absoluto (ipsum esse subsistens), no qual a diferença retorna na identidade absoluta da inteligência e do inteligível (Verdade) e da liberdade e do amável (Bem), de modo que a inteligência e o amor se interpenetram na plenitude infinita do existir*⁸.

A passagem acima citada encontra-se diretamente respaldada na tese do Aquinate segundo a qual “*nenhuma perfeição pode faltar ao que é o mesmo ser subsistente*” (quod est ipsum esse subsistens), mas não porque nele se reúne a pluralidade das perfeições e sim “*como o agente presente naquilo em que age*”⁹. Em outras palavras, há na multiplicidade das coisas algo que não pode provir de sua essência ou ser deduzido delas mesmas, embora em todas elas há que reconhecer o ato de sua existência como o constituinte radical de sua inteligibilidade. Tal tese, de inegável alcance metafísico em seus desdobramentos argumentativos, depende evidentemente da doutrina bíblica da criação que se coloca “*para além das disciplinas filosóficas, que são pesquisadas pela razão humana*”¹⁰. Eis talvez aí, na colocação de tal pedra angular como

⁷ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 298.

⁸ LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia filosófica I*, 1991, p. 220.

⁹ AQUINO, T. de. *Suma teológica*. Vol. 1. Parte I – Questões 1-43. São Paulo: Loyola, 2003, p. 189; 220.

¹⁰ AQUINO, T. de. *Suma teológica*. Vol. 1. Parte I – Questões 1-43, 2003, p. 138.

sustentação do edifício sistemático da metafísica o grande motivo de escândalo para a razão moderna e acerca do qual Henrique Vaz tinha plena consciência: afinal, esse não seria um passo transgressivo inaceitável à luz da afirmação canônica da autonomia da filosofia a partir de sua refundação no cogito cartesiano e da introdução por Kant de um “hiato gnosiológico entre o conhecimento das coisas para-nós e o pensamento das Ideias em-si”?¹¹.

O interdito kantiano, como se sabe, gerou a formidável controvérsia acerca do estatuto da metafísica já desde o início do século XIX, levando no seu repensamento à sua elevação aos píncaros especulativos do Idealismo Alemão ou acarretando por seu posterior descrédito em desinteresse generalizado. Após o refluxo do idealismo, seguido da militância materialista e do retorno do kantismo a metafísica, desqualificada epistemologicamente, poderia ser abordada apenas como objeto de investigação historiográfica, um bom tópico para a erudição acadêmica justamente por ser irrelevante no debate filosófico contemporâneo.

Henrique Vaz, não obstante, jamais se afastou da “opção metafísica”, aurida e sedimentada desde seus primeiros estudos escolásticos, mas não escreveu uma obra orgânica e consolidada de metafísica, como fez com relação à Antropologia e a Ética. A “sua metafísica”, colhida na permanente frequência às fontes clássica e cristã, está dispersa na extraordinária abundância e fecundidade de seus escritos, elaborados durante décadas de infatigável dedicação. Ora, como já se afirmou, a metafísica é uma etapa essencial tanto para a fundamentação das categorias sistemáticas de seus tratados (via resolutionis), quanto para a

¹¹ LIMA VAZ, H. C. de. *Introdução à Ética Filosófica 2*, 2000, p. 212.

mediação na passagem metódica da antropologia à ética (via compositionalis) e, por conseguinte a sua reconstrução metódica exigiria retomar a leitura minuciosa de toda sua obra e se deter no exame acurado do conjunto de ensaios reunidos em seu livro “Raízes da modernidade”, pois nele nos deparamos com alguns resultados de suas pesquisas acerca das origens mais remotas do processo que teria levado ao declínio contemporâneo da metafísica¹². Tamanho desafio ultrapassa em muito os limites desse meu breve estudo e, por conseguinte, não proponho me empenhar na difícil tarefa de esboçar os traços essenciais e os inúmeros matizes do que poderia ser a sua metafísica. O meu objetivo se restringe a trazer alguns subsídios para a hipótese acima levantada, a saber, que a dificuldade na transição sistemática da antropologia para a ética residiria na ausência parcial de um tratado de metafísica tão bem ordenado como aquelas duas outras partes de sua obra. Para a realização dessa tarefa seria imprescindível acompanhar, como se vê em “Raízes da modernidade”, os deslocamentos na história da metafísica que confluíram em sua desvalorização contemporânea. Como se posicionar diante da interdição kantiana sem recuar para uma posição pré-crítica e meramente reiterativa das concepções clássicas e medievais? Henrique Vaz não sucumbiria à essa tentação dogmática?

A tentativa de retomar a metafísica tomásica não seria apenas a previsível integração do autor naquela vertente do tomismo neoescolástico, antes dominante no “*imaginário eclesial*” e pressurosa em assegurar “*a presença trans-histórica de uma verdade elevada acima das*

¹² SAMPAIO, R. G. *Metafísica e modernidade. Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 287-294. LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

vicissitudes dos tempos”?¹³. A resposta a esta objeção algo superficial deve ser decididamente negativa. Em primeiro lugar, porque em sua conferência quase programática de 1998, intitulada “*a presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI*”, ao esboçar a tipologia da revivescência contemporânea do “pensamento tomista” (thomistisches Denken) nota-se, como, aliás, pode ser confirmado pelas centenas de notas bibliográficas de suas obras sistemáticas, a sua clara proximidade com as correntes mais críticas que propuseram a interlocução do “pensamento tomásico” (thomanisches Denken), rigorosamente reconstruído em seu rigor textual e em sua originalidade conceitual, como o fez Etienne Gilson, com “*as ideias filosóficas modernas*”. Não foi outra foi a intenção já presente em Jacques Maritain e Joseph Pieper, assim como a sua realização proeminente na confrontação da “*herança doutrinal tomásica*” com as grandes intuições modernas do cogito cartesiano, como no caso de Joseph de Finance, a aproximação ao “*programa crítico kantiano*”, como no caso de Joseph Maréchal e, por último, porém, não menos importante, a difícil e rica interlocução de Gustav Siewerth e Gaston Fessard, com o pensamento de Hegel¹⁴. Em segundo lugar, porque ele mesmo, atento leitor da obra kantiana e perfeitamente consciente dos limites canônicos impostos pela razão moderna, meditou exaustivamente sobre o problema e o enfrentou por meio da paciente e árdua travessia do escarpado continente hegeliano. Por quê tamanha dedicação a Hegel? Porque ao invés sucumbir à tentação neo-escolástica de blindar o pensamento tomásico contra os desafios

¹³ LIMA VAZ, H. C. de. Filosofia da religião e metafísica. *Síntese Nova Fase*, v. 25, n. 80, 1998, p. 26.

¹⁴ LIMA VAZ, H. C. de. Filosofia da religião e metafísica, 1998, p. 26-28.

históricos, Henrique Vaz apreendeu na filosofia de Hegel a necessidade de se pensar o Absoluto na história ao reconhecer no filósofo alemão

Um esforço titânico para restaurar, no terreno da História, a teologia dos antigos filósofos, que se elevava sobre o terreno da Natureza. A História é uma 'Teodicéia'. A justificação de Deus nela está presente como exigência de explicação racional dos seus múltiplos sentidos que culminam, para Hegel, na existência de um sentido absoluto (que ele denomina Espírito Absoluto). A História não é senão o itinerário, que pode ser descrito dialeticamente, do saber de si mesmo que se eleva ao Saber absoluto, e, nele, à epifania histórica de Deus¹⁵.

Como se pode ver, a apropriação por parte de Henrique Vaz da metafísica tomásica do ato de existir não pode ser considerada, de modo algum, a reiteração dogmática de um modo pré-crítico de pensar, mas, antes, se impõe como a exigência eminentemente racional de afirmar a inteligibilidade do real, sem com isso, ceder à insensibilidade histórica do racionalismo e do empirismo modernos. Não se trata, obviamente, de buscar uma síntese dos dois filósofos ou de submeter um ao outro, pois, certamente, Hegel e Tomás de Aquino viveram e pensaram em universos intelectuais inteiramente diferentes e também foram profundamente heterogêneas as suas formas de pensar, estilos, intenções e pontos de partida filosóficos. Impossível a aproximação entre os dois pensadores, como mostra Lorenz Puntel, sem a elucidação do sentido do “esse” em Tomás de Aquino e sua confrontação com o sistema lógico das determinações de Hegel¹⁶. Todavia, ambos, assim como Platão e Aristóteles, podem ser ricas fontes de inspiração para a proposição de

¹⁵ LIMA VAZ, H. C. de. O problema de Deus no pensamento contemporâneo. *Síntese Nova Fase*, v. VIII, n.23, 1981, p. 25.

¹⁶ PUNTEL, L. B. Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 133-159.

um modelo filosófico ideal dotado de suficiente abrangência e consistência interna e, não menos importante, estruturalmente aberto e incompleto, preparado para enfrentar o perene desafio da metafísica: acolher, ordenar e dar sentido à infinita diversidade e dispersão dos fatos, vivências e acontecimentos¹⁷. Ora, Hegel pensou com Kant, depois dele e contra ele, portanto a sua primeira tarefa consistiu em reafirmar o alcance ontológico da filosofia, ainda na época de seus cursos na Universidade de Iena (1801-1806), buscando mostrar a necessidade da filosofia em sentido forte de modo a se contrapor tanto em relação ao empirismo e ao formalismo, quanto em relação à clausura subjetiva da filosofia transcendental kantiana. Após a intensa experiência histórica desencadeada pela Revolução Francesa, a autonomia da filosofia não poderia ser mais obtida pelo elevadíssimo preço de aprisionar o conhecimento na esfera do sujeito, pois isso equivaleria à renúncia em pensar o tempo na encarnação contingente dos acontecimentos. A razão moderna, de Descartes a Kant, esteve aprisionada na esfera da subjetividade e não pôde pensar o *ethos* em sua densidade concreta e histórica e, portanto, fracassou em propor uma ética simultaneamente universalista e substancial. Por seu lastro na historicidade a ética não poderia se limitar ao procedimento dedutivo, mas, por outro lado, o reconhecimento do impasse ético do racionalismo poderia impor o pagamento do altíssimo preço de sua fragmentação empírica. A solução genial da via transcendental kantiana permaneceria ainda excessivamente devedora da filosofia do sujeito. O tremendo desafio vislumbrado por Hegel, ainda em seus escritos de Iena, anteriores à “Fenomenologia do espírito”, consistiu em discernir o transcendental na contingência dos

¹⁷ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 1997, p. 3-80.

acontecimentos, ou seja, pensar o Absoluto no tempo sem entregá-lo ao tempo para deixá-lo nele se dissolver¹⁸.

Aqui a cristologia exerceu um papel que não pode ser minimizado. A pessoa de Jesus Cristo, inicialmente relegada a um lugar secundário em relação aos belos deuses gregos nos primeiros escritos de juventude ou vista apenas como mestre moral e personificação da virtude passa a ocupar um lugar central na reflexão do filósofo, porque expressa a conexão do finito e do infinito, cerne do “*mistério da vida*”, carregando em si a “*negatividade de si em seu ser-outro*”. O drama cristão traduz no registro da representação o movimento dialético da consciência em seu “*dever espiritual*”, em seu itinerário para aceder à verdade¹⁹. A lógica hegeliana consistiu justamente na transposição especulativa de sua profunda meditação cristológica na qual ele soube discernir a presença do Absoluto na figura histórica de Cristo e reconhecer em sua manifestação precária e efêmera a identidade dialética do ser e do aparecer²⁰. Por isso, como observa Henrique Vaz, a filosofia hegeliana tem como ponto nodal, no qual se encontram as tarefas crítica e sistemática de sua filosofia, o conceito de Espírito (Geist) que, enquanto Absoluto apreende a si mesmo em sua diferença, em suas manifestações no tempo (Zeitgeist) e no mundo (Weltgeist), pois “*somente o Espírito reconhece o Espírito*”²¹.

¹⁸ LIMA VAZ, H. C. Ética e razão moderna. *Síntese Nova Fase*, v. 22, n. 68, 1995, p. 53-85. DRAWIN, C. R.; MOREIRA, J. de O. Irredutibilidade e constituição dialética da vida ética no jovem Hegel. *Síntese*, v. 46, n. 146, Setembro-Dezembro, 2019, p. 477-519. DRAWIN, C. R. Lima Vaz: por quê pensar o Absoluto? *Síntese*, v. 48, n.150, Janeiro-Abril, 2021, p. 249-274.

¹⁹ BRITO, E. La cristologie de Hegel. *Verbum crucis*. Paris: Beauchesne Éditeur, 1983, p. 522-525.

²⁰ KÜNG, H. Incarnation de Dieu. Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future. Paris: Desclée de Brouwer, 1973, p. 408-424; esp. p. 419-421.

²¹ HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Madrid: Alianza Editorial, 1980, p. 556. LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 1997, p. 57-58.

O conceito de “espírito”, como se vê de modo exemplar no § 382 da “Enciclopédia” de 1830 parece indicar que a meditação cristológica não é apenas uma referência extrínseca e a ser abandonada após ser metaforizada no sistema, porque entre ela e a lógica há uma homologia estrutural, embora uma seja irreduzível à outra²². O que isso efetivamente significa? A resposta a tal indagação, repito o já dito anteriormente, exigiria um grande esforço argumentativo a ultrapassar em muito o escopo deste texto, mas alguma indicação pode ser dada. O sentido teológico inerente ao sistema requer a retomada da pretensão metafísica numa perspectiva singular. A fé, não pode ser vinculada apenas à indeterminação do sentimento ou a alguma intuição inefável, porque possui uma verdade objetiva e traz consigo um conteúdo absoluto²³. Ou como afirma Hegel: “a lógica é nesta medida a teologia metafísica que contempla a evolução da ideia de Deus no éter do pensamento puro”, ou seja, no desdobramento de suas categorias a forma lógica consiste na “elevação do espírito pensante a aquilo que é em si mesmo o mais alto pensamento”, ou seja, a elevação do sujeito finito a Deus²⁴. Essa ascensão do sujeito finito não decorre, porém, de sua essência mesma, mas de seu caráter existencial, porque o sujeito não repousa em si mesmo e sua riqueza não consiste na efetivação daquilo que ele já é em sua essência, mas no transbordamento de seu ser-outro ou, para usar o modo como o jovem Hegel se expressa em seu artigo de 1802, a subjetividade humana é movida pela “dor infinita” (unendlicher Schmerz) das determinações finitas, por essa “ausência de Deus” (Gottlosigkeit)

²² VEILLARD-BARON, J.-L. Hegel. *Système et structures théologiques*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006, p. 7-130.

²³ BRITO, E. Deux théories de l'esprit: Hegel et Schleiermacher. *Revue Philosophique de Louvain*. v. 91, n. 4, 1993, p. 31-65; esp. p. 59.

²⁴ LARDIC, J.-M. *L'infinité et la logique. Étude sur Hegel*. Paris: Editions L'Harmattan, 1995, p. 238; 234-269.

transfigurada na Ressurreição em “presença de Deus” (Anwesenheit Gottes) e cujo pensamento é a tarefa maior da filosofia²⁵.

O drama da paixão de Cristo, em sua contingência histórica, encontra-se vivo e presente na tensão interna da lógica especulativa cuja conclusão, encerrando e abrindo o longo itinerário que vai da ideia imediata à ideia absoluta, mostra o seu caráter simultaneamente ontológico e teológico. Essa convergência não abriria então o veio de um possível e fecundo diálogo entre a lógica hegeliana e a metafísica tomásica do ato de existir? Ou essa possibilidade seria, antes, a atestação do caráter onto-teológico da tradição metafísica ocidental, aprisionada, conforme o bem conhecido diagnóstico de Heidegger, no destino comum do esquecimento do ser?

1. METAFÍSICA E MODERNIDADE

Após as conquistas do entendimento moderno (Verstand), a própria ideia de metafísica, retomada pelo Idealismo Alemão, foi largamente rejeitada pelo pensamento filosófico contemporâneo, tendo sido acusada, por diferentes vias, de ser abusivamente abstrata e de submeter toda riqueza da diferença à voracidade do saber absoluto, mostrando-se inconciliável com a evidente impossibilidade de apreender no conceito a variação infinita da vida. Seria esse o inexorável destino de todo esforço de se pensar o sentido do humano, tornando-o emparedado entre a necessidade férrea da natureza e os acontecimentos aleatórios da história? Ou, antes, deveríamos inquirir nas evidências da cultura contemporânea as suas condições históricas de possibilidade,

²⁵ HEGEL, G. W. F. *Premières publications*. Paris: Éditions Ophrys, 1964, p. 298; LARDIC, J.-M. *L' infini et as logique. Étude sur Hegel*, 1995; VEILLARD-Baron, J.-L. *Hegel. Système et structures théologiques*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

ou seja, refazer no pensamento a genealogia dos pressupostos nos quais se fundam as evidências de nossas crenças contemporâneas? Não obstante, tal projeto genealógico consiste não apenas em desentranhar a gênese de certezas supostamente sem gênese, por serem consideradas imediatas e evidentes, como quer o historicismo e o pragmatismo, mas também recuperar discursivamente o pensável inscrito na lógica da gênese que se quer explicitar. Caso contrário, toda validade, inclusive a do próprio projeto genealógico, se dissolveria na indiferença da equivalência universal, na mesmice do relativismo generalizado. A banalidade dessa conclusão, em sua formulação autocontraditória, foi o objeto do argumento aristotélico da redarguição anteriormente mencionado e foi também o grande desafio enfrentado por Hegel no limiar da modernidade, quando se dá a ascensão da consciência histórica, como se pode discernir na complexa composição da “Fenomenologia do Espírito” por meio da articulação da sequência das figuras da consciência com os momentos lógicos da ciência conformando o leitor à exigência intrínseca da inter-relação entre fenomenologia e sistema²⁶.

Certamente não se pode aqui abordar, nem mesmo superficialmente, o árduo, controverso e atualíssimo problema dessa inter-relação entre o lógico e o histórico, problema atualíssimo quando nos deparamos com a contraposição entre a tese universalista da justificação epistêmica e a tese particularista do construtivismo social²⁷.

²⁶ LIMA VAZ, H. C. de. O problema de Deus no pensamento contemporâneo, 1981, p. 10-12; LIMA VAZ, H. C. de. *Introdução ao pensamento de Hegel. Tomo I: A Fenomenologia do espírito e seus antecedentes*. São Paulo: Loyola, 2020, p. 285-298; LABARRIÈRE, P.-J. *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Introduction à une lecture*. Paris: Aubier-Montaigne, 1979, p. 34-64.

²⁷ HÖSLE, V. *Verità e storia. Studi sulla struttura della storia della filosofia sulla base di un'analisi paradigmatica dell'evoluzione da Parmenide a Platone*. Milano: Guerini e Associati, 1998, p. 19-128; PUNTEL, L. B. Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 190-238; BOGHOSSIAN, P. *Sur la peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance*. Marseille: Agone, 2009, p. 101-118.

Apenas o menciona de passagem com o objetivo de enfatizar que a opção metafísica de Henrique Vaz, embora estando motivada pelas circunstâncias existenciais de sua biografia, como, aliás, ocorre com toda motivação filosófica, não se confunde com alguma acomodada inclinação fideísta e nem recua, em nome de verdades dogmáticas, frente aos desafios da mais rigorosa argumentação filosófica. A sua opção, aurida na metafísica clássica e cristã e incorporando algumas das ideias centrais do sistema hegeliano, não ficou aquém do rigor crítico da filosofia pós-kantiana e nem das objeções historicistas disseminadas no pensamento pós-hegeliano. Por isso, um dos eixos de sua obra, senão a sua dimensão fundamental, pode ser identificado em seu permanente empenho em apreender o pensável do tempo sem diluí-lo como pensável no tempo. Tal direção de sua filosofia pode ser conferida já nos artigos reunidos em seu primeiro livro de 1968 “Ontologia e história” e, em especial no texto de 1966 significativamente intitulado “O absoluto e a história”. O mesmo se dá com suas considerações estritamente metódicas quando introduz o momento da “aporética histórica” na elaboração do estatuto transcendental de cada uma de suas categorias antropológicas²⁸.

Como, no entanto, escapar dos relativismos historicistas sem se refugiar na imensa “sombra de Kant” se espraiando por quase toda paisagem filosófica, a ocultar a especulação metafísica que Hegel teimava em fazer ressurgir? A interdição epistemológica não havia prevalecido definitivamente?²⁹ Talvez fosse o caso de revolver no

²⁸ LIMA VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 157-172; 247-278.

²⁹ THOMAS-FOGIEL, I. *Référence et aautoréférence. Étude sur la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*. Paris, J. Vrin, 2005.

canteiro do pensamento moderno as sementes metafísicas ainda vivas que uma vez foram plantadas em solo grego. Por que, porém, o seu poderoso florescimento anterior parece ter fenecido tão completamente que o esforço de sua busca se confunde com um trabalho de erudição tão ingente quão infrutífero? Essa aparência entranhada na obviedade de sua manifestação foi confrontada em seu significado originário pelo mais radical caminho de pensamento descortinado após o refluxo dos grandes sistemas idealistas, aquele proposto por Heidegger, genial leitor de Platão e Aristóteles, como também de Hegel, cuja redescoberta da metafísica, se deu no contexto da hegemonia epistemológica, brotando de sua intensa confrontação com o neokantismo. Como se pode falar em “redescoberta da metafísica” quando se sabe e se difunde amplamente a inimizade mortal de Heidegger com relação à metafísica?

Uma resposta preliminar pode ser a seguinte: a “superação” ou “destruição” da metafísica nada tem a ver com a sua ultrapassagem cognitiva através de um saber capaz de oferecer credenciais mais bem fundamentadas de sua objetividade, como ocorre, por exemplo com os diversos positivismos, mas, ao contrário, a metafísica é “insuperável” enquanto impulso irreprimível do caráter existencial do ser humano. Nesse sentido Heidegger, reagindo às leituras antropológicas de “Ser e tempo”, poderá falar em “metafísica do Dasein”, porque a metafísica põe em questão o próprio homem em seu ser e em sua relação com o Ser e, por conseguinte, não se pode abandoná-la, uma vez que ela retorna inexoravelmente naquelas mesmas filosofias que creem ser possível deixá-la para trás como uma forma de pensar obsoleta ou limitar-se a examiná-la com alguma curiosidade semântica para exemplificar os equívocos da linguagem filosófica. Ao contrário, o existente humano não pode descartar o próprio do humano e assim se pode dizer porque

a metafísica não é uma teoria dentre outras, mas uma questão sempre emergente, ela não é uma disciplina situada num quadro já estabelecido de saberes e nem uma atitude arbitrária, mas antes “*é um evento fundamental (Grundgeschehen) com a irrupção no ente que ocorre com a existência fáctica de algo como o homem (...) o manifestar-se da vontade de despertar da compreensão que acontece no filosofar como transcendência do Dasein*”.

O problema da metafísica tradicional não seria satisfatoriamente equacionado na objeção de ser um saber pouco rigoroso em comparação com o das outras ciências e sim pela insuficiência essencial da metafísica ao submeter o seu impulso existencial ao estreito viés teórico, ao bloquear o florescimento dessa questão posta pela “*experiência fáctica da vida*” (*faktische Lebenserfahrung*), de modo a neutralizar a inquietação radical que lhe é subjacente. Ao silenciar, em nome da certeza do conhecimento, a sua força interrogativa, o homem mutila a sua existência, pois a recondução da totalidade dos entes à consciência-de-si, promovendo a objetivação do mundo, barra o existir enquanto transcender-se no mundo, isto é, em sua persistência na abertura ao Ser. Assim, “*a realidade do real*” torna-se “*o ser representado (Vorgestelltheit) por meio do sujeito representante e para ele*”³⁰.

A marcha triunfante do antropomorfismo, a conformação do mundo à vontade de dominação do ser humano, é situada por Heidegger no início do pensamento moderno, com o advento da filosofia da representação. Para ele, entretanto, o desvio teórico efetivado na primazia filosófica da representação tinha sido posto já com Platão, no ato

³⁰ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Bd. II. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961, p. 129; FAGNIEZ, G. *Métaphysique*. In: ARJAKOVSKY, P. et al. (Dir.). *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de la pensée*. Paris: Éditions Du Cerf, 2013, p. 843-847.

mesmo de fundação da metafísica ocidental. Teria Heidegger razão em situar no platonismo os germes do niilismo contemporâneo? E, se este for o caso, então haveria uma implicação íntima e necessária entre niilismo e metafísica? Heidegger surge como um interlocutor incontornável para Henrique Vaz justamente porque também ele considera a primazia filosófica da representação como um evento crucial na história da metafísica, porém localiza a sua proveniência não na *ideonomia* platônica, mas na grande controvérsia acerca do Ser ocorrida na Idade Média tardia a partir da censura de 1277, por parte de Etienne Tempier, bispo de Paris, de 219 proposições teológico-filosóficas, dentre as quais se incluíam algumas atribuídas a Tomás de Aquino³¹.

Nos anos 1990, no intervalo de tempo transcorrido entre a publicação dos tratados de antropologia (1991) e de ética (1999), Henrique Vaz publicou um volume de ensaios “*Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*” (1997), no qual retoma como anexo um artigo publicado em 1994 na “Revista Síntese” como “*Metafísica: história e problema*”, e que passou a ser significativamente intitulado “*A metafísica na modernidade*”. Nele o autor manifesta clara e firme discordância com relação à hermenêutica heideggeriana na interpretação do conjunto da filosofia ocidental. Nos outros textos da obra acima citada, publicados como artigos na mesma revista entre 1990 e 1996, ele reconstrói o longo e tortuoso processo de gradual apagamento do impulso teológico e existencial da metafísica ou, se quisermos lançar mão da linguagem nietzscheana, de inversão e desvalorização dos “valores eternos” da tradição metafísica

³¹ LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*, 2002, p. 68.

na perspectiva futura do humanismo paradoxal da transvaloração de todos os valores³².

Nesse contexto é que se dá a retomada meditativa da metafísica tomásica, desde sempre presente na investigação filosófica de Henrique Vaz. Ele o faz não como uma simples reafirmação dogmática ou como um retorno reiterativo e vazio de um modo de pensar já definitivamente ultrapassado. Ao contrário, a leitura de Tomás de Aquino é assumida com plena consciência das possíveis objeções de sua caducidade filosófica, equivocadamente tomada como evidente, seja a partir de sua desqualificação epistemológica, seja a partir de sua superação cultural e histórica. Contudo, e então, talvez surpreendentemente, Heidegger poderia ser um aliado estratégico, desmascarando tais presumidas evidências como suposições engendradas pelos deslocamentos internos da própria histórica da metafísica. Mas a deformação de seu impulso existencial já não estaria prefigurada nas primícias de seu nascimento grego? Ou, ao invés disso, o “destino da metafísica”, contendo um feixe inexplorado de possibilidades, teria seguido o rumo de sua situação contemporânea a partir dos movimentos subterrâneos operados pela “crise doutrinal” do final do século XIII e disseminados após o impacto do nominalismo tardo-medieval? Henrique Vaz estudou atentamente as novas pesquisas históricas suscitadas pela própria interpretação heideggeriana e sintetizou do seguinte modo a sua hipótese histórico-sistemática:

A pretensa ‘morte da metafísica’, que preferimos denominar o seu retraimento ‘epocal’, representa, na verdade, um processo histórico multissecular

³² NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 103.

e é o avançar desse processo que permite caracterizar a época moderna da cultura e do pensamento ocidentais como idade pós-metafísica.³³

Esse “processo histórico multissecular”, observou ele, “nos envolve,(e) modela profundamente nossos hábitos intelectuais”, por conseguinte, a contraposição crítica à inércia desse modo hegemônico de pensar não se limita à “*uma tarefa de simples reconstituição histórica*”, mas se impõe como um “*exercício hermenêutico*” imprescindível para repensar “*a antiga metafísica*” para além do atual dogma imanentista, de modo a nela recuperar o “*movimento em direção à transcendência real do Ser*”³⁴. Muitos outros textos do autor, publicados em meados da última década do século passado, testemunham a sua atenção e interesse em percorrer os emaranhados caminhos que levaram à “*transformação da compreensão clássica do ser*”, para retomar o título da obra de Rolf Schönberger por ele citada³⁵. O destino da metafísica, esclarece, não significa uma determinação cega, mas um “*desdobramento ‘historial (geschichtlich) a partir de um episódio primeiro e principal*”³⁶. Se a metafísica está radicada num fundo existencial inesgotável e abissal, então a realização histórica de algumas de suas possibilidades permite o repensar tanto o seu “fim” na situação contemporânea pós-metafísica quanto, quanto delinear o seu “recomeço” no ato mesmo de seu repensamento. Afinal, Hegel também propôs, no conturbado limiar da modernidade, empreender a rememoração interiorizada (*Erinnerung*) da história da filosofia com o intuito de apreender o seu sentido e inteligibilidade no

³³ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 1997, p. 305.

³⁴ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 1997, p. 306-307.

³⁵ SCHÖNBERGER, R. *Die Transformation des klassischenn Seinsvertändnisses. Studien zur Vorgeschichte des zeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986.

³⁶ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 1997, p. 343.

complexo entretecimento da contingência e da necessidade³⁷. Heidegger, porém, relê o destino da metafísica numa direção inteiramente diferente ao escavar em sua história a sua dimensão do impensado, somente acessível a partir da imersão experiência do niilismo contemporâneo³⁸. No que se segue farei rápida incursão na interpretação de Heidegger de modo a explicitar melhor o argumento de Henrique Vaz

2. A DESCONSTRUÇÃO DA METAFÍSICA

Para Hegel pode-se reconhecer nos desdobramentos históricos da metafísica o enriquecimento dialético na compreensão do mundo, embora muitas riquezas possam permanecer ocultas nos desvãos da negatividade e o tesouro amealhado sempre possa perder-se na dissipação do tempo. Para Heidegger, se empunha a necessidade de descobrir, sob as diversas camadas sedimentadas pelo trabalho do conceito, a sua falha geológica subjacente e pouco perceptível e que tornou instável o terreno onde repousa o formidável edifício conceptual da metafísica, provocando o seu atual desmoronamento. A falha geológica da metafísica estaria justamente na “*identidade parmenidiana entre o pensar (noein) e o ser (einai)*” em sua transposição platônica, cuja teoria das ideias forneceu o seu alicerce ou seu específico lastro ontológico³⁹. Para Heidegger, aí mesmo na aparente solidez do alicerce, residiria o processo de erosão do sentido ontológico da verdade, ao estabelecer,

³⁷ MABILLE, Bernard. *Hegel. L'épreuve de la contingence*. Paris, Aubier, 1999.

³⁸ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 1997, p. 344.

³⁹ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia da religião e metafísica*, 1998, p. 135.

com sua falsa segurança, a coincidência entre a ordem do ser (*ordo essendi*) e a ordem do conhecer (*ordo cognoscendi*).

Como se pode entender, na perspectiva heideggeriana, o equívoco já contido no ato de fundação platônica da metafísica? De modo bem resumido pode se dizer o seguinte: a pergunta pelo ente enquanto ente (*tò ón*; *ens*; *das Seiende*) implica a pergunta pelo seu Ser (*einai*; *esse*; *das Sein*), mas partindo e retornando ao ente o foco da pergunta é deslocado e se perde, entregando o Ser mesmo ao esquecimento. Esse deslocamento resulta da substituição da *phýsis* pela *Idéa*, ou seja, pelo ente enquanto é visto ou apreendido pela inteligência. Ora, quando a atenção se volta para o ente em detrimento do Ser por si mesmo e sendo o Ser “aquilo que” funda a realidade essencial de todo ente, então a diferença entre Ser e ente dá lugar à sua mera identidade ôntica e o ente vai afundando em si mesmo, ou seja, no nada de ser, abrindo as portas do pensamento ao niilismo vindouro. A fundação da metafísica é o começo do seu fim, agravado e acelerado com a moderna filosofia da representação a qual nada mais é do que um avanço em direção da consideração do ente enquanto pura presença na mente do sujeito cognoscente. O interesse da metafísica vai passando aos poucos da questão do Ser do ente para centralizar-se na validade epistêmica da representação, ou seja, em seu valor cognitivo para o sujeito humano para, finalmente, com Nietzsche, voltar-se unilateralmente ao pensamento do valor como pura afirmação de si mesmo⁴⁰. O pensamento do valor (*Wertdenken*) pode ser definido do seguinte modo: “o valor é valor na medida em que vale (...) e

⁴⁰ KALINOWSKI, G. *L'impossible métaphysique*. Paris: Éditions beauchesne, 1981, p. 113-131; esp. p.114-118.

*sua essência se baseia em ser ponto de vista*⁴¹. A retidão intelectual do ver platônico acabou por converter-se em “ponto de vista” (Gesichtspunkt). E quem vê e de qual lugar ele vê? A resposta ideal moderna que se tornou um fato em nossa época é a seguinte: o ponto de vista se legitima por quem souber e puder ordenar, não apenas se impondo, mas também sabendo moldar a totalidade dos entes em sua disponibilidade numa determinada direção e forma. A metafísica moderna acabou por se converter em vontade de poder. Não se trata simplesmente de psicologia ou política, mas de uma “morfologia”, do resultado obtido pela escavação das formas de manifestação da metafísica: *“a ontologia do òn, cuja morphé, através da mudança do Eidos, transforma-se em perceptio, se manifesta como appetitus da perceptio enquanto vontade de poder*⁴². Heidegger estabelece, então, a deriva do esquecimento do Ser pela ascensão da primazia do ente: a inquirição aristotélica pela subjacência permanente e universal como essência da diversidade dos entes (hypokeímenon) torna-se com Descartes, continuador da busca pelo indubitável lastreado numa presença fixa, o Ser concebido como *subjectum*, como sujeito humano portador da representação para, finalmente, desaguar, com Nietzsche, no pensamento do valor como “vontade de nada” e passando a se efetivar como completa disponibilização instrumental da totalidade dos entes. O pensamento do valor deixa de ser pensamento para ser efetividade na civilização da técnica planetária⁴³.

⁴¹ HEIDEGGER, M. (1943). Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’. In: HEIDEGGER, M. *Holzwege. Gesamtausgabe*. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 227-228.

⁴² HEIDEGGER, M. Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’, 1977, p. 236.

⁴³ HEIDEGGER, M. Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’, 1977, p. 236-238; HEIDEGGER, M. (1939-1941). *Nietzsche*. T. II. Barcelona: Ediciones Destino, 2002.

O ato inaugural da metafísica teria produzido uma sucessão de efeitos conceptuais que podem ser acompanhados e apreendidos em seu conjunto no grande arco que se estende de Platão a Nietzsche, porque a unidade de seu desdobramento histórico se assenta na consideração lógica do Ser como conceito genérico, posto como fundamento do conhecimento humano da multiplicidade dos seres (entia), concebido enquanto objeto unívoco da ontologia e inserido numa continuidade hierárquica dos seres “*tendo como cimo mais alto o Ente supremo (Ens summum)*”, *objeto eminente da teologia*⁴⁴. Esse duplo caráter da metafísica, a sua constituição onto-teo-lógica tem como elemento vinculante o *logos*, aquele procedimento demonstrativo e abstrato, apartado da vida fáctica, cuja expressão exemplar encontra-se no programa hegeliano de apreender o “*puro elemento do pensar*” dele eliminando toda ganga da “*exterioridade histórica*”⁴⁵.

De modo bem sintomático esse modo de conceber a filosofia teria convertido a ontologia em “ciência da lógica” para a qual “*a questão do pensar (die sache des Denkens) é o Ser em relação com o que foi pensado acerca do ente*” enquanto na interpretação contraposta por Heidegger “*a questão do pensar é a mesma, por conseguinte, o Ser, mas o Ser na perspectiva de sua diferença com o ente*”, ou seja, não é o pensamento concebido como Absoluto e reconhecido como diferença na identidade presente na totalidade dos entes, mas vislumbrado enquanto diferença pura e irredutível (*die Differenz als Differenz*)⁴⁶. Para o pensador da Floresta Negra essa seria a dívida impagável contida no aparente ganho

⁴⁴ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 1997, p. 345.

⁴⁵ HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz* (1956/1957). In: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*. Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, p. 56.

⁴⁶ HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz* (1956/1957), 2006, p. 56.

obtido com a fundamentação ontológica do conhecimento finito “a ocultação do Ser no impensado da diferença entre o Ser e os entes, e o seu esquecimento, fruto da abstração que conduz ao conceito universalíssimo do *ens primum cognitum*”⁴⁷.

Para Heidegger, apesar do esforço hegeliano de transfundir o conhecimento humano na esfera do Absoluto, operando a inserção dialética do infinito no finito, o seu fracasso é inevitável, pois nele perde-se o pensar da diferença pura cuja força não reside no já pensado e sim na extraordinária fecundidade (*Überfluss*) do ainda não pensado⁴⁸. A controvérsia com Hegel, claramente exposta no seminário do semestre de inverno de 1956-57 sobre a “Ciência da lógica”, tem o seu enraizamento no intenso trabalho reflexivo heideggeriano acerca da essência da verdade, no empenho de uma elaboração longamente desenvolvida após a decepcionante recepção de “Ser e tempo”. Ele reagiu, desse modo, aos equívocos da imensa repercussão de seu tratado ontológico, mal compreendido como uma genial e inovadora contribuição à antropologia filosófica sem que se atentasse para a sua pergunta axial acerca do sentido do ser. Assim, alguns intérpretes, como Georg Misch, no contexto da discussão entre a fenomenologia e a “filosofia da vida” compreenderam a “análítica do Dasein” como um esforço de ultrapassar a cisão cartesiana de sujeito e objeto, sem discernir que a questão do Ser se colocava fora ou mesmo aquém dessa problemática meramente epistemológica. Compreender desse modo a questão do Ser seria considerar

⁴⁷ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 1997, p. 346.

⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz (1956/1957)*, 2006, p. 57-58.

*que o ser constitui um conceito derivado do ‘é’ da lógica, ignorando que para Heidegger, o ser não se reduz ao problema da cópula. Orientando sua filosofia sobre o ser, Heidegger sucumbiria à dominação da lógica e àquela tentação de encontrar para a filosofia um começo absoluto*⁴⁹.

Ora, seria essa, justamente, a orientação filosófica a ser evitada: a submissão da ontologia vinculada à teologia e à lógica, tendência que teria sido levada por Hegel à sua máxima consecução, mas cujo resultado seria aprisionar a “transcendência” do Ser no domínio do ente ou, antes, na dominação da totalidade dos entes pelo conhecimento racional humano. Sob a máscara do Absoluto a filosofia hegeliana ocultaria a “astúcia da razão”, o êxito do espaço humano de dominação em detrimento do reconhecimento da diferença ontológica. O antropocentrismo aí implícito recalcaria não apenas a inter-relação transcendental (*transcendenzhafte*) entre a inteligibilidade das coisas e o Ser mesmo (*das Sein selbst*), ou seja, a Clareira (*Lichtung*) propiciadora dessa inteligibilidade, mas também a cisão existencial que no ser humano suscita o radical questionamento do sentido⁵⁰.

Essa a distância da primazia antropológica do pensamento moderno foi tomada por Heidegger naquele momento crucial no qual se inicia a sua “virada” (*Kehre*) decorrente de seu enfrentamento dos impasses da ontologia fundamental e o obrigando a enveredar na investigação da correlação entre a revelação do Ser como “*processo de doação de sentido*” (*die Offenbarkeit des Seins*) e o humano concretamente existente em sua necessária abertura para a doação histórica do

⁴⁹ JARAN, F. *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*. Bucarest: Zeta Books, 2010, p. 39.

⁵⁰ SHEEHAN, T. *Making sense of Heidegger*. London/NewYork:Rowman & Littlefield, 2015, p. 197-201.

Ser⁵¹. Assim, na primeira parte do curso do semestre de verão de 1929, no qual abordou o Idealismo Alemão à luz da problemática filosófica contemporânea, Heidegger rejeitou firmemente a aproximação de seu filosofar com a tendência antropológica dominante. Esta seria não apenas excessivamente vaga, mas também porque o antropocentrismo seria incapaz de colocar a pergunta crucial pelo ser do humano, que em sua essencial finitude somente pode existir no horizonte da compreensão do Ser. Por conseguinte, nesse período de transição do pensamento heideggeriano (1927-1930) a pergunta pelo sentido da existência transborda o quadro antropológico e exige o repensar de uma “metafísica do Dasein”. Mas, ainda assim, o pensar filosófico não estaria comprometido pela hipoteca antropológica proveniente da tese kantiana da metafísica como uma disposição natural do ser humano?⁵²

Tal suspeita assinala como não há uma saída para as contradições da modernidade se permanecermos aprisionados nas coordenadas dominantes da filosofia, porque a alternativa, como um salto qualitativo, requer uma verdadeira conversão do pensar por meio da arqueologia profunda do solo metafísico no qual ele esteve tradicionalmente enraizado. Heidegger a tal tarefa se dedica numa série de trabalhos do início da década de trinta do século passado: a conferência “*A essência da verdade*” de 1930, o curso de mesmo título do semestre de inverno de 1931/1932, a conferência “*A doutrina de Platão sobre a verdade*” esboçada em 1931/1932 e, também, o curso do semestre de inverno de 1933/1934 no qual a questão da essência da verdade é retomada e examinada numa série de experimentos do pensamento. Se nos cursos anteriores de

⁵¹ SHEEHAN, T. A virada. In: DAVIS, Bret WQ. *Martin Heidegger: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 123-147; esp. p. 130-131.

⁵² JARAN, F. *La métaphysique du Dasein.*, 2010, p. 113-128.

meados dos anos 1920 Heidegger recorre à metafísica platônica das Ideias em seu alcance ontológico visando se contrapor à tendência epistemológica da filosofia neokantiana, nas interpretações posteriores a teoria das Ideias deixa de ser um avanço em relação aos pré-socráticos, como antes se acreditava, para nela descobrir a entrada na metafísica com todos os seus desdobramentos posteriores, abarcando desse modo “a confrontação com o próprio Platão e com a situação do conjunto da tradição ocidental” ou como explicita no terceiro adendo ao manuscrito do curso sobre “Platão e a essência da verdade”:

Que significa a Ideia? Com esta questão nós tocamos no elemento fundamental e à constituição fundamental do Dasein do espírito ocidental. Pois com a doutrina platônica das Ideias foi explicitado o conceito e com isso foi formada a medida para a concepção de todo ente (não-divino) restante. Com a ajuda da doutrina das Ideias desdobram-se o conceito moderno de razão, a época da Ilustração e a dominação da racionalidade e também o contramovimento do classicismo e romantismo alemães. A reunião dessas duas potências (Mächte), completadas em Hegel, é a conclusão cristã do platonismo da antiguidade (cristianizado) e um contragolpe, com seus próprios meios e forças, - a doutrina da ideologia e toda sistemática de pensamento de Marx e do marxismo, mas também, conforme outra direção, Kierkegaard; e diluição e banalização de todas essas potências do século XIX e início do século XX; no final do século XIX Nietzsche contra os três fronts (humanidade, cristandade, luzes). Desde então não há qualquer posição e atitude claras, originárias, decisivas e criadoras, espirituais e históricos do homem⁵³.

A citação anterior, embora longa, ilustra bastante bem a tese de Heidegger anteriormente enunciada: ele atribui à teoria platônica das

⁵³ HEIDEGGER, M.. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Perópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2001, p. 66; 360-361; e BOUTOT, A. Préface du traducteur. In: HEIDEGGER, M. *De l'essence de la vérité. Approche de l'allégorie de la caverne et du "Théétète" de Platon*. Paris: Éditions Gallimard, 2001, p. 07-15.

Ideias e sua concepção da verdade toda derivação posterior, não somente da metafísica em seu sentido tradicional, mas também das correntes filosóficas que se contrapuserem a ela a partir de meados do século XIX (Kierkegaard, Marx, Nietzsche), mas que não passam de um “contragolpe” (Grundstoss) ocorrido em seu próprio interior. A tendência antropomórfica, ao ocupar o espaço filosófico hegemônico após o refluxo do Idealismo Alemão, não pode ocultar inteiramente, apesar de seu aparente antagonismo à metafísica, a tendência já antecipada no desenrolar mesmo do Idealismo Alemão e colocada sob a égide do programa kantiano de levar a Revolução Copernicana à sua radical conclusão. Os filósofos idealistas, ao travar combate contra a “coisa em si” e as fronteiras da finitude humana, procuraram eliminar o enigma da coisa que ainda permanecia em Kant. Assim, Hegel, propõe elevar a filosofia ao seu ponto mais eminente, absorvendo todos os pontos de vista anteriores, neutralizando o seu caráter inquisitivo e sua veleidade sapiencial ao instaurá-la como ciência da lógica, ou seja, como um princípio comprovado na realidade efetiva e, portanto, como saber assumido em seu significado rigorosamente ôntico⁵⁴.

Por quê Hegel ao levar a metafísica à sua completude não foi capaz de estancar o fluxo do antropocentrismo moderno? Porque ele transfundiu em sua plena expressão lógica a concepção platônica da essência da verdade e nela já se mostra de modo inequívoco, porém não fácil de discriminar, em decorrência de sua pretensão fundacional, a rachadura presente na base do edifício metafísico e a ilusão de poder remediá-la definitivamente por meio do cimento do conceito. Na verdade, o remédio é, no caso, a própria doença, pois a imagem da rachadura traduz a

⁵⁴ HEIDEGGER, M. *Hegel*. Geasmtauggabe Bd. 68. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, p. 4-5.

diferença irreduzível e impossível de ser superada pelo trabalho da razão dialética. Compreende-se a relevância crescente da epistemologia na filosofia posterior à ruína dos sistemas idealistas, pois assim dos escombros da imponente catedral metafísica resta apenas a luz bruxuleante de uma reflexão filosófica apenumbada pela luz triunfante da ciência. A importância concedida à ciência e à dominação técnica do mundo escancara o vício ainda incipiente no platonismo: a perda da transcendência em nome da primazia do humanismo militante e da arrogância antropológica. O diagnóstico de Heidegger, como se viu, abrange o conjunto da história da metafísica nela aparecendo uma “unidade profunda”, na qual Platão cumpre um papel inaugural determinante da fundação geral (logos) do ente no ser (ontologia) e, com sua consolidação numa hierarquia dos seres, culminada com a fundação do ser “*num ente supremo, o Theiôn*”, constituindo, desse modo, como já se ressaltou por diversas vezes, a natureza onto-teo-lógica da metafísica.

Como isso ocorreu originariamente? Por meio da transformação da essência da verdade com a passagem da “Phýsis” à “Ideia”. Na aurora do pensamento grego a verdade como Alétheia era pensada como proveniente da essência dinâmica da Phýsis, entendendo com isso o eclodir do não-velado (Unverborgenheit) uma vez que o anteriormente oculto emerge por si mesmo enquanto desvelado (Entbergung), assim, a verdade não é apenas uma simples propriedade da Phýsis e nem, como creem os modernos, uma determinação lógica circunscrita às “*proposições ou juízos que nós enunciamos acerca das coisas*”, mas uma determinação ontológica nascida de um movimento pertencente à própria essência do Ser, não sendo um “*acréscimo ao Ser*”, mas algo “*que surge e brota, é aparecer*” e não se circunscreve na intemporalidade de

uma Forma presente e desde sempre disponível⁵⁵. Ao subjugar à primazia da Ideia essa concepção originária da verdade como um movimento oscilante e até mesmo conflitivo de desvelamento, Platão, na leitura heideggeriana, fixa a sua essência na luminosidade do inteligível para a qual ascende a inteligência humana. A identificação da essência da verdade como presença dada a torna sempre disponível para a razão desde que ela seja capaz de romper os grilhões da ignorância enredada nas sombras das aparências múltiplas e dispersivas e voltar o seu olhar às coisas mesmas em sua presença una e inteligível. Dessa mutação platônica da essência da verdade decorre a concepção predominante em toda sua posteridade, pois a verdade como desvelamento “*passa a significar desde muito tempo adequação da representação pensante com a coisa: adequatio intellectus et rei*”⁵⁶. A expressão utilizada por Heidegger “representação pensante” (dekenden Vorstellen) aponta para a torção antropocêntrica cada vez mais acentuada com a emergência da filosofia moderna da representação: a verdade deixa de pertencer ao próprio Ser para converter-se num objetivo da ciência em sua busca de apreender as coisas como uma realidade permanentemente dada ao conhecimento do sujeito e à intervenção humana. Segundo a leitura de Heidegger, já se anuncia em Platão, embora ainda marcado pela acepção da verdade como “desvelamento”, a transformação hegeliana da ontologia em lógica e, depois, com Nietzsche a sua interpretação como valor quando se

⁵⁵ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978, p. 129; BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*. Paris: PUF, 1987, p. 185.

⁵⁶ HEIDEGGER, M. A teoria platônica da verdade. In: HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 230; HEIDEGGER, M. Platons Lehre von der Wahrheit. In: HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe. Bd. 9: Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1976, p. 218.

dá a inteira disponibilização da totalidade dos entes à vontade de potência⁵⁷.

3. O DESTINO DO DESTINO DA METAFÍSICA

O diagnóstico heideggeriano acerca do destino da metafísica, aqui apenas brevemente esboçado, não pode ser facilmente desconsiderado. O “esgotamento das energias utópicas” da modernidade, para lançarmos mão de uma conhecida expressão habermasiana, nos arrastou para um imenso atoleiro do não sentido: nada podemos fazer, porque nada há para ser feito num mundo carente de sentido comum e descrente da verdade. Contentamo-nos com uma vaga reivindicação de direitos sem que tenhamos alguma clareza acerca da constituição ontológica do humano em sua inserção ou posição nos cosmos⁵⁸.

Heidegger percebeu o papel crucial da questão da verdade: embora o trabalho da racionalidade técnica e científica se oriente por certo realismo gnosiológico implícito e não refletido, o seu prestígio social e os seus propósitos imediatos se restringem à utilidade e funcionalidade de seus resultados. Pode-se dizer, em poucas palavras, que a reivindicação de sentido, ou seja, o modo como nos orientamos no fluxo do tempo, somente é possível quando referenciado pelo norte da verdade e a ideia de verdade depende da explicitação da relação do homem com o Ser, ou seja, do vínculo ontológico ou referencial da linguagem com a realidade que a transcende⁵⁹. A retração da verdade e seu esfacelamento

⁵⁷ BOUTOT, A. *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*. Paris: PUF, 1987, p. 253-261.

⁵⁸ DRAWIN, C. R. A modernidade trágica. In: GUIMARÃES, J. G. M. et al. *O novo humanismo: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022, p. 137-164.

⁵⁹ GREISCH, J. La déesse vérité. Histoire du plus long oubli. In: VV.AA. *La vérité*. Paris: Beauchesne Éditeur, 1983, p. 43-60.

relativista como mero “valor” e “ponto de vista” se contrapõe apenas aparentemente à pretensão universalista da ciência, porque tal pretensão seria apenas o seu complemento e as coisas ficariam do seguinte modo: deixemos a ciência e a técnica cumprirem a sua função utilitária, enquanto os indivíduos, grupos e comunidades podem crer naquilo que acharem mais convenientes para os seus interesses e afetos. O consenso necessário à funcionalidade social ficaria a cargo dos legisladores e do direito positivo. Interditado o caminho da verdade e do bem a responsabilidade coletiva em relação ao presente e ao futuro também se dilui⁶⁰.

Não obstante, apesar de sua compreensão acerca do caráter crucial do problema da verdade, o seu pensamento segue um caminho singular e surpreendente. Como já foi observado, após os muitos equívocos na recepção de “Ser e tempo”, ele procura mostrar a insuficiência da verdade proposicional como “conformidade” (Richtigkeit) biunívoca entre as coisas e a inteligência. Todavia, com o advento do niilismo ter-se-ia um novo espaço de pensamento do Ser, no qual se põe em jogo a possibilidade de superação (Überwindung) ou, antes, de “apropriação” (Verwindung) da metafísica:

A questão decisiva (Ser e tempo, 1927) acerca do sentido...da verdade do ser e não apenas do ente, fica propositalmente não desenvolvida. Aparentemente o pensar se mantém no caminho da metafísica e, contudo, realiza em seus passos decisivos – que conduzem da verdade como conformidade, para a liberdade existente e desta para a verdade como encobrimento (Verbergung) e errância – uma mudança da interrogação que pertence à superação (Überwindung) da metafísica. O pensar ensaiado nesta conferência culmina na experiência essencial que somente a partir do ser-aí (Dasein), no qual o homem pode penetrar, se

⁶⁰ HÖSLE, V. *La crise du temps présent e la responsabilité de la philosophie*. Nîmes: Théeète Éditions, 2004; JONAS, H. *O princípio responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.

prepara para o homem histórico uma aproximação com a verdade do ser. Todo tipo de antropologia e toda subjetividade do homem enquanto sujeito são não apenas abandonadas, como já ocorria em “ser e tempo” e é buscada a verdade do ser como fundamento de uma nova posição histórica, mas também o curso da exposição se prepara para pensar a partir deste outro fundamento (do Dasein)⁶¹.

O fundamento a partir do qual pode surgir um novo modo de pensar para além da metafísica, isto é, para além da concepção platônica da verdade, possui a feição paradoxal de um não-fundamento, de um pensar preparatório para o homem histórico no reconhecimento da errância ou da historicidade do Ser. Em outras palavras, o abandono de toda antropologia lança o ser-aí (Dasein) no infundado de sua existência. Essa experiência do nada de fundamento delinea a experiência do niilismo na civilização ocidental moderna. De onde provém essa experiência histórica? E aí residiria a astúcia hermenêutica da leitura heideggeriana: com a “segunda navegação” platônica o olhar humano se desviou da Phýsis na pujança de suas manifestações sensíveis para se fixar na presença constante e sempre luminosa do inteligível, afastando-se, assim, da concepção da verdade como um “des-velamento” (Un-verborgenheit) e não um acréscimo (Zugabe) à essência do Ser. Se essa pertinência originária for bloqueada e substituída pela verdade concebida como resultado do esforço racional humano, então o seu triunfo se mostra como o completo não sentido da dominação planetária da técnica. No ato mesmo de sua autoafirmação o homem perde-se

⁶¹ HEIDEGGER, M. Platons Lehre von der Wahrheit, 1976, p.201-202; HEIDEGGER, M. A teoria platônica da verdade, 2008, p. 213-214.

de si mesmo, pois “a essência e modo de ser do homem, somente pode se determinar a partir da essência do ser”⁶².

A interpretação heideggeriana de Platão e de seu influxo determinante em toda tradição ocidental obteve imenso impacto filosófico e não pode ser simplesmente descartada sem maiores considerações. No entanto, como observa Henrique Vaz com agudeza:

*a suposta estrutura onto-teológica da metafísica, tal como é constituída por Heidegger, não encontra na sua forma pura, nenhum correspondente nas diversas versões históricas do pensamento metafísico clássico. Sua função de operar o ‘esquecimento do Ser’ permanece como um postulado apenas da leitura heideggeriana da cultura ocidental. Em particular, três episódios especulativos de decisiva importância na história da metafísica obrigam a rever a onto-teologia como chave hermenêutica única para a leitura filosófica dessa história*⁶³.

Os três episódios especulativos, mencionados na citação anterior, são: o neoplatonismo, a metafísica tomásica do ato de existir e o nascimento da metafísica moderna da subjetividade. Aqui a leitura do texto de Henrique Vaz, impõe uma distinção que precisa ser claramente marcada: a hermenêutica heideggeriana, ao promover a homogeneização da história da metafísica como constituição ontoteológica não seria capaz de apreender a originalidade dos dois primeiros episódios especulativos e se isso não for bem estabelecido, então eles podem ser equivocadamente associados numa perspectiva de continuidade em relação à instauração onto-antropológica da moderna metafísica da subjetividade. Ora, somente nela, na inversão antropocêntrica, podemos reconhecer a manifestação exemplar do esquecimento do Ser atribuído

⁶² HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1957, p. 106.

⁶³ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 1997, p. 347.

pela hermenêutica heideggeriana à totalidade da história da metafísica⁶⁴. Portanto, a sua objeção de base à hermenêutica heideggeriana reside no seu remetimento da impotência ontológica das modernas filosofias da representação à teoria platônica das Ideias levando à uniformização de toda riqueza epocal da história do Ser como mera re-iteração do seu esquecimento.

Perde-se, desse modo, a originalidade da metafísica de inspiração cristã. Assim, por exemplo, Heidegger aproxima o tema neoplatônico da plena visão do Uno como Bem à concepção agostiniana da “*fruitio Dei*”. Nesta, Deus, como *summum bonum* escapa à “*utilidade das coisas visíveis*” (*uti*) para se oferecer como objeto de puro gozo intelectual (*frui*). Desse modo Deus é posto para o intelecto humano como objeto permanentemente disponível a ser contemplado. Haveria, então, dois deslocamentos nessa absorção filosófica da experiência cristã: em primeiro lugar, Deus se oferece simplesmente como “Ser-diante-dos-olhos” (*Vor-Augen-Sein*), sendo posto como “presença subsistente” (*Anwesenheit*) para o intelecto e, em segundo lugar, com a primazia do modo temporal do presente (*Gegenwart*), primazia própria à contemplação metafísica, pretende-se alcançar “*o gozo de possuir as coisas eternas e imutáveis*”, perdendo-se o caráter *fático* (*faktisch*) da vida humana, isto é, sua finitude e historicidade tal como era experienciada pelo cristianismo originário⁶⁵. Embora Heidegger em seus primeiros cursos sobre a fenomenologia da religião diferencie a fruição agostiniana, ainda enraizada na concepção propriamente cristã da vida fática, em contraposição à concepção plotiniana da pura contemplação, nela já

⁶⁴ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 1997, p. 349.

⁶⁵ CAPELLE, P. *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Les Editions Du Cerf, 1998, p. 56-57.

se anuncia a sua posição posterior acerca da predominância do “gozo do ver” como típica da viragem antropocêntrica da verdade, uma predominância que levaria à disseminação daquela *concupiscentia oculorum*, diagnosticada por Agostinho e largamente disseminada na teoria e na prática contemporâneas⁶⁶.

Para Heidegger, esses componentes neoplatônico e agostiniano continuam sendo determinantes na metafísica de Tomás de Aquino, pois nela se mantém a definição da verdade como “*adequatio intellectus et rei*” reinterpretada em sua acepção teológica, segundo a qual o Ser deve ser entendido como o ente pensado por Deus, o que nada modificaria substancialmente na concepção platônica da verdade, porque à luz do conceito, o Ser transposto para a mente de Deus permaneceria como plenitude do ente subsistente, permaneceria como ser-simplesmente-dado (Vorhandenheit), enquanto “*presença permanente e imutável*”. Desse modo, já observava Heidegger em sua exposição sobre Tomás de Aquino, no curso de inverno de 1926/1927, o elemento teológico não mitiga e sim acirra ainda mais a confusão entre o ôntico e o ontológico, pois aprofunda a reiteração da dualidade aristotélica da metafísica como ciência do ente enquanto ente (ontologia) e de Deus enquanto ente supremo (teologia)⁶⁷.

Ora, para Heidegger, as coisas não poderiam ser de outra forma, pois Tomás de Aquino, apesar das bem conhecidas especulações agostinianas a respeito do tempo com sua notória sensibilidade psicológica, não possui verdadeiramente outra concepção de tempo senão aquela

⁶⁶ HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiöse Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p. 222-224; 271; HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012, p. 479-487.

⁶⁷ HEIDEGGER, M. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, p. 83; 95-96.

herdada da física aristotélica na qual ele é concebido enquanto medida do movimento segundo o antes e o depois, equívoco posteriormente transmitido por Suarez para a filosofia moderna. Tal maneira de conceber o tempo seria claramente incapaz de apreender a temporalidade, seja como caráter originário do Dasein (Zeitlichkeit), seja como intrínseca ligação com o próprio Ser em suas manifestações e ocultamentos (Temporalität)⁶⁸.

As observações anteriores, têm o intuito de apresentar em traços rápidos como haveria, na visada heideggeriana, não somente uma íntima conexão entre a filosofia antiga e a filosofia escolástica, entre o neoplatonismo e a metafísica tomásica, como também a projeção dos dois episódios especulativos na filosofia moderna da subjetividade. Para Henrique Vaz, contudo, a originalidade da metafísica cristã e os profundos deslocamentos por ela sofridos não teriam sido levados em consideração por Heidegger. Aliás, no já referido curso de 1926-1927, há uma rápida menção ao nome de Francisco Suárez, o grande filósofo jesuíta do século XVI, como um elo na correia de transmissão do conceito aristotélico de tempo entre Tomás de Aquino e Kant. No entanto, a descontinuidade entre Tomás e Suárez foi inteiramente desconsiderada. Por que? Porque conforme entende Henrique Vaz o olhar retrospectivo e teleológico de Heidegger, marcado por sua crítica parcialmente pertinente da filosofia e da cultura contemporâneas, não deu conta de apreender as transformações fundamentais do pensamento filosófico ocorridas entre os séculos XIV e XVIII e, assim, ficaram por elucidar duas questões fundamentais em relação à história da noção de ser:

⁶⁸ HEIDEGGER, M. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, 2006, p. 68-69.

*por que caminhos a nova noção unívoca de ser, que prevalece a partir de Scot, deu origem de um lado ao sistema suareziano e, de outro, à mathesis cartesiana? E como essas duas figuras emblemáticas da metafísica na modernidade prepararam a inversão decisiva da metafísica em antropologia?*⁶⁹

Para Henrique Vaz, seguindo alguns resultados obtidos pelas pesquisas em história da filosofia feitas no último quartel do século XX⁷⁰, houve, a partir de Duns Scot, uma mudança essencial no “regime noético-especulativo” da metafísica com a substituição

*da identidade intencional entre o intelecto em ato e do inteligível em ato (intellectus in actu est intellectum in actu) como estrutura fundante da intelecção (nous = noeton – noesis) ...pela primazia da representação que, do esse objectivum de Scot e dos escolásticos do século XIV à ideia objetiva de Descartes e ao transcendental kantiano, faz refluir para o sujeito o princípio último da fundamentação do ser. A metafísica, como metafísica da subjetividade, terá então assumido os traços da antropologia como ciência primeira na estrutura do campo epistemológico da filosofia moderna*⁷¹.

Se Heidegger bem viu as consequências dessa “redução subjetivista” da filosofia moderna, ele, a diagnosticou erroneamente, pois ao fazê-la retroagir para a metafísica platônica das formas inteligíveis e, ainda mais, ao englobar arbitrariamente a ontologia e a gnoseologia tomásticas como estando aprisionadas no intelectualismo grego, não foi capaz de pensar os rastros impensados da diferença ontológica. Ao contrário, a mudança do “regime noético-especulativo”, como se vê na

⁶⁹ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 1997, p. 350.

⁷⁰ HONNEFELDER, Ludger. *La métaphysique comme science transcendante entre Moyen Âge et les temps modernes*. Paris: PUF, 2002; SCHÖNBERGER, R. *Die Transformation des klassischenn Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986; COURTINE, J.-F. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

⁷¹ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 1997, p. 350.

citação acima, deriva do desconhecimento de que para o Aquinate, à luz da teologia bíblica da criação, a definição aristotélica do conhecimento verdadeiro como identidade da inteligência e do inteligível somente abarcaria um domínio cognitivo restrito e sempre limitado pela riqueza incomensurável do mundo criado. O jorro existencial do ato de criação penetraria também na pujança sensível da natureza e na fecundidade múltipla de suas aparências, o aparecer não seria uma deficiência ontológica, uma vez que a realidade proveniente da inesgotável atualização da existência não poderia ser inteiramente medida com o limitado “métron” da inteligência finita⁷². A metafísica do ato de existir preservaria o dinamismo sempre atual da criação cuja correlação com a atividade cognoscitiva da nossa inteligência não pode ser submetida ao “leito de Procusto” daquela suposta “conformidade” ou “retidão” (Richtigkeit) atribuída por Heidegger à teoria platônica da essência da verdade. A distinção tomásica entre existência e essência permitiria afirmar no ato de intelecção:

a forma ou “quididade” das coisas...pois o fundamento último da verdade não é o juízo, mas o ser em ato do ente. Mas se o ato de ser, que se atualiza sob uma forma particular em tal ou qual ente, é elucidativa para o ente que ele ilumina, ele não esclarece a si mesmo e permanece um fundo misterioso e inesgotável e enquanto tal inconceptuável⁷³.

Certamente, já em Plotino, como mostra Werner Beierwaltes, o Uno é pensado como diferença absoluta e, portanto, a ascensão dialética do conhecimento na apreensão da síntese originária do ser e do

⁷² LÉONARD, A. *Essai de philosophie fondamentale*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

⁷³ SAINT-GERMAIN, C.-É. *L'avènement de la vérité. Herel-Kierkegaard-Heidegger*. Paris: L'Harmattan, 2003, p.10.

pensamento choca-se necessariamente com o seu caráter irrepresentável e incomensurável para a nossa mente, sendo apenas apreensível analogicamente “*em seus efeitos enquanto potencia fontal de todos os possíveis*”⁷⁴.

No entanto, a herança neoplatônica na teoria do conhecimento, já conjugando ascensão dialética e estrutura analógica, ganhou uma expressão ainda mais radical e de indeclinável significado metafísico com o advento da revelação bíblica. Pois, pensar o Absoluto enquanto transcendência real implica em pensar a radical diferença teológica entre a natureza “criatural” dos seres finitos e a infinitude atual do Deus criador, fonte inesgotável de todo existir e, por conseguinte, se impõe o reconhecimento da necessária limitação da apreensão intelectual da forma lógica dos entes. Como enfatiza Henrique Vaz, a noção de Ser possui um caráter polissêmico ou analógico e a metafísica em seu empreendimento de pensar o Absoluto se estrutura “*como ciência eminentemente inquisitiva e aporética*”⁷⁵.

Desse modo, como já havia observado Étienne Gilson acerca da diferença teológica, a concepção tomásica da essência da verdade não se enquadraria na interpretação heideggeriana, porque a verdade da essência consiste em nela reconhecer, para além da adequação da coisa ao nosso entendimento, a sua fundação e origem fáctica no “Intelecto” divino ou, mais ainda, a própria possibilidade de toda e qualquer adequação, definida como apreensão da essência de algo, depende do ato de Deus, o qual, sendo em si mesmo misterioso imprime o selo da

⁷⁴ BEIERWALTES, W. *Identità e differenza*. Milano: Vita e Pensiero, 1989, p. 53-66; 372; BAUSOLA, A. Significato e impotenza dell’*’Identità e differenza de Werner Beierwaltes*”. In: BEIERWALTES, W. *Identità e differenza*. Milano: Vita e Pensiero, 1989, p. 19-21; MANCINI, S. Beierwaltes e la trascendentalità del pensiero. *Giornale di Metafisica*. Nuova Serie, XXIX, n. 1, 2007, p. 193.

⁷⁵ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 1997, p. 352.

contingência na totalidade das coisas. Isso não significa abrir as portas para o irracionalismo e o relativismo, porque a nossa inteligência pode apreender a essência inteligível daquilo que é, a sua verdade, mas a possibilidade da determinação pela inteligência humana da “verdade da coisa” (*Sachwahrheit*) depende da criação de sua essência por Deus⁷⁶. Essa descoberta da “verdade da essência” emergindo no ato de existir, subverte a concepção heideggeriana da “essência da verdade”: em Tomás de Aquino ela não é a pura forma ou a composição de matéria e forma, porque o seu existir mesmo (*esse*) provém de “alguma outra coisa” (*aliquid, aliud quid*) transcendente a toda determinação substancial e mediante a qual se dá o ser e a inteligibilidade daquilo que é (*quo est et quod est*)⁷⁷. Poder-se-ia falar do Ser como “condição de possibilidade do possível de ser”, indicando, contudo, nessa aparente redundância, uma nítida distinção em relação ao transcendental kantiano, porque, por um lado, a “condição de possibilidade”, por um lado, ela não se inscreve na estrutura da subjetividade transcendental, como ocorre em Kant com as formas da intuição e as categorias do entendimento em relação ao conhecimento dos objetos e, por outro, a inteligibilidade última das coisas criadas está contida nelas mesmas, em sua essência apreensível no nosso ato de inteligência. Contudo, o ato de existir não interdita o acesso de nossa inteligência ao inteligível, porque sendo um ato e não uma mera condição subjetiva, constitutivamente barrada pela coisa-em-si, pode-se dizer, que o seu dinamismo transluz na essência contingencial de todas as coisas na medida em que elas dele

⁷⁶ SCHÜSSLER, I. *La question de la vérité. Thomas d'Aquin – Nietzsche – Kant – Aristote – Heidegger*. Lausanne, Éditions Payot, 2001, p. 40-41; 19-41.

⁷⁷ AQUINO, T. de et FREIBERG, D. de. *L'être et l'essence. Le vocabulaire medieval de l'ontologie. Deux traités 'De ente et essentia' de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*. Paris: Éditions du Seuil, 1996, p. 104-105; GILSON, É. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 217.

participam. Porém, o ato mesmo, em sua plena radicalidade, não é por nada condicionado e em nada participa ou como diz Tomás de Aquino:

O próprio ser (ipsum esse) é ato último que é participável por todos; ele, porém, de nada participa; donde, se houver algo que é o próprio ser subsistente (ipsum esse subsistens), tal como dizemos de Deus, dizemos que de nada participa. Ora, não há semelhante razão sobre as demais formas subsistentes, para as quais é necessário participar do próprio ser, e ser comparadas a ele como a potência ao ato; e, assim, visto que estão de algum modo em potência, podem participar de algo outro⁷⁸.

Todas as outras formas subsistentes, mesmo as puras ideias não compostas de forma e matéria, estando de algum modo (quodammodo) em potência com relação ao ato de existir. Por isso, não custa repetir, Tomás de Aquino, citando Boécio, diz que “nas coisas posteriores a Deus, se distingue o ser (esse) e o que é (quod est), ou como alguns dizem, o que é (quod est) e aquilo pelo qual é (quo est)”⁷⁹.

Todas essas considerações parecem distanciar nitidamente a gnoseologia e a metafísica do Aquinate da tentação inerente ao realismo intelectualista, supostamente inerente à adequação da coisa ao entendimento e, com muito mais razão, a afasta decisivamente de qualquer veleidade antropocêntrica. Por conseguinte, como observa Henrique Vaz, ao comentar as lições de Georg Picht sobre a ontologia grega, ao contrário do que intenciona a hermenêutica heideggeriana da verdade, ao esposar apressadamente a tese da continuidade na tradição clássica e medieval, a “retidão” (orthos, adequatio) na “relação entre a

⁷⁸ GILSON, E. *O ser e a essência*, 2016, p. 130; p. 126-145.

⁷⁹ AQUINO, T. de. *Cuestiones disputadas sobre “El alma”*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1999, p. 72; AQUINO, T. de et FREIBERG, D. de. *L’être et l’essence. Le vocabulaire medieval de l’ontologie*, 1996, p. 104-105.

inteligência e a realidade” pressupõe indubitavelmente que “*a verdade é primeira e fundante com relação à mente*”.

Deve-se ressaltar, porém, que por sua proveniência e dependência do ato de existir, a verdade não está sempre disponível para nós, não possui garantia lógica última e se distancia da certeza sensível e da imediatidade da evidência, porque o ontologicamente “possível” da criação, ultrapassa as fronteiras do nosso conhecimento científico e até mesmo do mundo real considerado como o conjunto consistente dos objetos atualmente acessíveis à nossa inteligência, pois aponta para a infinita contingência e diversidade da criação, podendo desse modo “colapsar” a pretensão de previsão e dominação de nossa racionalidade finita, potenciada pela tecnociência. A existência em seu significado metafísico resiste à penetração extensiva e intensiva da civilização técnica e a verdade, sempre provisoriamente obtida, choca-se continuamente com a contingência do tempo e o mistério da liberdade humana.

Há uma ideia semelhante na lógica hegeliana, quando a não coincidência entre o sujeito pensante e a totalidade pensável emerge como a excêntrica incompatibilidade entre sujeito e predicado nos juízos qualitativos, como quando se diz “*o espírito não é um elefante*” ou “*um leão não é uma mesa*”. Não se trata simplesmente de mera insensatez, de um juízo tolo e descartável, porque assinala na finitude de todo juízo determinado uma espécie de “excesso de inteligibilidade”, o anúncio no cerne do finito do verdadeiro infinito (*wahrhafte Unendlichkeit*) ou, em outros termos, presença efetiva da transcendência na realidade da imanência. Por isso, a ideia absoluta em Hegel não é apenas teórica, mas também prática, pois nela convergem a vontade e a inteligência, a verdade e o bem, num entrecruzamento já presente em São Tomás e

articulado por Henrique Vaz na figura já mencionada do “quiasmo do espírito”⁸⁰.

Heidegger parece ter apreendido uma dimensão essencial da crise moderna ao diagnosticá-la à luz da diferença ontológica e explicitá-la a partir da deriva epocal da essência da verdade. O seu empreendimento procurou mostrar a questão da verdade em seu sentido originário e em suas incidências nos entrechoques culturais contemporâneos. Certamente a sua hipótese não se limita à ótica da história das ideias. A sua tarefa grandiosa consistiu em desentranhar o “destino” (Geschick) da metafísica não simplesmente no inevitável do já efetivamente pensado, mas também no possível do impensado e do ainda por pensar⁸¹. Por isso é insuficiente contrapor às suas concepções alguns resultados, mesmo decisivos, da pesquisa filosófica acadêmica que possam sinalizar as deficiências de sua leitura da história da compreensão do Ser. Pode-se mesmo convir que a célebre hipótese acerca da “constituição onto-teológica” da metafísica é inencontrável em nenhum dos grandes episódios de sua história e nem na pluralidade de suas acepções nos livros aristotélicos⁸². A não verificação histórica da hipótese não anularia, em princípio, o seu potencial crítico testemunhado no próprio afinco com que muitos estudiosos da tradição metafísica, alguns deles de extração heideggeriana, se empenharam na minuciosa investigação de seus deslocamentos conceituais. Mas a força da interpretação heideggeriana do destino da metafísica, também assinala a sua fragilidade ao estimular

⁸⁰ DOZ, André. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, p. 275-5-292; HARRIS, Errol E. *Lir ela logique de Hegel. Commentaire de la logique de Hegel*. Lausanne. Éditions L'Age d'Homme, 1987 p. 264-265; LIMA VAZ, H. C. de. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 138-143.

⁸¹ GREISCH, J. La déesse vérité. Histoire du plus long oubli, 1983, p. 43-60, esp. p. 49.

⁸² NEF, F. *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris: Gallimard, p. 254.

uma espécie de disputa de iconoclastia e desconstrutivismo a ensombrecer a paciente interlocução entre ser e verdade, análise da linguagem e especulação dialética, analogia e historicidade, interlocução cuja fecundidade, aqui apenas aludida, não pode eludir a imensa dificuldade de sua realização⁸³.

A interpretação totalizante e homogeneizante da história da compreensão do Ser por Heidegger, parece entranhar um risco paradoxal em sua junção de teleologia em relação ao passado e historicismo em relação ao futuro e, para recorrer à uma expressão intencionalmente ambígua, a sua “*repetição insistente na diferença*”, bloqueia na riqueza do já pensado um manancial de perspectivas inexploradas que poderiam abrir novas alternativas na abordagem dos nossos impasses históricos.

A hipótese de Henrique Vaz nos parece ir nessa direção: buscar subsídios na tradição metafísica que possam oferecer elementos de pensamento suficientemente fecundos para enfrentar quer a inflação da racionalidade, vista como exclusivamente operacional, quer a sua desqualificação em nome da irredutibilidade da diferença pura, como se vê na difusão dos historicismos relativistas e do impasse autorreferencial dos programas desconstrucionistas em seu flerte com os niilismos da cultura contemporânea⁸⁴.

⁸³LAFONT, C. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1987; COURTINE, J.-F. *Différence métaphysique et différence ontologique (A propos d'un débat Gilson-Heidegger qui n'aura pas eu lieu)*. In: COURTINE, J.F. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1990; HÖSLE, V. *Verità e storia. Studi sulla struttura della filosofia sulla base di un'analisi paradigmatica dell'evoluzione da Parmenide a Platone*. Milano: Guerini e Associati, 1998; PUNTEL, L. B. *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia*, 2010; OLIVEIRA, M. A. *Dialética hoje. Lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004; OLIVEIRA, M. de. *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014.

⁸⁴ZIZEK, Slavoj. *Sexo e o absoluto falhado*. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 17; BRAGUE, R. *Âncoras no céu. A infraestrutura metafísica*. São Paulo: Loyola, 2013.

Buscar recursos na metafísica tomásica nada tem de ranço nostálgico e parece cumprir essa função crítica essencial, pois a distinção entre essência e existência se mostrou crucial para a obtenção do rigor metódico da antropologia e da ética como sistemas simultaneamente consistentes e abertos. Neles o discurso filosófico em sua multiplicidade categorial e em sua unidade dialética pressupõe a força mediadora do sujeito concebido como *capax entis*, como capaz de apreender a verdade do Ser. Mas, poder-se-ia ainda suspeitar, não residiria aí, na ênfase dada à *Antropologia Filosófica*, o germe de um certo antropocentrismo?

A elucidação da pergunta remeteria não somente ao aprofundamento da estrutura analógica da metafísica do ato de existir, aqui antes designada como diferença teológica, como também, tarefa bem mais difícil, perquirir no âmago do debate cultural contemporâneo o abalo subterrâneo do abandono da inteligência espiritual tal como foi elaborada e preservada na tradição metafísica. Porém, poder-se-ia insistir mais uma vez, a afirmação de Deus como transcendência real, não sucumbiria de modo ainda mais pertinente ao diagnóstico heideggeriano ao cair nas malhas conceituais do essencialismo onto-teológico?

Como já se disse, Henrique Vaz meditou longamente a respeito e o seu último livro, “Raízes da modernidade”, registra o curso de suas investigações ao seguir o fio genealógico da metafísica moderna, no longo processo que, de Scot a Suárez, levou ao declínio da estrutura analógica que mantinha a tensão introduzida na metafísica pela diferença teológica. Quais motivos impulsionaram a filosofia moderna em direção ao esquecimento da razão analógica? De acordo com Honnfelder e outros estudiosos, pode-se dizer propor o seguinte resumo. De acordo com certas escolas neoplatônicas, exemplificadas por Amônio Sacas e transmitidas ao ocidente latino por Averróis, a metafísica além de ter

como objeto o ente enquanto ente, também abrangeria a teoria do Ente transcendente, então, nesse caso, poder-se-ia concluir que a Revelação bíblica não seria necessária nem para a aproximação do sujeito finito ao mistério de Deus e nem para o conhecimento do fim último da vida humana. A teologia racional inerente à metafísica seria suficiente. Daí a importância, para os filósofos cristãos latinos, de traçar claramente as fronteiras entre a metafísica e a teologia. A primeira é a ciência do ser concebido num sentido unívoco e, portanto, como fundante em relação a todas as outras ciências particulares e a segunda voltada para a elucidação discursiva da Revelação (teologia in nobis). Por isso Scot, sob a inspiração de Avicena, demarca rigorosamente a autonomia da metafísica como ciência do ente em geral (ens in quantum ens), isto é, o ente não sendo um objeto determinado provê o sentido do conjunto de todos os objetos, podendo ser considerada como uma ciência axiomático-dedutiva a ser exigida como fundamento de toda objetividade. Nessa perspectiva ela pode ser qualificada como uma ciência transcendental, justamente por transcender todo conhecimento categorial (scientia transcendens)⁸⁵. Assim, não possuindo um objeto determinado, mas enfocando o ente em geral (ens) em sua simples determinação formal e em sentido unívoco, na medida em que resulta da abstração da matéria relativa a todos os objetos determinados, a metafísica passa a ser concebida como uma teoria dos mundos possíveis (ens possibile), o que redundaria no “*abandono definitivo, no nominalismo, da ontologia do ato de existir, abrindo, assim, caminho, para o advento da metafísica da subjetividade*”⁸⁶.

⁸⁵ HONNEFELDER, L. *João Duns Scotus*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 104-105.

⁸⁶ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 1997, p. 255; HONNEFELDER, L. *João Duns Scotus*, 2010, p. 71-158; HONNEFELDER, L. *La métaphysique comme science transcendante entre Moyen Âge et les temps modernes*. 2002, p. 11-15; 39-59.

Duns Scot, motivado por seu rigor epistemológico associado ao cuidado em preservar a ortodoxia teológica se empenhou, desse modo, na separação entre os campos da teologia e da metafísica produzindo nesta última um efeito decisivo e de longa duração: ao voltar-se do Ser Absoluto em sua realidade transcendente ao ser possível em sua universalidade abstrata, como determinação formal do ente em geral (Seiendheit), inaugurou uma nova e inesperada paisagem intelectual na qual se dá

a passagem do problema do Primeiro Ser (primum ens) como problema metafísico fundamental para o problema do Primeiro Conhecido (primum cognitum) ou seja, a passagem do saber do Transcendente para a ciência do transcendental, vem a ser, das determinações transcendentais implicadas no conhecimento de qualquer objeto. Nessa passagem está posta, por outro lado, a premissa para a Crítica do Conhecimento, que kant saudará como a ‘revolução copernicana’ do sistema solar do conhecimento humano, no qual a metafísica passará a ser apenas um horizonte virtual, sem significação real⁸⁷.

Inicia-se, assim, o mergulho do pensamento filosófico no fechamento do sujeito finito, cujos recursos racionais permanecem rigorosamente circunscritos por sua imanência ôntica. Com isso torna-se dramática, como Heidegger bem viu, a questão da essência da verdade, pois se a verdade possui um alcance ontológico e diz respeito ao encontro com o Real em si mesmo, então deve-se enfrentar o imenso desafio epistemológico da saída do conhecimento do espaço da representação, considerando-o tão simplesmente como meio necessário no qual se dá o ato de intelecção (medium in quo) para a “forma real” daquilo que é conhecido em si mesmo como seu fim último e intrínseco⁸⁸.

⁸⁷ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 1997, p. 356-357.

⁸⁸ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia e cultura*, 1997, p. 158-161.

As múltiplas vias no enfrentamento desse hercúleo desafio podem ser facilmente acompanhadas por qualquer leitor de história da filosofia moderna: das vicissitudes do círculo cartesiano, em busca da estreita vereda que levaria da certeza da consciência à verdade da realidade, à afirmação kantiana da inacessibilidade da coisa-em-si. A crítica kantiana seria a palavra conclusiva a encerrar de vez a antiga ilusão metafísica? Estaria a inteligência humana definitivamente encarcerada nos limites transcendentais da subjetividade ou na dispersão da empiria? Ou antes, e talvez pior, estaria a nossa vontade enceguecida, sem a orientação de alguma inteligibilidade intrínseca, à mercê do fluxo inexorável do tempo e definitivamente dilacerada pelo entrechoque das forças sociais?

A resposta a tais indagações engaja a quem pretender respondê-las taxativamente em um arriscado exercício de prestidigitação e futurologia, do qual Henrique Vaz se abstém. Isso não significa, porém, agrilhoar a filosofia na descrição erudita do seu passado, como quer a sua redução historiográfica. Mesmo porque não existe história não filosófica da filosofia e, portanto, não há discurso acerca da história da metafísica que não seja ele mesmo metafísico. Toda historiografia ao lidar com o tempo pressupõe algum compromisso ontológico capaz de embasar o lugar epistêmico a partir do qual se descreve o passado. Toda reconstrução discursiva do tempo, por mais sóbria que se pretenda, implica alguma forma de saída do tempo⁸⁹. Foi justamente o que bem percebeu um filósofo interessado em explicitar, seguindo os passos de Michel Foucault, os ganhos de compreensão do mundo ao historicizar as condições de produção dos objetos científicos: se, por um lado, a análise filosófica não

⁸⁹ NEF, F. *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris: Gallimard, 2004, p. 270; NEF, F. *Traité d'ontologie pour les non-philosophes (et les philosophes)*. Paris: Gallimard, 2009, p. 19-58.

é intemporal, por outro, mesmo consciente de suas condições históricas toda análise adota critérios não relativistas, isto é, mais ou menos explicitamente ontológicos, para distinguir e trabalhar algumas entidades em detrimento de outras. A nomeação de algo, mesmo para o mais obstinado nominalista, impõe alguma instância referencial ou transcendental que escape de alguma forma da indiferença da insignificância⁹⁰.

Ora, essa “saída do tempo”, rompendo o asfíxiante circuito da contingência pura do construtivismo, traduz não somente uma exigência epistêmica, mas advém do próprio entramado da existência. Aqui se pode delinear algo aparentemente estranho e podendo ser confundido com um mero jogo de palavras: somente saímos do tempo, porque nele estamos. Ou seja, somos finitudes existenciais, sempre constituídos pelo nada de ser e, por isso, somos lançados em direção ao “ainda não”, sempre movidos pelo impulso da transcendência em nós inscrita como negatividade. Como Heidegger procurou mostrar, a metafísica não é uma espécie de “coisa”, um algo que se possa deixar para trás ou ser possuída como um objeto dentre outros, porque realiza o movimento de transcendência do Dasein no mundo e nos convoca ao encontro da verdade do Ser. Por conseguinte, não pode haver uma conclusão da metafísica, todo caminho pós-metafísico proposto para o pensamento contém a aposta na domesticação não domesticável da existência⁹¹.

A metafísica inacabável – e Heidegger bem o sabia ao interrogar a essência da técnica como “forma de desencobrimento” e acontecimento

⁹⁰ HACKING, I. *Ontologia histórica*. São Leopoldo: Unisinos, 2002, p. 13-40; esp. p. BOGHOSSIAN, P. *Sur la peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance*. Marseille: Agone, 2009.

⁹¹ HAAR, Michel. *La fracture de la histoire. Douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon, 1994, p. 283-296.

da verdade – refluiria inevitavelmente para um outro começo de pensamento? Nesse descortino muitas interrogações nos assaltam. A essência não técnica da técnica, à luz da história do Ser, não se configura como um dis-positivo indisponível ao arbítrio dos nossos desejos (Ges-tell)? O emergir da técnica planetária no interior do “*reino da eficiência e do fazer*” (Machenschaft) não despontaria de uma inquietação perturbadora e de certo desarranjo na segurança que a nossa vontade de poder imprime na maquinação do mundo? A confluência da metafísica e da técnica não desvelaria em sua própria consumação uma nova possibilidade de rememoração da história da metafísica?

Seja como for, Henrique Vaz, ao se questionar, na aurora do século XXI, acerca da presença atual e futura de Tomás de Aquino, viu no grande florescimento das pesquisas em história da filosofia um forte indício dessa possibilidade de rememoração, a extravasar o interesse meramente historiográfico. Por quê? Porque, como já foi acima afirmado, toda historiografia, por mais que se intencione descritiva e neutra, traz consigo um engajamento ontológico: ao trazer o passado para o presente a razão histórica mostra o já ocorrido como um ente, não um simples nada ou pura dissipação no tempo. A narração e a memória não têm apenas um significado epistêmico, mas também ontológico⁹².

Pode-se dizer, de maneira intencionalmente forte, que o passado rememorado não é ilusório, pois ao traduzir-se em opções políticas, comportamentos e interpretações conflitivas passa a possuir a mesma densidade ontológica do presente e, por isso, choca-se com aquilo que parece evidente e definitivamente estabelecido no presente. Esse

⁹² RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: UNICAMP, 2007, p. 357-404.

retorno do passado, não sendo apenas uma repetição do que foi e não é mais, produz efeitos inesperados ao mostrar as fissuras e desconhecimentos encobertos na solidez das evidências atuais. A reapropriação do passado é sempre diferencial e propiciada por essas mesmas fissuras e desconhecimentos encravados no próprio ser do presente. O dinamismo inerente à “*forma poética do conhecimento*”, mostra Henrique Vaz, responde à impulsão de “*nossa frágil subjetividade*” em direção ao outro e ao mundo, porém, o faz por meio da objetivação tanto da natureza, quanto da cultura. Todavia, a nossa existência não está disponível para nós mesmos da mesma maneira que estão os objetos por nós produzidos. Justamente por seu inacabamento e fragilidade o círculo de nossa subjetividade nunca se fecha na completude, daí o contínuo acenar da efetivação racional da modernidade com promessas socioculturais impossíveis de serem cumpridas e desejos individuais impossíveis de serem inteiramente satisfeitos. Nada tem de surpreendente que a racionalidade instrumental tenda a exaurir-se no êxito de seu dinamismo

*o advento dominador da tecnociência na teoria e prática culturais do nosso fim de século, repropõe imperiosamente, ainda que paradoxalmente, problemas de natureza metafísica. Dizemos paradoxalmente, porque a tecnociência foi apresentada exatamente como a comprovação decisiva e final do fim da metafísica*⁹³.

O renascimento da metafísica não brota de uma expectativa nostálgica e vã, como sinaliza a multiplicação e ímpeto dos programas de pesquisa em metafísica que, sobretudo a partir dos anos oitenta do século passado invadiu inesperadamente os domínios da filosofia analítica anglo-saxônica e renovou alguns de seus problemas clássicos

⁹³ LIMA VAZ, H. C. de. Filosofia da religião e metafísica, 1998, p. 33.

como, por exemplo, o estatuto ontológico dos universais e do indivíduo, os tipos de entidades existentes no mundo, a antiga querela do realismo e antirrealismo e a questão dos mundos possíveis⁹⁴. O vivo debate metafísico contemporâneo descerra um panorama de grande amplitude no qual convivem modelos conceptuais heterogêneos e diversos níveis argumentativos a convocar novos recursos lógicos, linguísticos e científicos como se vê na busca de soluções epistemológicas para problemas tradicionais antes considerados pelo neopositivismo como irrelevantes ou carentes de sentido. A inegável relevância do plano propriamente epistêmico da discussão não pode, porém, acarretar a desconsideração do plano ontológico que a motiva, pois nele se entrelaçam a perplexidade de estarmos lançados no “entre” (Zwischen) a multiplicidade dos entes e a afirmação de sua necessária inteligibilidade⁹⁵. A sua “necessidade” independe de uma resposta teórica proposta no plano epistêmico, porque resposta alguma pode sufocar a inquirição existencial que a alimenta. Por isso, Heidegger buscou dar “um passo atrás” com relação ao equacionamento tradicional da verdade em sua essência. Contudo, esse reencontro com o impulso originário da metafísica deveria levar também para um “salto adiante”, um passo para fora da metafísica na expectativa de encontrar um outro pensamento?

Para Henrique Vaz os caminhos da perquirição existencial, epistemologicamente insanável, ainda percorrem o infindável continente da metafísica, o seu ciclo histórico não está encerrado, porque a sua itinerância consiste em pensar o Absoluto (intellectus) como “*absoluto de*

⁹⁴ MURCHO, D. Metafísica. In: GALVÃO, Pedro (Org.). *Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2013, p. 45-97; MEYER, Michel (Dir.). *La philosophie anglo-saxonne*. Paris: PUF, 1994.

⁹⁵ OLIVEIRA, M. A. de. Filosofia: lógica e metafísica. In: IMAGUIRE, G.; ALMEIDA, CL. S. de; OLIVEIRA, M. A. de (Orgs.). *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 161-190; OLIVEIRA, M. de. *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 11-42.

existência”, isto é, pensar a necessidade da natureza na gratuidade e dom do Ser⁹⁶. Aqui a repetição da palavra “necessidade” não pode mascarar o deslocamento de sua significação: emergindo da própria existência a metafísica é necessária e não pode ser interdita, porém a sua realização é múltipla embora sempre circunscrita à esfera imanente da necessidade lógica. Nesse sentido a metafísica tomásica é especialmente valiosa por

construir um equilíbrio delicado e complexo entre a consistência da natureza humana essencial ao cosmoantropocentrismo antigo, e a descentração do homem histórico implicada no teocentrismo cristão” e por enfrentar intelectualmente “oposição entre uma necessidade imanente ao cosmos e a liberdade absoluta do Deus absolutamente transcendente”⁹⁷.

Não se trata, não custa enfatizar novamente, de colar na filosofia do Aquinate o selo de uma verdade trans- histórica, mas de recolher em sua metafísica um ensinamento ainda fecundo para a discussão contemporânea que se pode resumir do seguinte modo:

a inteligibilidade do existir (esse) na sua natureza de ato primeiro e constitutivo da realidade em-si do ser como objeto próprio da metafísica enquanto ciência”, sendo a “síntese judicativa e a afirmação do esse (existir) no juízo, o lugar inteligível do encontro entre a inteligência e o ser na sua plenitude existencial, de tal sorte que esse encontro venha a operar a identidade, na ordem intencional, entre o sujeito cognoscente e o objeto real conhecido”⁹⁸.

Se o juízo é o lugar de encontro da inteligência e do ser, então não se pode contornar, de modo algum, a retomada inevitável e inconclusa

⁹⁶ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de filosofia. Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986, p. 59.

⁹⁷ LIMA VAZ, H. C. de. *Problemas de fronteira*, 1986, p. 40; 45.

⁹⁸ LIMA VAZ, H. C. de. *Filosofia da religião e metafísica*, 1998, p. 38-39.

da metafísica. Não obstante, na proposição da “inteligibilidade do existir” reverbera sempre aquela questão axial formulada por Leibniz e repostada por Heidegger em sua célebre aula inaugural de 1929 na Universidade de Freiburg: “*por que existe afinal o ente e não antes do nada?*”. A insistência de sua formulação parece desconsertar todas as estratégias científicas e epistemológicas de desqualificação e bloqueio da metafísica⁹⁹. A sua reverberação não pode ser silenciada, mesmo quando o intuito de seu emudecimento pareça ser o confinamento do ser humano na previsibilidade racional do fazer e na segurança material, porque a exortação da questão implica o emergir de um novo questionamento na palavra do próprio questionador. A enxurrada de informações que atualmente circulam no espaço do saber, apesar e mesmo por causa do forte ruído que provocam, suscitam a interpelação ontológica da verdade, como exigência (Anspruch) e consolo (Zuspruch), a instigar no coração da tecnociência o que é ainda digno de ser pensado (Denkwürdige)¹⁰⁰.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Thomas de et Freiberg, Dietrich de. *L'êtr e l'essence. Le vocabulaire medieval de l'ontologie. Deux traités 'De ente et essentia' de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg. Présentes et traduits par Alain de Libera et Cyrille Michon. Paris: Éditions du Seuil, 1996.*

AQUINO, Thomas de. *Cuestiones disputadas sobre “El alma”*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1999.

_____. *Suma teológica*. Vol. 1. Parte I – Questões 1-43. São Paulo: Loyola, 2003.

⁹⁹ DURING, É. et RABOUIN. Réduction, blocage, déplacement: l'art de disqualifier la question. In: WOLFF, Francis. *Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?* Paris: PUF, 2015, p. 29-56.

¹⁰⁰ HEIDEGGER, M. A teoria platônica da verdade, 2008, p. 133; HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1957, p. 209-211.

- BAUSOLA, Adriano. Significato e impotenza dell' 'Identità e differenza de Werner Berierwaltes". In: BEIERWALTES, Werner. *Identità e differenza*. Milano: Vita e Pensiero, 1989, p. 9-22.
- BEIERWALTES, Werner. *Identità e differenza*. Milano: Vita e Pensiero, 1989.
- BRITO, Emilio. *La christologie de Hegel*. Verbum crucis. Paris: Beauchesne Éditeur, 1983.
- _____. Deux théories de l'esprit: Hegel et Schleiermacher. *Revue Philosophique de Louvain*. v. 91, n. 4 (1993), p. 31-65.
- BOGHOSSIAN, Paul. *Sur la peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance*. Marseille: Agone, 2009.
- BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*. Paris: PUF, 1987.
- _____. Préface du traducteur. In: HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité. Approche de l'allégorie de la caverne" et du "Théétète" de Platon*. Paris: Éditions Gallimard, 2001. p. 07-15.
- BRAGUE, Rémi. *Âncoras no céu. A infraestrutura metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- CAPELLE, Philippe. *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Les Editions Du Cerf, 1998.
- COURTINE, Jean-François. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990a.
- _____. Différence métaphysique et différence ontologique (A propos d'un débat Gilson-Heidegger qui n'aura pas eu lieu). In: COURTINE, J.F. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1990b.
- _____. *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*. Paris: J. Vrin, 2005.
- DOZ, André. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.
- DRAWIN, Carlos R. Henrique Vaz e a opção metafísica. *Síntese*, v. 29. n. 94, p. 157-169, Maio-Agosto 2002.

- _____. Lima Vaz: por quê pensar o Absoluto?. *Síntese*, v. 48, n.150, p. 249-274, Janeiro-Abril, 2021.
- _____. A modernidade trágica. In: GUIMARÃES, Joaquim Giovanni Mol et al. *O novo humanismo: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022.
- DRAWIN, Carlos R. e MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. Irredutibilidade e constituição dialética da vida ética no jovem Hegel. *Síntese*, v. 46, n. 146, p. 477-513, Setembro-Dezembro, 2019.
- DURING, Élie et RABOUIN. Réduction, blocage, déplacement: l'art de disqualifier la question. In: WOLFF, Francis. *Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?* Paris: PUF, 2015.
- FAGNIEZ, Guillaume. Métaphysique. In: ARJAKOVSKY, Philippe et al. (Dir.). *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de la pensée*. Paris: Éditions Du Cerf, 2013.
- GREISCH, Jean. La déesse vérité. Histoire du plus long oubli. In: VV.AA. *La vérité*. Paris: Beauchesne Éditeur, 1983, p. 43-60.
- GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016.
- HAAR, Michel. *La fracture de la histoire. Douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon, 1994.
- HACKING, Ian. *Ontologia histórica*. São Leopoldo/RS: Unisinos, 2002.
- HARRIS, Errol E. *Lir ela logique de Hegel. Commentaire de la logique de Hegel*. Lausanne. Éditions L'Age d'Homme, 1987.
- HEGEL, Georg W. F. *Premières publications*. Paris: Éditions Ophrys, 1964.
- _____. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Tradução: José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Vol. I: A ciência da lógica. São Paulo: Loyola, 2012
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Vol. III: A filosofia do espírito. São Paulo: Loyola, 2011.

- HEIDEGGER, Martin (1921). *Phänomenologie des religiöse Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. (1926-1927). *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- _____. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas/SP: editora Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. (1929). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1951.
- _____. (1929). O que é metafísica? In: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. (1929). *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostemann, 1997 a.
- _____. (1931/1932). *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997 b.
- _____. (1931/1932, 1940) A teoria platônica da verdade. In: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. (1931/1932,1940). Platons Lehre von der Wahrheit. In: HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe. Bd. 9: Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1976.
- _____. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1957.
- _____. (1935). Introdução à metafísica. Apresentação e tradução de Emmanuel carneiro leão. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 1978.
- _____. (1936-1940). *Nietzsche*. Bd. II. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961.
- _____. (1938-1939). *Meditação*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010.
- _____. (1938-39; 1941). *Hegel*. Geasmtaugabe Bd. 68. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- _____. (1939-1941). *Nietzsche*. T. II. Barcelona: Ediciones Destino, 2002.

_____ (1943). Nietzsche's Wort 'Gott ist tot'. In: _____. *Holzwege. Gesamtausgabe.* Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

_____ (1953). "A questão da técnica". In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências.* Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Perópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista/SP: Universidade São Francisco, 2001.

_____ (1956). *Der satz vom Grund.* Pfullingen: Verlag Günther neske, 1957.

_____ *Identität und Differenz (1956/1957).* In: _____. *Gesamtausgabe.* Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006

HONNEFELDER, Ludger. *La métaphysique comme science transcendantale entre Moyen Âge et les temps modernes.* Paris: PUF, 2002.

_____. *João Duns Scotus.* São Paulo: Loyola, 2010.

HÖSLE, Vittorio. *Verità e storia. Studi sulla struttura della storia della filosofia sulla base di un'analisi paradigmatica dell'evoluzione da Parmenide a Platone.* Milano: Guerini e Associati, 1998.

_____. *La crise du temps présent e la responsabilité de la philosophie.* Nîmes: Théétète Éditions, 2004.

JARAN, François. *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930).* Bucarest: Zeta Books, 2010.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica.* Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.

KALINOWSKI, Georges. *L'impossible métaphysique.* Paris: Éditions beauchesne, 1981.

KÜNG, Hans. *Incarnation de Dieu. Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future.* Paris: Desclée de Brouwer, 1973.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Introduction à une lecture.* Paris: Aubier-Montaigne, 1979.

LAFONT, Cristina. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger.* Madrid: Alianza Editorial, 1987.

LARDIC, Jean-Marie. *L' infini et as logique. Étude sur Hegel*. Paris: Editions L'Harmattan, 1995.

LÉONARD, André. *Essai de philosophie fondamentale*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

LIMA VAZ, Henrique C. de. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese Nova Fase*, v. VIII, n. 21 (1981): 7-29.

_____. O problema de Deus no pensamento contemporâneo. *Síntese Nova Fase*, v. VIII, n.23 (1981): p. 17-28.

_____. *Escritos de filosofia. Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. Ética e razão moderna. *Síntese Nova Fase*, v. 22, n. 68 (1995): 53-85.

_____. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. Filosofia da religião e metafísica. *Síntese Nova Fase*, v. 25, n. 80 (1998): 133-146.

_____. *Escritos de filosofia V: Introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. *Introdução ao pensamento de Hegel. Tomo I: A Fenomenologia do espírito e seus antecedentes*. São Paulo: Loyola, 2020.

MABILLE, Bernard. *Hegel. L'épreuve de la contingence*. Paris, Aubier, 1999.

MANCINI, Sandro. Beierwaltes e la trascendentalità del pensiero. *Giornale di Metafisica*. Nuova Serie, XXIX, n. 1, (2007): 191-210.

MEYER, Michel (Dir.). *La philosophie anglo-saxonne*. Paris: PUF, 1994.

MURCHO, Desidério. Metafísica. In: GALVÃO, Pedro (Org.). *Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2013.

NEF, Frédéric. *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris: Gallimard, 2004.

_____. *Traité d'ontologie pour les non-philosophes (et les philosophes)*. Paris: Gallimard, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Dialética hoje. Lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. Filosofia: lógica e metafísica. In: IMAGUIRE, G.; ALMEIDA, CL. S. de; OLIVEIRA, M. A. de (Orgs.). *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014.

PUNTEL, Lorenz B. *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: UNICAMP, 2007.

SAINT-GERMAIN, Charles-Éric. *L'avènement de la vérité. Herel-Kierkegaard-Heidegger*. Paris: L'Harmattan, 2003.

SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade. Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006.

SCHÖNBERGER, Rolf. *Die Transformation des klassischenn Seinsvertändnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986.

SCHÜSSLER, Ingeborg. *La question de la vérité. Thomas d'Aquin – Nietzsche – Kant-Aristote – Heidegger*. Lausanne, Éditions Payot, 2001.

SHEEHAN, Thomas. *Making sense of Heidegger*. London/NewYork:Rowman & Littelfield, 2015.

_____. A virada. In: DAVIS, Bret WQ. *Martin Heidegger: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 123-147.

THOMAS-FOGIEL, Isabelle. *Référence et aautoréférence. Étude sur la mort de la philosophie dans le pensée contemporaine*. Paris, J. Vrin, 2005.

VEILLARD-Baron, Jean-Louis. *Hegel. Système et structures théologiques*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

ZIZEK, Slavoj. *Sexo e o absoluto falhado*. Lisboa: Edições 70, 2020.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org

contato@editorafi.org