



Método dialético, história e transcendência no sistema filosófico de Henrique de Lima Vaz

Dialectical method, history and transcendence in Henrique de Lima Vaz's philosophical system

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID28509

João Augusto Anchieta Mac Dowell⁺

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)

 0000-0002-4530-859X

macdowsj@faculdadejesuita.edu.br

Resumo: O artigo apresenta uma visão de conjunto do pensamento de Lima Vaz, a partir de seu método original, caracterizado por seu cunho rememorativo, dialético e sistemático. Ele é aplicado particularmente na Antropologia Filosófica e na Ética, sintetizando a categoria de história com a de transcendência, superando assim a crise do pensamento moderno à luz da práxis ética.

Palavras-chave: Lima Vaz, Método dialético, Antropologia Filosófica, Ética, Crise da Modernidade.

Abstract: The article presents an overview of Lima Vaz's thought, based on his original method, characterized by its rememorative, dialectical and systematic nature. It is applied particularly in Philosophical Anthropology and Ethics, synthesizing the category of history with that of transcendence, thus overcoming the crisis of modern thought in the light of ethical praxis.

Keywords: Lima Vaz, Dialectical Method, Philosophical Anthropology, Ethics, Crisis of Modernity.

No cenário nacional, o pensamento filosófico do jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz, falecido em 2002, cujo centenário se comemorou em 2021, avulta sem dúvida com uma mensagem ainda altamente significativa. A meu ver, duas razões justificam essa preeminência. Em primeiro lugar, em contraste com a tendência dominante nos nossos departamentos de filosofia, padre Vaz não entende o mister filosófico meramente como interpretação dos textos dos pensadores atuais ou do passado, mas sim como reflexão sobre a própria realidade. Por isso, ele tem ideias próprias sobre as questões filosóficas

⁺ In Memoriam. O professor e padre João Mac Dowell veio a falecer em 13/09/2022, entre a aprovação do artigo e a sua publicação. A *Princípios* traz o artigo a público também em homenagem e agradecimento pela sua contribuição à Filosofia brasileira.

fundamentais e não teme expô-las, tomando posição no debate dos problemas mais candentes da atualidade. Em particular, aponta pistas para a superação do niilismo ético contemporâneo. Ora, são exatamente essas as carências mais significativas da filosofia acadêmica no Brasil. Por um lado, a preponderância dos trabalhos monográficos sobre os mais diversos autores, propiciando uma especialização precoce e, ao mesmo tempo, reduzindo o estudo da filosofia à aquisição da técnica de elaboração de trabalhos científicos, práticas ambas, válidas em si mesmas, mas, certamente, nefastas e mesmo fatais para o autêntico pensar, se se tende a absolutizá-las, como ocorre com frequência pelo menos na prática. O estilo vaziano de pensar implica, ao invés, na iniciação ao pensar filosófico, o estudo básico das grandes questões levantadas ao longo da história do ocidente e, à medida que se adquire suficientemente o instrumental filosófico de análise, interpretação e avaliação da realidade, a preocupação de debruçar-se sobre o nosso tempo, nossa sociedade e cultura, para tentar exprimir o seu significado e apontar os rumos de uma civilização mais humana.

Esta atitude pouco comum no meio universitário valeu a padre Vaz, já em vida, o reconhecimento como um dos principais pensadores brasileiros de sua geração, como atesta, entre outros testemunhos, a inclusão de seu depoimento na obra *Conversa com Filósofos Brasileiros*, série de entrevistas, publicadas em 2000 por Marcos Nobre e José Marcio Rego (NOBRE e REGO, 2000). E, depois de sua morte, eminentes professores universitários, não só lhe prestaram a homenagem de sua admiração, totalmente insuspeita, mas também se abalaram a escrever estudos originais comentando as suas ideias. É o caso dos filósofos Franklin Leopoldo e Silva¹ e Paulo Eduardo Arantes,² da USP, de Tércio Sampaio Ferraz Jr.,³ da Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, de Raul Landim Filho,⁴ da UFRJ, José Henrique Santos da UFMG,⁵ e mais recentemente Ivan Domingues também da UFMG,⁶ Marcelo Perine da PUC-SP,⁷ Marcelo Aquino da UNISINOS⁸

¹ LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Notas para um estudo dos procedimentos metódicos em Lima Vaz: singularidade e transcendência na apreensão das ideias filosófica, *Síntese Revista de Filosofia*, v.30, n.97, mai/ago, 2003, p.149-158.

² ARANTES, Paulo, Um depoimento sobre o Padre Vaz, *Síntese Revista de Filosofia*, v.32 n.102, 2005, 5-24.

³ SAMPAIO FERRAZ, Tércio. Ética e Direito no Pensamento de Henrique Vaz, in: Perine, M. (ed.). *Diálogos com a cultura contemporânea. Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ*. São Paulo: Loyola, 2003, 71-86.

⁴ LANDIM F., Raul. Pe. Henrique Vaz, um filósofo cristão, in *Analytica*, v.6, n.1, 2002, p.9-17. Do mesmo autor veja-se também: Predicação e Juízo em Tomás de Aquino, in *Kriterion*, n.113, junho 2006, p.27-49.

⁵ SANTOS, José H. Ética e medida. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, 1991, p. 577-584.

⁶ DOMINGUES, Ivan. Pe. Vaz, a tradição ocidental e o Brasil, in: *Síntese Revista de Filosofia*, v.48 n.150, 2021, p.205-247.

⁷ PERINE, Marcelo. Padre Vaz e a compreensão de seu tempo, in: *Síntese Revista de Filosofia*, v.48 n.150, 2021, p.169-203.

⁸ AQUINO, Marcelo. Memória do Ser e Afirmação de Deus em Lima Vaz (IV), in: *Síntese Revista de Filosofia*, v.47 n.148, p.297-326, conclusão de uma série de artigos sobre o filósofo em questão.

e Carlos Roberto Drawin da FAJE-BH⁹, entre outros. Nem por isso, pode-se dizer que o seu pensamento esteja suficientemente divulgado e que suas riquezas tenham sido até hoje adequadamente exploradas. Poucos se têm confrontado com suas posições, dialogado com suas ideias, ainda que fosse para contestá-las. Esta ausência de diálogo, o receio de comprometer-se com a aprovação ou a crítica, é, aliás, uma das deficiências da vida filosófica em nosso país. No caso de padre Vaz, o silêncio em torno de suas propostas é reforçado, em parte, pela modéstia do autor, avesso a qualquer exibicionismo e até certo ponto recluso nos últimos anos na sua residência belorizontina, em parte, pela natureza de suas posições, afirmativas de uma transcendência real, na contracorrente do pensamento contemporâneo.

Suspeito, porém, que não poucos pensadores entre nós sintonizam secretamente com as ideias que ele defendeu, receosos, porém, de expor-se diante da vaga avassaladora de uma mentalidade antimetafísica e relativista. Neste sentido, julgo que a difusão da obra vaziana poderá encorajar outros a afirmarem publicamente outra visão da realidade, que não a dominante na academia, enriquecendo o cenário filosófico nacional com uma nova perspectiva, aberta ao absoluto transcendente. Para tanto, deverá contribuir p. ex. a tese de doutorado de Rubens Godoy Sampaio, publicada por Edições Loyola sob o título de *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*,¹⁰ excelente introdução ao conjunto de seu pensamento, escrita por um discípulo, que já dedicara ao estudo do mestre a sua dissertação de mestrado. Importante também para conhecer o núcleo gerador do seu pensamento é a obra de Cláudia Maria Rocha de Oliveira *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*.¹¹ Outra iniciativa, que estimulará, sem dúvida, a pesquisa em torno de seus escritos, será a divulgação dos seus inéditos, recolhidos no “Memorial Padre Vaz”, pertencente à Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) em Belo Horizonte. Por um lado, um “site” próprio dá acesso a um catálogo, com o resumo de seus principais manuscritos, escaneados integralmente, e de vários de seus cursos gravados, em fitas de áudio ou vídeo. Está já em curso a edição dos textos mais significativos conservados no Memorial, especialmente os cursos sobre Hegel, ministrados na Faculdade de

⁹ DRAWIN, Carlos R. Lima Vaz, porquê pensar o Absoluto in: *Síntese Revista de Filosofia*, v.48 n.150, p.249-274

¹⁰ GODOY SAMPAIO, Rubens. *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006

¹¹ São Paulo: Loyola, Coleção “Estudos Vazianos”, 2013.

Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da Universidade Federal de Minas Gerais.¹²

Se me dedico neste artigo a partilhar algumas reflexões sobre o pensamento de Henrique de Lima Vaz é porque considero efetivamente que ele tem muito a dizer-nos, particularmente no atual contexto cultural da sociedade brasileira, à luz da crise de valores de nossa civilização globalizada. Tentarei apresentar sucintamente uma visão de conjunto da sua obra filosófica, focalizando alguns traços característicos, seja do método, seja do conteúdo de seu pensar, na perspectiva de duas categorias básicas, que marcam um e outro, a saber, história e transcendência.

I. O MÉTODO DO PENSAR DE HENRIQUE VAZ

Lima Vaz deu especial atenção ao método do filosofar e expôs mais de uma vez a maneira como o concebia, consciente de que não se trata de algo extrínseco, mas, ao contrário, de um elemento determinante do próprio desenrolar-se da reflexão sobre a realidade. Três são, a meu ver, os rasgos que definem sua maneira de entender o saber filosófico: rememoração, dialética e sistema.

1. Caráter rememorativo

Padre Vaz demonstra nos seus escritos notável conhecimento da história da filosofia ocidental, baseado na leitura direta dos textos dos autores de destaque, bem como no estudo sempre atualizado de seus comentadores. Além de suas publicações especializadas sobre Platão, Aristóteles, S. Agostinho, S. Tomás, Hegel, Marx, Emmanuel Mounier, Teilhard de Chardin, o domínio que adquiriu de todas as épocas do pensamento filosófico revela-se sobretudo na parte histórica de sua Antropologia Filosófica e de sua Ética. Aliás, a sua curiosidade de leitor metódico, dotado de invejável memória, proporcionava-lhe sólidos conhecimentos em muitos outros setores do saber, desde a matemática e as ciências da natureza até a literatura universal, passando pela história e pelas

¹² Foram publicados até agora 4 volumes da Coleção *Escritos filosóficos inéditos de Henrique Cláudio de Lima Vaz: Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Trad. do latim para o português de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2012; *A formação do pensamento de Hegel*. Edição, Introdução e Notas de Arnaldo Fortes Drummond. São Paulo: Loyola, 2014; *Introdução ao pensamento de Hegel, tomo I: A Fenomenologia do Espírito e seus antecedentes*. Edição, Introdução e Notas de Arnaldo Fortes Drummond. São Paulo: Loyola, 2020; HEGEL, Georg W. F. *Ciência da Lógica: O Ser (1812)*. Tradução Henrique C. de Lima Vaz. Edição, Introdução e Notas de Manuel Moreira da Silva. São Paulo: Loyola, 2021. Estão para ser publicados em 2022. *Filosofia da Natureza e Filosofia do Mundo*. Edição, Introdução e Notas de Gabriel Almeida Assumpção; *Moralidade e Felicidade*. Comentário de Henrique de Cláudio Lima Vaz ao capítulo *O espírito certo de si mesmo*. *A moralidade da Fenomenologia do Espírito*. Edição, Introdução e Notas de Leonardo Vieira.

ciências sociais, sem falar da teologia. Entretanto, esta assimilação da história da filosofia e da cultura do ocidente não tinha para ele o sentido de mera erudição, como um fim em si mesmo. Trata-se propriamente do que chama de rememoração, procedimento que se inspira em dois mestres do pensar, Platão e Hegel, particularmente cultuados por padre Vaz, e que é, segundo ele, constitutivo do próprio ato filosófico. (GODOY SAMPAIO, 2006, pp. 248-259).

O autêntico pensar não pode constituir um princípio absoluto, mesmo quando exprime esta pretensão, como no caso de Descartes. Ele se enraíza necessariamente no passado, que modela de maneira decisiva o nosso horizonte mental. A elaboração teórica de qualquer problema pressupõe a recuperação da tradição viva na sequência histórica dos autores e ideias e nas vicissitudes das diferentes formulações e soluções dadas. Com efeito, esta rememoração assume essencialmente uma forma aporética, enquanto as formulações e soluções propostas para os problemas articulam-se dialeticamente em oposições e sínteses, que convergem para o presente da reflexão do filósofo, que as capta em vista de sua superação, à luz das coordenadas culturais de sua época. Assim o progresso da filosofia apresenta-se como uma permanente reinvenção, onde se conjugam continuidade e descontinuidade, não repetição mecânica do já dito, mas iniciativa de sua inteira reproposição sob a forma de espontânea criação. Se esse retorno permanente dos mesmos problemas manifesta, por um lado, o caráter invariante da natureza humana, a rememoração remete, por outro, à historicidade radical do pensar, que se volta sempre para novos horizontes na sua interpretação da realidade. Cabe, pois, ao pensar filosófico a tarefa de “transcender os limites do seu tempo, mas sempre a partir da imanência à história vivida, a qual inclui a visão crítica dos limites dessa história” (LEOPOLDO E SILVA, 2003, p.156). Não se trata, pois, nem de absolutizar o histórico, nem tampouco de afirmar um absoluto atemporal, mas, justamente, de, tomando consciência da própria historicidade, seja remontar dos frutos às raízes, seja, no mesmo ato do pensar, projetar-se numa reelaboração reflexiva do sentido descoberto. Como nota Franklin Leopoldo e Silva no artigo já citado, na perspectiva adotada por Lima Vaz,

não é possível pensar a transmissão da verdade em termos de posse a posse, isto é, de passagem de quem a possuía para outro que vem a possuí-la. (...) A historicidade do presente enquanto definição de um certo perfil de experiência da verdade, guiada pelo absoluto de seu horizonte mas movida pela contingência de sua inserção na atualidade, de certo modo alimenta-se desse processo aporético que se apresenta em si mesmo como o grande estímulo de sua própria dissolução. (LEOPOLDO E SILVA, 2003, p.152).

A dialética de continuidade e descontinuidade, inerente ao processo de rememoração manifesta-se de maneira exemplar na compreensão vaziana da modernidade na sua relação com a filosofia cristã da Idade Média, exposta, em particular, na sua última obra *Raízes da Modernidade*. Ao contrário do paradigma usual, proposto por Hegel nas suas célebres *Lições sobre a Filosofia da História*, que vê o pensamento medieval como um hiato teológico, entre a filosofia antiga e o novo começo da filosofia moderna, padre Vaz mostra que a concepção moderna da razão deita suas raízes na filosofia cristã tal qual foi elaborada na Idade Média, comprovando, aliás, esta interpretação com os mais abalizados estudos recentes desta questão. Nesta perspectiva, a oposição pela qual a modernidade pretende romper com a tradição revela-se como a continuidade de um pensamento que, para uma época que se situa criticamente em relação à que a precedeu, aparece sempre como aporético (LEOPOLDO E SILVA, 2003, p.155). Tal continuidade propicia a passagem de um modo de presença do pensamento cristão no mundo medieval para um outro modo de sua presença na ambiência moderna. “Essa dialética permite que o filósofo cristão, a partir da *diferença* instituída pelo racionalismo moderno no que concerne às relações entre fé e razão, cultive a continuidade dos problemas rearticulados dentro de um outro universo simbólico” (IBID.). É o que faz nosso filósofo ao longo de toda a sua reflexão e, em particular, ao retomar a afirmação medieval do absoluto transcendente no contexto moderno da imanência do espírito, ultrapassando estas posições antitéticas numa síntese criativa.

2. Caráter dialético

A forma dialética do pensar já se manifesta na própria ideia do método de rememoração, como acabamos de constatar. Ela constitui, porém, a matriz de todo o pensamento vaziano. Sob a inspiração de Platão e de Hegel, Lima Vaz reinventa, por assim dizer, o método dialético pela novidade de suas aplicações no campo da metafísica, da antropologia filosófica e da ética. (GODOY SAMPAIO, 2006, p.226) Trata-se para ele do método filosófico por excelência, enquanto exprime a estrutura dinâmica do espírito que corresponde à estrutura dinâmica da própria realidade na sua verdade. Com efeito, para ele, “o *logos* do inteligível não é mais do que a dialética da Ideia”, enquanto constitui o movimento essencial que anima o espírito humano. (VAZ, 1997, p.19). Ora, continua padre Vaz:

a dialética da Ideia como leitura filosófica do mundo humano significa uma ordenação ao Uno e uma explicação a partir do Uno, do múltiplo que se manifesta no mundo dos homens como desordenado e insensato, que é representado, segundo

Platão, pela desmesura da *hybris* e, segundo Hegel, pela dilaceração (*Entzweiung*) da existência histórica (IBID.).

Para um, o processo dialético instaura a justa medida na desordem do mundo dos homens, para o outro, ele é a reconciliação das oposições que rompem a unidade ética da comunidade humana. Trata-se, enfim, de “edificar o modelo ideal, isto é, o modelo de inteligibilidade do mundo humano, segundo a ordem do múltiplo que procede da unidade verdadeira” (Ibid.). Tal é a tarefa da filosofia, enquanto interpelação crítica da cultura e restituição ontológica de sua inteligibilidade essencial.

É claro, portanto, que “o procedimento dialético não é um procedimento *forma*/no qual uma lógica é aplicada a um conteúdo que lhe é exterior. Ele traduz a lógica intrínseca” da própria realidade, “o dinamismo da sua própria inteligibilidade” (VAZ 2002, p.158). Obedece para tanto ao princípio geral da suprassunção (*Aufhebung*), que assume na unidade do discurso, enquanto unidade pensada do real, a particularidade das categorias. Com efeito, “a conceptualização filosófica é o processo metodologicamente ordenado de construção das categorias” articuladas no discurso filosófico. (VAZ, 1991, p.165). Mas as categorias são construídas já em resposta às questões que impulsionam o pensar, na sua tarefa de definir o objeto de investigação. Portanto, a compreensão filosófica abarca três passos dialéticos: determinação do objeto da investigação, construção das categorias, articulação das mesmas no *discurso*. A determinação do objeto é um momento aporético, que se traduz na problematização radical de determinado aspecto do real, que se expressa na perplexidade da indagação: que é isso? Este embaraço surge, como vimos, da rememoração, que, confrontando as diferentes formulações e soluções dadas ao problema no curso da história, postula a sua reproposição no contexto da cultura atual. Portanto, a aporética histórica conduz inexoravelmente à aporética teórica ou crítica, cujo desfecho é a construção das respectivas categorias, que serão, por sua vez, articuladas no conjunto do discurso filosófico. (IBID.).

No plano metafísico o processo dialético parte da oposição mais elementar entre o ser e o não-ser, cuja suprassunção é expressa pelo princípio de não-contradição. A partir desse fundamento forma-se a contraposição entre o uno e o múltiplo, sobrelevada na relação de alteridade, como identidade e diferença. Ela culmina na relação de natureza dialética que vigora entre o Ser absoluto e os entes finitos e relativos. No plano antropológico, a constituição das categorias interpretativas parte da afirmação do “Eu sou”, ou seja, do sujeito, como autoexpressão primordial, que constitui o momento mediador entre os polos da

“natureza” e da “forma”. Esse movimento dialético é constitutivo do ser humano e de sua autocompreensão. O sujeito se apresenta como movimento de suprassunção da natureza na forma, do dado na expressão, do mundo das coisas no mundo do sentido (VAZ, 1991, p.163). Por “natureza”, padre Vaz entende, portanto, a realidade onticamente considerada, enquanto se oferece a nossa experiência como um dado. O termo “forma”, por sua vez, refere-se à inteligibilidade da natureza, ao seu “*eidos*”, enquanto verdade, sentido, essência do ente, ou seja, à dimensão ontológica. Pela mediação do sujeito operante a natureza é compreendida e expressa na forma.

A busca da compreensão de cada aspecto da realidade mediante categorias filosóficas, que expressam o seu ser ou essência, acontece novamente em três etapas (VAZ, 1991, pp. 157-164). O processo dialético parte da pré-compreensão dos fenômenos, resultante da experiência espontânea de todo-mundo num determinado contexto histórico-cultural. Todo ser humano tem certa compreensão, mais ou menos explícita, de seu corpo próprio, por exemplo, ou do que é consciência moral e assim por diante. Neste nível a natureza, a ser compreendida, é o “mundo da vida” (*Lebenswelt*), oferecido à experiência empírica. Esta pré-compreensão se exprime em representações, símbolos e crenças do domínio comum. Ela precede a *compreensão explicativa*, própria das ciências. Neste caso, a natureza são os dados resultantes dos processos operatórios da observação metódica e da experimentação, e a forma são os conceitos e o discurso científicos, que obedecem a regras formais próprias. Na sua forma metodologicamente abstrata e seletiva a compreensão científica nega a globalidade concreta da experiência, expressa na pré-compreensão. O corpo humano, por exemplo, é visto apenas como organismo vivo na perspectiva da Biologia. O momento final da elaboração de cada categoria é a *compreensão filosófica* ou transcendental, que exprime o sentido último e fundamental da realidade em questão, ou seja, considera-a enquanto ser. Tal sentido transcende os limites metodológicos próprios da explicação científica, de modo que a compreensão filosófica não equivale à síntese dos resultados alcançados pela explicação científica nas diversas ciências. Ela pode ser considerada, porém, como a síntese entre a pré-compreensão vulgar e a compreensão explicativa das ciências enquanto, ultrapassando a ambas na explicitação radical do sentido das experiências fundantes, utiliza para sua interpretação elementos da conceptualização fenomenológica própria da pré-compreensão e elementos da compreensão formalizada própria das ciências.

A constituição das categorias filosóficas de compreensão da realidade desdobra-se, por sua vez, em três momentos constitutivos do pensamento dialético: universalidade, particularidade, singularidade. A *universalidade* corresponde ao horizonte formal e abstrato da razão. Trata-se do elemento fundamental da inteligibilidade de qualquer coisa. Nada pode ser compreendido senão a partir de uma perspectiva universal, que se apresenta, ao mesmo tempo, como indeterminada. Entretanto, o ser humano não é pura racionalidade atemporal, antes, enquanto essencialmente histórico, espírito encarnado, se encontra inserido no aqui e agora, i. e. na particularidade, de determinada situação. A situação implica toda uma série de fatores de ordem física, biológica, psíquica, social e cultural. Toda compreensão da realidade é afetada por esses condicionamentos. Eles não suprimem, porém, o caráter universal e necessário da compreensão, mas, do ponto de vista subjetivo, delimitam o aspecto, sob o qual a realidade é considerada, e, do ponto de vista objetivo, determinam ulteriormente o conteúdo do conceito com elementos da experiência. O particular é, portanto, a negação da racionalidade universal, enquanto indeterminada e abstrata. É o momento da determinação ou negação no seio da universalidade. O movimento dialético é todo interior ao conceito, enquanto exprime a racionalidade do real. A *particularidade* expressa a sua autodeterminação, enquanto poder de se realizar na limitação do ente particular. (GODOY SAMPAIO, 2006, pp. 238-239). Ela constitui o elemento mediador entre o universal e o singular. A *singularidade* é o resultado desse processo de compreensão da realidade. Trata-se da realidade concreta, o propriamente existente, mas, enquanto entendido como identidade reflexa da universalidade e da particularidade, na qual se exprime a sua riqueza. Os momentos da universalidade e da particularidade não são senão dimensões dialeticamente complementares da inteligibilidade do singular. Na verdade, os três momentos são coextensivos uns aos outros, sendo cada um deles a expressão do todo sob um desses aspectos (Ibid.).

O significado dos momentos do processo dialético pode ser exemplificado na compreensão do agir moral, ou seja, de uma decisão singular de fazer o bem. Qualquer decisão só pode ser tomada no horizonte universal do bem como tal, enquanto fim e intenção da vontade livre. Quem decide fazer uma ação boa em concreto, quer fazer o bem em geral. Esta adesão ao bem como tal é condição de possibilidade desse agir. Mas, enquanto meramente formal e indeterminada, a adesão ao bem, ou seja, o momento de universalidade, não é suficiente para explicar o ato concreto. Trata-se de fazer o bem aqui e agora, de tomar a decisão em uma situação determinada, diante de possibilidades reais: ajudar ou não esta

pessoa necessitada. A escolha de uma alternativa supõe o julgamento sobre o que é moralmente bom ou melhor, obrigatório ou lícito, nessas circunstâncias particulares. A inteligibilidade do ato singular, da decisão efetiva, resulta da conjunção dialética dos momentos de universalidade e particularidade. No caso, a compreensão filosófica da realidade em questão é dada pelo conceito ontológico ou categoria da consciência moral, como juízo sobre a validade ética da ação concreta à luz da norma universal do bem.

O novo passo do processo dialético consiste na articulação das categorias na totalidade do discurso. Essa articulação é regida, segundo padre Vaz, por três princípios: o princípio da *limitação eidética*, o princípio da ilimitação tética e o princípio da totalização (VAZ 1991, p.167). O primeiro é exigido pelo caráter não-intuitivo de nosso conhecimento intelectual, que capta o objeto sob aspectos determinados de seu ser (*eidōs*), expressos na forma do conceito, que delimita setores distintos da realidade, não coincidindo por definição com uma visão totalizante de cada coisa. Este princípio da limitação eidética implica a pluralidade das categorias para exprimir a identidade do ente e a necessidade de articulá-las no discurso dialético. Este processo de articulação decorre do segundo princípio, a *ilimitação tética*, que exprime o dinamismo do conhecimento intelectual, aberto para o horizonte ilimitado do ser num movimento de contínua superação da compreensão dos aspectos particulares (eidéticos) da realidade. Este dinamismo é próprio da afirmação judicial, como tomada de posição (*thesis*), que, ao dizer “é”, projeta o conceito predicado no plano absoluto do ser, manifestando a sua particularidade diante do todo. Com isso introduz a negatividade no seio da limitação eidética, proporcionando à oposição entre as categorias, que leva adiante o movimento dialético do discurso. Este movimento aponta justamente para a totalidade infinita do ser, expressa no *princípio de totalização*. Esta totalidade deve organizar-se em um sistema de categorias, de tal modo que a unidade sistemática do discurso reflita a inteligibilidade do real no seu todo sob a forma de um conteúdo conceptual concreto, mediatizado pelo espírito.

3. Caráter sistemático

a) Em geral

Destarte, o processo dialético consoma-se na elaboração de um sistema global. Tal é, como dissemos de início, a terceira característica do método filosófico de padre Vaz, que pretendemos destacar. Seu pensar é nitidamente

sistemático. No início da segunda parte de sua “Introdução à Ética filosófica” (VAZ 2002, pp.11-17), justamente a que corresponde à construção teórica do pensamento ético, ele justifica a estrutura sistemática que lhe dá. Prescindindo das peculiaridades que assume o problema no caso da compreensão do *ethos*, as considerações aí expostas valem para o conjunto de sua obra filosófica. De um modo geral, sistema é um conjunto de elementos que podem ser compreendidos a partir de sua articulação recíproca, sendo que do lugar que ocupa no todo dessa tessitura de relações cada um de tais elementos constitutivos retira sua significação. Estes elementos não se encontram simplesmente justapostos numa exterioridade linear, mas se relacionam de maneira circular e dialética (GODOY SAMPAIO, 2006, pp.322-323). Depois de chamar a atenção, para o caráter analógico da noção de sistema e para a plurivocidade atual do termo, em função das múltiplas formas de racionalidade desenvolvidas nos tempos modernos, padre Vaz introduz a distinção entre sistemas abertos e fechados. Os sistemas fechados, cujo modelo são os sistemas formais axiomático-dedutivos, admitem apenas a inter-relação e interação interna entre seus elementos. Ao contrário, os sistemas abertos, além de sua estabilidade e coerência internas, mantêm uma interação permanente com o mundo circundante. Tendo como modelo por excelência os organismos vivos, esses sistemas apresentam a propriedade de serem evolutivos, ou seja, de se constituírem como síntese, que continuamente se refaz, de identidade e diferença, ou de permanência e mudança ao longo do tempo.

Lima Vaz reivindica para o seu pensar a feição de um sistema aberto, em vista, por um lado, da necessidade de afirmar a unidade profunda da razão, para além dos diversos tipos de racionalidade, e, por outro, a finitude da razão humana, que, embora orientada intencionalmente para o todo, não é capaz de abarcá-lo, em si mesma, devendo manter-se aberta para algo mais do que ela mesma. O sistema de seu pensar possui, portanto, uma estrutura dinâmica, que, longe de engessar a realidade em esquemas preconcebidos, permite captar criativamente toda a riqueza da experiência concreta. O processo dialético, insiste ele, não se desenrola segundo a necessidade determinística das leis rígidas de uma lógica formal, antes reflete a espontaneidade surpreendente do jogo livre das liberdades, divina e criada, no campo da história. Sua abertura assenta-se na aceitação de um Absoluto transcendente e pessoal, que é princípio e fonte do existir e, portanto, condição de possibilidade da existência dos entes contingentes e da inteligência finita. Mas este Absoluto é também o fim e, por conseguinte, o bem para o qual o espírito humano tende em virtude de sua abertura ilimitada

para o ser como tal, tendência, que, no entanto, pode ser ou não ratificada pela adesão livre de cada um (VAZ, 2002, p.16). Todo o pensar de padre Vaz se organiza a partir de tais pressupostos metafísicos. Seu caráter sistemático manifesta-se, porém, em todo seu vigor naqueles terrenos que ele teve a oportunidade de percorrer por inteiro, i.e. a realidade humana no seu ser, compreendida na Antropologia Filosófica, e no seu agir, compreendida na Ética filosófica.

b) *A sistemática da Antropologia Filosófica*

Na sua parte teórica, que supõe intrinsecamente, como já vimos, a rememoração histórica, a *Antropologia Filosófica* de Henrique Vaz comporta duas seções, denominadas respectivamente: as estruturas fundamentais e as relações fundamentais, constitutivas do ser humano. Essas duas *dimensões* da realidade humana, *estrutural* e *relacional*, são suprassumidas e unificadas na categoria de *pessoa*, que expressa ontologicamente o todo do ser humano, não, porém, como círculo fechado, mas sim, na sua abertura intencional para o ser no seu todo absoluto. Cada uma das dimensões explicativas do ser humano revela-se, por sua vez, dialeticamente articulada em três momentos. *Estruturalmente*, o ser humano se apresenta como a articulação na unidade do sujeito de três níveis de realidade: *corporalidade*, *psiquismo* e *espírito*. O corpo próprio, como expressão elementar do sujeito humano, é o próprio sujeito, estruturando-se em formas expressivas, que traduzem os diversos aspectos de sua presença exteriorizada no espaço-tempo do mundo. A categoria da corporalidade, como primeiro momento do movimento dialético de compreensão da estrutura do ser humano, implica, por um lado, que o homem é o (seu) corpo, enquanto a expressão categorial da realidade humana inclui necessariamente o corpo como constitutivo de sua essência, ou seja, como aspecto eidético limitado, mas determinante, na manifestação de seu ser. Por outro lado, em virtude do princípio da ilimitação tética, é necessário afirmar que o homem não é o (seu) corpo, ou seja, que o sujeito, ao suprassumir o corpo-objeto no corpo próprio compreende a sua realidade como transcendendo os limites da corporalidade, i.e. os limites imediatos da presença imediata do homem no mundo. Esta presença não é, portanto, a presença total do homem a si mesmo, enquanto não equivale à plena relação de identidade do homem consigo mesmo que exprime o seu ser (VAZ, 1991, pp.181-183).

A dialética de identidade e diferença entre o sujeito e o seu corpo obriga, assim, a avançar para além das fronteiras do corpo, na busca dessa plena identidade. O novo momento que se oferece na compreensão dialética da estrutura do ser humano é o *psiquismo*, que aparece como situado numa posição

mediadora entre o corporal e o espiritual, i.e. entre a presença imediata ao mundo pelo corpo próprio e a interioridade absoluta do espírito como presença de si a si mesmo. O psiquismo ordena o fluxo do mundo interior em termos de percepção, representação, memória, emoções, pulsões, segundo um espaço-tempo, que não se identifica com o tempo físico-biológico. O tempo psíquico se estrutura em ritmos distintos de intensidade vivida, que constituem propriamente a “duração”. O psíquico se apresenta, pois, como domínio de uma presença *mediata* do homem no mundo e como primeiro momento de sua presença a si mesmo, presença essa *mediatizada* pelo mundo interior do próprio psiquismo. Enquanto tal, ele constitui uma dimensão essencial da compreensão filosófica do ser do homem, irreduzível seja ao somático, seja ao noético. Trata-se, do sujeito, exprimindo-se na forma de um Eu unificador de vivências, estados e comportamentos. A compreensão dialética do psiquismo como segundo momento da estrutura constitutiva do ser humano leva a afirmar, por um lado: o homem é o (seu) psiquismo, enquanto este se apresenta como uma categoria essencial na compreensão transcendental de seu próprio ser pelo homem. Por outro lado: o homem não é o (seu) psiquismo, já que a ilimitação tética da autoafirmação do sujeito ultrapassa os limites eidéticos do psiquismo, definido na sua oposição ao somático (VAZ, 1991, pp.192-195).

Por conseguinte, o movimento dialético de autocompreensão do sujeito é impelido para além do âmbito do somático e do psíquico, num último passo na constituição da estrutura do ser humano. Trata-se da categoria do *espírito*, que transcende na sua complexidade a conceptualidade antropológica. Com efeito, sendo correlativa à noção de ser, a noção de espírito é uma noção analógica, que conota, primeiramente, uma perfeição simples, absoluta e infinita. Neste sentido, a categoria de espírito no homem se caracteriza pela tensão entre o categorial e o transcendental, entre a afirmação do homem como espírito e a afirmação da transcendência do espírito sobre o homem. A afirmação fundamental “o homem é espírito” é, portanto, expressão da ilimitação tética, não se referindo, evidentemente, como as afirmações equivalentes no nível somático e psíquico, à particularidade do homem-indivíduo. Significa, antes, a abertura transcendental do ser humano à universalidade do ser segundo o duplo movimento do acolhimento e do dom, da razão e da liberdade. Pelo contrário, o espírito, no nível da limitação eidética, como categoria antropológica, designa no homem a particularização que advém à sua universalidade como espírito, em virtude de sua situação no mundo exterior pelo corpo e no mundo interior pelo psiquismo. Daí decorre que a universalidade do espírito humano seja uma universalidade

meramente intencional, enquanto tendência para o todo do ser, expressão de sua finitude como um ente entre entes. A dialética, alimentada pela tensão entre a identidade intencional e a diferença real do espírito humano com o todo do ser impõe ao ser humano a tarefa de sua autorrealização segundo as normas da universalidade do ser (VAZ, 1991, pp.208-225).

A estrutura constitutiva do ser humano, desdobrada dialeticamente como corporeidade, psiquismo e espírito, não exaure o movimento de compreensão dialética de seu ser. A tarefa de realização do ser humano, que lhe é imposta pela tensão inerente ao espírito, só pode ocorrer como abertura à realidade exterior sob a forma de relação ativa. Neste sentido, o relacionar-se com outra realidade, que não ele mesmo, é, para o ser humano, caminho de autorrealização. É a totalidade estrutural de seu ser que define o homem como ser situado e que circunscreve o espaço intencional de sua presença ao ser. Mas, em virtude da dialética que articula entre si as categorias de estrutura, a presença humana à realidade é, em última instância, uma presença espiritual, ou seja, o espírito é o determinante último da situação do homem no ser. Por outro lado, existe uma homologia entre a diferenciação categorial da estrutura antropológica e a diferenciação da realidade com que o ser humano se relaciona. Trata-se de três regiões, *o mundo, os outros e o Transcendente*, que determinam três esferas de relação: *relação de objetividade, de intersubjetividade e de transcendência* (VAZ, 1992, pp.9-14). Apesar do muito que revelaria não só do método, mas também do conteúdo do pensamento de padre Vaz, a exploração dos passos com os quais ele constrói dialeticamente essas três categorias relacionais, os limites impostos a este artigo nos obrigam a resistir à tentação de fazê-lo. Não menos interessante, pela riqueza de perspectivas que abre, seria descrever em pormenor a maneira como ele unifica as regiões categoriais da estrutura e da relação, que se opõem dialeticamente como formas ou expressões do ser-em-si e do ser-para-outro do homem. Esta unificação se dá pela *categoria de realização*, que mostra os caminhos através dos quais a unidade estrutural do ser humano, enquanto corpo próprio, psiquismo e espírito, se cumpre efetivamente nas três formas de relação, relação de objetividade, intersubjetividade e transcendência, com que ele se abre às grandes regiões do ser, i.e. o mundo, os outros seres humanos e o Transcendente, que circunscrevem o lugar ontológico de sua situação e de sua finitude. A autorrealização do homem, como forma original da dialética do mesmo e do outro, não é senão a efetivação existencial do paradoxo, segundo o qual ele se torna ele mesmo na sua abertura constitutiva ao outro, abertura atravessada pelo apelo profundo a uma generosidade no dom de si mesmo, e que o orienta, em última

análise, para a infinitude transcendente do Ser (VAZ, 1992, pp.141-146). Entretanto, a compreensão dialética da totalidade do ser humano ainda requer um último passo que sintetize o dinamismo da existência histórica, expresso na categoria de realização, com os constitutivos ontológicos de sua essência, correspondentes à sua estrutura e às suas relações fundamentais. Tal é a categoria de pessoa, que surge ao termo do discurso da Antropologia Filosófica como a singularidade que suprassume a universalidade da essência pela mediação da particularidade da existência, que se realiza na história de cada um. Ela se mostra como síntese dos momentos eidéticos percorridos pelo movimento dialético e, igualmente, como alvo do impulso da ilimitação tética que conduziu o processo ao seu termo. Se, para-nós, a pessoa se apresenta como um resultado, considerada na sua dimensão categorial, como fecho do discurso dialético sobre o ser humano e expressão acabada do Eu sou, ela é, em-si, a origem inteligível de todo o discurso e, como tal, começo absoluto, que se faz presente em toda afirmação e toda invocação do sujeito, ou seja, na radical singularidade de cada um com que o Eu e o Tu se encontram (VAZ, 1992, pp.189-192).

c) *A sistemática da Ética Filosófica*

Espero que este rápido esboço do discurso da Antropologia Filosófica vaziana tenha deixado entrever, neste caso particular, a maneira como Lima Vaz constrói a arquetônica magistral do sistema de seu pensamento. Igual vigor e penetração da realidade a compreender, a mesma abrangência e coerência, verificam-se no seu discurso sobre o agir humano, enquanto ético, que somos forçados a apresentar de maneira absolutamente sumária. Precedida também de uma rememoração histórica, como momento constitutivo da compreensão filosófica do fenômeno do *ethos*, a Ética se compõe de duas partes, o *agir ético*, como momento pontual da decisão, e a *vida ética*, como continuidade do agir no tempo e dinamismo de crescimento que conduz o sujeito à perfeição moral. Estas duas dimensões do discurso dialético são enfeixadas pela categoria de *pessoa moral*, analogamente ao que acontece na Antropologia Filosófica. Cada uma das seções se divide, por sua vez, em três capítulos, articulados dialeticamente, de acordo com o processo de atuação da razão prática, chave de toda a compreensão vaziana do *ethos*. O agir ético é investigado nas suas estruturas subjetiva, intersubjetiva e objetiva, reveladas mediante o jogo dialético do universal e do particular, que fornece a inteligibilidade do singular existente. Destarte, as categorias éticas tradicionais vão surgindo espontaneamente na articulação do discurso, como momentos essenciais da compreensão do todo da *práxis humana*.

A estrutura do agir ético, enquanto atuação do sujeito, manifesta-se através das categorias básicas da *sindérese*, como conhecimento e adesão natural ao bem como tal, da *phrónesis* ou prudência, como capacidade de discernir o bem na situação concreta, e da *consciência moral*, como juízo sobre a retidão moral da decisão. No nível da intersubjetividade, ou seja, da relação com o outro eu, o agir ético é estruturado, no nível da universalidade, pelas categorias do *reconhecimento* e *consenso*, que se particularizam na efetiva reciprocidade e se exprimem na *consciência moral social*, como adesão comum a um conjunto de valores. A relação intersubjetiva, do ponto de vista ético, constitui a mediação dialética entre a práxis ética de cada sujeito e a dimensão objetiva e social do *ethos*. Esta se estrutura em primeiro lugar, segundo as categorias de bem e de fim, que são compreendidas no seu caráter de valor absoluto à luz da dupla relação dialética entre razão e ser, solução da aporia autonomia/heteronomia moral, e entre bem subjetivo e objetivo, solução da antinomia felicidade/dever. Na particularidade das situações, nos diversos grupos humanos, o *ethos* se apresenta, basicamente, como *norma*, ou seja, a determinação e prescrição intrínseca do valor nas circunstâncias socioculturais do agir, e, secundariamente, como *lei*, enquanto regulação do agir a partir de uma instância extrínseca ao sujeito, de caráter autoritativo e coativo, que tem como correlativo o *direito*. O universo ético, enquanto universo simbólico, é a realidade singular e concreta, que sintetiza as dimensões universal e particular do agir ético objetivo.

Considerado isoladamente, o agir ético, embora real, constitui uma abstração em relação à realidade total da vida humana na qual ele se insere. Daí a necessidade de refletir sobre a natureza da vida ética, constituída pelo conjunto das decisões do sujeito, que determinam a orientação que vai tomando progressivamente a vida do indivíduo e da comunidade. A vida ética desdobra-se dialeticamente nos mesmos momentos estruturais: subjetivo, intersubjetivo e objetivo. A estrutura subjetiva da vida ética é explicada através da categoria da *virtude*, como hábito que se modela na particularidade das situações e se exprime na singularidade do existir ético. O caráter ético da vida na sua dimensão intersubjetiva é determinado pela categoria de *justiça*, que vivida na particularidade das situações psicológicas, sociais e históricas, se exprime concretamente no respeito à dignidade do ser humano. O fundamento objetivo da vida ética, que lhe dá consistência absoluta e universal, é o mesmo do agir ético, ou seja, a Ideia de Bem. Ela se particulariza nas diversas culturas e se singulariza como história. Tais são, pois, as categorias que fornecem a inteligibilidade da estrutura da vida ética objetiva. O ciclo explicativo do fenômeno ético é coroado

pela categoria de pessoa moral, ou seja, a própria pessoa humana, sob este aspecto constitutivo de seu ser. Trata-se da categoria que, sendo a expressão formal do sujeito ético, enquanto sujeito do dinamismo da razão prática, exprime, ao mesmo tempo, a completude e a abertura do sistema da Ética filosófica. Sendo por essência um ser ético, o indivíduo humano deverá desenvolver em sua existência este núcleo dinâmico que o constitui como personalidade moral, de acordo com o apelo “*torna-te o que és*”, que define o sentido mais profundo da vida humana. A pessoa é um todo. Mas justamente porque no ápice de sua constituição ontológica ela se abre para a universalidade do Ser e do Bem, é, paradoxalmente, um todo aberto (VAZ, 2000, pp.236-239).

Como se vê, o discurso da Ética filosófica, como já o da Antropologia, aponta para o Absoluto transcendente como seu ápice, mas também como seu fundamento. O sistema vaziano culmina, portanto, numa *Metafísica*, que ele desenvolve, embora de maneira menos completa, em *Raízes da Modernidade*, sua última obra. Ele se baseia na ilimitação do ato de ser, ou seja, do existir, não como simples fato, mas como realidade fundamental cuja plenitude é limitada pela forma ou essência dos entes finitos. Esta ilimitação é captada no juízo como afirmação absoluta do que é, em contraposição ao conteúdo eidético abstrato dos conceitos predicados. A explicitação desta experiência constitutiva do espírito humano e de suas condições de possibilidade leva à afirmação de Deus, como transcendência real do ser, subsistente na sua plenitude infinita. Esta afirmação não cerra, contudo, o sistema. É, ao invés, a condição de sua abertura, porque se trata de uma meta absolutamente inalcançável pela razão, incapaz de englobar na sua compreensão a infinitude divina, obrigada, portanto, a refazer continuamente as suas sínteses totalizantes.

II. HISTÓRIA E TRANSCENDÊNCIA

A apresentação do método filosófico de Henrique Vaz nas suas características de rememoração histórica, processo dialético e construção sistemática, já revelou os principais temas sobre os quais se debruça a sua reflexão, uma vez que conteúdo e método são para ele inseparáveis. Gostaríamos, porém, de finalizar este artigo salientando a perspectiva dominante, a meu ver, de seu pensamento, expressa no título proposto: saber filosófico, história e transcendência, ou seja, a relação entre história e transcendência, constitutiva do saber filosófico, segundo padre Vaz.

1. Em geral

Profundamente enraizado na história, como vimos, o pensar de Lima Vaz é um pensar da história na sua abertura à transcendência. É desta maneira que a rememoração da tradição metafísica responde à problemática da modernidade. O acento na historicidade da natureza humana é reconhecidamente uma característica determinante da consciência moderna, que padre Vaz define precisamente como consciência histórica. Como superar, porém, o relativismo no pressuposto de uma verdade e de um valor imanentes à história e como tais sujeitos às vicissitudes da diversidade cultural? Eis o grande desafio que se oferece ao seu pensamento. Ele está convencido, por um lado, de que a dimensão histórica da realidade humana, constitui uma conquista irrenunciável do pensamento moderno, que recupera, aliás, com essa afirmação um elemento fundamental da própria visão bíblica do ser humano na sua relação com Deus. Mas, como conciliar esta historicidade constitutiva do saber e do *ethos* com a perspectiva metafísica do caráter transcendente, absoluto, universal e atemporal da verdade e do bem.

Lima Vaz divisa na dialética do universal e do particular a chave para a resolução desta aporia. No processo dialético a história é compreendida no momento de particularidade, ao passo que a transcendência do espírito humano sobre as ondas da história se exprime na universalidade de sua abertura ao ser. É esse momento de universalidade no exercício da razão, tanto teórica como prática, que permite salvaguardar, seja a consistência da verdade, diante das diferentes perspectivas hermenêuticas, como a originalidade do ato moral, enquanto racional e livre, frente aos determinismos biopsíquicos e socioculturais. Com efeito, a unidade do ser humano na dualidade das dimensões de animalidade e racionalidade só pode ser entendida adequadamente como a encarnação da universalidade da razão na particularidade da situação mundana espaço-temporal. As mundivisões das culturas particulares são englobadas no horizonte universal do ser. O ser humano não pode pensar e decidir senão a partir de sua inserção em determinado mundo sociocultural. Tanto a sua compreensão da verdade como a sua adesão a valores são condicionadas intrinsecamente pelas circunstâncias de sua situação no mundo. Entretanto, este condicionamento não equivale ao aprisionamento inexorável em um contexto limitado. A razão humana em sua abertura ilimitada para o ser ultrapassa o encerramento em qualquer mundo particular. É esse horizonte supratemporal da razão que permite o diálogo intercultural, a compreensão por membros de uma cultura de elementos de outro universo cultural. Daí também a possibilidade para a pessoa de situar-se criticamente face ao sistema de valores de sua própria cultura, o que explica a

evolução das tradições culturais. Isso não significa, porém, que o ser humano possa visualizar as coisas de um ponto de vista atemporal e absoluto. Sua compreensão será sempre contextualizada, mas, ao mesmo tempo, aberta para algo mais que sua própria situação existencial. Nesse sentido, o que alguém afirma ou nega pode ser absolutamente verdadeiro, enquanto corresponde efetivamente a determinada dimensão da realidade conhecida. Mas jamais se tratará da verdade total. A realidade é sempre desvendada sob determinado aspecto, numa perspectiva limitada. A própria ciência positiva mediante a comprovação provisória de suas hipóteses procede por aproximações sucessivas, jamais exaustivas, do significado dos fenômenos. Mais ainda a filosofia, ao situar-se numa perspectiva de totalidade, é incapaz de abarcar o todo no conceito, permanecendo assim o seu discurso sempre aquém da compreensão plena da realidade. É distinto, porém, o caráter da limitação das ciências empíricas e da filosofia. As primeiras no seu processo hipotético-dedutivo recortam aspectos bem definidos da realidade a ser explorada, limitando a priori a sua perspectiva, um ponto de vista comum, no qual todos os investigadores se encontram. A filosofia, ao invés, tem a ambição de explorar o todo como tal e, por isso, não fixa nenhum roteiro ao pensar, que lançado no espaço ilimitado do ser, pode trilhar diferentes caminhos, ao sabor das intuições que arrastam os pensadores em diferentes direções, todas válidas, em princípio, embora mais ou menos fecundas.

2. No plano ético

É particularmente significativa a maneira original como Henrique Vaz realiza a síntese entre história e transcendência no âmbito do discurso ético, oferecendo com isso uma resposta cabal à problemática da cultura moderna. Segundo ele, o agir ético na sua singularidade existencial só pode ser compreendido adequadamente como a encarnação da universalidade da razão na particularidade das situações. A universalidade do bem como tal é apenas o horizonte formal e abstrato do agir. Aquele que visa o bem em geral deverá realizá-lo aqui e agora em opções concretas num determinado contexto sociocultural e no confronto com as tendências instintivas próprias de sua constituição biopsíquica. Por outro lado, o bem no seu caráter normativo encontra-se efetivamente circunscrito aos valores, normas e costumes, próprios de determinada tradição cultural.

Destarte, a tomada de decisão não é o resultado mecânico de condicionamentos naturais e históricos, nem consiste na aplicação pura e simples de princípios universais ao caso particular. Trata-se antes da captação intuitiva do

bem a ser feito aqui e agora que se evidencia na convergência entre valores racionalmente fundados e o complexo conteúdo histórico e natural da situação em que o agente se encontra. Por outro lado, nesta perspectiva o *ethos* histórico, constituído pelos valores, costumes e leis próprios de determinada cultura, é valorizado como horizonte normativo imediato do agir na comunidade ética. Com isso é superada também a corrente da Ética moderna que tende a reduzir a moralidade à esfera interior do agir individual, excluindo do seu âmbito a esfera exterior e objetiva da lei e do direito.

Mas, justamente por seu caráter intrinsecamente ético, a lei e o direito, nas suas expressões históricas e contingentes, estão submetidos à norma transcendente do bem, próprio da natureza humana enquanto racional. Em virtude da sua universalidade constitutiva a razão prática torna-se instância judicativa do *ethos*, acima da particularidade de suas concreções históricas. Com efeito, as normas e costumes vigentes numa determinada sociedade constituem uma particularização sempre imperfeita do bem e justo segundo a razão. Trata-se mesmo assim do referencial imediato do agir, a partir do qual seja o indivíduo seja a comunidade poderão progredir em direção a uma compreensão mais reta e profunda da norma moral. Seja qual for a qualidade do *ethos* histórico, o agir humano face a ele se compreende como regulado por uma norma objetiva de comportamento que o inscreve num âmbito superior ao dos puros impulsos instintivos da natureza.

3. A crise da modernidade à luz da práxis ética

É esta percepção profunda do caráter objetivo e social do *ethos*, como realidade humana, que torna mais urgente e mesmo angustiante para Padre Vaz o problema ético do mundo contemporâneo. Com efeito, o agir dos indivíduos deve pautar-se por valores comuns no seio da comunidade ética. Só mediante este consenso é possível estabelecer uma convivência justa e pacífica entre os seres humanos. Mas como alcançar num mundo globalizado um *ethos* comum, para além das diferentes tradições culturais e do pluralismo de valores próprio do individualismo moderno? Esta questão decisiva para a nossa civilização conduz Lima Vaz a uma análise rigorosa e original da crise da modernidade à luz da sua reflexão sistemática sobre as características essenciais do ser humano e de seu agir. Daí derivam também as pistas que aponta para a superação dos impasses teóricos e existenciais com que se depara o mundo atual.

A modernidade, instauradora da primeira civilização que é efetivamente universal pela sua base material, deve reconhecer, constata Lima Vaz, “a sua incapacidade de tornar essa civilização *eticamente* universal, regida por valores e guiada por fins cujo conteúdo e cuja normatividade sejam demonstrados também como universais, portanto, aceitos consensualmente. (VAZ, 1997, pp.131-132). Mediante as conquistas da tecnociência,

todos os meios vão se tornando acessíveis para o *uso* da liberdade, enquanto vão se obscurecendo, uma a uma, as *razões* de ser livre. É essa, propriamente, a essência do *nilismo ético* e é essa a bandeira ideológica levantada pelos arautos da pós-modernidade. *Usar* ilimitadamente da liberdade sem conhecer os *fins* da liberdade: tal a prática social que se difunde universalmente como sucedâneo aético do que deveria ser o *ethos* da primeira civilização universal (VAZ, 1997, pp.137-138).

“A impossibilidade para a nossa civilização de criar um *ethos* adequado ao seu projeto histórico e às suas práticas de civilização universal” constitui, segundo Lima Vaz, “o enigma inscrito na face da modernidade e que vem desafiando o generoso idealismo dos projetos revolucionários de fundação de uma nova história” (VAZ, 1997, p.141). As soluções apresentadas “não chegam a atingir o cerne do problema justamente porque permanecem no interior do círculo traçado pelo postulado da autonomia absoluta da *práxis*,” segundo o qual o homem moderno pretende “absorver na imanência da sua liberdade as razões e os fundamentos do seu *ethos*”. Ora, tal pretensão, que constitui o axioma primeiro de todas as teorias modernas do agir ético, longe de ser evidente – observa Padre Vaz – deve ser questionada, mais não fosse, em função das trágicas contradições da civilização nela fundada (VAZ, 1997, p.144).

Com efeito, uma vez pressuposta a “prioridade lógica e axiológica dos indivíduos sobre o seu existir comunitário, o fundamento da relação recíproca do reconhecimento refluí da comunidade para os próprios indivíduos. A comunidade passa a ser um *resultado*, não um princípio e fundamento” (VAZ, 1997, p.149). “O postulado da autonomia do indivíduo como primeiro princípio da ordem das razões do ser-em-comum social, ou a absolutização da sua *práxis*, implica necessariamente – conclui Lima Vaz – um empirismo nominalista que, suprimindo a categoria lógico-ontológica da natureza humana e da sua socialidade constitutiva, abre caminho para a dramática anomia ética que reina nas sociedades modernas” (Ibid.). O sujeito finito ousa reivindicar “a responsabilidade propriamente infinita de suportar todo o universo humano do *sentido*,” ou seja, de constituir-se como seu fundamento último (VAZ, 1997, p.147).

Impõe-se, destarte, a conclusão, que se apresenta propriamente como um apelo e a expressão de uma esperança: somente

a experiência da inanidade do não-sentido do humanismo antropocêntrico () poderá dirigir as energias espirituais da civilização para o reencontro da fonte transcendente do sentido ou para descobrir uma nova estrutura da experiência do Transcendente que se torne princípio inspirador de uma realização mais autenticamente humana dos grandes ideais da modernidade. (VAZ, 1997, pp.174-175).

Nosso filósofo está plenamente consciente de que essa proposta soa “como um ingênuo arcaísmo aos ouvidos de uma cultura estruturalmente atea, que se orgulha de ter ousado o passo que levou a humanidade da idade infantil das crenças para a idade adulta da Razão” (VAZ, 1997, p.175). Nem por isso recua diante do dogmatismo preconceituoso do antropocentrismo imanentista, antes convida o homem de hoje a reexaminar se a exigência do Absoluto transcendente não está inscrita efetivamente na própria essência e no dinamismo mais profundo da razão (Ibid.). É verdade que “depois de transformações tão profundas do espaço natural e do espaço mental do homem moderno”, o princípio fundante do ser e agir humanos dificilmente se mostra visível na ordem da natureza. Mas será possível talvez – sugere Padre Vaz – experimentá-lo como o Outro absoluto, irreduzível à imanência do sujeito e, no entanto, dele infinitamente próximo, pois se faz presente, exemplarmente, na reciprocidade do amor (VAZ, 1997, p.151). “A tradição cristã – conclui ele – guarda aqui a riqueza de uma palavra – *Deus é amor* – que poderá” inspirar uma reflexão autenticamente filosófica e, “na aurora do terceiro milênio, ser a luz de um dia mais humano para os homens reunidos numa civilização universal enfim viável” (IBID.).

xxxXXXxxx

Ao término desta apresentação, forçosamente sumária, do pensamento filosófico de Henrique de Lima Vaz verificamos que sua reflexão sobre a articulação entre história e transcendência oferece uma chave fundamental de leitura de sua obra. Evitando os extremos tanto de um transcendentalismo abstrato como do encerramento na imanência do histórico, ele consegue mostrar como o agir do ser humano na história sintetiza a universalidade da sua abertura para o Bem transcendente com a particularidade das situações empíricas nas quais existe. Em interlocução permanente com o pensamento filosófico do Ocidente, ele interpreta nosso momento histórico em função das coordenadas teóricas de um sistema construído dialeticamente sobre bases estritamente racionais.

Não foi possível desenvolver diretamente aqui o diálogo entabulado por Lima Vaz com as posições vigentes sobre a relação entre historicidade e transcendência e sobre sua incidência na Antropologia e na Ética. Nem

pretendemos, como ele mesmo reconhece, que tenha dado uma palavra definitiva sobre os problemas abordados. No entanto, sua crítica da modernidade, embora caminhe na contramão das correntes hoje dominantes, oferece uma alternativa original, na sua articulação especulativa, e perfeitamente à altura das exigências conceituais do pensamento contemporâneo. Nessa lucidez aberta e independente consiste a sua contribuição maior para a superação dos impasses de nossa cultura. Oxalá a oferta de diálogo, implícita em sua obra, desperte a atenção e interesse de quantos se preocupam, no Brasil e para além de nossas fronteiras, por responder à problemática crucial de nosso tempo: como reencontrar um universo de valores comuns, que deem sentido à existência humana e permitam a constituição de uma comunidade ética de âmbito universal.

REFERÊNCIAS

GODOY SAMPAIO, Rubens. *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Notas para um estudo dos procedimentos metódicos em Lima Vaz: singularidade e transcendência na apreensão das ideias filosófica, *Síntese Revista de Filosofia*, v.30, n.97, 2003, p.149-158.

NOBRE, Marcos; REGO, José M. *Conversa com Filósofos Brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

VAZ, H. C. de L. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

VAZ, H. C. de L. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.

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