

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

ABSOLUTO DE EXIGÊNCIA E “HORIZONTE DE SENTIDO”
NA CRISE DA MODERNIDADE SEGUNDO O PENSAMENTO
DE HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ROBSON ADRIANO FONSECA DIAS SILVA

2007

ROBSON ADRIANO FONSECA DIAS SILVA

**ABSOLUTO DE EXIGÊNCIA E “HORIZONTE DE SENTIDO”
NA CRISE DA MODERNIDADE SEGUNDO O PENSAMENTO
DE HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ**

**UFJF
PPGCIR
2007**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

ABSOLUTO DE EXIGÊNCIA E “HORIZONTE DE SENTIDO”
NA CRISE DA MODERNIDADE SEGUNDO O PENSAMENTO
DE HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciência da Religião por Robson Adriano Fonseca Dias Silva. Orientador: Prof. Doutor Paulo Afonso de Araújo.

Dissertação defendida e aprovada em 29 de agosto de 2007, pela banca constituída por:

Presidente: Prof. Doutor. Ibraim Vitor de Oliveira

Titular: Prof. Doutor Luís Henrique Dreher

Orientador: Prof. Doutor. Paulo Afonso de Araújo

AGRADECIMENTOS:

Ao meu orientador, Paulo Afonso de Araújo, pela acolhida quando cheguei à UFJF, pelo incentivo ao estudo e a pesquisa e pelo grande exemplo de humanidade que foi nestes anos de convivência... e tudo, sem fazer alarde! Obrigado!

À Universidade Federal de Juiz de Fora, sobretudo aos professores do PPGCIR, pela seriedade e entrega com que se dedicam à árdua, mas edificante e necessária tarefa do ensinar.

À minha esposa, que incansavelmente me incentivou e não deixou que as dificuldades me abatessem.

À FAPEMIG, que financiou a bolsa de estudos necessária para que este trabalho fosse realizado.

A Ibraim Vitor de Oliveira, por se dispor a ler e avaliar este trabalho. Sua presença tornou-se imprescindível para a conclusão de meu trabalho. Muito Obrigado!

À Adriana Monferrari Amorin, companheira de caminhada que se tornou, nos desafios da convivência, amiga e “confidente de esperanças”.

DEDICATÓRIA:

Aos meus pais,
Conceição e Albino,
e aos meus estimados sogros,
Heloíza e Rui.

À minha amada esposa, Cínthya,
sempre numa única certeza:
E.T.N.E.S!

A Tânus e Aparecida,
bem como a seus familiares,
pelo apoio e incentivo sempre certos,
e a confiança irrestrita.

À “Cris” e a Luacy,
pela amizade,
acolhida e calorosa partilha
de vida e ideais.

“O *Eu sou* do sujeito humano é, no mais profundo
âmago de seu *ser* (*interior intimo*), um *dom* do
Absoluto”.

Antropologia Filosófica II, 137.

SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO.....	01
CAPÍTULO 1: A MODERNIDADE PÓS-RENASCENTISTA E A INSTAURAÇÃO DA CRISE DO “NÃO-SENTIDO”	06
1. Uma compreensão dos eventos fundadores do pensamento ocidental.....	06
2. Modernidade pós-renascentista e seu universo simbólico.....	12
2.1. A dimensão objetiva: a dominação da natureza pela Técnica.....	13
2.2. A dimensão intersubjetiva: a auto-fundação do sujeito.....	16
2.3. A dimensão simbólica: a imanentização da relação de transcendência.....	19
3. A caracterização da crise da modernidade como uma crise do “não-sentido”.....	22
CAPÍTULO 2: O ESPÍRITO HUMANO E OS FUNDAMENTOS DE SEU DINAMISMO: PRESSUPOSTOS DO “HORIZONTE DE SENTIDO”	28
1. Ontologia da cultura: a colocação do problema do sentido.....	28
2. Categoria de sentido: constituição e relação com o Absoluto.....	32
2.1. O espírito humano: situação e finitude no dinamismo de sua auto-expressão.	34
2.2. Expressividade e intencionalidade como princípio de mediação constitutiva do espírito humano.....	38

2.3. A reflexividade do espírito humano enquanto fundamento de sua abertura transcendental.....	41
3. A Transcendência como relação: entre o dinamismo do espírito e o “horizonte último e infinito do ser”	45
CAPÍTULO 3: “HORIZONTE DE SENTIDO” E ABSOLUTO DE EXIGÊNCIA.....	51
1. Caracterização do horizonte de sentido.....	51
2. A relação com o Absoluto: o dinamismo da consciência e sua exigência.....	56
2.1. Dialética constitutiva da gênese da consciência.....	56
2.2. A “comunidade de sujeitos” e a afirmação da consciência histórica.....	60
2.3. O Absoluto de exigência e suas figuras.....	62
3. Razão e Liberdade: princípios fundacionais do sujeito e sua auto-afirmação na relação com o Absoluto.....	69
CONCLUSÃO.....	74
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	79
1. Obras de H. C. de Lima Vaz.....	79
2. Artigos complementares de H. C. de Lima Vaz.....	80
3. Obras sobre H. C. de Lima Vaz.....	80
4. Bibliografia complementar.....	81

RESUMO:

A modernidade, sob certo aspecto, e devido ao fato de estar fundada num processo de absolutização da razão, pode ser considerada como processo de exclusão da dimensão do Absoluto, considerado como nocivo tanto para a racionalidade quanto para a liberdade humanas. Porém, fechado a uma verdade circunscrita ao reino da imanência e justificado a partir de si mesmo, o homem ocidental vê-se imerso numa crise de “não-sentido” que deixa sem rumo a sua existência concreta nas relações com os outros sujeitos, pela cultura, e com o mundo, pela exploração e transformação da natureza. Respondendo a esta situação, o pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002), no âmbito de uma árdua reflexão filosófica, concebe o ser humano como tencionado por uma exigência de sentido que reabre a possibilidade de postulação de um Absoluto cuja afirmação é igualmente a afirmação do sujeito em sua razão e sua liberdade. Eis a proposta de nosso trabalho: compreender esta proposta de recuperação do sentido do Absoluto num horizonte no qual o sujeito, no âmago do seu ser, afirmasse como um dom do próprio Absoluto.

Palavras-chave : Absoluto, Sentido, Modernidade, consciência, dialética.

RÉSUMÉ:

La modernité, sous quelques aspects, et même pour être établi sur le processus d'absolutisme de la raison, peut être considérée comme apportant de l'exclusion de la dimension du Absolu, considérée comme contraire soit à la rationalité, soit à la liberté humaines. Néanmoins, fermée dans une vérité circonscrite au royaume de l'immanence et justifiée à partir d'elle-même, l'homme occidental prend un regard de soit même immergé dans une crise de "non sense" qui laisse sans itinéraire leur existence concrète dans ses relations avec les autres sujets, par la culture, et avec le monde, par l'exploration et transformation de la nature. Essayant de répondre à telle situation, pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002), dans le contexte d'une laborieuse réflexion philosophique, conçoit l'être humain comme porteur d'une exigence de signifié qui l'ouvre la possibilité de la proposition d'un Absolu dont l'affirmation est également l'affirmation d'un sujet en sa raison et sa liberté. Voici la proposition de notre travail : comprendre les thèses de Lima Vaz sur la récupération du sens du Absolu dans un horizon où le sujet humain, au fond de son être, s'affirme comme don de l'Être Suprême.

Mots-clé: Absolu, Sens, Modernité, conscience, dialectique.

ABREVIATURAS:

AF I – *Antropologia Filosófica I*

São Paulo: Loyola, 1991.

AF II – *Antropologia Filosófica II*

São Paulo: Loyola, 1992.

EF II – *Escritos de Filosofia II, ética e Cultura*

São Paulo: Loyola, 1988.

EF III – *Escritos de Filosofia III, Filosofia e Cultura*

São Paulo: Loyola, 1997.

EF VI – *Escritos de Filosofia VI, Ontologia e História*

São Paulo: Loyola, 2001.

EF VII – *Escritos de Filosofia VII, Raízes da Modernidade*

São Paulo: Loyola, 2002.

A e RM – *Antropologia e Razão Moderna no Pensamento de H. C. de Lima Vaz,*

Romae: Vicariatus Urbis, 1997.

M e M – *Metafísica e Modernidade Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz,*

São Paulo: Loyola, 2006.

INTRODUÇÃO:

É inegável que o projeto da modernidade, sob um enfoque eminentemente filosófico, intentou ser a construção de uma mundividência (ou de um universo simbólico) que resignificasse todas as instâncias do pensar, do agir e do fazer do homem ocidental. Dessa forma, metafísica, ética e história, que formam a tríade com a qual este homem estabelece um nexos propriamente humano com a realidade como uma totalidade de sentido, são questionadas em seus fundamentos. Há, no movimento de constituição da modernidade, uma crescente “descentração” do todo da realidade enquanto princípio organizador dos sentidos. Trata-se da conseqüência da emergência de uma subjetividade que se auto-proclama fonte de sentido: uma subjetividade fundada na postulada soberania do sujeito¹.

Tal subjetividade moderna firmou-se na perspectiva de que o sujeito é dotado de certa luz natural que o torna capaz, não somente de conhecer o real, mas de lançar-se ativamente sobre ele transformando-o segundo seus planos e projetos empírico-formalmente definidos. Daí a afirmação da modernidade em sua forma mais ambiciosa: a de que o homem é o que ele faz²! O sujeito tornou-se o ponto arquimédico no qual a modernidade se apóia para mover todo o orbe ocidental em seus mais autênticos fundamentos.

A partir dessa perspectiva, duas atitudes concretas emergem dessa mundividência moderna. A primeira atitude diz respeito ao que Mac Dowell chama de “hipertrofia da razão instrumental”³, que significa aqui a resignificação do agir humano pautado especificamente na ação do homem sobre o mundo das coisas. Essa

¹ - Cf. Manfredo Araújo de OLIVEIRA. *Ética e Racionalidade Moderna*, p. 71-88.

² - Cf. Alain TORAINE. *Crítica da Modernidade*, p. 09.

³ - DOWELL, João A. Mac (org.). *Saber Filosófico, história e transcendência. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*, p. 14.

hipertrofia da razão instrumental desvela, por sua vez, um dilema humano entre os mais paradoxais: ao mesmo tempo em que na modernidade o sujeito se auto-proclama como *doador de todo sentido*, a razão instrumental impede a reflexão sobre as questões de sentido e valor uma vez que a subjetividade não é mais pensada como abertura para uma alteridade que a fecunda.

A segunda atitude, de certa forma, pode ser vista como conseqüência da primeira e ainda um agravante. Trata-se da inversão, para os domínios da imanência, do termo último da intencionalidade constitutiva do espírito humano que se afirmava em referência direta à dimensão transcendente. O antropocentrismo moderno impôs ao sujeito, ao encerrá-lo no âmbito da imanência, do lógico matemático, do empírico-formal, a exclusão de um Absoluto transcendente, interpretado-o, agora, como uma realidade que depõe contra a dignidade e liberdade humanas.

Resta, então, o dilema moderno: “ou o Absoluto existe como ser-em-si e como criador e, então, o homem é nada, ou o homem é o artífice real de si mesmo e do seu mundo e, então o Absoluto transcendente é uma quimera que deve ser exorcizada”⁴. Assim posto, o dilema parece apontar para um único caminho, nos moldes do projeto moderno: o da afirmação do homem, em sua dignidade e liberdade, e a conseqüente interpretação de toda a história ocidental, no que tange á afirmação de uma realidade trans-histórica e trans-temporal, como uma fabulosa engenhosidade dos desvios mesmo da razão e que devem ser abolidos por uma razão “iluminada”.

A questão é que, quanto mais a modernidade avança nesta direção, tanto mais se instaura uma crise profunda na civilização da razão que projeta-se universal, contudo, sem referência constitutiva aos fundamentos ético-metafísicos que sempre orientaram o pensamento ocidental. Do cerne dessa crise moderna, emerge a existência própria do sujeito e a necessidade inegável e irrefutável de um sentido que leve a bom termo os projetos humanos. A “desrazão” da razão moderna coloca em cheque o seu próprio projeto e reabre a possibilidade da discussão em torno do sentido, reabre a possibilidade da discussão em torno ao transcendente.

⁴ - H. C. de LIMA VAZ. *Antropologia Filosófica I*, p. 21.

Ora, Lima Vaz, pelo menos nos últimos 45 anos de sua vida, conforme testemunho próprio⁵, não mediu esforços para pensar e repensar a relação paradoxal sujeito-Absoluto procurando justificá-la racional e existencialmente. Racionalmente porque a reflexão de nosso autor sempre se situou na dinâmica própria das idéias e, portanto, sistematicamente filosóficas. Existencialmente porque a existência, conjugada pelo “ato de existir”, ato por excelência, foi sempre pensada na dialética constitutiva da consciência em relação à dimensão transcendente. Esse esforço de justificação culmina, ao longo de seu iter filosófico, nos momentos sistemáticos de seu pensamento, sempre fundados numa autêntica ontologia: sua *Antropologia Filosófica*, sua *Ética Filosófica* e, por fim, sua *Metafísica*.

O presente trabalho pretende estudar o esforço de compreensão filosófico-crítica que Lima Vaz empreendeu, primeiro, acerca da modernidade e a crise por ela gerada, segundo, acerca do homem e de seu estatuto propriamente transcendental de constituição, e, por fim, da relação com o Absoluto que tenciona a existência concreta do ser humano para um horizonte de sentido último e fundamental.

O *leit motiv* que intuímos das leituras das obras do autor foi a da categoria de sentido, compreendida como condição de possibilidade da própria transcendência e, conseqüentemente, horizonte no qual pode se efetuar para o homem um espaço de conquista de si mesmo. Isso só se torna possível, por sua vez, se a obra de construção do mundo humano não for paralisada, por um lado, pelo antropocentrismo tecnicista que veta à dimensão transcendente desvelar-se no próprio dinamismo auto-expressivo do sujeito, e por outro lado, por uma compreensão equivocada do próprio Absoluto e sua relação com o espírito humano. Para Lima Vaz é possível repensar as relações fundamentais do ser humano sem excluir do processo o Absoluto em sua infinitude, nem o homem e a finitude de sua condição.

⁵ - Cf. Bio-bibliografia de Lima Vaz em: Carlos PALÁCIO. *Cristianismo e História*, p. 415-425. Essa bio-bibliografia, como uma série de outras informações como os livros, origem, fotos e depoimentos sobre nosso autor também podem ser encontradas no site: <http://www.padrevaz.hpg.ig.com.br/index.htm>. Último acesso em 05/08/2007.

Para alcançarmos, assim, os nossos objetivos, dividimos o nosso trabalho em três capítulos. Para todos os três capítulos, tentamos seguir uma “metodologia comum”. Ela nos permitiu organizar melhor as idéias em torno do eixo central de nossa reflexão e fazer os “cortes bibliográficos” necessários para a síntese de nosso tema nas obras de Lima Vaz. Todos os três capítulos são divididos, por sua vez, em três tópicos. Estes tópicos seguem a seqüência metodológica comum e se caracterizam, respectivamente: pelo levantamento das *categorias hermenêuticas* que regem a temática capitular em questão (todo primeiro tópico de cada capítulo); por uma espécie de *fenomenologia*, no sentido de uma explicitação do conteúdo implícito no ponto central de cada sub-tema (todo segundo tópico de cada capítulo). Esses tópicos se subdividem, por sua vez, cada qual, em três sub-tópicos, pois se trata do cerne da reflexão; finalmente, certa *axiologia*, no sentido da valoração da problemática em questão em seu possível desdobramento final. Trata-se, neste ponto, de dar as razões que justificam o posicionamento final de nosso autor, ao menos na apresentação dos objetivos gerais do trabalho. Isso se fará em todo terceiro tópico de cada capítulo.

Dessa forma, no capítulo 1 – *A modernidade pós-renascentista e a instauração da crise do “não-sentido”* – procuramos caracterizar a crise moderna, primeiramente a partir da análise dos eventos fundadores do pensamento ocidental (tópico 1), passando pelas três dimensões que regem a relação do ser humano com o ser (tópico 2), a dimensão da relação de dominação da natureza pela técnica (sub-tópico 2.1), a dimensão da auto-fundação do sujeito (sub-tópico 2.2), e a dimensão da imanentização da relação de transcendência (sub-tópico 2.3); e, por fim, apresentar o conceito de não-sentido como característica da crise (tópico 3). Para este capítulo nos fundamentamos, sobretudo, na obra *Escritos de Filofia VII: Raízes da Modernidade*, embora não tenhamos deixado de nos apoiarmos em outras.

No capítulo 2 – *O espírito humano e os fundamentos de seu dinamismo* – procedemos a uma compreensão de cunho ontológico da cultura (tópico 1), ainda que de forma geral, como ponto de partida para a posterior compreensão do dinamismo propriamente constitutivo do espírito humano em sua condição finita e situada (sub-tópico 2.1), sua expressividade e intencionalidade (sub-tópico 2.2) e a conseqüente

compreensão da transcendência como relação e prenúncio do absoluto (sub-tópico 2.3). As obras fundamentais para este capítulo foram a *Antropologia Filosófica I e II*, bem como comentadores do pensamento e obras de Lima Vaz.

Finalmente no terceiro capítulo – “*Horizonte de sentido*” e *Absoluto de Exigência* – tentamos definir melhor nossa compreensão acerca do “horizonte de sentido” (tópico 1), estabelecendo posteriormente a relação com o absoluto e a dinâmica de sua exigência (tópico 2) através demonstração da dialética constitutiva da consciência (sub-tópico 2.1), e da comunidade de sujeitos que delinea o caráter histórico da consciência (sub-tópico 2.2). Estas duas instâncias, a da consciência e da comunidade de sujeitos desvelam a exigência de um absoluto que se insere no movimento mesmo de auto-expressão do espírito humano (sub-tópico 2.3). Por fim, tentamos traçar os princípios que regem a autonomia do sujeito enquanto razão e liberdade concomitantemente na sua relação com o absoluto (tópico 3). A obra fundamental para este capítulo foi *Ontologia e História*, principalmente o capítulo XI, *O Absoluto e a História*. Nele, encontramos os traços característicos da consciência em sua gênese constitutiva e a explicitação da questão do sentido no âmbito da mesma consciência.

CAPÍTULO 1: A MODERNIDADE PÓS-RENASCENTISTA E A INSTAURAÇÃO DA CRISE DO “NÃO-SENTIDO”

1. Uma compreensão dos eventos fundadores do pensamento ocidental

Segundo Lima Vaz, a formação filosófico-conceitual do pensamento ocidental é marcada por três grandes eventos intelectuais ou acontecimentos fundadores⁶. As idéias que circunscrevem o horizonte desses acontecimentos fundadores em suas respectivas épocas vão definindo, na dinamogênese do pensamento ocidental, o “universo simbólico de razões elaboradas normativas do pensar, do agir, e do fazer da humanidade”⁷. Isso significa que esses acontecimentos fundadores foram formando um *modus vivendi* propriamente característico da ocidentalidade em seus mais variados matizes, inclusive o matiz religioso que afeta diretamente o interesse de nosso trabalho. Cada um desses eventos, pois, na especificidade filosófico-conceitual e temporal a que cada um remete, contribui dialeticamente para a fundação do “*ethos* cultural”, o modo de ser, agir e pensar do homem ocidental.

Tais acontecimentos fundadores do universo simbólico ocidental são, respectivamente, em primeiro lugar, o nascimento da razão grega, circunscrito no ecúmeno temporal do que chamamos de mundo antigo, e que marca o surgimento do “*logos* como razão demonstrativa ou ciência (*epistème*)”⁸ e a tentativa de transposição

⁶ - O adjetivo intelectual atribuído aos acontecimentos fundadores quer significar o horizonte propriamente delimitativo de natureza filosófica da investigação procedida por Lima Vaz. Sua análise detem-se na esfera das idéias, do mundo intelectual, não obstante esse domínio da vida pensada, como observou nosso autor, forme um sistema interagindo-se com outros domínios e só assim tornando-se normativo do pensar, do agir e do fazer da humanidade. Trata-se, pois, da análise das idéias que movem o centro do universo simbólico da civilização nestes momentos indicados como acontecimentos fundadores. Para a acepção da modernidade em referência à interação entre o mundo intelectual e o domínio da vida vivida ver. Cf. H. C. de LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*, p. 11-12. Esta obra será indicada eventualmente no corpo do texto pela expressão *Raízes da Modernidade* e nas notas de rodapé pela abreviatura EF VII, seguida da paginação em questão.

⁷ - Cf. EF VII, 07.

⁸ - H. C. de Lima. *Escritos de filosofia III: Filosofia e Cultura*, p. 226. Esta obra será indicada, eventualmente, no corpo do texto pela expressão *Filosofia e Cultura* e nas notas de rodapé pela abreviatura EF III, seguida da paginação em questão.

da ênfase totalizante do discurso mítico-religioso para o domínio da razão insurgente; em segundo, a assimilação da filosofia antiga pela teologia cristã, circunscrita no ecúmeno temporal da chamada Idade Média, marcando a razão pela suprassunção do discurso filosófico nas malhas da assim chamada *teologia racional*; e, por fim, o advento da razão moderna, circunscrito no ecúmeno temporal pós-medieval ou pós-cristão, marcado pela novidade de um projeto de auto-fundação da razão pelo sujeito moderno⁹, como veremos mais detalhadamente no decorrer do presente capítulo.

Contudo, mais que nos atermos às idiossincrasias de ordem histórico-cronológicas ou filosófico-conceituais de cada acontecimento fundador, interessa-nos, de um lado, a compreensão geral dos mesmos na ordem da formação da consciência histórica do homem ocidental e, de outro, as categorias hermenêuticas utilizadas pelo nosso autor na interpretação dos mesmos e na caracterização específica do terceiro acontecimento fundador. Só assim poderemos compreender a dinâmica estrutural do pensamento ocidental apreendido pela consciência histórica em cada acontecimento fundador, e “evocar os traços reconhecidamente originais que atestam a presença de uma *modernidade*¹⁰ específica na aparição histórica dos chamados *tempos modernos*”¹¹.

A possibilidade de caracterização dos eventos fundadores enquanto “universo simbólico de razões elaboradas normativas do pensar, do agir e do fazer da humanidade” emerge, no pensamento de Lima Vaz, das categorias hermenêuticas e dos sistemas axiológicos por ele utilizados na interpretação da categoria de

⁹ - Cf. EF VII, 11. De fato, há um predicativo à universalidade da intenção filosófica da civilização ocidental em seu projeto de autofundamentação reflexiva: o de tornar-se uma civilização universal pela via totalizante da razão. Cf. também EF III, 121-138.

¹⁰ - Este termo – modernidade – será primeiramente compreendido como uma *categoria propriamente filosófica*, ou seja, inscrita num universo *conceitual* de compreensão aplicável, por tanto, em nosso caso, aos acontecimentos fundadores em geral. Busca-se identificar, nesta fase, o moderno existente em cada acontecimento e acusado pelo discurso da razão. Numa segunda fase, por assim dizer, e após a indicação das categorias hermenêuticas e sistemas axiológicos utilizados por Lima Vaz é que procederemos à caracterização da modernidade a partir das especificações do terceiro acontecimento fundador.

¹¹ - EF VII, 13.

modernidade¹². Essas categorias permitem o nosso autor, a um só tempo, caracterizar cada acontecimento fundador em seu aspecto moderno, como se verá adiante, e apontar o terceiro evento como instaurador de um tipo específico de consciência que inscreverá em seu horizonte apreensivo as características do que passou a ser chamado pela historiografia filosófica de modernidade¹³.

Segundo o ouropretano, “(...) a *modernidade* [enquanto categoria filosófica] só se constitui como estrutura de um universo simbólico quando a razão, no seu uso teórico explícito ou formalizado (*logos demonstrativo*), emerge definitivamente como instância reguladora do sistema simbólico da sociedade (...)”¹⁴.

Ora, vê-se que a primeira caracterização da categoria de modernidade é a emergência do ato da razão como instância reguladora do universo simbólico do homem, ou seja, dos modos como o ser humano afirma as dimensões fundamentais de seu ser (conforme se apresenta a filosofia clássica)¹⁵: o conhecer, o agir e o fazer. O ato da razão será responsável, pois, pelo processo de resignificação radical dessas dimensões fundamentais ou também chamadas de “linhas de inteligibilidade” com as quais os homens pensam e interpretam a realidade¹⁶.

Nesse momento, a percepção e consciência que se tem do tempo é a percepção e a consciência da “emergência de um presente qualitativamente novo, onde se exerce

¹² - Tais categorias e sistemas são implicitamente especificados por nosso autor em seu ensaio, no capítulo dedicado à fenomenologia e axiologia da modernidade. Cf. EF VII, 11-30.

¹³ - Acerca da etimologia do termo modernidade, seu uso no cenário filosófico e sua estrita equivalência com a filosofia ver: EF III, 225; ou o equivalente em H. C. de LIMA VAZ. *Religião e Modernidade Filosófica. Síntese Nova Fase*, v. 18, nº. 53, 1994, p. 147-165.

¹⁴ - EF VII, 13.

¹⁵ - Essas dimensões fundamentais fazem parte do que a tradição filosófica herdou das três grandes formas de distinção aristotélica do conhecimento: o teórico, o prático e o poético. Elas desvelam, nessa perspectiva, uma estrutura relacional do ser humano que obedece, por sua vez, a uma espécie de “diferenciação ôntica da realidade”. Dessa forma, o discurso filosófico acerca dessas dimensões fundamentais erigirá, no decurso histórico da civilização ocidental até o alvorecer do projeto específico da razão moderna, a metafísica, a ética e a política como formas de expressão cultural mais elevadas de conhecimento. Nessa perspectiva ver a reflexão de Lima Vaz em EF III, 91-163.

¹⁶ - Cf. EF III, 164.

o ato da razão”¹⁷. Eis, assim, a indicação de uma das categorias hermenêuticas mais essenciais da fenomenologia da modernidade segundo Lima Vaz: a categoria de tempo, na “centração” da percepção e consciência do mesmo no modo presente do ato da razão. E quando o tempo torna-se objeto do discurso filosófico, afirma nosso autor, a categoria de modernidade inscreverá em si a tarefa de instituir-se instância julgadora na leitura do tempo histórico e do universo simbólico do pensar, do fazer e do agir da humanidade.

É necessário, pois, que a representação do tempo tenha perdido a estrutura repetitiva própria da simbólica do mito, ou tenha sido transposta da lógica do idêntico para a dialética do idêntico e do diferente, para que o *agora* e o *atual* do tempo possa adquirir uma novidade qualitativa, ou o *tempo presente* possa revestir-se de um *privilégio* expresso numa estrutura axiológica capaz de desqualificar a primazia do *antigo* e de pôr em questão a instância normativa de um passado fixado na identidade de uma *origem*¹⁸ (...).

Destarte, a consciência da emergência de um presente qualitativamente novo desvela, concomitantemente à “centração” do ato da razão no modo presente do tempo, outra categoria hermenêutica na fenomenologia “vaziana” da modernidade: a consciência histórica¹⁹:

(...) a consciência do tempo é uma consciência moderna, *sendo essencialmente uma consciência histórica*. Ela se impõe como tarefa a releitura do tempo presente, contendo uma retrodição crítica do passado e a predição racional do futuro. Trata-se de uma consciência modal, envolvida na decifração do modo presente do tempo (*modus, modernum, modernitas*: o tempo, a qualidade, a essência)²⁰.

A consciência modal, envolvida na “centração” e decifração do modo presente do tempo pelo discurso filosófico, se conjugará num duplo movimento de resignificação: a do passado pela retrodição crítica e a do futuro a partir de uma

¹⁷ - EF VII, 13.

¹⁸ - EF III, 227.

¹⁹ - A dimensão de consciência histórica é de suma importância para nós, uma vez que um dos caminhos indicados pelo nosso autor como itinerário para o Absoluto parte justamente da possibilidade de definição do ser humano enquanto *ser histórico*, diferenciando-se (numa espécie de suprassunção dialética – só para permanecermos numa apreensão hegeliana) da perspectiva clássica do *zoon logikon* – animal racional. Tal perspectiva será melhor explorada na terceira parte de nosso trabalho, bem como as devidas referências bibliográficas.

²⁰ - EF VII, 13.

predição racional. Em outras palavras, a consciência modal que se vai formando sob o horizonte dos eventos fundadores do pensamento ocidental equivale ao momento da “reorganização dos símbolos fundamentais da representação do mundo, onde se vai anunciando, manifestado ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas da vida vivida”²¹. É dessa forma que nossa civilização, desde os seus primórdios na Grécia antiga, até a instituição da razão moderna em seu afã de auto-fundação do sujeito, como veremos, poderá ser definida como a civilização que fez do *logos* demonstrativo a matriz principal de sua produção simbólica.

E diante da dialética do idêntico e do diferente apreendida pela consciência modal na dinâmica da história, surge uma outra categoria hermenêutica na fenomenologia da modernidade procedida pelo nosso autor. Tal categoria se constitui, por sua vez, em referência direta a um paradigma hermenêutico clássico: a da continuidade e descontinuidade aplicada aos acontecimentos fundadores. É inevitável que, na resignificação do universo simbólico de uma dada sociedade que conheceu o processo de “centração” do ato da razão no modo presente tempo, não se ponha em discussão a continuidade ou descontinuidade das categorias fundantes do antigo paradigma circunscritas então na novidade proclamada pela emergente categoria de modernidade.

Mas a tensão estabelecida pela categoria de continuidade e descontinuidade aplicada aos eventos fundadores do pensamento ocidental é, na verdade, uma tensão que funda a formação da consciência ocidental no horizonte de uma “*dialética fundamental*, cujos termos estruturam o sentido e o desenrolar daqueles acontecimentos fundadores: continuidade e descontinuidade, primeiramente, entre mito e razão; depois entre filosofia antiga e teologia cristã, finalmente entre teologia cristã e razão moderna”²².

É justamente nos termos dessa tensão dialética, entre as categorias de continuidade e descontinuidade, que se estabelecem as fronteiras demarcatórias da

²¹ - EF VII, 12.

²² - EF II, 11.

novidade outorgada aos dois primeiros acontecimentos fundadores e a novidade protelada pelo terceiro acontecimento. Sabemos que “a razão filosófica que regeu os dois primeiros milênios das modernidades ocidentais organizou-se estruturalmente como um sistema hierárquico cujos degraus se elevavam até o ápice de uma expressão racional do divino”²³. E essa razão filosófica foi herdeira do *logos* antigo, transposta para a vertente teológica preservando de certo modo, as categorias fundamentais do discurso mítico-religioso. Isso significa que, ao utilizar as categorias supracitadas da fenomenologia da modernidade para indicar o moderno emergente dos acontecimentos fundadores, os dois primeiros acontecimentos se inscrevem num horizonte onde a razão permanece amparada por um movimento de elevação a um fundamento transtemporal²⁴. Esse fundamento assegura à razão a força de seu ato, quer esteja tal fundamento intuído nas categorias fundamentais do discurso mítico-religioso na idade antiga, quer explicitado pelas teologias racionais do divino na idade. A tensão dialética fundamental atestada pela categoria de continuidade e descontinuidade permanece.

O mesmo não acontecerá com o advento da razão moderna que baliza o surgimento da modernidade, não somente agora como categoria, mas como um projeto de auto-fundação da novidade moderna numa proclamada descontinuidade entre a razão e o patrimônio filosófico-conceitual herdado da tradição e, sobretudo, das orientações cristão-medievais. É esta novidade que se auto-proclama moderna que passaremos a avaliar no próximo tópico desse nosso capítulo. Quais suas reais características? Quem é seu artífice? Como situá-la historicamente? Como ela afeta diretamente o horizonte de expressão religiosa? Questões, entre outras tantas, que nortearão nossa reflexão e instaurarão, quase que naturalmente, uma axiologia desta modernidade.

²³ - EF III, 233.

²⁴ - Sobre esse aspecto ver: EF III, 234. A questão de como esse movimento de elevação, ou relação da razão com esse aspecto trans-temporal será alvo de crítica por parte de nosso autor, acusando equívocos na compreensão da tradição filosófica e teológica a este respeito. Tal perspectiva será mais aprofundada no terceiro capítulo de nosso trabalho.

2. Modernidade pós-renascentista e seu universo simbólico

Depois de indicar as categorias hermenêuticas que regem a sua leitura filosófica da Modernidade, Lima Vaz prosseguirá com a indicação dos três traços que emergem como as raízes (preservando o uso desta metáfora utilizada pelo autor) que crescerão na futura modernidade pós-renascentista. A compreensão dos mesmos impõe-se (procedendo a uma espécie de “retrodição” crítica do próprio pensamento ocidental) como condição para se perceber as profundas transformações das coordenadas do universo mental do homem ocidental produzidas pela modernidade pós-renascentista²⁵.

Esses traços característicos, por sua vez, equivalem aos modos de relação do homem com o ser a partir de suas três atividades fundamentais, quais sejam, o fazer (*poiésis*), o agir (*práxis*) e o conhecer (*theoría*)²⁶. Tal equivalência emerge da *situação fundamental do ser humano* e da possibilidade de uma “diferenciação ôntica da realidade” (como já o fizemos ver) com a qual o homem vê potencializado o seu horizonte possível de realização. Ora, as três regiões que conjugam tal diferenciação são, respectivamente, o Mundo, a História e o Absoluto, configurando-se nos “três termos das relações constitutivas da abertura do homem à realidade”. Tais regiões formam o “tríplice modo de presença” do homem à realidade ou a “tríplice dimensão” da sua experiência fundamental como sujeito²⁷.

Dessa forma, vemos que o campo da *poiésis* corresponde à esfera da relação de objetividade do ser humano, que na modernidade pós-renascentista, é outorgada pelas transformações científico-tecnológicas da ação do homem sobre a natureza; o campo da *práxis* corresponde à esfera da relação de intersubjetividade, outorgada pela

²⁵ - EF III, 159. Pela historiografia moderna, a renascença tem sua periodização cronológica mais comumente indicada estendida entre os séculos XIV e XVI onde atinge o seu clímax. (cf. H. C. de LIMA VAZ. *Antropologia Filosófica I*, p. 78. Esta obra será indicada nas notas de rodapé pela abreviatura AF I, seguida da paginação em questão). Para os fins de nosso trabalho, interessa-nos a compreensão desse período sob o enfoque das três dimensões que serão apresentadas a seguir.

²⁶ - Cf. EF III, 91. Tais atividades se inscrevem na esteira da herança filosófico-aristotélica já acenada em nosso trabalho. Ver infra, nota 10.

²⁷ - Cf. H. C. de LIMA VAZ. *Antropologia Filosófica II*, p. 11 e 14. Esta obra será indicada nas notas de rodapé pela abreviatura AF II, seguida da paginação em questão.

resignificação de ordem filosófica pontuada pela passagem da orientação teocêntrica à antropocêntrica moderna; e, por fim, o campo da *theoría*, corresponde à esfera da relação de transcendência, outorgada pela tentativa de homologação das prerrogativas transcendentais na imanência histórica por obra do sujeito.

Nos termos da questão até aqui posta, a caracterização da modernidade (como o terceiro evento intelectual de formação do pensamento ocidental) aponta para a “reorganização das linhas de inteligibilidade com que o homem pensa e interpreta a realidade²⁸”. Em outras palavras, há uma reorganização do “universo simbólico” do com o qual o homem, até então, se relacionava com o mundo. Nossa intenção é perscrutar os meandros dessa reorganização dos símbolos da “mundividência” moderna, encaminhando-nos, num terceiro momento, para uma espécie de axiologia da modernidade e a caracterização da realidade de sua crise.

2.1. A dimensão objetiva: a dominação da natureza pela Técnica

O primeiro traço característico da fenomenologia da modernidade pós-renascentista identificado por Lima Vaz, inscreve-se no campo da relação de objetividade do ser humano com o mundo. Trata-se, em outras palavras, da “passagem do mundo natural ao mundo técnico”²⁹. Isso significa que, por meio da categoria hermenêutica de *tempo presente* (através do ato da razão), que serviu para a compreensão da Modernidade enquanto categoria filosófica, Lima Vaz pode afirmar que a passagem do mundo natural para o mundo técnico na modernidade pós-renascentista desvela uma realidade conjugada pelo “presente da razão técnica”. Conseqüentemente, a mundividência constructa da modernidade articulará em sua configuração a ciência e a técnica³⁰ no ato mesmo do lançar-se do sujeito sobre o mundo das coisas até o estabelecimento da primazia da relação *poiética* enquanto “razão instrumental”, como se verá.

²⁸ - EF III, 164.

²⁹ - EF VII, 15.

³⁰ - Cf. AF II, 27.

Contudo, nosso autor faz ver inicialmente que o mundo é a expressão primeira da relação do homem com o Ser. Tal expressão relacional configura, enquanto horizonte imediato de abertura ao ser, o espaço de uma *intencionalidade* latente na apreensão do homem em relação a este mundo das coisas. Ela se estabelece como certa condição de possibilidade de tal abertura e, conseqüentemente, estrutura a autoafirmação do homem como sujeito³¹. Esse horizonte de intencionalidade, na experiência fundamental do homem no mundo, é o horizonte de *explicação* e *compreensão* deste mundo como expressão maior da atividade “simbolizante do homem”. O mundo torna-se, assim, um horizonte de significações, ou “o limite circundante das estruturas intencionais da consciência”³², como se expressa Rubens Godoy Sampaio. Vê-se que o espaço de intencionalidade conjuga dialeticamente os saberes herdados pela tradição filosófico-aristotélica.

Mas como se efetivará a primazia da atividade *poiética* no universo simbólico da modernidade pós-renascentista?

Segundo Rubens Godoy, o tema do mundo (e conseqüentemente o movimento que nos permite compreender a reflexão acerca da relação de objetividade na passagem do mundo natural para o mundo técnico) passou, no pensamento de Lima Vaz, por quatro enfoques diferentes³³. Esses enfoques vão formando o espaço de compreensão e valoração da modernidade pós-renascentista. É a partir do desenvolvimento desses enfoques que podemos chegar às premissas que definirão o

³¹ - Cf. AF II, 24. Tal ponto será melhor esclarecido quando, na terceira parte de nosso trabalho quando nos dedicarmos à compreensão da formação da gênese da consciência.

³² - Rubens Godoy SAMPAIO. *Metafísica e Modernidade. Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*, p. 88. Esta obra será indicada nas notas de rodapé pela abreviatura M e M, seguida da paginação em questão.

³³ - Segundo Rubens Godoy, os quatro enfoques que formarão o tema do mundo no pensamento de Lima Vaz são: 1º - a compreensão do mundo ou da natureza como *physis* no pensamento clássico. A questão movente deste enfoque seria como pensar a transcendência a partir do problema do mundo; 2º - a compreensão da natureza pelos instrumentos da ciência empírico-formal (nascida no racionalismo moderno), ou seja, a partir do ponto de vista empírico-matemático; 3º - a compreensão do mundo sob o enfoque fenomenológico ou de uma correlação intencional da consciência; 4º - a compreensão do mundo como mundo técnico. Para um maior aprofundamento ver M e M, 180-183.

“predomínio do funcional e do operacional numa sociedade que se deixou dominar pela tecnociência”³⁴.

A pergunta acerca do que permitiu tal predomínio operacional na passagem do mundo natural ao mundo técnico é respondida através da compreensão das mudanças provocadas pela revolução científica dos séculos XVI a XVII.

Obra galileiana por excelência, a Revolução Científica é “responsável pela pretensão matematizante de compreensão da realidade”³⁵ provocando, com a constituição do universo científico-técnico, uma revolução nas relações do homem com o mundo. A ciência, que até então fundava-se na orientação transcendente da subjetividade humana, “suscita na consciência do homem moderno um plano original de intencionalidade, aquele em que o eu surge como demiurgo de um universo recriado pela experimentação e pela razão matemática”³⁶. Vê-se, pois, que o termo tecnociência desvela-se como a crescente e dominadora presença da racionalidade empírico-formal da ciência e da Técnica no agir do sujeito³⁷.

Neste ponto, a racionalidade científico-técnica abandona uma hermenêutica contemplativa de compreensão do mundo (segundo os parâmetros do *kósmos* na filosofia clássica) para lançar-se sobre a natureza tomando-a como *natura naturans*, ou a “matriz de nossas experiências e conhecimentos” enquanto horizonte aberto à *poiésis* fabricadora do homem³⁸.

O homem vê-se aqui confrontado com o gigantesco *sistema* da tecnociência que, ao invés de permanecer, como o antigo *kósmos*, sempre igual a si mesmo na majestade

³⁴ - M e M, 182.

³⁵ - M e M, 92.

³⁶ - Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, p. 172. Esta obra será indicada nas notas de rodapé pela abreviatura OH, seguida da paginação em questão.

³⁷ - Cf. AF II, 31.

³⁸ - Pedro Cunha CRUZ. *Antropologia e Razão Moderna no Pensamento de H. C. de Lima Vaz*. (Tese de doutorado), p. 38. Esta obra será indicada nas notas de rodapé pela abreviatura A e RM, seguida da paginação em questão. Ver também M e M, 181.

de uma ordem eterna, envolve o homem, seu criador, agora feito criatura, num prodigioso ritmo de mudança e crescimento³⁹.

Conclui-se, pois, que a Revolução Científica, nessa dimensão da relação de objetividade do ser humano com o mundo, pode ser apontada como um dos principais fatores contribuintes para a formação do universo simbólico moderno. Na nova ciência (*scienza nuova*), de Galileu, se confrontarão o modelo copernicano heliocêntrico e o modelo ptolomáico geocêntrico. Entre as conseqüências são inegáveis: i. a formulação de uma nova teoria científica; ii. a crise metodológica da ciência que encontrará no racionalismo cartesiano sua fundamentação empírico-formal; iii. a crise da visão de mundo colocando em questão a concepção da natureza e o lugar do homem no mundo⁴⁰.

Contudo, onde encontrar os fundamentos desta nova ciência? A compreensão da relação intersubjetiva e a auto-fundação do sujeito moderno nos permitiram desvelar tais fundamentos no próximo tópico.

2.2. A dimensão intersubjetiva: a auto-fundação do sujeito

O segundo traço característico da fenomenologia da modernidade pós-renascentista segundo Lima Vaz “manifesta-se no domínio das relações intersubjetivas”⁴¹. Trata-se da aparição e afirmação histórica do indivíduo⁴² e o lugar que o mesmo ocupa na sociedade na perspectiva das “raízes intelectuais que crescerão na futura modernidade”. Essa aparição e afirmação é a base sob a qual, no epíteto

³⁹ - Cf. AF II, 30.

⁴⁰ - Cf. Danilo MARCONDES. A crise de paradigmas e o surgimento da modernidade. In: Zaia BRANDÃO (org.). *A crise dos paradigmas e a educação; questões da nossa época*, 15-19.

⁴¹ - EF VII, 15.

⁴² - Interessa-nos aqui, sobretudo, os aspectos axiológicos e epistemológicos da relação da categoria de Modernidade com o conceito de individualismo. O aspecto axiológico remete-nos ao indivíduo enquanto valor-fonte e medida avaliadora de todos os outros valores e condutas, *a fortiori* da instância transcendental (teonômica) de valores; o aspecto epistemológico geral remete-nos ao impacto da revolução científica a partir do paradigma da “razão instrumental” enquanto possível instrumento de emancipação do indivíduo. Ambas perspectivas são claramente contempladas na afirmação do cogito cartesiano e na subjetividade transcendental kantiana.

histórico que forma a modernidade pós-renascentista, proclama-se a auto-fundação do sujeito no postulado de sua autonomia através do cogito:

o ponto arquimédico que permitirá mover o *globus intellectualis* do século XVII para colocá-lo na órbita do racionalismo cartesiano é justamente o *cogito*: nele está implicada uma nova concepção do homem. O mundo não é mais a *physis* antiga dotada de um princípio imanente de movimento (...) mas a grande máquina capaz de ser analisada pela razão e por ela reproduzida na forma de um modelo matemático⁴³.

Como vimos, a revolução científica reorganizou as relações do homem com as bases materiais da realidade. Neste ponto, percebemos que esta revolução é acompanhada da transformação das idéias, numa transposição filosófica que reorganizará, por sua vez, o sistema de saber com o qual o ser humano até então erigia a construção conceitual da realidade.

A primazia [estabelecida pela matriz técnico-científica] é definitivamente conferida à vida ativa sobre a vida contemplativa, à *práxis* sobre a *theoria*. A *autárkeia* do homem se manifesta (...) na capacidade de seu *operari* voltado para a transformação do seu mundo, e que encontrará sua transposição filosófica no conceito moderno de subjetividade⁴⁴.

Essa transposição filosófica foi obra inicialmente de Descartes e das conseqüências de seu racionalismo seguido posteriormente por Kant e a postulação da subjetividade transcendental. Assim sendo, a dialética de auto-afirmação do sujeito moderno, que vai do *cogito* cartesiano à subjetividade kantiana, constrói a imagem do homem propriamente moderno, caracterizado por Lima Vaz como “heliocentrismo egológico”.

Tal expressão indica que Descartes, “ao promover o *Eu penso* ao centro do sistema do saber [seguido por Kant, promovendo a subjetividade em categoria transcendental, ou seja, em condição de possibilidade da inteligibilidade], erigiu em regra fundamental do método a construção conceitual da realidade a partir do sujeito, que se vê elevado à dignidade de sol do mundo inteligível”⁴⁵. Se na relação de

⁴³ - AF I, 84.

⁴⁴ - Cf. AF II, 168.

⁴⁵ - Cf. AF II, 69.

objetividade, no cerne da modernidade pós renascentista, pode-se apontar como expressão maior do antropocentrismo o tecnocentrismo, na relação de intersubjetividade pode-se apontar o movimento que afirma o subjetivismo egológico como expressão matricial do antropocentrismo moderno.

A relação de objetividade nos desvelou, pois, um “processo histórico em que as estruturas da *técne* substituem progressivamente a ordem natural do *kosmos*”⁴⁶. Não obstante, como faz ver Rubens Godoy, “a inflexão antropocêntrica da razão só se verá quando a revolução científica substituir a representação cosmocêntrica pela representação da razão”⁴⁷, pois é a partir dela que se pode ver atribuído ao sujeito, via primazia do *cogito*, a identidade original em termos de inteligibilidade e verdade.

Outrossim, podemos afirmar que, em relação ao sujeito moderno, onde a “estrutura fundante do *cogito* (...) evoca para si o privilégio de um começo absoluto”⁴⁸, tanto o eu cogitante cartesiano quanto o eu transcendental kantiano no seu plano lógico são dotados de uma atividade epistemológica essencialmente construtora: “(...) a razão moderna opera num espaço de correlação entre a razão construtora do sujeito e a inteligibilidade construída do objeto”⁴⁹. Conseqüentemente, rompe-se com o saber teórico como princípio organizador e final do conhecimento.

Há, dessa forma, uma ligação direta entre a revolução copernicana, por obra de Descartes e a mesma revolução por obra de Kant, nos termos da efetivação da autonomia do sujeito. No epíteto de tempo histórico no qual se formou o universo simbólico da modernidade pós-renascentista ocorreu a “centração” da matriz de inteligibilidade no sujeito cognoscente e não na homologia entre razão e universo fundada no primeiro princípio como inteligência primeira ou fundamento⁵⁰. Tal

⁴⁶ - AF I, 38.

⁴⁷ - M e M, 76.

⁴⁸ - Cf. EF III, 155.

⁴⁹ - H. C. de LIMA VAZ. *Ética e Razão Moderna. Síntese Nova Fase*. V. 22, n.º. 68, 1995, p. 62. Ver também EF III, 155, no aspecto de situar o advento do paradigma cartesiano como introdutor de uma descontinuidade essencial na evolução da metafísica ocidental.

⁵⁰ - Cf. H. C. de LIMA VAZ. *Ética e Razão Moderna. Síntese Nova Fase*. V. 22, n.º. 68, 1995, p. 53-85.

orientação tendeu não somente a inscrever o sujeito no centro do processo inteligível da realidade como também balizou o esmaecimento do vetor transcendente da constituição do ser humano até então compreendido pela filosofia “pré-renascentista”.

Para o momento, basta-nos a conclusão que aponta, como traço característico da fenomenologia da modernidade, o projeto cuja pretensão é o de tornar o sujeito construtor de toda a realidade. Contemplado em tal projeto,

“o homem (...) se auto-afirma como sujeito, como *fundamentum veritati*. (...) [Ele] está sempre presente em todo e qualquer conhecimento como condição de possibilidade (...) se fundamenta a si mesmo, enquanto fundamento de tudo, coração de toda a existência. A partir dele se determina o que é real e verdadeiro, ou seja, aquilo a que se pode atribuir ser”⁵¹.

Quanto ao julgamento de valor (axiologia) que se pode fazer acerca de tão titânica empresa nos reservaremos ao último tópico do presente capítulo.

2.3. A dimensão simbólica: a imanentização da relação de transcendência.

O “universo simbólico” no qual o ser humano habita se forma pelas relações que o mesmo estabelece a partir das regiões “ontológicas do ser”, como já tivemos a oportunidade de apontar. Tais relações são constitutivas da abertura do homem à realidade, ou seja, marcam a experiência fundamental que o homem faz enquanto sujeito e, conseqüentemente, sua “visão de mundo”. Dessa forma, elas estruturam coerentemente (ou seja, num horizonte de sentido) o modo de pensar, agir e fazer do ser humano de forma a tornar o universo uma expressão de sua própria humanidade, ou em outras palavras, de torná-lo habitável.

Essa estruturação coerente da realidade, até a instauração da modernidade pós-renascentista, sempre se efetivou na perspectiva de uma “dialética fundamental” do sujeito que encontrava no vetor transcendente um elemento constitutivo de seu ser e, conseqüentemente, de seu pensar, agir e fazer. A orientação para o Absoluto marcou de forma indelével, ainda que com conotações historicamente diferenciadas, todo pensamento filosófico desde os primeiros passos da razão, ao buscar no mito o

⁵¹ - Manfredo Araújo de OLIVEIRA. *A Filosofia na Crise da Modernidade*, p. 78.

problema do “começo – da *arque*” –, até sua inflexão ao sentido cartesiano-galileiano numa análise segundo os parâmetros empírico-formais a partir da descoberta do *cogito*⁵².

Ora, o terceiro traço característico da fenomenologia da modernidade

diz respeito à iniciativa teórica, até agora inédita na história humana, que propugna a imanentização dos termos da relação de transcendência, com a abolição de sua dimensão metafísica e a emergência do existente humano como fonte de movimento de auto-transcendência desdobrando-se na esfera da imanência⁵³.

Trata-se, assim, da substituição do princípio transcendente de fundamentação do universo simbólico no qual o ser humano, até então, edificou sua visão de mundo pelo princípio antropocêntrico moderno de construção da realidade. Tal princípio erige o humano como ponto arquimédico capaz de fazer mover todo o orbe ocidental até então fundado nos princípios ético-metafísicos. Estes, por sua vez, constituíam-se justamente fundados num dinamismo que englobava em si uma abertura do sujeito para o Absoluto. E, para Lima Vaz, os dois pilares sobre os quais está fundado o pensamento ocidental são a ética e a metafísica. Elas expressam as duas formas mais elevadas do saber humano, caracterizando-o como “portador de uma razão universal (*animal rationale*) e como dotado de liberdade de escolha (*liberum arbitrium*)”⁵⁴.

Tal substituição, por sua vez, funda-se na emergência de um novo tipo de racionalidade: a racionalidade técnico-instrumental, ou dito de outra forma, “devido a irrupção de uma Razão estruturalmente *operacional*, autodiferenciando-se em múltiplas racionalidades”⁵⁵. Na base estrutural de tal razão vemos conjugadas as

⁵² - Apresentando o itinerário da razão moderna, Lima Vaz indica duas características para o processo de autodiferenciação da razão: a primeira característica quanto ao método; a segunda quanto ao sujeito. Quanto ao método a razão moderna se define empírico-formalmente na primazia do fazer *poiético*; quanto ao sujeito, a razão se apóia nos paradigmas da “*epistème*” no *Eu cogitante* e o *Eu transcendental*, na primazia de uma atividade de conhecimento essencialmente construtora. Para um maior aprofundamento da questão ver H. C. de LIMA VAZ. *Ética e Razão Moderna. Síntese Nova Fase*. V. 22, nº. 68, 1995, 53-85, sobretudo o segundo tópico: O Itinerário da Razão Moderna, p.58-69.

⁵³ - EF VII, 16.

⁵⁴ - AF I, 157.

⁵⁵ - EF VII, 17. Em relação a esta autodiferenciação da razão, ver o artigo: H. C. de LIMA VAZ. *Ética e Razão Moderna. Síntese Nova Fase*. V. 22, nº. 68, 1995, p.58-69. Para nosso autor, tal processo promoverá o

formas de relação de objetividade e intersubjetividade, ou seja, a relação do sujeito com a natureza e com a apreensão da verdade a partir do *cogito*.

Enquanto um “titânico projeto histórico do homem ocidental”⁵⁶, a modernidade opera com uma certeza, a da infalibilidade da razão, e um desígnio prático, o de realizar suas obras⁵⁷. Contudo, no âmbito da razão operacional, que visa “construir na imanência histórica a ‘cidade dos homens’”⁵⁸, não há referência constitutiva a uma esfera primordial: “pela primeira vez na história humana estamos diante de um ciclo civilizatório que se constitui sem uma referência constitutiva ao Sagrado ou a uma esfera primordial que é, ao mesmo tempo, separada e fundante de toda a realidade e é fonte última de legitimação das práticas sociais”⁵⁹.

A única referência, em termos constitutivos, que se pode apontar no princípio antropocêntrico da razão operacional (ou instrumental) é uma espécie de versão moderna da “dialética do princípio antrópico segundo a qual a compreensão do universo por um ser inteligente que dele faz parte implica a presença, no mesmo universo, das condições de possibilidade do seu ser compreendido justamente por esse ser”⁶⁰.

Nessa versão moderna, a dimensão expressa pela *condição de possibilidade* impede (ou intenta impedir) a “compreensão das razões de nossa compreensão” por meio de um dinamismo transcendente da razão, senão, pela afirmação transcendental que circunscreve os limites desta compreensão às categorias “apriorísticas” do conhecimento humano. Dessa forma, neste projeto de imanentização histórica da relação de transcendência, Lima Vaz afirma que “o lugar inteligível do

rompimento da estrutura de uma das primeiras construções sistemáticas da racionalidade filosófica: da definição analógica da unidade da razão. Esse aspecto será melhor abordado em outros momentos de nosso trabalho.

⁵⁶ - EF VII, 168.

⁵⁷ - Cf. AF I, 93.

⁵⁸ - EF VII, 168.

⁵⁹ - H. C. de LIMA VAZ. Religião e sociedade nos últimos vinte anos. *Síntese Nova Fase*. V. 15, nº. 42, 1998, p. 29.

⁶⁰ - AF II, 49.

‘transcendental’ desloca-se do solo *ontológico* para o *gnosiológico* (...), às condições da experiência organizadora dos fenômenos, ou seja, à finitude da situação do sujeito no mundo”⁶¹. O espaço da imanência passa ser, assim, a única referência englobante de toda a realidade⁶².

Mas esse limitar-se da razão moderna aos limites da imanência, tanto metodologicamente quanto logicamente, faz emergir um dilema que encaminha o projeto moderno para uma crise sem precedentes na qual poderemos apontar uma espécie de axiologia da modernidade. Depois de fazer o sujeito ocupar o centro do universo simbólico da civilização, estabelecendo em si o “*topos*” conceitual originário bem como o termo do movimento de transcendência, a modernidade se depara com o seguinte dilema: “ou o Absoluto existe como ser-em-si e como criador e, então, o homem é *nada*; ou o homem é o artífice real de si mesmo e do seu mundo e, então, o Absoluto transcendente é uma quimera a ser exorcizada (...) ou o homem é porque o Absoluto é: como causa Primeira, Perfeição Infinita e Fim; ou então, porque o homem é o Absoluto é, como projeção, imaginação ou ilusão”⁶³.

Somente uma axiologia da modernidade pode indicar os rumos que tal dilema tomou na instauração de uma crise que se universalizou assim como a intenção de uma civilização universal da razão.

3. A caracterização da crise da modernidade como uma crise do “não-sentido”

A reflexão que vimos fazendo impõe-nos uma perspectiva axiológica: que juízo fazer sobre a modernidade? Que valor atribuir a esse processo de racionalização moderna, que em sua vertente grega nasceu com fins de emancipação do ser humano

⁶¹ - AF II, 104. Não há dúvidas de que neste ponto se pode indicar as bases da moderna metafísica da subjetividade que se tornou “o pólo ontológico comum da filosofia moderna”. Cf. AF II, 194.

⁶² - Cf. EF VII, 189.

⁶³ - AF II, 121/124.

impondo-se em relação ao mito, mas que foi reduzida em nossos tempos ao controle técnico da natureza e dos homens entre si com fins de dominação⁶⁴?

O projeto de compreensão genética da modernidade⁶⁵, que se fundamenta metodologicamente na referência clássica e direta ao paradigma hermenêutico da “*dialética fundamental*” regido pelo princípio da continuidade e descontinuidade, permitiu a Lima Vaz definir os padrões de sua axiologia da modernidade: a dimensão da *ruptura*. A partir dele pode-se perceber que há “a pressuposição de uma continuidade que se rompe impondo pensar o novo como *negação* dialética do *antigo* que lhe dá origem”⁶⁶. Segundo nosso autor, o fenômeno da ruptura é, entre outras categorias que comumente se coadunam para a formação da consciência axiológica da modernidade, a principal referência.

Lima Vaz apresenta a partir desse paradigma duas possíveis e contrastantes perspectivas axiológicas para a modernidade. Uma aponta para o processo moderno enquanto *decadência e degradação* do antigo no novo. O moderno se estabelece, nesses termos, pelo esmaecimento gradativo (ou mais acertadamente dialético) do antigo e a emergência do novo como resultante de tal processo. A outra perspectiva aponta para a modernidade como *originalidade* e avanço do *novo* invalidando conseqüentemente, e em princípio, o *antigo*. Proclama-se nesta perspectiva uma ruptura radical e a efetivação do novo, da novidade, na “decifração do modo do tempo presente”⁶⁷.

⁶⁴ - Cf. Manfredo Araújo de OLIVEIRA. *Ética e racionalidade moderna*, p. 68.

⁶⁵ - Segundo Rubens Godoy, a possibilidade da apresentação do pensamento de Lima Vaz em forma de sistema apóia-se em dois fundamentos: 1º, a metafísica do existir de São Tomás de Aquino apresentada em chave dialética; 2º, a compreensão dialética da gênese da modernidade. O primeiro serve de base teórica para o sistema, enquanto o segundo, de base metodológica. Para um maior aprofundamento do pensamento de Lima Vaz apresentado em forma de sistema ver a obra M e M.

⁶⁶ - EF VII, 18.

⁶⁷ - Lima Vaz apresenta as interpretações mais conhecidas neste campo de uma axiologia da modernidade e da hermenêutica do paradigma da ruptura apresentando os dois modelos nos quais elas se inscrevem: 1º, o modelo que caracteriza a modernidade como *decadência*; 2º, como *progresso*. Segundo nosso autor, as interpretações analisadas por ele contêm explícito (exceto a perspectiva de Hans Blumenberg, como se verá) um juízo sobre o distanciamento da modernidade em relação ao mundo intelectual cristão e a formação de uma visão de mundo pós-cristão. Essa observação é importante, pois definirá todos os esforços de valoração da modernidade numa mesma perspectiva de interpretação desse distanciamento: a perspectiva da secularização. O primeiro modelo, do

Vemos assim que o fundamento axiológico da modernidade interpretada a partir do paradigma da ruptura em seus dois modelos permitiu a Lima Vaz julga-la sob o signo da crise. As interpretações de Eric Voegelin (1901-1985) e Hans Blumenberg (1920-1996) - ambos do século XX - deram a nosso autor a justificativa para a caracterização e extensão da mesma. Para Voegelin, a “única originalidade [da modernidade] do ponto de vista axiológico, consiste na inversão radical do movimento para a Transcendência, uma inversão, portanto, que atinge a direção do movimento para a transcendência⁶⁸”. Ora, o movimento para a transcendência é o movimento para o Absoluto, erigindo-se em categoria fundante do espírito humano. Tal categoria fundante, como já visto, sempre foi referência para a antropogênese do homem ocidental e constituidora de todos os valores com os quais nossa civilização, desde Platão, orientou o seu modo de ser. A modernidade, pois, coloca em xeque a existência histórica concreta do homem ocidental.

No entanto, se há uma inversão radical do movimento para a transcendência, movimento esse que caracteriza constitutivamente o espírito humano enquanto possibilidade de um horizonte de efetivação do universo de significações do ser humano, onde a modernidade fundou esse horizonte? Neste ponto a reflexão de Hans Blumenberg esclarece que

a modernidade se caracteriza (...) pela aparição histórica do *vazio* de sentido provocado pelo esgotamento da capacidade explicativa do antigo sistema teológico. (...) Esse vazio solicita imperiosamente a consciência (...) [à] instauração de uma nova estrutura do ‘mundo da vida’. Todas as novas iniciativas da consciência refluem, em

paradigma da decadência, marcará a perspectiva política de Carl Schmitt e a leitura histórica de Karl Löwith, bem como a leitura teológico-metafísica de Eric Voegelin. Essas análises desvelam, na novidade moderna, a permanência de arquétipos teológicos retirados da transcendência para a imanência do acontecer histórico. Já o segundo modelo, do paradigma do progresso e da originalidade numa hermenêutica da cultura, aponta a novidade moderna num projeto de autofundação de todo o universo de significações da civilização (existir, pensar e operar) radicando-se na deslegitimação do antigo e a afirmação absoluta da própria novidade. Será apontada uma matriz geradora de valores fundamentais fazendo emergir a novidade como evidência irrecusável. Tal perspectiva embalará as conclusões de Marcel Gauchet, acerca da leitura política da modernidade e sua legitimação religiosa, bem como as reflexões do filósofo e historiador das idéias Hans Blumenberg e sua interpretação da cultura que recusa todo paradigma hermenêutico que se fundamente no conceito de secularização ou arquétipos teológicos para a interpretação da modernidade. Para um maior aprofundamento ver: EF VII, 10-27. Para nossos fins, interessa-nos a apropriação que nosso autor fez das perspectivas teológico-metafísica de Eric Voegelin, e da cultura por Hans Blumenberg. Ambas perspectivas corroboram para a formação da axiologia vaziana da modernidade e apresentação da natureza da crise a que a modernidade fez chegar a civilização da razão.

⁶⁸ - EF VII, 22.

última instância, para a auto-afirmação (*selbstbehauptung*) do indivíduo como ponto fulcral do edifício simbólico da modernidade (...) [num] mundo a ser compreendido e transformado, sendo (...) como *causa sui*: fundamento último de seu próprio ser e de seu mundo⁶⁹.

O antropocentrismo moderno, fundamentado numa razão “autocentrada subjetivamente”, ou numa racionalidade instrumental que tudo reduz a “objeto de si”, conduz a uma crise do “não-sentido” ou do vazio de sentido. Afinal, “uma crise é, em primeiro lugar, uma crise de sentido e conseqüentemente do valor de todas as coisas. É todo o sentido do mundo, do passado, sobretudo de sua forma moderna, que está sendo posta em questão”⁷⁰. A modernidade pós-renascentista, ao priorizar a dimensão instrumental da razão, tornou-a “desrazão perversa, dominadora e ameaçadora da própria vida humana”, fazendo do sentido fundante desta modernidade “o domínio sobre uma natureza externa objetivada e uma natureza interna reprimida”⁷¹.

Assim, a razão moderna, que foi reduzida à sua dimensão instrumental ou operacional, instaura uma crise no seio da civilização da razão que desvela justamente um movimento paradoxalmente (ou dialeticamente) inverso ao movimento de seu fechamento. A crise tenciona a existência em seu sentido fulcral exigindo um repensamento das diretrizes da própria racionalidade⁷². Essa exigência desvela, a princípio, uma possibilidade de repensar a racionalidade a partir de outras dimensões que não a exclusivamente instrumental.

O sujeito se põe como “doador de sentido”⁷³ do universo simbólico cultural do *ethos* moderno nos campos específicos de sua relação fundamental com o mundo, com

⁶⁹ - EF VII, 27.

⁷⁰ - Manfredo Araújo de OLIVEIRA. *A Filosofia na Crise da Modernidade*, p. 07.

⁷¹ - Manfredo Araújo de OLIVEIRA. *Ética e racionalidade moderna*, p. 78.

⁷² - Apoiando-se na reflexão de Habermas, Manfredo Araújo afirma: “a crítica da razão não tem, necessariamente, de opor a razão a si mesma, mas significa, antes, a oposição de duas diferentes dimensões da razão. (...) A questão, portanto, não parece ser a aporia de uma razão que se destrói a si mesma, mas de uma razão que, a partir da crise razão, supera uma visão reducionista de si mesma (...) onde a razão foi pensada a partir do paradigma de uma *subjetividade que é fonte de determinação do outro de si*”. Manfredo Araújo de OLIVEIRA. *Ética e racionalidade moderna*, p. 89.

⁷³ - A expressão “doador de sentido” significa aqui a versão ontológico-metafísica do paradigma antropocêntrico como estrutura fundante do sistema simbólico da modernidade. A antroponomia moderna sucede a ideonomia

o outro e com o transcendente transmutado em imanente. Porém, ele não consegue suportar o peso ontológico deste “*pôr-se* autofundante do núcleo irreduzível do eu” na exigência da consciência por um horizonte que fundamente o existir integrando-o num todo mais amplo. A necessidade expressa pela categoria de sentido é justamente a necessidade premente no ser humano de ver-se inserido a uma ordem que integra em si as várias dimensões fundamentais de seu ser.

Entretanto, o sujeito moderno, ainda que colocando em si o ponto arquimédico através do qual intenta mover todo o orbe ocidental, percebe que a crise operada pela modernidade desvela que “a razão operacional pode representar, explicar, transformar, organizar, modificar, projetar. Mas não pode criar. O *simples existir e a consciência que o ser humano tem da existência* permanecem um enigma para a razão moderna⁷⁴”. O dilema existencial entre o sentido e o não-sentido permanece dilatado nas entranhas do homem dos fins do século XX, senão, permanece constante nas inquietações dos pensadores contemporâneos.

Nunca, como em nossos tempos, a razão se inscreveu na premente necessidade provocada pela própria crise (crise esta que se espalha em todas as macro e micro dimensões sócio-culturais da vida humana) de “meditar sobre o sentido de nossa vida, de nossa própria existência, sobre ameaça de perda de sentido que marca as perspectivas de ação em nosso mundo histórico”. (...) [e é do cerne da crise que emerge] “uma contraposição radical entre razão e vida dotada de sentido. A razão se faz expressão do absurdo, e o sentido deve ser buscado para além da racionalidade”⁷⁵.

A crise, finalmente, destaca a problemática da modernidade em torno da existência e o hiato deixado por ela, uma vez que o problema da inteligibilidade do existir permanece no fundo dos grandes problemas da filosofia moderna. Assim o vaticínio de Lima Vaz acerca da modernidade parece proceder com propriedade:

platônica, a ousionomia aristotélica e a teonomia cristã. Ela promove o sujeito transcendental a instância última de inteligibilidade, do qual deve provir a resposta às questões radicais: que é existir? Por que existir? EF VII, 167.

⁷⁴ - EF VII, 103. (grifos nosso)

⁷⁵ - Manfredo Araújo de OLIVEIRA. *Ética e racionalidade moderna*, p. 69 e 75.

É permitido pensar que nela [na crise] permaneceremos ou dela não sairemos enquanto não se *universalizar a experiência da inanidade do não-sentido* do humanismo antropocêntrico (...). Somente esta experiência 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 modernidade⁷⁶.

Eis o paradoxo estabelecido: no cerne do próprio projeto da modernidade já se encontra as raízes se sua própria ab-rogação. Suplantar a modernidade é permitir que a experiência que dela se faz do não sentido se universalize a ponto de, na incerteza de horizontes, de metas e ideais obscuros, se levante a questão do porquê da própria vida, do próprio existir, que como já visto permanece um enigma para a modernidade. Assim Lima Vaz se expressa: “a interrogação levantada pela crise da civilização ocidental moderna é a interrogação pela crise do seu próprio sentido, ou seja, das razões de ser da própria civilização ocidental moderna em seu ímpeto de universalização”⁷⁷. Como repensar o Absoluto neste horizonte e com ele todo o “*modus vivendi*” do homem ocidental?

⁷⁶ - EF III, 174.

⁷⁷ - EF III, 124.

CAPÍTULO 2: O ESPÍRITO HUMANO E OS FUNDAMENTOS DE SEU DINAMISMO: PRESSUPOSTOS DO HORIZONTE DE SENTIDO.

Segundo Rubens Godoy Sampaio, o *iter* filosófico de Lima Vaz abordou, sob a égide de uma perspectiva humanista (e que busca compreender o ser humano enquanto dotado de razão e liberdade, como se verá), pelo menos cinco grandes temas específicos, quais sejam, o tema do mundo, do sujeito, da história, da cultura e da transcendência. Uma possível leitura da interação desses temas com o todo do pensamento do nosso autor pode ser feita a partir da análise de sua relação com os dois pilares que fundam as diretrizes da reflexão de Lima Vaz: a metafísica do existir de São Tomás de Aquino e a compreensão genética da modernidade⁷⁸.

Neste ponto do trabalho, interessa-nos a perspectiva de Lima Vaz acerca da cultura que o permitiu defini-la como uma “obra humana por excelência”⁷⁹. Far-se-á, pois, necessário uma hermenêutica da cultura em chave ontológica, mas que permita emergir de seus meandros os aspectos de uma dada ontologia da natureza conjugada com uma antropologia filosófica. Tal posição nos permitirá compreender, por um lado, a gênese da cultura a partir do princípio antropológico de sua constituição e, por outro, inscrever sua compreensão no horizonte da crise de civilização provocada pela modernidade. Ambas as posturas colaborarão para a emergência de um “horizonte de sentido” no qual a religião inscreverá a possibilidade de sua efetivação.

1. Ontologia da cultura: a colocação do problema do sentido.

Em sua obra *Antropologia Filosófica I*, Lima Vaz, ao expor as concepções do homem na filosofia contemporânea, e mais especificamente a concepção do homem no idealismo alemão, cita Rousseau e sua concepção antropológica em dois níveis: o nível do homem natural e o nível da sociedade. Segundo nosso autor, a obra rousseauiana pode ser considerada uma tentativa de resposta à interrogação fundamental de seu

⁷⁸ - Cf. M e M, 39.

⁷⁹ - M e M, 41.

mentor a partir de dois momentos assim postos: “qual o caminho que levou o homem natural do estado de natureza ao estado de sociedade? E por que o estado de sociedade trouxe ao homem a corrupção e a perda da bondade inata ao homem natural?”⁸⁰

Ainda que pese aqui as idiosincrasias próprias de Rousseau na sua reflexão acerca do homem contemporâneo, pensamos ser plausível uma analogia entre seus questionamentos sobre a passagem do natural ao social (e a conseqüente degeneração da bondade inata no homem) e os questionamentos propostos por Lima Vaz em *Filosofia e Cultura*. A questão é assim posta: “que fins teriam levado o homem a abandonar o seguro porto da Natureza e a aventurar-se no mar incerto da cultura?”⁸¹ e por que tal passagem da natureza à cultura marca, no período da modernidade pós-renascentista, a civilização ocidental por uma crise sem precedentes na história do pensamento ocidental?

Evocando a questão da *sobrevivência* no seio da natureza para explicação acerca da pergunta pela invenção cultural, a resposta se apresenta aparentemente evidente: “*natureza* é tudo que surgiu e existe por si mesmo, por via natural, independentemente da vontade e dos desejos do homem; *cultura* é aquilo que foi criado, elaborado, aperfeiçoado pelo homem, acomodado por ele às suas necessidades e exigências”⁸². Entretanto, a sobrevivência da espécie humana não se efetiva somente pela satisfação material, mas principalmente pela dimensão simbólica de seu ser, pelo universo humano de significações. Não é sem razão que o “homem é o único animal que cria seu próprio universo de significação, seu ecúmeno simbólico que é justamente a cultura”⁸³. Conclui-se, assim, que a criação da cultura erige-se a partir de

⁸⁰ - AFI, 115.

⁸¹ - EF III, 102.

⁸² - Regis de MORAIS. *Estudos de Filosofia da Cultura*, p. 29. (aqui, a citação de Regis é do filósofo e teórico da cultura V. Mezhúiev). Citando ainda Paulo Freire, Regis de Moraes utiliza-se de uma diferenciação procedida pelo autor em questão que acentua a diferença, neste ponto, entre natureza e cultura. A citação diz: “quando o pássaro voa com suas belas plumas, tais plumas são – nesta ave a voar – coisas da natureza; mas, caso um indígena logre atingir o pássaro com sua flecha e o derrube, caso utilize as plumas da ave para cocares ou tangas ou outras finalidades humanas, aquelas deixam a sua condição de coisa da natureza para assumirem a nova condição de coisas da cultura”. Ibid, p.28.

⁸³ - EF III, 90.

necessidades fundamentais do homem enquanto homem, ou seja, faz parte da expressão do seu ser.

Mas pensar a cultura nestes termos é ir além dessa perspectiva mais evidente. A relação entre a natureza e a cultura toma nuances de uma verdadeira relação dialética estabelecida entre o que é *dado* ao humano em termos de natureza e o que é por ele *transformado* em universo de significações objetivando o princípio do reconhecimento de si mesmo e dos outros⁸⁴. É dessa forma que nosso autor afirma a cultura como “o empenho do homem na luta pelo sentido a ser dado à existência”⁸⁵. Conseqüentemente, é somente desvelando o sentido da própria cultura (sendo esta o mundo no qual o homem se reconhece) que o homem realizar-se-á como homem⁸⁶.

Ora, desvelar o sentido da cultura é também perguntar por suas origens. Em que momento a cultura passou a existir? N’outros termos, quando a oposição dialética entre natureza e cultura passou a impor-se fundamentalmente?

Embora não tenhamos pretensão de uma reflexão exaustiva, é possível arrazoar que

necessariamente houve um ‘momento’ na trajetória do ser humano, em que se tornou inevitável uma *ruptura ontológica*. Aquele ser que antes pulsava no oceano da consciência cósmica, imerso em total *indistinção* com toda a natureza, com certeza chegou a desenvolver um estágio de si no qual, não sem atônito pasmo, viu-se diferente do próprio mundo no qual vivia. Nascerá aí o chamado abismo (a distância não de todo transponível e sem fundo que medeia entre o *eu* e a *coisa*) ontológico entre o eu (...)e os objetos (...)⁸⁷.

Não há dúvida que o momento da trajetória do ser humano que teria tornado inevitável certa ruptura ontológica com relação à natureza, segundo a interpretação de Regis de Moraes, é, no pensamento de Lima Vaz, o momento do “evento histórico do

⁸⁴ - Aliás, “é essa passagem do mundo simplesmente dado à natureza compreendida e transformada (...) que lança o homem nos caminhos da história”. EF III, 110.

⁸⁵ - EF III, 127.

⁸⁶ - Cf. VAZ, H. C. de Lima. *Cultura e Universidade*, p. 07.

⁸⁷ - Regis de MORAIS. *Estudos de Filosofia da Cultura*, p. 27.

espírito no homem”⁸⁸: “esse é o evento histórico primordial e fundante”⁸⁹ do humano propriamente dito. Em tal evento se funda a condição de possibilidade do ser humano expressar-se pela cultura. Nestes termos, a cultura se torna, metaforicamente, uma espécie de ponte sobre o abismo ontológico entre o sujeito e o objeto, entre o reconhecimento de si e o reconhecimento de um outro, entre o silêncio ante a indistinção cósmica e a linguagem que desvela, assim, a “presença de uma ausência”⁹⁰ no devir histórico instaurado pelo mesmo evento.

Conseqüentemente, a reflexão que se faz, quer acerca da origem e evolução da cultura, quer de sua originalidade em oposição à natureza, converge necessariamente para a reflexão sobre a essência do homem e a possibilidade de sua intelecção. O tema da cultura está, pois, ligado ao tema do homem, tanto assim que nosso autor pôde afirmar que o “fundamento da unidade cultural está no seu criador: a ontologia da cultura é um desdobramento da ontologia do homem, da antropologia”⁹¹.

A partir dessa referência a um princípio antropológico da criação cultural podemos situar a cultura no que concerne à sua dimensão valorativa. Lima Vaz aponta as dimensões *axiogênica* e *axiológica* da mesma. É circunscrita a tais dimensões que as obras de cultura inscrevem-se num horizonte maior de afirmação e plenificação do humano:

a cultura apresenta-se estruturalmente constituída de duas faces: a face *objetiva*, enquanto ela é *pragma* ou obra do homem, e a face *subjetiva* enquanto é *práxis* ou ação humana. Na sua face *subjetiva*, a cultura é

⁸⁸ - AF I, 244. Deve-se compreender espírito, aqui, como uma categoria constitutiva do humano propriamente com tal que situa o homem como “um ser estruturalmente aberto para o outro, (...) numa abertura propriamente transcendental”. (...) “Somente pelo espírito o homem opera humanamente e produz obras propriamente humanas”. Cf. AF I, 201 e 208. Tal posição será melhor explorada no tópico seguinte de nosso trabalho.

⁸⁹ - AF I, 274, nota 29.

⁹⁰ - A expressão acima foi utilizada por Regis de Moraes para explicar o sentido da palavra enquanto construção humana de significação. A ausência a que ela remete é a do “estado” significado das coisas em função do conceito, ou do *logos* demonstrativo. A expressão textual versa assim: “no complexo envolver da trajetória gnosiológica humana, por motivo do triunfo histórico do *logos*, (...) o homem desenvolve a palavra substituinte [substituição das coisas pelo seu significado] e passa a elaborar um discurso grandemente fundamentado em possibilidades abstrativas. A palavra como presença de uma ausência, como afiado instrumento que classifica, ordena, divide, rompe e sutura”. A partir daí da-se a grande aventura humana no desenvolvimento de sua forma de sentir, perceber e compreender seu mundo.

⁹¹ - EF III, 89.

essencialmente *axiogênia*, ou geratriz de valor como qualidade inerente à ação humana; na sua face *objetiva* ela é essencialmente *axiológica*, pois a obra humana é sempre portadora e significativa de algum valor (...) ao produzir o mundo da cultura como mundo propriamente humano onde se exerce a sua prática e onde se situam as suas obras, o homem se empenha necessariamente na luta pelo sentido a ser dado à sua vida⁹².

O empenho do homem em construir um sentido à sua existência conjuga, nas obras de cultura, tanto a dimensão dialética da relação que marca a passagem do natural ao cultural, quanto à dimensão valorativa da mesma. Dessa forma, “as obras de cultura serão expressão dos bens materiais que alimentam a vida, [por um alado], e dos valores que exprimem as razões de viver”⁹³, por outro. A cultura efetiva-se como “ação que o homem cumpre e, em a cumprindo, reinventa sem parar as possibilidades do humano. (...) uma busca de salvação do sentido contra o sem-sentido da negação ontológica humana”⁹⁴.

Entretanto, ao menos duas tarefas emergem desta hermenêutica da cultura para o presente momento de nosso trabalho: 1º - situar, a partir de tal perspectiva, o “horizonte de sentido” na situação concreta do acontecer histórico do indivíduo e, 2º - desvelar a presença do Absoluto em tal horizonte fundamentando a condição de possibilidade de se erigir um sentido para o não-sentido da crise moderna.

2. Categoria⁹⁵ de sentido: constituição e relação com o Absoluto

A precedente abordagem da cultura e de suas obras, numa perspectiva ontológica, desvelou-nos ao menos três planos hermenêuticos para a compreensão das características estruturais do processo cultural e sua importância para a tomada de consciência que o ser humano tem de si. O primeiro plano hermenêutico foi o da

⁹² - EF III, 127.

⁹³ - EF III, 115.

⁹⁴ - Regis de MORAIS. *Estudos de Filosofia da Cultura*, p. 35.

⁹⁵ - Segundo Lima Vaz, categoria é “um conceito que deve exprimir uma forma determinada de mediação (...) segundo a qual o sujeito afirma um aspecto fundamental do seu ser”. [Dessa forma,] “trata-se de um atributo fundamental entre os que exprimem o *ser* do sujeito e, portanto, é atributo no discurso ontológico sobre o

dimensão simbólica das obras de cultura enquanto manifestação de uma atividade humana auto-expressiva, ou seja, que diz respeito à forma pela qual o ser humano se percebe e se expressa no mundo. Tais obras revelam a dimensão fundamentalmente constitutiva da cultura para a consciência e sua expressão. O segundo plano foi o de uma conseqüente *relação dialética* estabelecida entre o ser humano e seu entorno desvelando um dinamismo próprio do processo cultural que irá definir a cultura em termos de uma tarefa ou empenho existencial do homem por um sentido a ser dado à sua existência. O terceiro plano, por fim, foi o que postulou a possibilidade, numa espécie de “retração” do pensamento às próprias origens da cultura, de um momento de *ruptura ontológica* que apontou para o evento primordialmente fundante do humano enquanto tal.

Enquanto atividade que inscreve o ser humano no mistério da expressão propriamente humana de seu ser, tal perspectiva ontológica da cultura fez emergir um “*horizonte de sentido*” a partir da condição humana de ser-no-mundo. N’outras palavras, trata-se do “processo real e total do autoconstituir-se do homem enquanto sujeito”⁹⁶. Esta expressa condição, por sua vez, será o ponto de partida de uma compreensão que culminará na apresentação do sentido como uma categoria hermenêutica explicativa da auto-expressão do ser humano em seu dinamismo orientado para o Absoluto, ainda que implícita e atematicamente, como se verá. Isso significa que afirmar uma ontologia do homem, subjacente a uma ontologia da cultura, é desvelar o processo cultural e seu dinamismo como revelador de um dinamismo ainda mais profundo no “mistério”⁹⁷ do interior do espírito humano.

mesmo”. AF I, 166. Nos termos de nosso trabalho, Sentido quer evidenciar um atributo fundamental do ser do sujeito em relação direta com as categorias de espírito e relação com o Absoluto, como se verá.

⁹⁶ - M e M, 105.

⁹⁷ - No sentido de não ser possibilitado ao espírito humano, via afirmação de um discurso filosófico-conceitual, uma intuição “numenal” de sua própria essência. Essa condição não-intuitiva do conhecimento intelectual impõe ao espírito humano exprimir-se por meio de uma objetivação conceitual que delimitará uma “região de objetividade” cujos termos não coincidirão, por sua vez, com certa intuição totalizante do objeto. Adiantando aqui a reflexão que se procederá de forma mais contundente nos próximos tópicos, o processo cultural, enquanto obra humana por excelência, delimitaria esta certa região de objetividade, por sua vez, não coincidindo 1º- com o “horizonte de sentido” que lhe fundamenta e 2º- com a referência ao Absoluto que se encontra implícito na efetivação do mesmo horizonte de sentido. Esta reflexão é possível devido ao caráter dialético do discurso antropológico exposto por Lima Vaz e composto por seus três princípios: o de limitação eidética, o de ilimitação tética e o princípio de totalização. Para uma compreensão mais aprofundada ver AF I, 167.

Outrossim, entendemos que somente através de uma explicitação do conteúdo implícito da experiência fundamental que o espírito humano faz da exigência de sentido em relação ao mundo, aos outros e ao absoluto que será possível desvelar este mesmo sentido como uma categoria constitutiva da auto-expressão do sujeito enquanto sujeito.

2.1. O espírito humano: situação e finitude no dinamismo de sua auto-expressão

Uma compreensão da condição *finita e situada* do ser humano, no pensamento de Lima Vaz, exige que imprimamos aos conceitos de finitude e situação a perspectiva de sua Antropologia Filosófica. Esta, por sua vez, está fundada em solo ontológico-metafísico, o que significa indicar a constituição do ser humano a partir de sua *situação fundamental* na qual ele expressa o seu ser numa abertura constitutiva ao Ser e, *a fortiori*, ao Absoluto.

Na parte sistemática de sua Antropologia, Lima Vaz apresenta o sujeito constituído a partir de duas grandes “regiões categoriais”. Estas regiões se erigem em “regiões dos conceitos primeiros que dão razão da *situação fundamental* do ser humano”⁹⁸. Essas regiões, definindo constitutivamente o ser do homem, desvelam as *estruturas* do seu ser-em-si (*esse in se*) e as *relações* do seu ser-para-o-outro (*esse ad alium vel aliud*)⁹⁹. São elas, respectivamente, a região categorial de estrutura¹⁰⁰, formada pelas categorias do corpo próprio, do psiquismo e do espírito; e a região categorial de relação¹⁰¹, formada por sua vez pelas categorias da objetividade, da

⁹⁸ - AF II, 10.

⁹⁹ - AF II, 141.

¹⁰⁰ - Cf. AF II, 175-238.

¹⁰¹ - Cf. AF II, 9-137. De forma mais completa, as linhas fundamentais da Antropologia Filosófica de Lima Vaz que formam o espaço conceitual no qual é permitido a nosso autor explicitar o ser do homem é formado pela ordem de três conceitos: os de 1º estrutura, 2º relação e 3º unidade. 1º A partir dos conceitos de estrutura ou dos níveis ontológicos constitutivos do ser do homem, Lima Vaz distingui: a) estrutura somática (categoria do corpo próprio); b) estrutura psíquica (categoria do psiquismo); c) estrutura espiritual (categoria do espírito). 2º A partir dos conceitos de relação, ou das orientações *ad extras* do homem, Lima Vaz distingui a) a relação com o mundo (categoria de objetividade); b) a relação com o Outro (categoria de intersubjetividade); c) relação com o Absoluto (categoria de Transcendência). Finalmente, 3º a partir dos conceitos de unidade, que unificam

intersubjetividade e da transcendência. Estrutura e relação desvelam, dessa forma, as duas instâncias fundamentais a partir das quais o ser humano efetiva seu processo de auto-expressão.

À região categorial da estrutura, que marca o domínio do ser substancial do homem, ou seja, do seu ser-em-si, corresponde ao que Lima Vaz definiu de “unidade ontológica” do sujeito. Esta unidade assegura ao espírito humano contemplar-se num caráter indivisível de si mesmo, o que permite a subsistência de sua identidade em relação aos outros seres dos quais se distingue. Trata-se da experiência de sua *ipseidade* a partir das dimensões somática, psíquica e espiritual de seu ser. Como afirma nosso autor, o homem é dado a si mesmo na complexidade de suas estruturas, de seu estar-no-mundo (neste primeiro nível) e de seu estar-com-o-outro¹⁰², conseqüentemente.

Tal experiência, contudo, está vazada por uma tensão dialética devido ao fato do ser humano, em sua unidade ontológica, não poder se auto-expressar de forma absoluta. “Sua finitude essencial exprime-se em todas as dimensões de sua existência através de condicionamentos naturais e históricos de ordem cósmica, biológica, psicológica, social e cultural”¹⁰³. Ao mesmo tempo em que o espírito humano preserva sua identidade frente à multiplicidade dos seres, ele se opõe dialeticamente à infinidade do Uno que lhe demarca o horizonte do ser¹⁰⁴. Essa oposição dialética desvela a unidade ontológica não absoluta das estruturas e relações do ser humano.

Em seu mais “íntimo interior”, o ser humano não pode ser compreendido como “um sujeito puro, ou um *cogito* solitário e vazio”, mas como uma presença mediadora de relações¹⁰⁵. Não sem propriedade Lima Vaz afirma que, em virtude da

estruturas e relações, Lima Vaz distinguiu a) unidade como unificação (categoria de realização); b) unidade como ser-uno (categoria de essência). AF I, 167/8.

¹⁰² - Cf. AF II, 217.

¹⁰³ - João A. Mac DOWELL. A Experiência Transcendental à luz da Experiência Transcendental do Espírito Humano. *Síntese Nova Fase*. V. 29, n.º. 93, 2002, p. 09.

¹⁰⁴ - Cf. AF II, 141.

¹⁰⁵ - A e RM, 33.

sua condição finita e situada, o ser humano não pode se auto-afirmar como criador e fonte do Ser no qual é. É por isso que dele se afirma a condição de “ser no Ser”¹⁰⁶, impedindo-o, constitutivamente, de contemplar-se fechado em si mesmo, num solipsismo crasso. Definidamente, para Lima Vaz, a “finitude denota a inadequação entre a *infinitude intencional* do espírito aberto ao ser, e a infinitude real do ser: a inadequação, em suma, entre o espírito *capax entis* e o *ens ipsum*”¹⁰⁷.

À região categorial da relação, por sua vez, que caracteriza o ser humano em sua expressão de ser-para-o-outro a partir das categorias de relações supracitadas, corresponde os aspectos da realidade que se abrem à finitude e à situação do ser humano. Segundo Lima Vaz, a “situação exprime a relação constitutiva do homem com uma realidade que lhe é *exterior* (o mundo)”¹⁰⁸. Tais aspectos estão circunscritos àquelas regiões que nosso autor denominou de “ônticas” e que definem a *situação fundamental* do ser humano:

(...) 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 [já supracitadas] do homem com a realidade (...) em cada uma dessas esferas observa-se a primazia de uma das estruturas que integram a totalidade do ser-homem: na relação de *objetividade* a primazia é dada ao corpo próprio, na relação de *intersubjetividade* a primazia é dada ao psiquismo, na relação de *transcendência* a primazia é dada ao espírito. Mundo, História, Absoluto são os três termos das relações constitutivas da abertura do homem à realidade, vem a ser, da sua *situação fundamental*¹⁰⁹.

Fica claro que, para nosso autor, a situação de finitude da condição do ser humano define o mesmo “como um ser-em-situação ou como ser-de-presenças a uma

¹⁰⁶ - AF II, 11.

¹⁰⁷ - AF II, 46, nota 116. Tal inadequação será melhor abordada no próximo tópico onde trataremos do espírito humano em seu caráter de expressividade.

¹⁰⁸ - AF II, 46, nota 116. Nos termos da colocação, mundo deve-se entender como o termo primeiro da relação do homem com o Ser ou o horizonte imediato de sua abertura ao Ser. Cf. AF II, 23.

¹⁰⁹ - AF II, 14.

realidade com a qual se encontra dialeticamente relacionado”¹¹⁰. Ainda segundo afirmação de Lima Vaz, “ser-em-situação é ser-no-mundo (...) enquanto *finito* e *situado* o homem é necessariamente um ser *relativo* aos outros seres”¹¹¹. A relação, pois, é a expressão do estatuto humano de ser-no-mundo, ou seja, o seu exprimir-se enquanto tal.

Outrossim, longe de restringir o humano numa condição estática de ser, sua *situação fundamental* lhe proporciona dinamicidade expressiva em seu dinamismo de auto-afirmação, não reduzindo a “faticidade humana”, compreendida na perspectiva de uma situação originária, às coordenadas físicas do espaço-tempo do mundo¹¹². É a partir dessa dinamicidade expressiva da situação fundamental do ser humano que é possível fazer uma distinção entre o estar-no-mundo do homem e seu ser-no-mundo. Segundo Lima Vaz, “é oportuno distinguir uma presença *natural* (presença impropriamente dita ou simples *estar aí*) e uma presença *intencional* (presença no sentido próprio de *ser-aí*). Pela primeira, o homem está no mundo ou na natureza em situação fundamentalmente *passiva*. Pela segunda, o homem está no mundo em situação fundamentalmente *ativa*”¹¹³.

O próximo passo é o de definir os fundamentos de tal dinamismo e firmar o horizonte no qual o ser humano apóia sua experiência de auto-expressão para além de seus contornos finitos e situacionais, não deixando, contudo, de suprássumí-los no movimento mesmo que o supera.

2.2. Expressividade e intencionalidade como princípio de mediação constitutiva do espírito humano.

¹¹⁰ - AF II, 12.

¹¹¹ - AF I, 141/2.

¹¹² - Cf. AF II, 148.

¹¹³ - AF I, 176. Tal distinção é feita, aqui, por Lima Vaz, referindo-se à categoria de corpo próprio que marca, na constituição estrutural do ser do homem, sua primeira forma de presença ao mundo e de expressão no ser.

A dimensão da situação de finitude da condição do ser humano conduziu-nos, necessariamente, para a compreensão da interioridade do sujeito¹¹⁴. Tal questão sempre foi considerada um enigma para o “dar razão de si” do homem no âmbito da antropologia filosófica. Na obra de Lima Vaz ela ocupa lugar importante e paradoxal. Importante porque a mesma define a forma de compreensão possível do “evento humano” enquanto tal e sua relação com absoluto, que nos interessa mais especificamente aqui. Paradoxal porque é a partir de tal interioridade que poderemos afirmar o “horizonte de sentido” enquanto chave hermenêutica da crise do não sentido a que fez chegar a modernidade.

O ponto de partida para a compreensão dessa interioridade faz-se via certo “realismo dialético”. É que a apreensão intelectual do conteúdo de tal interioridade permanece limitado, em primeiro lugar, à capacidade humana cognitiva do desvelamento da verdade sobre si mesmo na forma do conceito e, em segundo lugar, às próprias condições existenciais do sujeito nas quais o discurso humano se efetiva¹¹⁵. Essa apreensão se faz tanto a partir das categorias estruturais quanto pelas categorias relacionais do sujeito. Isso significa que a volta do sujeito sobre si mesmo, que define propriamente sua interioridade, é marcada pelas características da parcialidade e da precariedade, por um lado, não obstante constitua, por outro lado, “um espaço aberto e luminoso no qual o ente intramundano pode aparecer enquanto tal e manifestar seu sentido”¹¹⁶. Esse espaço marca o sujeito a partir do que foi definido acima como *presença intencional* decorrente das relações do seu ser-no-mundo, que por sua vez,

¹¹⁴ - O arco que circunscreve aqui a compreensão conceitual de interioridade vai desde a abordagem do momento inicial de sua constituição, no campo específico do psiquismo onde começa o homem interior, até a afirmação de uma abertura à totalidade do ser manifestada pelo nível da categoria do espírito. É neste arco que se constitui a consciência humana e do paradoxo de sua interioridade. Cf. AF I, 187-237. O nível da categoria será tratado especificamente no próximo tópico de nosso trabalho.

¹¹⁵ - Sabemos que Lima Vaz articula seu discurso pela aplicação do seu método dialético. Para nosso autor, três princípios regem o discurso dialético: 1º o princípio de *limitação eidética*, que desvela o caráter não-intuitivo do conhecimento intelectual do ser humano postulando, assim, uma região de objetividade; 2º o princípio de *ilimitação tética*, decorrente do dinamismo próprio de nosso conhecimento intelectual no horizonte ilimitado do ser; 3º o princípio de *totalização*, que conduz o movimento dialético do discurso para o seu *telos*, ou seja, para o horizonte último do ser. Para um maior aprofundamento ver AF I, 167.

¹¹⁶ - João A. Mac DOWELL. A Experiência Transcendental à luz da Experiência Transcendental do Espírito Humano. *Síntese Nova Fase*. V. 29, n.º. 93, 2002, p. 06.

definem o sujeito enquanto dinamicidade expressiva, e não a partir da caracterização de uma subjetividade abstrata do eu penso¹¹⁷.

O objetivo da análise do processo cultural que nos propusemos, indagando acerca de seu “ato inaugural”, conduziu-nos à compreensão da “essência do homem como ser criador de formas culturais e, nesse sentido, *intencionalmente aberto à infinitude do mundo das formas*”¹¹⁸. O homem pode projetar-se indefinidamente nas formas que expressam seu ser, não obstante nenhuma delas o defina em termos absolutos. Para Lima Vaz, o sujeito é definido, assim, a partir de uma “*intencionalidade expressiva*” cujo conteúdo inscreve ainda mais o estatuto paradoxal no cerne da interioridade do sujeito. Tal paradoxo, em última instância, diz respeito à consciência que o homem faz de si enquanto “ser capaz de dar razão” (*logon didónai*) de si mesmo e do mundo, num horizonte de “infinitude intencional”¹¹⁹.

Segundo Lima Vaz, a intencionalidade expressiva do sujeito pode ser caracterizada pelo

movimento dialético de passagem do dado à expressão ou da Natureza da forma. (...) Trata-se, pois, de uma *estrutura dialética* que é constitutiva do sujeito ontologicamente considerado, pois exprime a lógica de seu ser. (...) O sujeito, no sentido estrito, ou o Eu, não é uma forma estática e vazia nem solipsisticamente encerrada em si mesma, mas é *movimento de suprassunção* da Natureza na Forma, do dado na expressão, do mundo das coisas no mundo do sentido¹²⁰.

Primeiramente soe observar que “movimento dialético de passagem do dado à expressão”, “estrutura dialética”, “movimento de suprassunção”, definem o estatuto propriamente subjetivo do sujeito, a lógica do ser de sua subjetividade. Trata-se do movimento de sua auto-expressão como sujeito, mas enquanto mediador entre a contingência de seu acontecer e a constituição essencial do seu ser:

¹¹⁷ - Neste ponto, Rubens Godoy observa: “Trata-se de uma experiência situada, pois o homem só pode tornar-se objeto se si mesmo na pergunta filosófica enquanto situado, isto é, enquanto circunscrito pela *finitude* da sua *situação*”. M e M, 104.

¹¹⁸ - AF I, 14. (grifo nosso)

¹¹⁹ - Cf. Observação de Pedro Cunha CRUZ: A e RM, 39.

¹²⁰ - AF I, 163. (grifo nosso)

“o homem, pois, desde o ponto de vista de sua contingência ou de seu *acontecer*, é todo *natureza* ou *dado*; desde o ponto de vista de sua constituição essencial ou do *ser* (da sua estrutura ontológica), é todo *forma* ou *expressão*: é movimento incessante de passagem entre a Natureza e a Forma, como tal, é *sujeito*. (...) Nesse movimento de automanifestação consiste propriamente a sua subjetividade, o seu Eu”¹²¹.

A mediação entre a contingência do sujeito e sua constituição essencial, na antropologia de Lima Vaz, deve ser compreendida como a oposição dialética fundamental entre a essência e a existência de modo que nosso autor possa afirmar a subjetividade como “a dialética das estruturas do ser-do-homem”¹²². Uma dialética, portanto, que aponta para o “desvelamento ou manifestação de uma essencialidade” vetorialmente orientada para um horizonte mais amplo do ser do que o circunscrito pela situação do sujeito.

Soe observar igualmente que nessa mediação entre Natureza e Forma, o sujeito é ser-de-fronteira, apercebendo-se, paradoxalmente, entre o que é e entre o que realmente é impelido a ser: “mediação entre o ser que *é* simplesmente e o ser que se *significa*, seja na sua constituição *em-si* (estrutura), seja na sua conversão ao *outro* (relações)”¹²³. Dessa forma, instaura-se um “horizonte de sentido” subjacente a toda relação estabelecida pelo ser humano enquanto expressão concreta de sua mundividência. Este “movimento de passagem” é a inscrição do humano no horizonte de sentido, uma vez que a “mediação do sujeito reestrutura o mundo das formas *naturais* num mundo *de formas simbólicas*, que é “para-o-sujeito”¹²⁴. À medida que o sujeito imprime humanidade nos fatos, coisas e eventos, nos quais está envolvido, seu horizonte vai se configurando como a mais contundente expressão do seu ser.

Entretanto, onde se fundamenta tal dinamismo auto-expressivo? Como caracterizar a interioridade do sujeito de forma a afirmá-la como fundamento mesmo

¹²¹ - Cf. AF I, 170, nota 11.

¹²² - AF I, 237, nota 104. Para Lima Vaz, a “essência é pensada como o momento da manifestação do que o ser-homem é nos seus constitutivos ontológicos fundamentais, ou seja, na sua estrutura e nas suas relações. A *existência* é o momento da manifestação do que o ser-homem efetivamente se torna na sua realização”. AF II, 190. Cf. Também AF II, p. 238, nota 07.

¹²³ - AF II, 164.

desse dinamismo ainda que se parta de sua essencial limitação? Em que horizonte tal dinamismo se efetiva e sob que princípio teleológico se sustém e o que significa afirmá-lo como um horizonte de sentido?

2.3. A reflexividade do espírito humano enquanto fundamento de sua abertura transcendental

A caracterização do ser humano a partir do estatuto de sua expressividade permitiu-nos compreendê-lo como um ser-de-relação. Isso significa afirmar o sujeito como um ser constitutivamente aberto. Essa abertura é manifestada pelas regiões categoriais de objetividade, intersubjetividade e transcendência que definem a relação do sujeito enquanto *ser-no-mundo*, *ser-com-o-outro* e *ser-para-a-transcendência*. Essas regiões, por sua vez, correspondem homologamente às regiões categoriais de estrutura do corpo próprio, do psiquismo e do espírito. Dessa forma, estrutura e relações compõem, na perspectiva antropológica de Lima Vaz, a essencialidade (*wesenheit*) própria do sujeito. Essa essencialidade é colocada em movimento, por assim dizer, a partir do horizonte existencial do sujeito. Ela possibilita sua automanifestação, ou seja, a constituição e expressão de seu ser¹²⁵.

A questão de se inquirir os fundamentos dessa abertura levam nossa reflexão para a compreensão do plano da categoria do espírito e da relação de transcendência a ela homologada. Até o presente ponto desse nosso trabalho nos detivemos em afirmar a compreensão de nosso autor acerca dessas categorias. Agora, depois de traçar, num primeiro momento, os elementos constitutivos do ser do sujeito a partir da dimensão da finitude de sua situação e, num segundo momento, caracterizá-lo pelos conceitos de expressividade e intencionalidade, devemos nos ater à compreensão dessas categorias. É justamente a partir da compreensão dessas categorias que se pode esclarecer o dinamismo constitutivo do ser do sujeito em sua condição fundamental e em sua

¹²⁴ - AF I, 170, nota 14.

¹²⁵ - A e RM, 86.

orientação para o horizonte mais amplo do ser. Afinal, trata-se, na categoria do espírito, de uma noção correlativa ao ser¹²⁶.

Em termos estruturais, a categoria do espírito rege o dinamismo dialético de supressão das demais categorias estruturais do ser humano: o corpo e o psiquismo, ou dito de outra forma, a dimensão somática e psíquica da expressão conceitual do ser do homem. Segundo Rubens Godoy, “ao espírito se deve a forma especificamente humana de *ser*, ou a expressão e manifestação *do ser* do homem. Essa categoria suprassume dialeticamente as especificidades eidéticas do somático e do psíquico unificando-as e conservando-as na unidade do ser-homem”¹²⁷. Consequentemente, a dimensão somática e psíquica de caracterização do humano, tomadas sem o dinamismo próprio da categoria do espírito seriam insuficientes para definir o homem enquanto tal.

Vimos anteriormente que o sujeito é caracterizado por um movimento de passagem do *dado* ao *significado*. Ora, esse movimento só se efetiva devido a categoria do espírito. A partir dela a consciência-de-si que o sujeito faz é a de que, ele próprio, se constitui entre a universalidade absoluta do espírito e a particularidade de sua estrutura psicossomática. “O espírito humano é finito e mundano, mas está situado entre a universalidade absoluta do espírito enquanto tal e a particularidade da estrutura psicossomática mediante a qual ele se coloca no espaço e no tempo do mundo”¹²⁸. O espírito, dessa forma, enquanto categoria constitutiva do sujeito, manifesta-se como “automediação” a partir do movimento de autoposição que suprassume toda exterioridade, quer da estrutura somática quer da psíquica¹²⁹.

Porém, o que possibilitou a Lima Vaz definir o espírito enquanto automediação ou movimento de autoposição foi a compreensão do espírito enquanto *synesis*, ou

¹²⁶ - Cf. M e M, 111.

¹²⁷ - M e M, 108.

¹²⁸ - M e M, 114. Cf. AF I, 218.

¹²⁹ - Cf. AF I, 219 e M e M, 115.

reflexividade¹³⁰. “Essa reflexividade é condição de possibilidade para que o homem possa objetivar o mundo e se constitui como oposição dialética (entre o homem e o mundo) mediante a qual o mundo *é para* o homem algo compreendido e significado pelo próprio sujeito”¹³¹. “Condição de possibilidade” e “oposição dialética” definem, assim, os termos da mediação do espírito caracterizando sua abertura propriamente transcendental¹³².

Enquanto ser-de-mediação, ou como dito, ser-de-fronteira, a categoria antropológica de espírito afirma o sujeito como um ser ontologicamente sobreposto ao Mundo e à História, ocupando um lugar fronteiro entre o corporal e o espiritual na autoafirmação de seu ser nesta relação¹³³. Este sobrepor-se do sujeito em relação ao Mundo e a História só é possível, por sua vez, porque, afirmará Lima Vaz, “o espírito é, segundo terminologia clássica, uma *perfetio simplex*: em si, atualidade infinita de ser. Por isso mesmo é pelo espírito que o homem participa do Infinito ou tem indelevelmente marcada no ser a marca do Infinito”¹³⁴.

Essa participação do espírito do homem no Infinito só é possível devido ao que Lima Vaz chamou de “*analogia de atribuição*”. É ela que fundamenta o dinamismo próprio que faz o sujeito “avançar além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro, buscando um fundamento último para o *Eu sou* primordial que o constitui”¹³⁵.

¹³⁰ - Para a elaboração da categoria antropológica de espírito, nosso autor levou em consideração quatro significados fundamentais do conceito: o espírito como *pneûma*, ou perfeição; o espírito como *noûs*, ou unidade; o espírito como *lógos*, ou ordenação e, por fim, o espírito como *synesis*, ou reflexividade. Dito de outra forma, trata-se de compreender o espírito enquanto “vida, inteligência, ordem da razão e consciência de si”. A partir desses quatro temas Lima Vaz desenvolve a “consciência fundamental” do sujeito, em virtude da qual o homem se autocompreende como espírito”. Para os interesses de nosso trabalho a compreensão do espírito enquanto *synesis* (reflexividade ou consciência de si) é o que nos importa. Para um maior aprofundamento das demais concepções ver AF I, 203 e comentários de Rubens Godoy em M e M, 112.

¹³¹ - M e M, 110.

¹³² - Cf. AF I, 201; A e RM, 43.

¹³³ - Cf. A e RM, 43.

¹³⁴ - AFI, 202. Afirmando esta perspectiva de Lima Vaz, Rubens Godoy confirmará que “a noção de espírito ultrapassa os limites da conceitualidade antropológica e faz que o ser humano participe do Infinito”. M e M, 107.

¹³⁵ - EF III, 195.

De outra forma, o ser humano busca um sentido para o seu próprio ato de existir. Para nosso autor, a atribuição da noção de espírito ao homem

só é possível segundo uma analogia de atribuição na qual o *princeps analogatum* é o Espírito Infinito ou Absoluto e o *espírito*, no homem, é um *analogatum inferius*. Portanto, é na sua estrutura espiritual ou noético-pneumática que o homem se mostra um *ser-de-fronteira*, passando por ele a linha de horizonte que divide o espírito e a matéria¹³⁶.

Outrossim, estabelecido que na “*analogia de atribuição*” o *principes analogatum* é o Espírito Infinito e o *analogatum inferius* é o espírito finito no homem, e estabelecida igualmente a correlação entre espírito e a noção de ser, resta-nos afirmar, em primeiro lugar, que noção de espírito é uma noção propriamente transcendental, no sentido clássico do termo¹³⁷, e, em seguida, que ela conjuga também em si a dimensão categorial que, na perspectiva vaziana, está vazada igualmente pelo aspecto do transcendental.

É exatamente neste ponto que a categoria do espírito definir-se-á pela tensão entre o categorial e o transcendental (classicamente compreendido) tornando ainda mais complexa, e inegavelmente mais fecunda, a interioridade do sujeito no movimento de sua auto-expressão. O transcendental se insere “na mais profunda imanência do espírito [que coincide com seu interior mais íntimo] sendo constitutivo de sua essência, uma vez que o espírito é convertível ao ser”¹³⁸. Assim se expressa Lima Vaz,

a categoria do *espírito* no homem ou a estrutura noético-pneumática do seu ser é atravessada pela tensão entre o *categorial* e o *transcendental* (...) Se

¹³⁶ - AF I, 202.

¹³⁷ - Em – *Objeto e Método da Antropologia Filosófica* – Lima Vaz esclarece que o termo transcendental pode ser compreendido de duas formas: 1º- no sentido clássico, que considera o “objeto enquanto ser”. Trata-se da noção transcendental como análoga ao ser; e 2º- o sentido kantiano-moderno, ou o transcendental como condição de possibilidade, ou pertencente à estrutura do ser do homem. Movimento lógico da analogia de atribuição e estrutura do ser do homem compõem a compreensão de nosso autor acerca do conceito transcendental. Cf. AF I, 159. Tal compreensão, firmada justamente na apresentação do método de sua Antropologia, acusa o esforço de Lima Vaz em definir o estatuto antropológico da categoria do espírito a partir de uma perspectiva unificadora de ambas perspectivas. Assim é que Rubens Godoy afirmará de Lima Vaz: “sua reflexão considerará tanto a dimensão categorial da noção de espírito como a dimensão transcendental no sentido clássico”. Ver: M e M, 111.

¹³⁸ - M e M, 114. Essa tensão se configurará dialeticamente. Lima Vaz faz referência, neste ponto, à dialética agostiniana do *superior summo* e do *interior intimo*. Ver: AF I, 233, nota 75, por exemplo. Essa tensão ainda voltará a ser por nós abordada quando da compreensão da relação de transcendência

entendermos *transcendental* no sentido de condição intrínseca de possibilidade, o *espírito* pertence à estrutura transcendental do ser do homem, é uma categoria ontológica interior ao discurso com o qual afirmamos o *ser* do homem. Se, porém, entendermos *transcendental* no sentido clássico, o espírito, como noção transcendental correlativa à noção analógica do ser passa além das fronteiras do homem e obedece ao movimento lógico da analogia de atribuição que aponta para o Espírito absoluto e infinito como *principes analogatum*¹³⁹.

A reflexividade do espírito humano, pois, o insere num movimento constitutivo de abertura ao Espírito Absoluto permitindo pensar a transcendência como uma relação.

3. A Transcendência como relação: entre o dinamismo do espírito e o “horizonte último e infinito do ser”.

A compreensão do termo *relação* enquanto expressão do dinamismo próprio da categoria de transcendência quer desvelar um “relacionar-se” do homem entendido na sua totalidade estrutural, ou seja, em suas estruturas somática, psíquica e espiritual¹⁴⁰. Trata-se, num primeiro momento, da abertura àquelas dimensões da realidade definidas por nosso autor como “regiões ontológicas”. Essas regiões definem “o tríplice modo da presença do homem à realidade [sua forma de expressividade enquanto sujeito] ou a tríplice dimensão de sua experiência fundamental como sujeito”¹⁴¹.

Tais estruturas correspondem, homologamente, como já vimos, às categorias de relação indicadas por Lima Vaz: *objetividade, intersubjetividade e transcendência*. Em linhas gerais, tais relações definem (i) a compreensão da relação do homem com o mundo; (ii) a compreensão da relação do homem com os outros, ou da implicação das relações intersubjetivas; (iii) a compreensão da relação do homem consigo mesmo e com o Transcendente ou Absoluto. À relação do sujeito com o mundo subjaz o caráter de não-reciprocidade; à relação do sujeito com os outros sujeitos subjaz o caráter de

¹³⁹ - AF I, 208/9.

¹⁴⁰ - A e RM, 43.

¹⁴¹ - AF II, 11 e 14.

reciprocidade; já à relação do sujeito consigo mesmo na perspectiva da consciência de si (delineada, sobretudo, devido à presença da categoria do espírito no sujeito) e em relação ao horizonte último do ser subjaz o caráter de reflexividade.

Essas relações definem os níveis da experiência da presença que o sujeito faz em sua existência a partir da dialética fundamental de suas estruturas. Primeiramente a presença às coisas pelo Mundo, depois a presença aos outros pela História (enquanto expressão do paradoxo do reconhecimento) e por fim, a presença à dimensão Transcendente pela relação com o Absoluto. Não resta dúvida que essa compreensão da experiência enquanto “interpenetração de presenças”, e igualmente o dinamismo próprio da dialética fundamental que rege as estruturas e relações constitutivas do sujeito, só é possível porque “como *espírito*, o homem é (1º movimento) abertura para a universalidade do Ser (*logos* ou razão) e *élan* para a transcendência (*pneuma* e *nous* ou vida e inteligência); mas igualmente (2º movimento) retorno e reflexão sobre si mesmo (*synesis reditio in seipsum* [sic] ou consciência de si)”¹⁴². Eis o duplo movimento que, a partir da categoria do espírito, marca a transcendência enquanto relação.

A relação de objetividade caracteriza a forma com a qual o sujeito exprime uma relação constitutivamente essencial para a efetivação de sua auto-expressão. Contudo, embora o estatuto objetivo dessa relação, que coloca o sujeito na presença de uma realidade que lhe é exterior, seja necessária para que o sujeito possa afirmar o seu ser, ela é *insuficiente* em se tratando do desvelamento de um horizonte último ou definitivo do ser para o sujeito. Insuficiente porque o “homem como destino, não é para o ‘mundo’, mas para o Absoluto ou Transcendente, uma vez que ele não pode ser circunscrito num horizonte meramente objetivante ou nos limites da objetividade mundana”¹⁴³.

Depois de estabelecer a superioridade axiológica do sujeito sobre as “coisas”, passa-se à relação de intersubjetividade. Nela, passa-se da não-reciprocidade na

¹⁴² - AFII, 203.

¹⁴³ - A e RM, 44.

relação com as coisas ao “paradoxo da reciprocidade” intersubjetiva da relação com o outro¹⁴⁴. Neste nível, anuncia-se o “ser-com-os-outros” como uma experiência fundamental na vida do sujeito. N’outros termos, o nível da relação intersubjetiva é o nível da afirmação *dia-lógica* da relação, onde o “eu não é uma simples identidade, mas se constitui reflexivamente na reciprocidade de sua relação com o outro”¹⁴⁵. Na relação de intersubjetividade a primazia é dada ao pólo do *reconhecimento*. Isso significa afirmar o outro no horizonte da relação não como criação ou transposição do próprio Eu pessoal do sujeito, mas descoberta dialogal que constitui a alteridade enquanto tal¹⁴⁶.

Entretanto, embora a *forma* do ser-no-mundo implique necessariamente a *forma* de *ser-com-o-outro*¹⁴⁷, também a relação intersubjetiva não dá a palavra definitiva acerca do estatuto humano enquanto tal. Ela é, sem dúvida alguma, constitutivo essencial do homem, mas devido à categoria do espírito, o homem é tencionado, a partir da dialética fundamental da exterioridade/intersubjetividade, a um horizonte mais amplo do ser. Esta tensão será colocada em evidência justamente na compreensão da “Relação de Transcendência”. A partir dela, haverá a suprassunção das relações precedentes e implicação do sujeito na totalidade estrutural do seu ser-situado¹⁴⁸. Esta condição, por sua vez, denuncia a “orientação essencial do espírito humano rumo ao Transcendente”¹⁴⁹.

¹⁴⁴ - Cf. AF II, 55.

¹⁴⁵ - A e RM, 42.

¹⁴⁶ - Cf. A e RM, 41, nota 27. Nos termos da afirmação, é muito sugestiva a interpretação de Pedro Cunha acerca de uma possível reinterpretação da categoria cartesiana da *Cogito*. Assim ele propõe: “A auto-expressão Eu sou supõe a relação com o outro Eu (*alter ego*), como possibilidade de autocompreensão do sujeito, que nos permite falar de um *primum relationis* denominado intersubjetividade. Assim como, na categoria anterior, o Eu não podia ser pensado fora da relação com o mundo (objetividade), na relação de intersubjetividade não podemos pensá-lo sem essa reciprocidade. Convém então não utilizar mais a categoria cartesiana *cogito, ergo sum*, mas sim *cogito, ergo sumus*, ou se quisermos, a suprassunção do *sum* no *sumus*, que é uma relação de reconhecimento”. A e RM, 41.

¹⁴⁷ - A e RM, 42.

¹⁴⁸ - Cf. AF II, 38, nota 14.

¹⁴⁹ - A e RM, 48.

A compreensão da Transcendência enquanto uma relação passa pela interação dialética entre dois planos constitutivos da realidade do homem no processo de sua auto-expressão. O primeiro plano (na ordem lógica do discurso e não ontológica do existir) é o do sujeito em seu ser-no-mundo e no movimento de inquirição acerca de seu próprio ser a partir de tudo o que lhe é imediatamente acessível. O segundo plano é o plano do transcendente, ou de uma realidade *para além (trans)* da realidade imediatamente acessível ao sujeito na busca pelo sentido da própria existência¹⁵⁰. Trata-se, em última instância, da relação do sujeito com o Absoluto. Contudo, a compreensão que Lima Vaz permite fazer sobre a Transcendência *enquanto relação* dá primazia a um movimento intencional de transgressão do horizonte situacional do sujeito. Para ele,

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 primeira. É desse excesso ou dessa superabundância ontológica do sujeito (...) o dinamismo mais profundo da História e a inexaurível gestação de formas de busca ou expressão do Absoluto que acompanha o curso histórico e que é a atestação mais evidente da presença da relação de *Transcendência* na constituição ontológica do sujeito¹⁵¹.

Chegamos, assim, ao ponto zênite da inflexão acerca do “paradoxo da interioridade” na consciência do sujeito. A Transcendência enquanto relação “pode ser pensada como a supressão dialética final da oposição *interioridade* e *exterioridade*” que começou a ser desenhada na relação de intersubjetividade a partir do pressuposto estrutural da categoria de psiquismo até o estatuto espiritual do sujeito

¹⁵⁰ - Cf. AF II, 93-4. Deve-se notar, contudo, como pertinentemente o fez Pedro Cunha, que “o termo *transcendência* usado por Lima Vaz não se refere, em uma primeira acepção, a um ser ‘transcendente’, mas quer designar o movimento *intencional* pelo qual o homem transgride os limites da sua situação no mundo e na História lançando-se em direção de uma realidade Transmundana e Trans-histórica”. A e RM, 47.

¹⁵¹ - AF II, 94. Em outra ocasião, Lima Vaz também afirma a transcendência como “um 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 sentido ao seu estar no espaço e no tempo”. EF III, 194. Aqui aparece mais claramente a orientação para o Absoluto como transcrição de um sentido a ser dado a existência. Ver ainda o comentário de Pedro Cunha em A e RM, 47.

pela categoria do espírito¹⁵². E da mesma forma que a interioridade do psíquico efetiva-se como momento mediador entre a imediaticidade do somático e abertura à totalidade do ser, a “Relação de Transcendência” também se efetivará no desvelamento de um momento de mediação denominado “espaço intencional” criado pela dita suprassunção dialética. É neste “espaço intencional” que o sujeito pensa o Transcendente como *exterior* à sua finitude e a sua situação no mundo e *interior, ou* imanente ao mesmo sujeito como espírito”¹⁵³. Define-se, assim, a imanência do ser – ou do Absoluto – no sujeito enquanto sujeito, ou seja, uma forma própria de presença do Absoluto ao sujeito¹⁵⁴.

Sendo a categoria do espírito possibilitadora da compreensão da mediação entre o categorial e o espiritual, a “Relação de Transcendência” tenciona tal espaço a conjugar-se entre o horizonte situacional do sujeito e o horizonte do Absoluto pelo sujeito intencionado. Ela conjuga, a um só tempo, a finitude de seu *eidós*, advindo da finitude da condição situada do sujeito e a infinitude de seu conteúdo originário, ou seja, o Absoluto. Isso se justifica porque, para Lima Vaz, o excesso ou superabundância ontológica do sujeito “tem a sua fonte na identidade dialética entre o espírito e o ser”¹⁵⁵. E como já vimos, a caracterização desta identidade se dá através da coextensividade e homologia entre a noção de espírito e a noção de Ser no que nosso autor indicou como “*analogia de atribuição*”.

Contudo, a superabundância ontológica do sujeito deve ser interpretada segundo um outro movimento que desvela a dependência radical do espírito humano em relação ao Absoluto. Segundo Lima Vaz,

¹⁵² - Cf. A e RM, 47 e AF II, 94-5. Não sem razão Lima Vaz afirmou que o “domínio do psíquico é, pois, o domínio onde começa o homem *interior*, e onde começa a delinear-se o centro dessa interioridade, ou seja, a consciência”. AF I, 188.

¹⁵³ - AF II, 94-95.

¹⁵⁴ - Cf. AF II, 95. Lima Vaz esclarece, contudo, que “atribuição ao Absoluto de uma relação ao sujeito finito funda-se somente na razão (*relatio rationis*) pela qual o sujeito, ao visar à absoluta universalidade do *ser* visa necessariamente ao Absoluto e mostra, inscrita no movimento dialético de sua auto-afirmação, sua radical dependência do Absoluto”. AF II, 96.

¹⁵⁵ - AF II, 94.

a *não-reciprocidade* na relação de transcendência significa que o sujeito nem põe o objeto *para-si* como o que se oferece ao seu *fazer*, como é o caso na relação de objetividade (deficiência ontológica do objeto com relação ao sujeito), nem se põe diante do *outro* na reciprocidade do *agir* (equivalência ontológica do *para-si* de cada um) como na relação de intersubjetividade, mas *é posto*, na sua situação de sujeito finito, pela superabundância e pela infinita generosidade ontológica do Absoluto¹⁵⁶.

O Absoluto, pois, antecede o homem e inverte o seu vetor ontológico para uma dimensão que o supera, (enquanto se revela como uma realidade de fundação última e irreduzível ao próprio homem) mas, ao mesmo tempo que se faz presente no “mais profundo ádito do seu ser” como seu horizonte último e definitivo.

CAPÍTULO 3: “HORIZONTE DE SENTIDO” E ABSOLUTO DE EXIGÊNCIA

1. Caracterização do horizonte de sentido

¹⁵⁶ - AF II, 122.

Vimos que a orientação do espírito humano a partir da compreensão da relação de transcendência aponta para a afirmação de uma dimensão transmundana e trans-histórica em dois movimentos. Um primeiro movimento desvelou o excesso ontológico que marca constitutivamente o espírito humano a partir (i) da sua situação enquanto ser-no-mundo e (ii) da compreensão analógica da relação entre espírito e ser. O segundo movimento desvelou, por sua vez, a superabundância ontológica do Absoluto que é pensado pelo sujeito na distinção entre o formal e o real na relação de transcendência. Tal superabundância ontológica emerge como condição de possibilidade da própria abertura que a desvela no espírito como fundamento último que constitui o eu sou primordial do sujeito.

Com a explicitação dessa *experiência fundamental* do espírito humano, Lima Vaz pôde revelar a estrutura constitutiva ontológica fundamental do sujeito em sua essencialidade¹⁵⁷: o ser humano é um “ser-para-a-transcendência”. Tal afirmação tenciona a existência concreta do sujeito entre a precariedade e a contingência de sua situação mundana e o movimento de transgressão dessa mesma condição que aponta para a dimensão transcendente, e nela, o Absoluto como seu termo último. Portanto, a experiência que o ser humano faz nesta afirmação do seu ser *para a transcendência* é a

experiência dos limites, da contingência e do perene fluir das coisas circunscritas ao horizonte do *estar-no-mundo* e envolvidas nas incertezas do *ser-no-mundo* e nos enigmas do *ver-o-mundo*. Experiência que, no entanto, só se constitui como tal na medida em que esse horizonte e, nele, as contingências desse viver e os limites desse ver são transgredidos (...) na direção da misteriosa e ilimitada profundidade do ser que se estende além do precário *estar*, *viver* ou *ver* nos limites do mundo e que é, enquanto tal, propriamente *transcendente*¹⁵⁸.

À afirmação do movimento que caracteriza o homem como “ser-para-a-transcendência” equivale a constatação de que as relações constitutivas da expressão do seu “ser-no-mundo” (objetividade) e do seu “ser-com-outro” (intersubjetividade) são insuficientes, não obstante imprescindíveis, para definir os termos de seu auto-

¹⁵⁷ - Cabe aqui reafirmar que a compreensão da essência, por Lima Vaz, nos termos de sua antropologia “é pensada como momento da manifestação do que o ser-homem é nos seus constitutivos ontológicos fundamentais, ou seja, na sua estrutura e nas suas relações”. AF II, 190.

¹⁵⁸ - AF II, 90.

expressar-se e sua autocompreensão no horizonte mesmo destas relações. A abertura acusada primeiramente pela estrutura do espírito e posteriormente pela relação de transcendência, leva a experiência que o ser humano faz do mundo e da história (na reflexividade da consciência de si) além das fronteiras de sua finitude e de sua situação. Como afirmou nosso autor, “o *esse ad* [ou o ser para] constitutivo do seu ser que se mostrou, nas duas categorias anteriores, voltado para o *mundo* e para o *outro* como seus termos necessários e entre si irredutíveis, mostra-se agora referido a um *para* além do mundo e do outro – da natureza e da história – (...) com o qual o homem se afirma como ser”¹⁵⁹.

Com isso podemos afirmar que o sujeito, no périplo que vai da categoria de corpo próprio à categoria de transcendência, não somente faz a experiência de “ser-no-mundo-com-os-outros”, para utilizar uma expressão de Manfredo de Araújo¹⁶⁰, mas se mostra como um “ser-no-mundo-com-os-outros-para-o-Absoluto”. O *ser para* constitutivo do sujeito suprassumido pelo *para além* do Mundo e do outro, ou da Natureza e da História, nessa experiência fundamental, remete à totalidade existencial do ser do sujeito tencionada para o Absoluto enquanto fundamento último de seu ser.

Ora, como não é possível uma relação ou experiência de reciprocidade ontológica entre o espírito finito e o espírito infinito, entre o espírito no homem e o absoluto, a própria existência concreta do sujeito e as relações que ele pode estabelecer a partir dela será tomada pelo ser humano como uma tarefa dirigida a si mesmo, a seu próprio ser, ao sentido de sua existência. Como afirma Lima Vaz: “o homem é o artífice ou o artista de si mesmo e sua primeira obra de arte (...) é a sua própria existência”¹⁶¹. Em última instância, o que está em jogo neste movimento de

¹⁵⁹ - AF II, 97/8. Neste ponto Lima Vaz utiliza-se do sentido terminológico literal do termo transcendência. O termo é formado a partir do verbo transcender (*trans-ascendere, transcendere*) que significa justamente “subir além”. Nosso autor se refere, assim, à metáfora da *subida* e da *ascensão* largamente utilizada no repertório metafórico da linguagem filosófica. Cf. *Ibid.* *Idem.*

¹⁶⁰ - Cf. Manfredo Araújo de OLIVEIRA. Conhecimento e Historicidade. IN: *Síntese Nova Fase*, nº 40, 1987, p. 34.

¹⁶¹ - AF II, 217. N’outra ocasião, referindo-se à caracterização do homem enquanto pessoa, Lima Vaz cita R. Sabóia de Medeiros num parágrafo quase poético: “A pessoa é uma tensão e um florescimento, um ir e um vir, *vado et venio ad vos*, um modelar-se de acordo com e um afirmar-se em, um efeito e uma originalidade, um exemplado e um exemplar, é acabado mas está sempre por fazer-se”. AF II, 239, nota 11.

transgressão do mundo e da história é a própria realização do homem em sua humanidade.

Outrossim, essa tarefa do sujeito de edificar a própria existência em termos de um sentido que aponte para um pólo ideal de realização no qual se atualizem as virtualidades do seu *poder-ser* só se efetiva num complexo de relações¹⁶². Fora desse complexo, que engloba tanto os elementos estruturais e relacionais do ser do homem, não há experiência humana propriamente dita. Conseqüentemente, o horizonte de relação possível para o ser humano, que define sua “tendência constitutiva a ser mais” fica comprometida¹⁶³.

A partir dessa perspectiva, podemos afirmar que o homem é essencialmente uma tarefa interminável. Sua vida é essencialmente autogênese, construção de si mesmo, o que nos permite caracterizar neste momento, a perspectiva de Lima Vaz acerca de dois conceitos fecundos em seu pensamento. Trata-se da metáfora do *horizonte* e do conceito de *sentido* que aqui unimos numa única expressão *horizonte de Sentido*.

Primeiramente, quanto à metáfora clássica de *horizonte*, Lima Vaz faz uma distinção entre o uso tradicional de sua acepção e sua utilização fenomenológica. Segundo nosso autor,

lá [na acepção clássica da metáfora] *horizonte* era tomado (...) como linha divisória que atravessa o interior do homem, definindo-o como um ser de fronteira entre o mundo material e o mundo espiritual. Aqui [na utilização fenomenológica do termo] o *horizonte* circunscreve o ser-no-mundo do homem e é, nesse sentido, em primeiro lugar o horizonte de “temporalidade” (*zeitlichkeit*), no qual coisas e eventos se sucedem e que é, segundo Heidegger, o horizonte transcendental que delimita as fronteiras da questão do ser¹⁶⁴.

¹⁶² - Cf. AF II, 171. Segundo Manfredo Araújo, “só se pode pensar o homem real referindo-o essencialmente ao Mundo, isto é, a um complexo de coisas, de instituições, de cultura, isto é, de uma realidade transformada e trabalhada pelo homem, por uma comunidade de homens, que num imenso e complexíssimo processo de interação constrói pouco a pouco o próprio ser do homem”. Manfredo Araújo de OLIVEIRA. Conhecimento e Historicidade. *Síntese Nova Fase*, nº 40, 1987, p. 40.

¹⁶³ - Cf. Manfredo Araújo de OLIVEIRA. Conhecimento e Historicidade. *Síntese Nova Fase*, nº 40, 1987, p. 34.

¹⁶⁴ - AF II, 20.

A apropriação que fazemos da metáfora *horizonte* para os fins de nosso trabalho apóia-se na aplicação fenomenológica de sua compreensão, mas numa referência direta à existência em seu estatuto de “ser-para-a-transcendência”. Assim como o horizonte, referido ao mundo, torna-se o âmbito intencional do manifestar-se desse mundo ao sujeito, da mesma forma, se referido à existência, em seu movimento de abertura transcendental que circunscreve a totalidade do ser do sujeito, o horizonte se torna o âmbito intencional de realização possível deste sujeito. Com toda propriedade Lima Vaz afirmou que

uma das experiências mais constantes e mais profundas do homem é a de que a *realização* da própria vida, sendo para ele um *desafio permanente*, é, ao mesmo tempo, uma tarefa nunca acabada: é o risco supremo de *ser* ou *não ser*, não no domínio do existir simplesmente, mas no domínio do *sentido* da vida, no qual a sua existência está lançada como existência propriamente *humana* e que se desenvolve sob o signo da *insecuritas*¹⁶⁵.

Os termos desta *insecuritas* que paira concomitantemente ao estabelecimento deste horizonte enquanto âmbito intencional, se dão devido ao caráter paradoxal da própria existência lançada no mundo e tencionada ao Absoluto. É neste paradoxo que o horizonte se configura enquanto um sentido a ser dado à existência, mas numa intrínseca relação de abertura para a totalidade do Ser, uma vez que nenhuma das realizações do homem é capaz de esgotar o horizonte ilimitado de suas possibilidades¹⁶⁶.

Segundo nosso autor, e estabelecendo agora o nexos entre a compreensão da metáfora *horizonte* e o conceito de *sentido*, entre as várias acepções do vocábulo *sentido*, desde suas especificações mais vulgarizadas às suas diversas acepções técnicas, duas acepções pervadem todo o campo do sentido: a lógico-linguística e a existencial. Interessa-nos a acepção existencial do vocábulo em questão, uma vez que ela penetra no terreno “da existência do sujeito, essencialmente orientada para os *fins* que ele se propõe ou para os quais é naturalmente movido. O sentido configura-se,

¹⁶⁵ - AF II, 146.

¹⁶⁶ - Cf. Manfredo Araújo de OLIVEIRA. Conhecimento e Historicidade. *Síntese Nova Fase*, nº 40, 1987, p.40.

então, como ‘sentido da vida’ (*Sinn dês Lebens*) ou ‘sentido da existência’ (*Sinn dês Daseins*)”¹⁶⁷.

A questão do sentido é, para o homem, a questão posta pela necessidade de orientação da própria existência e afirmação de sua realização concreta ante o risco do sujeito permanecer, como se expressou nosso autor, “na rotina de simplesmente ser”. Conseqüentemente “descobrir o sentido na floresta dos sentidos possíveis é, pois, a tarefa por excelência do ser humano enquanto portador do *logos*, pois só a ele, aberto constitutivamente ao *ser* e à *verdade*, é oferecido o supremo risco de enunciar o *sentido* verdadeiro e, assim, de interpretar as razões do seu próprio viver”¹⁶⁸.

Entretanto, como este “horizonte de Sentido” se configura se tomarmos a consciência do sujeito como ponto de partida para a compreensão da sua relação com o Absoluto? Quais seriam as características desse Absoluto? Como o absoluto se desvelaria à consciência sem impedi-lo, por um lado, de assumir seu processo de auto-realização e, por outro, sem deixar de ser o fundamento último de tal movimento? Questões que permitiram a nosso autor a afirmação do “Absoluto de Exigência” no âmbito do “Horizonte de Sentido” afirmando o sujeito em sua razão e em sua liberdade, como se verá.

2. A relação com o Absoluto: o dinamismo da consciência e sua exigência

2.1. Dialética constitutiva da gênese da consciência

No tópico anterior nos referimos à possibilidade de tomarmos a consciência do sujeito como ponto de partida para a compreensão de sua relação com o Absoluto. Porém, antes de prosseguirmos com a explicitação de tal possibilidade devemos notar que a reflexão que nos fez chegar até este ponto possibilitou a emergência de uma concepção *dinâmica* da estrutura constitutiva do ser do homem. Como vimos, tal dinamicidade se revelou, primeiramente, a partir das categorias estruturais do sujeito (onde as categorias de corpo próprio e de psiquismo são suprassumidas pela categoria

¹⁶⁷ - EF III, 154.

¹⁶⁸ - EF III, 167.

do espírito) bem como por suas categorias relacionais (onde as relações de objetividade e intersubjetividade são suprassumidas pela categoria de transcendência). É a partir dela que podemos inscrever o estatuto do sujeito num movimento constante de autogênese e auto-afirmação, ou seja, num “horizonte de sentido” que engloba a totalidade do ser do sujeito.

O esforço de Lima Vaz é o de caracterizar esse sujeito a partir desta dinamicidade até o ponto de desvelar a equivalência entre ela e a *consciência histórica* do sujeito. Esta, por sua vez, deverá ser entendida, fundamental e conseqüentemente, como uma significação a ser dada à própria existência na relação estabelecida com o mundo, com o outro e com o Absoluto. Ora, segundo Lima Vaz, só é possível uma abordagem do homem capaz de levar em consideração o seu estatuto histórico, ou seja, capaz de defini-lo como *ser-histórico*, em primeiro lugar, partindo-se de uma análise da noção de consciência e, em seguida, fazendo-a numa perspectiva dialética que permita defini-la em oposição ao mundo. Dessa forma, afirma Lima Vaz, “ao definirmos o homem pela consciência – em sua oposição ao *mundo* –, tentamos uma compreensão dinâmica de sua essência, a compreensão do movimento mesmo em que ele é e se manifesta como *ser histórico*”¹⁶⁹.

A consciência é compreendida por Lima Vaz como “o ser consciente (*Bewußtsein*), isto é, o sujeito do ato pelo qual o ser existe como consciente”¹⁷⁰. Isso significa que o ato de consciência é o ato concreto pelo qual o sujeito, enquanto consciente, exercita seu existir enquanto sujeito. Dessa forma pode-se dizer que o homem não tem uma consciência, ele *é* sua consciência. Ela, a consciência, define o homem enquanto tal, constituindo-se, porém, na transposição de seus elementos funcionais¹⁷¹, e não se

¹⁶⁹ - OH, 248. Segundo nosso autor, esta posição inicial faria jus à dinamicidade constitutiva do sujeito ao ultrapassar os quadros de uma interpretação que se baseasse na perspectiva de uma “ontologia clássica das categorias”. Essa perspectiva, que define o sujeito pelo “gênero próximo e a diferença última” (ex: “animal racional”) encerraria a concepção do sujeito nos quadros fixos e estáticos de um pensamento lógico limitado, o que Lima Vaz justamente deseja evitar. Cf. OH, 248/9. Parece podermos afirmar que tal posição seja ressonância da posição de nosso autor em apresentar a “metafísica do existir de Santo Tomás como uma *superação* do paradigma da ontologia grega que esgota na idéia e no conceito toda a inteligência do ser”. M e M, 23.

¹⁷⁰ - OH, p. 248.

¹⁷¹ - Como afirmou Lima Vaz, “não nos referimos particularmente à *consciência psicológica*, à *consciência moral* ou à *consciência crítica*, embora estas três funções sejam assumidas em seu conteúdo global”. OH, 247.

restringindo à particularidade de um deles. O existir concreto do ser humano, em todas as suas dimensões e implicações, é elemento fundamental para a compreensão do dinamismo constitutivo da consciência.

Ora, vimos que o sujeito existe enquanto ser-no-mundo. Isso torna inevitável a caracterização dialética da constituição da consciência: “nossa análise da consciência, afirmou Lima Vaz, situa-se numa perspectiva *dialética*, isto é, aquela que permite definir o homem enquanto *oposto* ao mundo, e, por isso mesmo, relacionado dialeticamente com o mundo”¹⁷². Dessa relação emerge, por sua vez, a *intencionalidade* como marca característica de sua estrutura: “a consciência é estruturalmente *intencional*: é sempre consciência *de alguma coisa*”¹⁷³, é consciência no mundo. É dessa forma que nosso autor acusará a irredutibilidade da consciência face ao objeto, afirmando a relação *sujeito-objeto* como um *fato original*. A consciência é *consciência-do-mundo*: não há consciência pura, não há sujeito absoluto¹⁷⁴.

Essa compreensão dinâmica da consciência revela sua estrutura dialética fundada em dois momentos: o momento da *intenção* (orientação para o objeto) e o momento da *expressão* (orientação para o sujeito). Segundo interpretação de Delmar Cardoso,

pela *intenção*, a consciência se orienta *para* o objeto e, portanto, se *situa* no mundo; no entanto, dialeticamente, *transcende* as determinações mesmas do objeto a que se orienta. Eis porque a intenção faz a consciência ser, ao mesmo tempo, *situada* e *universal*. Já pela *expressão*, a consciência se auto-afirma como capaz de sentido, como criadora de sentido. O mundo dos objetos possui um sentido para a consciência; por isso ela pode exprimi-lo. Destarte, *intenção*

¹⁷² - OH, 247. Conferir também: Delmar Cardoso. Contemplar e agir. A propósito de “O Absoluto e a História”. In: João A. Mac Dowell, SJ (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*, p. 268.

¹⁷³ - OH, 248.

¹⁷⁴ - Segundo Lima Vaz, tal posição preserva sua reflexão tanto da perspectiva idealista de compreensão da consciência (a consciência como interioridade pura, fechada em sua imanência) quanto da perspectiva materialista (a consciência como reflexo ou produto do objeto). Segundo nosso autor, ele apresenta uma noção realista da consciência na apresentação da dualidade irredutível consciência-mundo. Cf. OH, 248 e a interpretação de: Delmar Cardoso. Contemplar e agir. A propósito de “O Absoluto e a História”. In: João A. Mac Dowell, SJ (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 248/9.

e *expressão* são síntese dialética e dinâmica da consciência enquanto ela é *consciência-de-si* e *consciência-do-objeto*, fazendo do homem um *sujeito* que *compreende* e *transforma o mundo*, imprimindo-lhe o adjetivo humano¹⁷⁵.

Enquanto o momento da intenção situa a consciência entre o aqui e agora do mundo dos objetos e a universalidade do ser, o momento expressão é o fundamento desta universalidade pelo fato da consciência recriar o objeto e situá-lo num “horizonte de sentido” que é para-a-consciência. Dessa forma, por ser “expresso pela consciência, afirma Lima Vaz, o objeto é elevado à dimensão do Sentido, ou seja, do universal relacionamento”¹⁷⁶. Em outras palavras, pela consciência, ou pela interioridade inobjetivável do sujeito, a realidade é dotada de sentido. Num mundo de objetos, pois, o sujeito se auto-afirma como centro unificador dos sentidos, ainda que tal unificação não se faça de forma absoluta, mas “gradual sobre a multiplicidade e a dispersão dos objetos”¹⁷⁷.

Destarte, a dinâmica intencional deste centro unificador de sentidos, que conjuga em si os momentos dialético-estruturais da *intenção* e da *expressão*, efetiva a unidade do sujeito a partir de três planos ou níveis: o *empírico*, o *racional* e o *teórico*¹⁷⁸. É a partir desses níveis, ou mais precisamente por aquele *teórico* (onde se dá a unificação entre a experiência e a razão), que vemos emergir a dimensão de uma “totalidade de sentido” onde o homem definirá e afirmará sua unidade ao “todo da

¹⁷⁵ - Delmar Cardoso. Contemplar e agir. A propósito de “O Absoluto e a História”. In: João A. Mac Dowell, SJ (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*, p. 269. Na obra de Vaz: OH, 249.

¹⁷⁶ - OH, 249.

¹⁷⁷ - Cf. OH, 250. Textualmente, assim se expressa Lima Vaz: “não sendo consciência pura – não sendo o homem sujeito Absoluto, *solus ipse* –, a função unificadora da consciência é, sob certo aspecto, uma conquista gradual sobre a multiplicidade e a dispersão dos objetos”.

¹⁷⁸ - Lima Vaz define, em cada nível, o ato fundamental da consciência e a sua forma. Dessa forma temos que no nível empírico seu ato fundamental é preparação (conexão dos fatos na dispersão espaço-temporal) e sua forma, a experiência sensível. No nível racional, o ato fundamental é o discurso racional, e sua forma a compreensão racional (presença do sujeito ao universal). Por fim, no nível teórico, o ato fundamental é a intuição intelectual, e sua forma, a visão unificante das perspectivas parciais. Cf. OH, 251. Antevemos com esses níveis, o plano da antropologia de Lima Vaz que definirá, tanto em termos estruturais quanto em termos relacionais, as categorias expressivas do ser do sujeito. Rubens Godoy analisa esta linha ascendente de continuidade entre as reflexões de “O Absoluto e a História”, artigo que nos baseamos aqui, e a obra da antropologia filosófica de Lima Vaz. Ver sua reflexão em M e M, 23-25 e 29-31.

experiência e da razão”¹⁷⁹. Estes níveis são justamente o horizonte no qual a consciência efetiva a síntese unificadora da compreensão do mundo:

o homem, como sujeito consciente, se define e se afirma em sua unidade de sujeito na medida em que pode unificar num sentido global os objetos e as relações de seu mundo. Entretanto, a *teoria* não significa aqui uma visão abstrata. Nós a compreendemos, em sua acepção original (a partir do verbo grego *theorein*), como contemplação saciante, *em que um sentido unificador envolve e penetra todo o mundo dos objetos, sentido que exprime para o homem a compreensão humana do mundo, de si mesmo e das implicações últimas de seu ser-no-mundo*¹⁸⁰

Define-se, assim, o aparecimento da consciência humana. Nela, por sua vez, está inscrito, como uma espécie de “imperativo radical de sua situação de ser consciente”, uma visão de totalidade, ou o horizonte de um “*sentido fundamental*” . Esse horizonte se “exprime como a exigência de uma significação global a ser dada à totalidade dos aspectos e manifestações da existência humana, significação que permite ao homem reconhecer-se como tal e reconhecer o seu mundo: afirmar-se, em suma, como *sujeito*”¹⁸¹.

Essa exigência de significação ou sentido, contudo, é ainda uma antevisão do “Absoluto de exigência” que se configurará a partir desse dinamismo dialético da própria consciência. Antes, porém, da sua explicitação devemos ir além desta perspectiva individual na compreensão da consciência, que Lima Vaz chamou de “abstração útil”, para inseri-la na perspectiva da “comunidade de sujeitos”, imprescindível para a afirmação do “horizonte de sentido” e o Absoluto enquanto exigência de um sentido primeiro e fundamental.

2.2. A “comunidade de sujeitos” e a afirmação da consciência histórica

Conforme vimos anteriormente, o mundo humano (enquanto expressão de um sentido no qual o homem reconhece a si mesmo no dinamismo dialético de sua

¹⁷⁹ - OH, 251.

¹⁸⁰ - OH, 251. (Grifos nosso).

¹⁸¹ - OH, 252.

consciência) é marcado por uma “interioridade inobjetivável”. Essa interioridade acusa, por um lado, que o sujeito não pode ser tomado como uma “coisa” entre as outras coisas. Enquanto “ser cujo ato específico é a compreensão do mundo e sua transformação”¹⁸², o homem vê seu mundo marcado por uma ruptura em relação à exterioridade que envolve o mundo dos objetos.

Por outro lado, o sujeito “se sabe consciência em relação com outras consciências, isto é, consciência imersa numa verdadeira pluralidade de consciências”¹⁸³. Esse deslocamento da reflexão do nível da consciência-de-si do sujeito para o nível da consciência-do-outro na comunidade de sujeitos é necessário, segundo Lima Vaz, a fim de reintegrar o sujeito na realidade concreta de seu ser-com-os-outros. Afinal, como afirma nosso autor, “a consciência-de-si se constitui fundamentalmente na relação com o outro”¹⁸⁴. Essa perspectiva assegura a rejeição a qualquer forma de *solipsismo*, ou seja, à compreensão de uma consciência fechada abstratamente em si mesma, como se fosse instauradora de um homem enquanto sujeito absoluto, além de preservar a mesma compreensão de uma interpretação meramente idealista.

Assim como a estrutura dialética da consciência é, para Lima Vaz, um *fato original*, ou seja, constituinte do ser do sujeito, a comunidade dos sujeitos é igualmente um *fato original*, uma realidade primeira. Neste fato, o *para-si* do objeto no momento da expressão do sujeito recebe os contornos de um sentido também *para-o-outro*. Dessa forma, reconhece lucidamente Delmar Cardoso, “é mister entender a consciência como o ato que define o homem como *sujeito* e o grupo de homens como *comunidade de sujeitos*”¹⁸⁵.

¹⁸² - OH, 250.

¹⁸³ - Delmar Cardoso. Contemplar e agir. A propósito de “O Absoluto e a História”. In: João A. Mac Dowell, SJ (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*, p. 270. Ver também OH, 253.

¹⁸⁴ - OH, 231.

¹⁸⁵ - Delmar Cardoso. Contemplar e agir. A propósito de “O Absoluto e a História”. In: João A. Mac Dowell, SJ (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*, p. 271.

Trata-se, pois, do processo dialético da comunicação das consciências que se efetiva, não em um espaço abstrato de idéias puras, mas num “horizonte de sentido” que inscreve a realidade do mundo e dos sujeitos na dinâmica da afirmação do estatuto histórico das consciências. Como afirma nosso autor,

o existir histórico poderá ser definido pela dialética da interseção dos horizontes de mundo, que se descobrem a partir da dialética intenção-expressão constitutiva da subjetividade [aqui, da consciência]. O tempo histórico é o tempo urdido pelas relações intersubjetivas [neste caso, comunicação das consciências]. Ora, quando o horizonte do mundo é um horizonte de totalidade, quando o sujeito *se põe* absolutamente em face do mundo, a relação intersubjetiva torna-se uma comunicação sobre a significação mais radical da existência, a comunicação de uma mundividência assumida como tal¹⁸⁶.

A consciência histórica conjuga em si, desta maneira, tanto a relação consciência-mundo quanto a comunicação das consciências desvelando que ela “não se especifica pelo mundo a ser transformado e compreendido (...) mas pela outra consciência a ser conhecida e *re*-conhecida”¹⁸⁷. Tal reconhecimento é também a afirmação da irredutibilidade do outro, ou da outra consciência, à condição de objeto. Faz parte, pois, da intencionalidade da consciência o emergir do ser-em-comum que baliza a possibilidade última da história na comunicação das consciências e na aceitação em comum de uma mundividência e de uma totalidade coerente de explicações de valores¹⁸⁸. A perspectiva fundamental é a de compreender a história como um processo de humanização no qual o sujeito possa ver-se envolvido nas questões últimas de seu ser não apenas metafisicamente intuídas, mas, sobretudo, existencialmente postuladas neste horizonte de sentido.

De onde procederia a inteligibilidade desse processo, uma vez que o sujeito não é sujeito absoluto? É possível uma relação com este fundamento sem que se traia a auto-afirmação do sujeito em seu processo histórico de forma a evitar o dilema que,

¹⁸⁶ - OH, 219.

¹⁸⁷ - OH, 254.

¹⁸⁸ - Cf. OH, 254/5.

segundo Lima Vaz, assola o humanismo moderno¹⁸⁹? Como conciliar a consciência histórica com a afirmação de um “Absoluto de exigência”?

2.3- O Absoluto de Exigência e suas figuras

Para Lima Vaz, a noção de consciência histórica é uma noção fundamental, uma vez que conjuga em si tanto a essência do existir histórico do homem quanto a situação existencial de cada homem no devir histórico. Tal perspectiva é fundamentada na compreensão da história “como um processo de humanização, ou seja, de conquista de uma progressiva significação humana da natureza e da sociedade”¹⁹⁰. Nestes termos, a consciência histórica é vista como o “*sentido global* no qual se encontram as concepções e as obras dos homens de determinada época histórica e determinado mundo de cultura”¹⁹¹. Assim, a consciência (enquanto expressão basilar do sujeito) afirma o processo histórico como criação humana por excelência.

A afirmação de um “Absoluto autêntico de exigência,” como se verá, só se efetiva se a referência a este Absoluto fundar definitivamente o homem como consciência e a história como criação propriamente humana. Conseqüentemente, a afirmação do Absoluto representa a decifração do processo histórico e a afirmação do *sentido da história*: “é do Ser Absoluto – da consciência absoluta – que procede a inteligibilidade da história por sua realidade mais profunda e em seu sentido definitivo¹⁹².”

Entretanto, a questão crucial e problemática é: quando este sentido da história se dá em referência a um fundamento trans-histórico, a uma realidade transcendente à

¹⁸⁹ - São expressões desse dilema, por exemplo, as asserções: “Ou o Absoluto existe como ser-em-si e como Criador e, então, o homem é *nada*; ou o homem é o artífice real de si mesmo e do seu mundo e, então, o Absoluto transcendente é uma quimera a ser exorcizada”. AF II, 121. “Ou o homem é porque o Absoluto é: como causa Primeira, Perfeição Infinita e Fim; ou então, porque o homem é o, o Absoluto é, como projeção, imaginação ou ilusão”. AF II, 124.

¹⁹⁰ - OH, 263.

¹⁹¹ - OH, 264.

¹⁹² - OH, 269. Pode-se acrescentar, neste ponto, que o esforço de Lima Vaz é o de “encontrar na afirmação do Absoluto o caminho aberto para a descoberta da significação radical mesma da história”.

história como sua causa primeira e sua explicação última¹⁹³? Isso, por sua vez, expressaria um aparente dualismo ou contradição na relação entre este Absoluto e o processo histórico afirmado como criação humana. Outrossim, afirma nosso autor, “é impossível introduzir no seio do Absoluto, sem flagrante contradição, a contingência, a imprevisibilidade, a aventura e o risco que definem a história em sua realidade humana e em sua compreensão, do ponto de vista humano”¹⁹⁴. Como, pois, proceder à conciliação entre “consciência absoluta” e consciência histórica? Como fundar essa relação sem que a criatividade humana não se desvele como “não sendo mais que um jogo de sombras sobre a face implacável de uma realidade que é absolutamente, porque absolutamente predeterminada”¹⁹⁵?

A alternativa a tal dualismo entre o processo histórico e o Absoluto passa, inicialmente, por duas constatações: a primeira diz respeito à perspectiva dialética com que nosso autor pensa a relação do sujeito com o mundo e a solução apresentada neste primeiro nível do impasse. Ela contrasta com a explicação transcendente da história, tradicionalmente compreendida. Para Lima Vaz, a oposição entre sujeito e mundo se resolve na síntese que indica o processo histórico como criação do homem. A segunda, por sua vez, diz respeito à tentativa propriamente vaziana de compreensão da supracitada relação de forma a integrar o Absoluto na dialética mesma que move o processo histórico de tal forma que seja possível mostrar “que a referência ao Absoluto, [ao invés de negar], funda definitivamente o homem como consciência e a história como criação”¹⁹⁶.

¹⁹³ - “O problema se formula, para nós, sob a forma de um dualismo aparentemente irreduzível, que ameaça a realidade do processo histórico desde que aceitemos referi-lo ao Absoluto transcendente como à sua causa primeira explicação última”. OH, 269.

¹⁹⁴ - OH, 269.

¹⁹⁵ - OH, 269.

¹⁹⁶ - OH, 270. Trata-se, pois, nas palavras de Delmar Cardoso, de apresentar o “Absoluto como exigência da própria compreensão do existir humano fundado na categoria da consciência histórica”. Delmar Cardoso. Contemplar e agir. A propósito de “O Absoluto e a História”. In: João A. Mac DOWELL, SJ (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*, p. 270.

O primeiro passo para a firmação deste Absoluto está no esclarecimento acerca da verdadeira compreensão das relações entre Deus, configurado aqui como o Absoluto, o homem e o mundo, tanto na perspectiva da tradição religiosa, quanto na filosófica. Para Lima Vaz, não houve uma adequada distinção entre a *essência, ou a natureza* de tal relação e os *esquemas instrumentais* utilizados pela inteligência para representá-la conceitualmente: “estes esquemas têm origem no procedimento espontâneo de nossa atividade de conhecimento, que transpõe ao plano do absolutamente único do pensamento do Absoluto as imagens e conceitos elaborados no interior da experiência do mundo”¹⁹⁷. Conseqüentemente, tal transposição repousa, inevitavelmente, na “necessidade estrutural da nossa consciência-no-mundo de exprimir os conceitos da razão no corpo das imagens”¹⁹⁸. Esses esquemas, pois, emergem da própria dialética estrutural da consciência no processo de afirmação de si, do mundo e do outro. Destarte, o desafio está na possibilidade de superação crítica desses conceitos imaginativos expressa na questão: é possível “descobrir uma forma de *intenção* da consciência que passe além – *trans-ascendere* – das formas de *expressão* que se circunscrevem aos objetos do mundo, de sorte que sua significação seja verdadeiramente *transobjetiva*”¹⁹⁹?

O segundo passo no movimento de superação do dualismo na relação com o Absoluto está na legitimação mesma do Absoluto face ao humanismo ateu. Segundo este humanismo, o próprio dualismo, enquanto contraposição lógica à criatividade teórica do homem, deporia contra o Absoluto, demonstrando a sua aceitação como

¹⁹⁷ - OH, 271. Lima Vaz reduz os esquemas instrumentais de pensamento do Absoluto em dois grandes tipos. Os esquemas *cosmomórficos* e os esquemas *antropomórficos*. Naqueles, o absoluto é pensado a partir da extraposição espaço-temporal das coisas e eventos. Nestes, o Absoluto é pensado como a partir das formas de relação do homem com o mundo e dos homens entre si. Tais formas são transpostas ao ser e ao agir do Absoluto. Cf. OH, 270-271. Conferir ainda interpretação deste aspecto em Delmar Cardoso. Contemplar e agir. A propósito de “O Absoluto e a História”. In: João A. Mac DOWELL, SJ (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*, p. 271.

¹⁹⁸ - OH, 271.

¹⁹⁹ - OH, 272/3. Nestes termos, é preciso ter clara a distinção entre a *natureza essencial* desta relação e sua *expressão conceitual*. Essa distinção existe e se justifica na e pela tensão permanente entre a infinitude da intenção e a finitude da expressão própria da síntese constitutiva do ato de consciência. Ela mantém, por um lado, a abertura constitutiva da consciência para o horizonte infinito do ser na elevação intencional da faticidade do objeto à universalidade do ser; por outro lado, ela define o horizonte de limitação própria da apreensão do objeto pelo sujeito, e nessa própria limitação a exigência intencionante do Absoluto pela consciência.

uma *alienação* na afirmação do que nosso autor denomina como “pseudo-absoluto de fuga”. Esta posição é rebatida por Lima Vaz, primeiramente, através do argumento de redarguição e, posteriormente, com a explicitação de sua posição. Com o argumento de redarguição, já há uma indicação de um Absoluto autêntico de exigência: “se a tentação de um pseudo-absoluto de *fuga* revela-se como uma constante da função fabuladora da consciência, ela não é senão o reverso da presença de um Absoluto autêntico de exigência na própria contextura da história; na estrutura mesma da consciência, fundamento do processo histórico”²⁰⁰.

Vemos tal argumentação vaziana não como um perspicaz artifício hermenêutico-filosófico de perspectiva evasiva, mas como uma autêntica e ousada posição definida pelo realismo dialético assumido pela reflexão de nosso autor. Dualismo que não revela, a partir de uma relação não autêntica com o Absoluto, a inexistência de um autêntico Absoluto, restando à consciência as raias da fuga ou da projeção mítica. Mas afirma, tão somente, que “a possibilidade de um pseudo-absoluto de fuga está dada nas condições gerais do processo de alienação da consciência”, ou seja, “que o falso absoluto pode emergir como risco e perda do homem”²⁰¹. Isso significa que a intenção do Absoluto deve superar o nível objetivista ou substancialista, sob o risco de, inevitavelmente, projetá-lo miticamente como o primeiro na escala serial dos objetos.

Resta agora, para a afirmação da relação com o Absoluto, a caracterização desta mesma relação esclarecendo melhor o conteúdo formal da referência ao Absoluto de exigência²⁰². Para nosso autor,

²⁰⁰ - OH, 272.

²⁰¹ - OH, 272: “A necessidade imposta à consciência de encarnar o universal na singularidade contingente do sinal sensível faz pesar sobre a intenção do absoluto a ameaça da *alienação do sentido* orientada, por definição, para além do horizonte do mundo, ela deve buscar sua expressão nos objetos do mundo”. Pensamos que, nos termos da reflexão feita até aqui, a exigência de um Absoluto na estrutura mesma da consciência tenderia a afirmar-se como pseudo-Absoluto de fuga caso não se procedesse 1º- uma clara compreensão de uma *explicação dialética da gênese da consciência* no horizonte do problema de uma *intercausalidade dialética*; 2º- uma adequada distinção entre a essência ou a natureza das relações entre Deus, o Homem e o mundo, e suas manifestações ou representações conceituais.

²⁰² - Segundo Lima Vaz, trata-se de “articular os momentos do processo dialético que nos conduzirá ao Absoluto verdadeiro, entendendo por verdadeiro o Absoluto cuja presença na estrutura da consciência se identificará com

o Absoluto de *exigência* deve revelar-se necessariamente ao termo de uma dialética em que a expressão dos objetos mostra uma essencial inadequação com dinamismo intencional da consciência; em que, portanto, a intenção da consciência *transpassa*, por assim dizer, a *expressão objetiva* circunscrita ao horizonte do mundo para referir-se ao Absoluto que *funda* a consciência e o mundo, “suprimindo” dialeticamente sua oposição²⁰³.

Ora, a dialética que revelará em seu termo o Absoluto de exigência é a dialética entre a intenção e sua infinitude intencional (na abertura constitutiva para o horizonte infinito do ser) e a expressão em sua finitude situacional (enquanto situa a faticidade do ser-aí do objeto). A intenção efetiva um horizonte de sentido, ou aqui especificamente de universalidade, ao superar o ser-aí dos objetos, no qual a expressão vê erigido um teor de objetividade pelo fato de referir o objeto ao sujeito, ou seja, de limitá-lo ao sujeito. N’outras palavras: “a intenção é infinita porque produz o dinamismo do sujeito, voltando-se para o objeto possível. A expressão é finita porque traduz a limitação do objeto assumido pelo sujeito”²⁰⁴. Trata-se, em princípio, da tensão infinito-finito que subsiste no seio da consciência e que não pode ser superada na perspectiva do objeto, uma vez que ele é sempre transcendido pela intenção que o visa.

Neste ponto da reflexão, Lima Vaz faz uma inflexão para a afirmação incisiva do Absoluto de exigência. Tal Absoluto deve ser pensado, não como *substância* (objeto), mas como *sujeito*: “enquanto dinamismo que transcende todo objeto possível, a intenção implica a referência a um Absoluto inobjetivável (Absoluto porque a limitação do objeto é que introduz a relatividade na expressão). O Absoluto implicado no dinamismo da intenção só pode ser, portanto, *sujeito*”²⁰⁵. E um sujeito que não é conhecido como “alguma coisa”, mas se automanifesta como *consciência-de-si*.

Chegamos assim ao ponto zênite, por assim dizer, da afirmação da relação com o Absoluto: “a consciência-de-si torna-se a condição transcendental de alguma

a exigência mesma que impõe ao homem assumir seu ser como ser histórico, isto é, como ser criador de si mesmo e de seu mundo”. OH, 273.

²⁰³ - OH, 273.

²⁰⁴ - OH, 273.

²⁰⁵ - OH, 274.

coisa”²⁰⁶. Ora, enquanto condição transcendental, a consciência-de-si do sujeito humano é absolutamente inobjetivável. Nestes termos ela se torna a primeira *figura*²⁰⁷ do Absoluto: “passando além da relação *objetiva*, o dinamismo da intenção atinge, na *relação reflexiva*, ou seja, na consciência-de-si, a primeira forma de sua infinitude e a primeira figura do Absoluto”²⁰⁸. O Absoluto emerge, no processo dialético da consciência, como exigência que impõe ao homem assumir o seu ser como histórico, ou seja, como auto-fundador de si mesmo e de seu mundo num horizonte de sentido. Com efeito, um Absoluto que se caracteriza por um estatuto inobjetivável, a partir do dinamismo intencional da consciência, não poderá ser afirmado como objeto, ou substância, mas como sujeito. É justamente nessa afirmação do Absoluto como sujeito que se preserva o horizonte de criatividade e liberdade do homem enquanto ser histórico, pois “a exigência do Absoluto é a exigência mesma de um sentido ou de uma inteligibilidade a ser dada à história como criação humana”²⁰⁹.

Contudo, o fato de o Absoluto de exigência ser pensado como sujeito implica no reconhecimento da importância de um segundo nível de afirmação do Absoluto de exigência: o da relação intersubjetiva (da comunicação das consciências, do ser-com-o-outro). Nela, se “abre diante do sujeito singular o espaço dialético para a superação da tensão que o opõe ao mundo dos objetos e que a reflexão sobre si mesmo, na consciência de si, não supera inteiramente”²¹⁰. Ora, a comunicação das consciências funda-se como a essência mesma da história, como horizonte que circunscreve em si o sentido propriamente humano de seu processo. É como afirma Delmar Cardoso: “o fenômeno da comunicabilidade entre as consciências que se encontram e se interpelam

²⁰⁶ - OH, 274.

²⁰⁷ - A ênfase à dimensão da *figura* por Lima Vaz quer chamar a atenção para o fato da consciência-de-si do sujeito não ser a realidade, o Absoluto: “a consciência-de-si mostrar-se-ia como Absoluto real se a sua autopoisição significasse a anulação eficaz do mundo. Mas o ser-no-mundo é uma situação radical da consciência”. OH, 275.

²⁰⁸ - OH, 275.

²⁰⁹ - OH, 278.

²¹⁰ - OH, 275.

revela a ‘essência dialógica da história’, enquanto espaço e tempo de construção do sentido humano do existir”²¹¹.

Essa essência dialógica da história, por sua vez, desvela-a como

a superação da oposição entre as consciências-de-si singulares e o mundo dos objetos, se constitui um novo momento no processo dialético em que a tensão infinito-finito, manifestada na estrutura da consciência, exige a posição do Absoluto como sujeito. Ela é, em consequência, a segunda *figura* do Absoluto que se delinea no itinerário dialético do Absoluto real²¹².

Mais uma vez a metáfora *figura* quer enfatizar aqui o fato de que a história não é o Absoluto, mas uma figura dele dado o caráter inobjetivável do outro no processo da comunicação das consciências devido à exigência de um sentido a ser impresso à própria existência. Também aqui, a oposição entre a infinitude intencional voltada para a afirmação do Outro e a condição empírica dos sujeitos revela que a história não esgota a exigência do Absoluto no plano da mediação das consciências. A concepção realista da consciência que Lima Vaz explicita, longe de colocar em xeque a razão e liberdade humanas, mantém o processo histórico em franca abertura, pois tanto a História (enquanto o confrontar-se de liberdades em busca de sentido) como o mundo, (enquanto expressão concreta do horizonte de sentido), permanecem, por definição, “como o limite objetivo da intenção, como conteúdo da expressão e como mediador entre as consciências. Podemos concluir que o confrontar-se das liberdades em busca do sentido”²¹³.

3. Razão e Liberdade: pressupostos fundacionais do sujeito e de sua auto-afirmação na relação com o Absoluto.

A análise da dialética constitutiva da consciência permitiu a Lima Vaz fazer emergir o Absoluto como exigência do próprio dinamismo que a constitui. Tal

²¹¹ - Delmar Cardoso. Contemplar e agir. A propósito de “O Absoluto e a História”. In: João A. Mac DOWELL, SJ (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*, p. 274.

²¹² - OH, 275.

²¹³ - OH, 277.

Absoluto foi expresso pela metáfora da *figura*, caracterizando a “consciência-de-si do sujeito” e a “história” como as duas expressões basilares da manifestação deste Absoluto no horizonte mesmo das relações fundamentais estabelecidas pelo ser humano: a relação com a natureza, com os outros e consigo mesmo. Essas relações, por sua vez, configuram o movimento ou a dinamicidade constitutiva não somente do sujeito, mas do Absoluto com o qual este sujeito vê-se posto em relação e que nosso autor pôde desvelar²¹⁴ igualmente como sujeito.

Entretanto, a afirmação das duas figuras do Absoluto, que coincidem com a afirmação de si do sujeito e a afirmação do outro no horizonte do reconhecimento e do entorno cultural, só foi possível porque o sujeito se constitui a partir do “reduito sagrado e inexpugnável do *solus ipse*”, ou seja, de sua “egoidade transcendental” ou sua “subjetividade absoluta”²¹⁵. Não se trata aqui de uma posição que seja contraditória à posição que afirma, como vimos anteriormente, a impossibilidade de uma consciência pura, de um sujeito absoluto. Trata-se, antes, da ênfase à subjetividade enquanto constituinte da mediação transcendental com a qual o sujeito pode dar as razões de si mesmo, manifestando-se como sujeito:

podemos dizer que o sujeito da mediação transcendental é o *Eu penso* da tradição filosófica na sua egoidade transcendental ou na sua subjetividade absoluta enquanto mediação necessária e que se conhece como tal, de todo e qualquer sentido que se apresente no horizonte da consciência do mundo e do outro e da consciência-de-si. Portanto, através da mediação transcendental, o sujeito se mostra como instituidor de um *logos* no qual ele dá razão de si mesmo²¹⁶.

Essa mediação transcendental, por sua vez, funda-se nas categorias de espírito e de intersubjetividade, e na *forma* com que elas expressam uma adequada

²¹⁴ - Tal *desvelamento* é acusativo do paradoxo da interioridade do sujeito que faz emergir a dimensão fundamental da experiência enquanto interpenetração de presenças: “a presença do homem é uma presença no mundo (ser-no-mundo), um ser-com-os-outros e uma presença a si mesmo”. AF II, 161. Ora, o ser humano é uma presença no mundo, um ser-com-os-outros e uma presença a si mesmo *enquanto* abertura (propriamente transcendental) constante e desveladora de um Transcendente incircunscrito por qualquer experiência ou conceito, exceto na dimensão ou no horizonte de uma presença-ausência: “uma presença que faz sinal, mas não se manifesta como tal”. AF II, 161.

²¹⁵ - Cf. AF II, 33 e 164.

²¹⁶ - AF I, 164.

hermenêutica da relação da consciência com o Absoluto²¹⁷. É exatamente dessa *forma* que nosso autor pode indicar o “ato espiritual” e suas propriedades como “manifestações da estrutura metafísica ou ontológica do espírito, sendo o espírito translucidez da presença a si mesmo ou consciência-de-si”²¹⁸. Conseqüentemente, o ato espiritual se torna a expressão vital do “ato de existir do ser humano capaz de significar-se a si mesmo”²¹⁹. Ele é, assim, *ato humano* por excelência:

é no ato espiritual que se realiza plenamente a mediação do *sujeito* entre a natureza e a *forma*: a natureza é suprassumida na transparência da forma ou da “essência e, nessa mediação, o Eu emerge na sua transcendentalidade ou na sua abertura ao horizonte do ser. Enquanto acolhimento do ser e doação ao ser, o ato espiritual apresenta-se como *fenômeno originário*, não sendo redutível a uma causa anterior eficiente da qual seria efeito nem a um fenômeno mais primitivo do qual procederia²²⁰.

Podemos observar que há uma irreducibilidade neste *fenômeno originário*, irreducibilidade esta que mantém a interioridade do sujeito tencionada *entre* o transcendental e o categorial, *entre* o espiritual e o psicossomático, entre a intenção do Absoluto e sua expressão *para-a-consciência*. Assim é que o espírito humano se desvela situado entre a sua universalidade (enquanto coextensivo ao ser) e a sua particularidade estrutural psicossomática²²¹.

Há, porém, uma diferença em relação à dimensão não-objetivável da consciência-de-si (na relação com a natureza) e do outro (na relação do reconhecimento). É que tal caráter não-objetivável, aqui expresso pela irreducibilidade

²¹⁷ - Nossa reflexão acerca do conceito de consciência seguiu os passos de Lima Vaz em *Ontologia e história*, e mais especificamente o último capítulo – *O absoluto e a História* –. Ora, segundo Rubens Godoy, “*O Absoluto e a História* se configura como um esboço e um anúncio da antropologia filosófica em sua dimensão sistemática”. M e M, 25. Portanto, a reflexão acerca do conceito de consciência convergirá, na antropologia, na categoria antropológica de intersubjetividade. Dessa forma, pode-se afirmar no pensamento de Lima Vaz e na constituição de seu sistema uma “linha ascendente de continuidade entre o supracitado artigo e a obra da antropologia filosófica”. Por isso mesmo é que podemos transitar, sem trair a supracitada linha ascendente de continuidade, em ambos os momentos da reflexão de Lima Vaz.

²¹⁸ - AF I, 241. Para um maior aprofundamento acerca do “ato espiritual” ver AF I, 240-243.

²¹⁹ - M e M, 30.

²²⁰ - AF I, 242.

²²¹ - Cf. AF I, 218.

do ato espiritual, não é visto como incompletude e imperfeição do que é inferior²²². Trata-se, antes, do paradoxo do espírito finito que conjuga dialeticamente em si a realidade de sua “indigência essencial” e a plenitude da presença do Infinito. Essa presença faz com que tal incompletude não coincida com a contingência e finitude que marcam o somático e o psíquico enquanto estrutura ontológica do ser humano.

Esta amplitude transcendental é que conjuga justamente o ato espiritual como *acolhimento* do ser e *doação* ao ser. Esses são os dois momentos estruturais do espírito conceitualizados como *razão* e como *liberdade* a partir da noção de espírito. Retornemos a reflexão à compreensão desta noção a fim de podermos explicitar agora a perspectiva que nos interessa e até o momento nos detivemos:

ao nos elevarmos, no homem, ao nível do espírito, vemos anunciar-se a noção de espírito como coextensiva ou homóloga à noção de Ser entendida segundo as propriedades transcendentais de unidade (*unum*), verdade (*verum*) e bondade (*bonum*). (...) na sua estrutura espiritual ou noético-pneumática, o homem se abre, enquanto inteligência (*noûs*), á amplitude transcendental da *verdade*, e enquanto liberdade (*pneûma*), à amplitude transcendental do bem: como *espírito* ele é, pois, o lugar do acolhimento e manifestação do Ser e do consentimento ao Ser: *capax entis*. O espírito é (...) atualidade infinita de ser. (...) é pelo espírito que o homem participa do Infinito ou tem indelevelmente gravada no seu ser a marca do Infinito²²³.

Ser e espírito são coextensivos. Em outra ocasião tivemos a oportunidade de constatar que essa relação de coextensividade só é possível por causa da analogia de atribuição. Somente através dela é possível estabelecer uma relação entre a reflexão subsistente em si mesma (Espírito absoluto e infinito) e o espírito finito e situado do ser humano.

Entretanto, o aspecto que nos interessa neste ponto é o fato de que “é em virtude desta analogia que a categoria do *espírito* como vida, inteligência, ordem e

²²² - Assim se expressa textualmente Lima Vaz: “A incompletude e imperfeição do ato espiritual [devido a condição do espírito humano] no nosso espírito finito não apontam para a incompletude e imperfeição do que é inferior – das coisas sujeitas ao fluir do tempo –, mas para a plenitude da perfeição do Espírito Infinito, cuja presença abre, no cerne mais íntimo do espírito finito – *interior íntimo* – a ferida de uma indigência essencial que espera e apela pelo dom de uma vida divina”. AF I, 242.

²²³ - AF I, 202.

consciência-de-si pode ser predicada dos frágeis e efêmeros seres como nós”²²⁴. O Ser, compreendido a partir de suas categorias transcendentais de unidade, verdade e bondade, imprime ao espírito sua marca indelevelmente originária: a de desvelar o espírito humano, pela inteligência, enquanto capaz do *acolhimento* do ser, e pela vontade ou liberdade, capaz do *consentimento* ou *doação* ao ser. A Razão é acolhimento ao ser, a liberdade é consentimento ao ser²²⁵.

Este movimento de acolhimento e consentimento ao ser é apontado por Lima Vaz como o “quiasmo do espírito” que marca, senão, o “movimento dialético de intercausalidade entre inteligência e liberdade nas suas relações com a Verdade e o Bem”²²⁶. Nele se pode afirmar a verdade como o bem da inteligência e o bem como a verdade da liberdade. Eis o ponto zênite da relação com o Absoluto e da verdadeira condição do sujeito, na mais plena concordância terminológico-conceitual, e da constituição de todo “horizonte de sentido”: na certeza de que não se acolhe e consente o que se inquire, “o homem não pode enunciar-se como *ser* senão implicado nesta enunciação a sua relação constitutiva ao infinito do *Ser* (Verdade, Bem, Absoluto) ao qual se submete como fundamento último da possibilidade da mesma enunciação”²²⁷.

Enquanto “ser-com-os-outros-no-mundo-para-o-Absoluto”, o sujeito é impelido constitutivamente a *conhecer* a verdade, a *consentir* ao Bem e a *reconhecer* no Absoluto de existência a fonte primeira da verdade e do bem e a possibilidade radical e inexpugnável de atender à exigência de um sentido a toda a sua existência. Afinal, neste “horizonte de sentido”, vasto e complexo, a afirmação do “Absoluto de exigência” é a afirmação de que “o *Eu Sou* do sujeito humano é, no mais profundo âmago de seu *ser* (*interior intimo*), um *dom* do *Absoluto*”²²⁸.

²²⁴ - AF I, 73.

²²⁵ - Cf. AF I, 213; 219 e 242.

²²⁶ - AF II, 104.

²²⁷ - AF II, 137.

CONCLUSÃO:

²²⁸- AF II, 137.

É inquestionável que o discurso filosófico-contemporâneo acerca do homem deve visar seu estatuto “pluriversal”, vencendo uma tendência quase natural à perspectiva convergente e de matiz representativamente conceitual, fruto da inflexão moderna. Mais que convergente tal discurso tende a apresentar-se irradiador e relacional, mantendo um espaço de criatividade e abertura propriamente característico da condição humana. Conseqüentemente, o estatuto “pluriversal” desse discurso tende a evitar os reducionismos de uma reflexão que se fixa apenas num aspecto da realidade humana e não numa *antropologia integral* que tenta compreender o humano na complexidade de todas as suas dimensões e relações.

Sabemos que a proposta de Lima Vaz em sua Antropologia, em sua Ética e em sua Metafísica é, justamente, a de apresentar um *discurso* que englobe todos os aspectos da realidade em sua relação com o ser humano, sem, contudo, deixar de apresentar-se realista, fundado na existência concreta do sujeito, ou seja, capaz de desvelar tanto sua *indigência* quanto *plenitude essenciais*. A indigência deriva da condição finita e situada do ser-no-mundo propriamente característico do humano. Como foi visto, é vetado ao sujeito pôr em si mesmo a auto-afirmação absoluta de seu ser. A plenitude, por sua vez, é marcada pela dimensão de uma realidade que, superando os limites comuns do ser-no-mundo, enleva-o num movimento que indica uma trans-temporalidade e igualmente uma trans-historicidade. Tal movimento só pode ser indicação, na contextura mesma das exigências da razão, de um Absoluto que o fundamente estando presente como princípio e fonte do ser nos recônditos mais íntimos da imanência da própria razão.

Inevitavelmente, a característica essencial desse *discurso*, nessa perspectiva realista, é a dialética. O método dialético²²⁹, herdado de Hegel, é utilizado por Lima Vaz para apresentar em chave ontológica (i)- a estrutura integral de sua antropologia (na qual baseamos nossa reflexão), (ii)- os conceitos de Bem e Fim em sua ética e (iii)- a re-interpretação do conceito do “ato de existir” de São Tomás de Aquino. Destarte, tal método permite a nosso autor contribuir de forma original e audaciosa para a releitura da problemática moderna acerca da possibilidade de afirmação da relação da

²²⁹ - Sobre a dialética em Lima Vaz e a estruturação de seu método ver: M e M, 225-280.

consciência finita com a consciência infinita. Traça-se, num horizonte que vai do imanente ao transcendente, do paradoxo no qual sujeito e Absoluto podem ser afirmados concomitantemente sem a exclusão de um dos termos da equação, e isso, sem que se desfça a real distinção e distanciamento ontológico existente entre eles.

Ao nos referirmos ao método dialético de Lima Vaz aqui na conclusão, fazemos menção, especificamente, aos princípios que regem o discurso dialético de nosso autor utilizados em sua antropologia e explicados na apresentação do método e estrutura da mesma: o princípio da *limitação eidética*, o princípio da *ilimitação tética* e o *princípio de totalização*²³⁰. Estes princípios, embora não tenham sido explicitados no decorrer do trabalho, mas apenas indicados, balizaram nossa reflexão e nos permitem chegar a duas conclusões fundamentais: a primeira é que a crise da modernidade, entendida como perda de sentido devido a certo processo de absolutização da razão, instaura uma contraposição radical entre razão e vida dotada de sentido²³¹. Desta contradição emerge a compreensão de que o sentido deve ser buscado num movimento que supere a própria racionalidade, não no sentido de negá-la, mas de *suprassumi-la* pelo fundamento mesmo que permite seu dinamismo. A segunda é a de que, em oposição ao movimento de absolutização de si mesma, a razão, pelo método dialético, e não renunciando à sua ambição natural mais elevada que é a de pensar o Absoluto ou elevar-se à razão metafísica²³², pode reconhecer os limites de sua própria condição e assumir, ao menos enquanto princípio, o acolhimento e consentimento ao Absoluto

Ora, a perspectiva vaziana de delimitar as diretrizes fundantes de uma antropologia integral, via análise da constituição dialética da consciência, parece integrar-se perfeitamente neste esforço contemporâneo de lançar novas luzes sobre o

²³⁰ - O princípio de *limitação eidética* do discurso revela o caráter não-intuitivo de nosso conhecimento intelectual e a necessidade de delimitação de uma região de objetividade, na formado conceito, que não coincide com uma intuição totalizante do objeto; o princípio de *ilimitação tética*, decorrente do dinamismo de nosso conhecimento que aponta para a ilimitação ou infinidade do ser ultrapassando o horizonte do objeto em sua limitação eidética; por fim, o *princípio de totalização* onde o movimento dialético do discurso aponta uma igualdade inteligível entre o objeto e o ser conjugada na tensão que aponta para o horizonte último do ser. Ver: AF II, 166/7.

²³¹ - Cf. Manfredo Araújo de OLIVEIRA. *Ética e Racionalidade Moderna*, p.75.

²³² - Cf. A e RM, 239.

originário projeto moderno de auto-fundação do sujeito a partir da “desrazão” da razão instrumental. Afinal, “se a exigência do Absoluto transcendente estiver inscrita na própria essência e no dinamismo mais profundo da razão, a humanidade moderna imersa no niilismo não fará outra coisa senão constatar que a negação da experiência com o Absoluto não passa de um não-sentido para a sua própria existência”²³³. Do cerne da crise, como preve Lima Vaz, pode emergir um novo sujeito marcado por uma experiência que dê conta do sentido da própria existência inerente ao processo histórico de afirmação de si mesmo e de uma realidade transcendente.

A delimitação do estatuto histórico do homem com ênfase aos aspectos reflexivo (da relação consigo mesma), objetivo (da relação com o mundo dos objetos) e intersubjetivo (em relação a uma pluralidade de consciências), ou seja, em seu dinamismo dialético de contituição, permite a Lima Vaz conjugar a tensão entre a historicidade humana, por um lado, e o discurso sobre o Absoluto, de outro. Isso, tanto na preservação do ser humano em sua razão e liberdade quanto na resignificação do Absoluto enquanto sujeito, diferentemente, como já vimos, da afirmação do Absoluto como substância. É como se expressa Delmar Cardoso: “pôr o Absoluto como exigência imanente e transcendente no interior mesmo da estrutura própria da consciência afirma a *presença*, por analogia, da consciência infinita e absoluta no interior mesmo da consciência finita, enquanto esta se mostra como sujeito que *compreende e transforma* o mundo através da palavra e do trabalho, sendo então capaz de *contemplar e agir* a partir da *razão* e da *liberdade*”²³⁴.

O esforço de Lima Vaz em pensar a gênese dialética da constituição da consciência visa não somente os pressupostos exequíveis à sua *antropologia integral*. Sua reflexão o insere no desafio da filosofia contemporânea, conforme se expressa Mac Dowell, de pensar a possibilidade de conciliação entre “os dois pólos de nossa experiência fundamental: de um lado, a radical historicidade da existência humana, por outro lado a exigência de uma verdade e de um valor que dê sentido a essa mesma

²³³ - A e RM, 261.

²³⁴- Delmar CARDOSO. A propósito de “O Absoluto e a História.” In: João Mac DOWELL (Org.). *Saber Filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 275

exigência²³⁵.” Em última análise, a afirmação do estatuto histórico do ser humano nesta perspectiva dialético-contitutiva da consciência, apresenta-se como uma postura capaz de indicar caminhos de superação às pretensões de atuto-fundação da razão segundo os pressupostos fundantes da modernidade.

De uma linguagem conceitual e representativa, que circunscreve o pensamento nas aspirações totalizantes do conceito (mas aí fechando-o solipsisticamente), passa-se a uma linguagem evocativa e desveladora. Tal linguagem desvela não um pensar dominador, mas uma atitude acolhedora em relação à verdade do ser. O “horizonte de sentido”, cuja fonte está além da compreensão de um pensar estritamente representativo e exigido pela própria contextura da existência, anuncia um Absoluto que só pode ser acolhido como “dom imprevisível” na experiência radical, em nossa perspectiva intensificada pela crise de sentido. Afinal, “só ao pensar essencial, não-representativo, aquém da oposição sujeito-objeto, é lícito aproximar-se da região onde se dá o acontecimento originante da existência na correspondência elementar entre ser e pensar²³⁶.”

Ora, como vimos, pelo acolhimento do ser através da inteligência que busca a verdade, e pela doação ou consentimento ao ser, através da vontade que tende ao bem como fim, o ser humano faz uma experiência fundamental e fundante. Nela, há verdadeiramente

a intuição de que o Absoluto deve ser pensado simplesmente como uma exigência do próprio dinamismo intelectual do ser humano. Para Lima Vaz, a exigência do Absoluto transcendente está inscrita na própria essência e no dinamismo mais profundo da Razão. E nesse sentido, o Ser que se coloca como *Ipsum Esse subsistens* é o ponto de partida fundacional da existência dos *esses* relativos, ao mesmo tempo em que é o ponto de chegada de m itinerário marcado pelos passos dados pela inteligência finita do ser humano, que consegue perceber que o zênite e o momento de exaurimento das suas capacidades intelectivas se dá apenas ao atingir a altura especulativa de uma reflexão exigencial sobre o Absoluto que possa servir de rota para a existência humana, a partir da

²³⁵- João MAC DOWELL (Org.). *Saber Filosófico, história e transcendência*, p. 13.

²³⁶- João MAC DOWELL (Org.). *Saber Filosófico, história e transcendência*, p. 15.

emergência de uma nova figura da Transcendência que ilumine e oriente os caminhos do homem neste milênio que se inaugura²³⁷.

REFERÊNCIAS BIBLOGRÁFICAS:

1. Obras de H. C. de Lima Vaz²³⁸

²³⁷ - M e M, 334.

²³⁸ - Não é nossa intenção apresentar todas as obras de Lima Vaz ou acerca dele, mas apenas as utilizadas por nós neste trabalho, tanto as diretamente relacionadas com o nosso tema, quanto aquelas secundárias que serviram de suporte para nossa compreensão. Para uma pesquisa acerca da bibliografia completa de Lima Vaz ver a

- VAZ, H. C de Lima. *Antropologia Filosófica I*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. *Antropologia Filosófica II*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *Cultura e Universidade*. Petrópolis: Vozes, 1966.
- _____. *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.
- _____. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001 (reedição de 1968).
- _____. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Loyola, 1992.

2. Artigos complementares de H. C. de Lima Vaz

- VAZ, H. C. de Lima. Além da Modernidade. *Síntese Nova Fase*. V. 18, nº. 53, 1990, p. 241-254.
- _____. Deus no pensamento contemporâneo. *Síntese Nova Fase*. V. 8, nº. 23, 1981, 17-28.

organização exaustiva e por ordem cronológica apresentada por Rubens Godoy. Ele apresenta a). textos de relevância biográfica; b). a bibliografia principal de Lima Vaz (livros); c). os artigos, editoriais, verbetes e notas bibliográficas; d). as traduções e e). apresentações feitas por LimaVaz; além de textos sobre nosso autor (dissertações de mestrado e teses de doutorado) e outras obras a ele referentes. Ver M e M, 335-343.

_____. Ética e Razão Moderna. *Síntese Nova Fase*. V. 22, nº. 68, 1995, 53-85.

_____. Religião e sociedade nos últimos 20 anos. *Síntese Nova Fase*. V.15, nº. 42, 1998, p.27-47.

3. Obras sobre H. C. de Lima Vaz

AQUINO, Marcelo F. de. Experiência e Sentido I. *Síntese Nova Fase*. V. 16 nº. 47, p. 29-50, 1989.

_____. Experiência e Sentido II. *Síntese Nova Fase*. V. 17, nº. 50, p. 31-54, 1990.

_____. Sistema e Liberdade. A propósito de Ontologia e História. *Síntese Nova Fase*. V 18, nº. 55, 1991, 499-504.

AQUINO, Marcelo Felipe de. Metafísica da Subjetividade e Linguagem I. *Síntese Nova Fase*. V. 20, nº. 61, 1993, 99-218.

_____. Metafísica da Subjetividade e Linguagem II. *Síntese Nova Fase*. V. 21, nº. 67, 1994, 495-528.

_____. Metafísica da Subjetividade e Linguagem III. *Síntese Nova Fase*. V. 22, nº. 71, 1995, 453-488.

CAMPOS, Fernando Arruda. O pe. Henrique Lima Vaz e a nova antropologia tomista. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. xxxx (sic), nº. 168, nov-dez, 1992.

CRUZ, Pedro Cunha. *Antropologia e Razão Moderna no Pensamento de H. C. de Lima Vaz* (Tese de Doutorado). Romae: Vicariatus Urbis, 1997.

DOWELL, João A. Mac (org.). *Saber Filosófico, história e transcendência. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*. São Paulo: Loyola, 2002.

LANDIM FILHO, Raul. A questão do fundamento na aurora da consciência histórica moderna: imanência ou transcendência. *Síntese Nova Fase*. V.18, n. 55, 1991, 483-490.

GAMBIN, Pedro. *História e Absoluto no pensamento de H. C. de Lima Vaz*. Dissertação (Mestrado). Porto Alegre, PUC, 1982.

LEOPOLDO, Frankilin. Notas Para um Estudo dos Procedimentos Metódicos em Lima Vaz: Singularidade e Transcendência na Apreensão das Idéias Filosóficas. *Síntese Nova Fase*. V. 30, nº. 97, 1993, 149-158.

PALÁCIO, Carlos SJ (Org.). *Cristianismo e História*. São Paulo: Loyola, 1982.

SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e Modernidade. Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. (Tese de Doutorado). São Paulo: Loyola, 2006.

4. Bibliografia complementar:

BINGEMER, Maria Clara. *Alteridade e Vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *O Impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992.

BRANDÃO, Zaia (org.). *A crise dos paradigmas e a educação; questões da nossa época*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 1994.

CASTIÑEIRA, Angel. *A Experiência de Deus na Pós-Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2000.

CHESNEAUX, Jean. *Modernidade – Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1995.

DERRIDA, Jaques. e VATTIMO, Gianni. *A religião*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1997.

- DOWELL, João A. Mac. A Experiência Transcendental à luz da Experiência Transcendental do Espírito Humano. *Síntese Nova Fase*. V. 29, nº. 93, 2002.
- DRAWIN, Carlos Roberto. O Destino do Sujeito na Dialética da Modernidade. *Síntese Nova Fase*. V. 22, nº. 71, 1995, 489-511.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- FILHO, Raul Landim. A Questão do Fundamento na Aurora da Consciência Histórica Moderna. *Síntese Nova Fase*. V.18, nº. 55, 1991 483-490.
- HARVEY, David. *A Condição Pós-Moderna. Uma Pesquisa Sobre as Origens da Mudança Cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- JAPIASSÚ, Hilton. *A crise da razão e do saber objetivo: as ondas do irracional*. São Paulo: Editora Letras, 1996.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Éxperience et Absolu: questions disputées sur l'humanité de l'homme* (Epiméthée), Paris, PUF, 1994.
- LIMA, C. R. Cirne. A lógica do Absoluto. IN: *Síntese Nova Fase*. V.20, nº. 63, 1993, p. 499-532.
- LYOTARD, Jean-François. *O Pós Moderno*. 4. Ed. Rio de Janeiro: José Olímpio Editor, 1993.
- MARTELLI, Stefano. *A Religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MATTÉI, Jean-François. *A barbárie interior. Ensaio sobre o i-mundo moderno*. São Paulo: UNESP (FEU), 2001. Título original: La barbárie intérieure. Essai sur L'immonde moderne, 1999.
- MENESES, Paulo. A Cultura e suas Razões. *Síntese Nova Fase*. V. 19, nº. 56, p. 7-13, 1992.

_____. *Ética e Cultura*. IN: *Síntese Nova Fase*. V. 18, n.º. 55, 1991, p. 559-575.

MORAIS, Regis de. *Estudos de Filosofia da Cultura*. São Paulo: Loyola, 1992.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *A Filosofia na Crise da Modernidade*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1990.

_____. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Filosofia Transcendental e Religião. Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Ranher*. São Paulo: Loyola, 1984.

_____. *O Deus dos Filósofos Modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

PAVAN, Pedro, *Deus, o homem e a técnica*. São Paulo: Paulinas, 1973. Título original: *L'ateismo di massa in prospectiva stórica*, 1972.

PERINE, Marcelo. *Transcendência e Mundo. Aproximação e Visão Cristã*. *Síntese Nova Fase*. V. 19, n.º. 59, 1992, p.461-491.

SCHAEFFLER, Richard. *Filosofia da Religião*. Lisboa: Edições 70, 1983.

ROCHA, Zeferino Barbosa. *A Questão da Diferença e do Sujeito no Horizonte Filosófico da Racionalidade Moderna*. *Síntese Nova Fase*. V. 21, n.º. 67, 1994, p. 449-477.

ROHNET, Sérgio Paulo. *Mal-estar na Modernidade: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SANTOS, Francisco de Araújo. *A Emergência da Modernidade. Atitudes, tipos e modelos*. Petrópolis: Vozes, 1990.

SOUZA, J. Carlos de. *A Configuração Estrutural do Paradigma da Racionalidade Moderna*. *Síntese Nova Fase*. V. ., n.º. 82, p. 391-401, 1998.

_____. *Modernidade, Secularização e Crise da Modernidade: uma Introdução à Blumemberg*. *Síntese Nova Fase*. V. 22, n.º. 70, 1995, p. 301-320.

VILELA, O. *A pessoa humana no mistério do mundo*. 2. ed., Petrópolis: Vozes, 1971.