

## METAFÍSICA DA SUBJETIVIDADE E LINGUAGEM II

Marcelo F. de Aquino  
Fac. Filosofia CES — SJ (BH)

---

**Resumo:** Este artigo está na continuação de um precedente (v. 20 n° 61 (1993): 199-218), e focaliza o programa filosófico de Pe. Henrique Vaz de inverter a inversão da Metafísica. A questão metafísica é por ele posta como pergunta pelo Sentido Incondicionado, que se organiza conceptualmente como uma Ontologia estrutural e uma Ontologia relacional.

**Palavras-chave:** Espírito, Sujeito, Ontologia, Razão liberdade.

**Abstract:** This article is a continuation of a preceding one (v. 20, n° 61, (1993): 199-218), it focuses on Pe. Henrique Vaz's philosophical undertaking of inverting the inversion of metaphysics. The metaphysical question for him is about unconditioned meaning, conceptually organized as a structural and relational ontology.

**Key words:** Mind, Subject, Ontology, Reason, Freedom.

---

### II.

**I**nvertendo a inversão da Metafísica: a transcrição dos conceitos de *espírito* e de *transcendência* na contemporaneidade do filosofar nos escritos tardios de Henrique Vaz.

1. Esta segunda parte da presente investigação é a continuação do esforço especulativo de suprasumir o projeto pós-moderno da desconstrução do sujeito no ato rememorativo da compreensão clássica, e da compreensão moderna da subjetividade. Neste

sentido, o presente estudo pretende estabelecer um confronto com o pensamento de Henrique Vaz<sup>1</sup>, reconhecendo-o como paradigma bem sucedido de transcrição da tradição greco-cristã no coração da contemporaneidade filosófica.

A caracterização da fase atual do pensamento do Pe. Vaz como *tardia* supõe a compreensão deste pensamento como uma sucessão de jornadas<sup>2</sup>. Segundo suas palavras, a primeira jornada consistiu na releitura da tradição neoescolástica a partir da contemporaneidade filosófica. Tratava-se, fundamentalmente, da tentativa de enriquecer o universo conceitual da ontologia clássica com a categoria da consciência histórica. A segunda jornada caracterizou-se tanto pela dissolução da síntese neoescolástica, quanto pela orientação da atenção do Pe. Vaz à grande tradição da filosofia ocidental. É nesse contexto que tem lugar o seu encontro com *Hegel* e, a partir dele, a rememoração filosófica da auto-expressão do sujeito na linguagem e na práxis. A terceira jornada está sendo levada a cabo como um reencontro da tradição na contemporaneidade filosófica, ou seja como uma autêntica reinvenção do arquétipo platônico-aristotélico do filosofar. Eis pois o que tem a oferecer ao leitor o pensamento tardio de Henrique Vaz: a reinvenção dos vetores *Razão* e *Liberdade* na autodicção contemporânea do sujeito humano.

O pensamento tardio de Henrique Vaz vem se desenhando como uma *metafísica do espírito*, que se reconhece no legado da filosofia clássica grega caracterizada pela "transcendência do Noûs (Espírito) e a sua identidade com o inteligível perfeito, e a participação da atividade intelectual humana à intuição absoluta do Nous"<sup>3</sup>. À luz destes pressupostos, Vaz reconhece ainda que a atividade cognoscitiva humana tem na *sensação* e na *intelecção* os seus dois limites extremos. Num deles, no caso de se aceitar o sensível como regulador de toda a atividade cognoscitiva, restando pois o inteligível, configura-se uma das várias formas de sensismo ou de *empirismo*. No outro, pelo contrário, aceitando-se que no inteligível tem lugar a única forma válida de conhecimento, o sensível acaba exaurido numa das formas de *idealismo*.

Ao criticar a solução empirista e a solução idealista, Vaz reinventa o arquétipo filosófico grego, recolhendo duas respostas possíveis "na explicação da união da inteligência e do inteligível no noûs humano"<sup>4</sup>. Os dois paradigmas são, respectivamente: o *platonismo*, ou a sua transcrição cristã, o *agostinismo*, e o *aristotelismo*, ou a sua transcrição cristã, o *tomismo*. Ora, "na tradição platônica, essa união é explicada pela intuição (noésis) do inteligível em ato (noetón) que subsiste como idéia separada do sensível (eidos choristón). Na tradição aristotélica a união é

1. A obra de H. C. DE LIMA VAZ já reunida em livro será citada com a ajuda das seguintes siglas: Ontologia e História: O; Escritos de Filosofia - Problemas de Fronteira: E; Escritos de Filosofia - Fé e Cultura: EPII; Antropologia Filosófica: AFI; Antropologia Filosófica: AFI.

2. H. C. DE LIMA VAZ, "Metate e vida da Filosofia", *tese Nova Fase*, 18-55 (1967-69). Aqui cfr. pg. 6.

3. AFI 245.

4. AFI 245.

explicada pela atividade da inteligência (nous o pánta poieîn) que opera, no sensível apreendido pela imaginação, a atualização do inteligível em potência, nele imanente como forma ou estrutura"<sup>5</sup>.

O encontro entre o *logos grego* e o *logos cristão* trouxe para o cenário da metafísica a *racionalidade analógica*, com a qual se organiza conceitualmente a referência transcendental do espírito finito ao espírito infinito. É na perspectiva da racionalidade analógica que a inteligência espiritual pensa a Natureza, a Sociedade e o Eu como dimensões da experiência filosófica que se abrem para o Outro absoluto, que se manifesta como uma presença-ausência.

Os termos constitutivos do arquétipo metafísico clássico, ou seja: a descoberta da transcendência do inteligível perfeito, a participação finita da intuição do inteligível absoluto e a discursividade própria da racionalidade analógica, foram amplamente reformulados ao se configurar o campo conceitual do novo paradigma filosófico conhecido pelo nome de *metafísica da subjetividade*. A partir da *inversão* cartesiana da ordem da fundamentação da inteligibilidade "a origem das coordenadas noéticas não é mais o Absoluto transcendente de inteligibilidade no qual se dá a *identidade* da inteligência e do inteligível e para o qual se ordena a inteligência humana na sua *diferença* com o inteligível"<sup>6</sup>. Com outras palavras, a *reflexão* do sujeito humano passa a reivindicar a si a atribuição da constituição do *em-si* inteligível do objeto.

Para o Pe. Vaz, a *inversão cartesiana* do arquétipo metafísico clássico rearticulou profundamente a estrutura ontológica da subjetividade humana. Com efeito, o pressuposto antropológico correspondente à metafísica clássica é a "abertura da infinitude *formal* da razão e da liberdade para a infinitude *real* do Absoluto do ser. Em virtude dessa abertura, o homem deve ser considerado um ser *descentrado* com relação a si mesmo (...) na medida em que tem seu *centro* mais profundo (interior íntimo) no Absoluto transcendente (superior summo)". Esse movimento de desarraigamento de si e de retorno a si, que caracteriza o ato reflexivo no paradigma da metafísica clássica, sofre uma inflexão sobre si mesmo na moderna metafísica da subjetividade. Trata-se da *recentração* do sujeito em si mesmo, de tal modo que a inteligência, enquanto direção espontânea do espírito humano, retorna sobre si mesma, constituindo-se numa verdadeira *lógica da reflexão*.

A terceira jornada filosófica de Henrique Vaz é acompanhada por uma pergunta, latente na sua rememoração do paradigma metafísico clássico: como transcrever na contemporaneidade filo-

sófica a descentração da estrutura noética do espírito que, no ato de intuir o inteligível enquanto tal, caracteriza-se “por uma essencial abertura que impossibilita ao espírito fechar sobre si mesmo ou centrar em si mesmo o círculo da sua finitude que permanece, portanto, inconcluso e aberto”<sup>8</sup>? Para o Pe. Vaz, esta abertura articula a dualidade estrutural constitutiva do conhecimento humano finito, exprimindo no seu aspecto *formal* a concepção da idéia de ser, e no seu aspecto *real* a demonstração da existência do Existente absoluto.

8. AFI 266.

À diferença da concepção hegeliana de razão, compreendida como um *círculo dos círculos*, o conceito vazeano de razão é figurado como um *círculo inconcluso* e portanto aberto para o espaço formalmente infinito da inteligibilidade do ser. Na conceitualização de uma razão que se autocompreende como aberta, a história é elevada a uma conceptualidade não unívoca, i. é, não necessária e, portanto, compreendida como liberdade. Cumpre-se dessa maneira a transcrição da *ordem dialética* na *ordem analógica* enquanto autocompreendendo-se na sua inconclusão, i. é na sua abertura infinita, a razão humana enquanto criação de sentido é homóloga à gratuidade da liberdade humana. O sentido que a razão cria é, portanto, dom de si ao ser. O procedimento discursivo em cujas estruturas significativas articula-se o sentido da existência do Infinito real é, para Henrique Vaz, o da racionalidade analógica, entendida a partir duma *lógica da existência*.

2. Na esteira de Tomás de Aquino e de Hegel, os escritos do Pe. Vaz deixam transparecer, com maior ou menor nitidez, um *pensamento da totalidade* ou da *identidade na diferença*<sup>9</sup>. Para Vaz, a metafísica compreendida como lógica ou pensamento do ser, i. é da totalidade inteligível, é a *afirmação da unidade fontal do ser como ato de existir*. Com outras palavras, a metafísica afirma a primazia da identidade absoluta do ato de existir. Ora, do ponto de vista do entrelaçamento da verdade do ato de existir com a verdade do ato de conhecer a lógica do ser é coextensiva à *questão do sentido*, traduzindo nas formas significativas da linguagem a inteligibilidade e a dicibilidade do real.

9. Ver EFI 56.

O sentido rompe as barreiras do inexprimível ou do inefável, desenhando nas formas simbólicas a totalidade inteligível em que uma realidade dada deixa-se virtualmente traduzir. O sentido exclui como contraditória uma filosofia do absurdo, sobre a qual recairia em última análise o ônus de propor “um sentido ou uma não-absurdidade do absurdo mesmo”<sup>10</sup>.

10. EFI 53.

Compreendido como questão do sentido, o discurso metafísico transcreve nas estruturas significantes finitas da experiência da

autodicação humana a presença de um Sentido último e incondicionado, portador na sua identidade original de uma plenitude de existir, que se manifesta como *fundamento* necessário da possibilidade e da universalidade da experiência da radical inteligibilidade e dicibilidade do real. A posição da identidade original e absoluta do sentido, homóloga à afirmação da existência como perfeição absoluta, implica pensar o Sentido incondicionado como o Existente absoluto, i. é como Liberdade infinita.

111 62. O terreno metafísico, do qual brota a lógica do Absoluto afirmado como Absoluto de existência, permite ao Pe. Vaz, a partir da posição da identidade na diferença, pensar a constituição da idéia de liberdade como uma perfeição simples, na qual não se confundem a liberdade como tal e o apetite<sup>11</sup>. Assim, na perspectiva do Sentido incondicionado, a experiência do Absoluto de existência constitui-se na linguagem de uma experiência universal e permanente na história, como um Sentido que não sendo nem a soma dos sentidos parciais, nem um sentido a mais entre tantos outros, manifesta-se como condição transcendental de inteligibilidade do real e, portanto, como fundamento racional da compreensão finita e situada desta mesma realidade pelo homem.

1209. O programa tardio de Henrique Vaz, considerado como a face ontológica da articulação do sentido, afirma a correlatividade do espírito ao ser como totalidade inteligível. A partir do foco significativo da totalidade inteligível, Pe. Vaz constrói a sua metafísica do espírito fundamentando-se nesta tese: "o espírito é caracterizado pelo paradoxo do *ser-outro* na radical identidade consigo mesmo"<sup>12</sup>. Nesta afirmação Pe. Vaz funde num só conceito elementos da ontologia clássica e da moderna filosofia da consciência. Na vertente clássica, o espírito é uma noção transcendental, correlativa à noção analógica do ser. Na vertente moderna, olhando do ponto-de-vista das condições intrínsecas de possibilidade, o espírito pertence à estrutura transcendental do ser do homem. Uma tal interpenetração conceitual possibilita ao Pe. Vaz assumir a dialética da identidade da identidade e da não-identidade, de origem hegeliana, como sendo a dialética original constitutiva do espírito. Esta dialética da identidade original transcreve-se conceitualmente numa *ontologia semiântica* em que a subjetividade finita e situada é compreendida, não no isolamento de um pretendido *cogito puro* mas enquanto no movimento de dizer-se a si mesma, é processo de *mediação* entre o que é dizível e a expressão do que é dito. A configuração desta ontologia da radical expressividade do espírito vai sendo construída metodicamente no sentido duma *ontologia estrutural*,

e duma *ontologia relacional*, consideradas como vetores que convergem para a *ontologia da pessoa*. Segundo Vaz “Estruturas e relações constituem, pois, duas regiões categoriais que se opõem dialeticamente como formas ou expressões do ser-em-si e formas ou expressões do ser-para-outro. Nas categorias de *estrutura* a reflexividade própria do sujeito como *mediação* (o “dizer-se a si mesmo”) é constitutiva da sua *ipseidade* como unidade estrutural do seu *ser-em-si*. Nas categorias de *relação*, a reflexividade própria do sujeito como *mediação* é constitutiva da sua *alteridade* como unidade relacional de *ser-para-outro*”<sup>13</sup>. Estrutura e relação são equioriginárias, em ordem à compreensão do sujeito como expressividade.

13. AFII 142.

3. Nos escritos vazeanos tardios, entende-se por ontologia estrutural a articulação de sentido daquela *enérgeia* na qual a subjetividade finita alcança a sua conceitualização filosófica através da oposição dialética das categorias do “corpo próprio”, do “psiquismo” e do “espírito”, que circunscrevem a unidade do sujeito humano. A ontologia estrutural tem em vista as estruturas formais da *expressividade* constitutiva do sujeito situado, consideradas como portadoras do significado de um todo conceptualmente coerente. A coerência de sentido na ontologia estrutural é alcançada, para Vaz, na categoria do espírito, nível onto-anropológico em que se explicita a *estrutura noético-pneumática* do sujeito. No espírito acontece a inter-relação dialética da “prioridade *em si* ou normatividade absoluta do objeto na sua essencialidade intrínseca, ou seja na sua verdade e bondade”<sup>14</sup> com a “prioridade *para si* ou normatividade absoluta do sujeito na plenitude do seu ato”<sup>15</sup>.

14. AFI 205.

15. AFI 206.

A partir desta consideração ontológico-estrutural, o espírito caracteriza-se pela sua *abertura transcendental* à infinidade do ser. Nesta abertura transcendental ao ser, enquanto acolhimento do ser, o espírito é inteligência, e portanto *razão*; enquanto dom ao ser, o espírito é amor, ou seja *liberdade*. A abertura ao outro remete à *presença a si* do espírito, i. é à *reflexividade*, que é uma condição a priori de possibilidade da oposição dialética entre o Homem e o Mundo, o Homem e o Outro, o Homem e o Absoluto.

A abertura transcendental e a reflexividade indicam, conseqüentemente, que a estrutura noético-pneumática do sujeito finito tem o significado duma ontologia aberta, na qual se arraiga a diferença entre o plano *transcendental* e o plano *categoriais*. No primeiro caso, a estrutura noético-pneumática do sujeito caracteriza-se pela sua abertura para o Verdadeiro-em-si e pela sua inclinação para o Bem-em-si. No segundo caso, a estrutura da subjetividade é contida por uma limitação “que submete a aber-

tura transcendental ao Verdadeiro e ao Bem à contingência e finitude do próprio sujeito e à mediação do mundo exterior"<sup>16</sup>.

Finalmente, a estrutura noético-pneumática do sujeito enquanto manifestação do universal e, portanto, da sua ordenação finalizada ao horizonte da universalidade do ser, é uma reflexão total do espírito sobre si mesmo. Com outras palavras, é *automediação*, ou *autoposição*. Para o Pe. Vaz aí se encontra a chave para se compreender os problemas filosóficos colocados pela *mediatidade* do ser. Originalmente, a mediação está ligada ao movimento da auto-reflexão; só enquanto se mediatiza a si mesmo, o espírito pode levar a cabo a suprassunção do *dado* na *expressão*.

Ver AFI 209-213.

Pe. Vaz expõe sistematicamente a *Begriffsgeschichte*<sup>17</sup> do termo espírito, assinalando uma evolução conceptual em que se fundem quatro temas: a *vida* (pnêuma); a *inteligência* (noûs); a *razão* (logos); a *consciência-de-si* (synesis). Estes quatro temas se entrelaçam, formando pois o núcleo conceptual da noção de espírito, que corresponde à estrutura noético-pneumática do sujeito finito, onde vão se cruzar duas intencionalidades: a da inteligência e a da liberdade. Para o Pe. Vaz nisso consiste o quiasmo do espírito: a verdade é o bem da inteligência, e o bem é a verdade da liberdade.

Considerando a estrutura noética do espírito, Pe. Vaz focaliza o *ato*, a *unidade*, a *ordem* e a *reflexividade*, em que o espírito é acolhimento do ser pela inteligência segundo a perfeição da inteligência e do ser. Considerando a sua estrutura pneumática, surge a seguinte temática: *vida*, *independência*, *norma* e *fim*, em que o espírito é dom ao ser pela liberdade segundo a comunicação da vida.

A explicitação da estrutura noético-pneumática do espírito finito tem o alcance da resposta que o Pe. Vaz dá, ao nível de conceitualização teórica, à concepção de um Eu transcendental que alinhava as várias faces dessa constelação de autores, conhecida como metafísica da subjetividade. Pe. Vaz considera sempre a subjetividade estruturalmente *situada* e *finita*, cujo dinamismo ou élan interno é a *capacidade ativa de agir*. Esta *dynamis* do sujeito finito é a sede onde tem lugar a *síntese dialética* entre a identidade do para-si do sujeito e do em-si do objeto. Por isso, é legítimo falar do sujeito noético-pneumático na obra tardia de Vaz. Na sua co-extensividade à estrutura noético-pneumática do sujeito, o ato de síntese unifica os seguintes elementos: 1. a capacidade ativa do agir distinta da essência do espírito e dela procedendo a modo de unificação; 2. o ato que se identifica intencionalmente com o objeto, procedendo da capacidade ativa segundo o movimento real da potência ao ato; 3. a atualização no sujeito da inteligibilidade e da amabilidade do objeto<sup>18</sup>. Portanto, para o

Ver AFI 244-245.

Pe. Vaz, o dinamismo transcendental do espírito finito é o da sua *receptividade* diante do objeto, e essa “implica um processo, a um tempo psicológico e gnoseológico, de *assimilação* do objeto cognoscível e amável pelo sujeito”<sup>19</sup>.

19. AFI 245.

4. A síntese dialética que a subjetividade estruturalmente situa elabora graças tanto à sua abertura transcendental, quanto à sua reflexividade, como à sua automeiação, que constituem a presença do espírito ao ser e a si, realiza-se como um *ato espiritual*. Nele o plano da limitação categorial da estrutura noético-pneumática é suprasumido na intencionalidade própria do espírito: a presença espiritual da identidade consigo mesmo e da identidade intencional com o ser na sua absoluta universalidade. Neste ponto se percebe no pensamento do Pe. Vaz um primeiro embricamento da metafísica da identidade na diferença com a ética enquanto *teoria da virtude*.

O ato espiritual atualiza na *ordem do agir* a estrutura noético-pneumática do sujeito finito, pois ele “é, por excelência, o *ato humano* e seu fundamento é a estrutura ontológica total do ser humano”<sup>20</sup>. O ato espiritual portanto, atualiza a capacidade do espírito finito de transpor a limitação que lhe é posta pela sua contingência.

20. AFI 241.

Recorrendo a Aristóteles, Pe. Vaz caracteriza a estrutura ontológica do ato espiritual a partir da distinção entre a *kinesis* e a *energeia*, i. é entre a *ação transiente* e a *ação imanente*, que são as duas regiões fundamentais do operar humano: o *fazer* (poiesis) e o *agir* (praxis). Ora, compreendendo a *energeia* como “o ato que tem em si mesmo a sua perfeição ou o seu fim (télos), não se orientando para a produção de um efeito que lhe seja exterior”<sup>21</sup>, Pe. Vaz atrai o ato espiritual para o campo da regência da ação imanente do sujeito finito, tendo em vista a perfeição do próprio sujeito da ação. É na contextura do ato humano, em que se traduz excelentemente a subjetividade finita, que Pe. Vaz vai se pôr o problema da *expressividade humana* como questão de uma intercausalidade dialética entre *teoria* e *praxis*. Ora, assim como ele já se propusera suprasumir dialeticamente a descoberta moderna da subjetividade como relação ativa e criadora com o mundo, na estrutura noético-pneumática da subjetividade finita e situada, assim ele também reinventa o conceito de *perfeição imanente*, i. é de *energeia*, para subtrair das tenalhas do campo de gravidade da ação transiente, i. é da *poiesis* a expressão humana do mundo (=ato espiritual). Trata-se, no seu modo de ver, de evitar o efeito colateral da metafísica da subjetividade pós-cartesiana de subsumir a subjetividade humana na apreensão de um conhecimento operacional própria da racionalidade instrumental

21. AFI 242.

Estabelecendo a co-extensividade do ato espiritual à presença reflexiva do espírito finito ao mundo humano dos seus semelhantes, Pe. Vaz pode compreender a *transcendência* do sujeito sobre o objeto mediante a sua *capacidade simbolizante* "pela qual a forma natural do objeto é integrada no sistema da cultura ou no sistema das significações com que a sociedade e o indivíduo representam e organizam o mundo como mundo humano"<sup>22</sup>. Ou seja, o ato espiritual é portador da significação do objeto simbolizado, e por isso mesmo "eleva-se sobre o determinismo das coisas e penetra o espaço da liberdade"<sup>23</sup>. Para Henrique Vaz, o ato espiritual exprime o homem na sua humanidade enquanto tal: como *ser simbólico* e *ser livre*.

A afirmação da transcendência do sujeito sobre o objeto no ato espiritual leva Pe. Vaz a compreender o sujeito finito como movimento incessante de *suprassunção do mundo das coisas* (=dado) no mundo do sentido (=expressão). Se o sujeito é compreendido como movimento de mediação, no plano da *lógica da existência* a presença a si mesmo do espírito no seu consentimento ao ser é o núcleo portador do movimento como tal. Com outras palavras, entendido como presença reflexiva (=presença espiritual) o sujeito confere à *linguagem* a sua forma de manifestação. Dito de outra maneira, a *linguagem é um ato* cuja significação está intimamente ligada a sua enunciação e, portanto, ao seu enunciador. Compreendido a partir de sua estrutura ontológica, o *ser-no-mundo* do sujeito é o seu *ser-de-linguagem*. Por isso mesmo, o mundo no qual o homem existe pelo espírito é o mundo da linguagem ou das formas simbólicas, no qual se configuram as dimensões do seu ser humano no mundo: a Natureza, a Sociedade e o Eu.

Os pressupostos metafísicos de Henrique Vaz enunciados na tese da identidade na diferença estão subjacentes no seu confronto crítico com o dualismo "entre a subjetividade legisladora dos fenômenos e o domínio aparentemente inacessível da realidade numenal"<sup>24</sup>, que caracteriza a atividade tética do sujeito transcendental assim como Kant a propõe. No momento atual do filosofar, caracterizado pela chamada "virada lingüística" Pe. Vaz é um observador atento do curso da substituição do sujeito transcendental pelo sujeito empírico para onde passam a confluir os problemas do método e dos critérios de verificação. Pode-se perguntar: Por que Pe. Vaz não aceita o isomorfismo entre a linguagem da ciência e o mundo dos fenômenos proposto por Wittgenstein no seu *Tractatus logico-philosophicus*? Porque Vaz constata que, paradoxalmente, esta pretendida isomorfia, ao eliminar o sujeito transcendental, acaba acarretando uma radicalização da filosofia da subjetividade.

Com outras palavras, na óptica metafísica de Vaz, as modernas filosofias da linguagem acabaram aprisionando o ato humano da enunciação lingüística no campo de gravidade da *kínesis*, i. é da ação transiente, ou seja da *poiesis*, já que "o mundo que corresponde às estruturas lógicas da ciência é exatamente o mundo dos fenômenos modelado por uma forma de conhecimento *operacional*, i. é um mundo construído segundo a medida do conhecimento como *fabricação* (*téchne*) e não como *contemplação* (*theoria*)"<sup>25</sup>.

25. AFI 69.

O sujeito finito porém, não só arraiga a *linguagem* no ato em que se afirma como razão e liberdade, bem como, compreendendo este ato como *virtude*, nele também arraiga o seu *agir*. Neste ponto específico, é notável o esforço teórico do Pe. Vaz para superar os equívocos da compreensão moderna da *práxis*, que se caracteriza tanto por encerrar o *agir* humano no campo do *fazer técnico* (=poiesis), quanto por fazer a subjetividade humana, compreendida fundamentalmente como *carência/desejo*, gravitar na órbita do objeto desejado. Para o Pe. Vaz, a *práxis*, i. é o *agir humano*, tem em vista a perfeição do próprio agente, que é o de dar uma *significação humana* ao seu ser-no-mundo e ao seu ser-com-os-outros. Com as suas palavras "no objeto como termo da ação, no *opus* ou *érgon*, a transcendência do sujeito é atestada exatamente pela forma simbólica pela qual a forma natural do objeto é integrada no sistema da cultura ou no sistema das significações com que a sociedade e o indivíduo representam e organizam o mundo como mundo humano. Assim sendo, o universo das formas simbólicas não é simétrico ao universo das formas naturais, e a **dissimetria entre ambos se manifesta neste excesso do símbolo pelo qual a realidade é submetida à sua norma mensurante: ela *deve ser* para o homem tal qual o símbolo a significa"**<sup>26</sup>.

26. AFI 37.

5. Na perspectiva da *ontologia relacional*, a dialética da identidade na diferença, que na ontologia estrutural foi assumida como o constitutivo original do sujeito noético-pneumático, passa a ter a significação duma *dialética da ipseidade na alteridade*. Graças a ela Pe. Vaz passa a compreender **dialeticamente a subjetividade finita** a partir da realidade opositiva do termo *ad quem* da relação, que se manifesta ao sujeito noético-pneumático em três grandes esferas ontológicas: o *Mundo*, a *História* e a *Transcendência*, em cujas relações a reflexividade mediadora do sujeito é constitutiva da sua *alteridade* como unidade relacional de *ser-para-outro*.

Ora, para Vaz, tanto estrutural quanto relacionalmente, a subjetividade finita põe-se como *expressividade*: é autodicção na dicção do seu ser-no-mundo-com-os-outros. Pelo seu caráter auto e hetero-implicativo, esta enunciação encerra no sujeito as formas

da ipseidade e da alteridade. A primeira corresponde ao seu *ser-em-si* e *para-si*, i. é à unidade estrutural do sujeito. A segunda corresponde ao seu *ser-para-outro*, i. é à articulação relacional da estrutura noético-pneumática. Enquanto movimento incessante de auto-expressão na atribuição de um sentido humano ao mundo e aos eventos, o sujeito finito, portanto, por um lado é constituído estruturalmente por *formas de expressão*, e por outro lado é essencialmente *relação* com a realidade à qual confere uma *expressão humana*.

Como se pode ver, a passagem da estrutura à relação significa para o Pe. Vaz a passagem da *forma* ao *conteúdo* da expressão, ou ainda do *significante* ao *significado*, ou finalmente da *exterioridade dada* à *exterioridade significada*. Assim, no movimento mesmo do homem constituir-se como relação ativa consigo (=ipseidade ou identidade reflexiva), ele igualmente se constitui como abertura, ou relação ativa com a realidade exterior. Conseqüentemente, a relação com a alteridade também é afirmada pelo Pe. Vaz como *energéia* (=perfeição/ato). A este ponto do presente estudo, percebe-se que para o Pe. Vaz a unidade estrutural do sujeito humano, ou seja o sujeito noético-pneumático, cumpre uma triplíce tarefa em ordem ao sujeito relacional: 1. assegura a unidade ontológica do sujeito finito; 2. dá a forma da sua ipseidade (=estrutura noético-pneumática do espírito). 3. define-o como ser-de-presença a uma realidade com a qual se encontra dialeticamente relacionado.

A compreensão filosófica da subjetividade finita como expressividade, tanto na ontologia estrutural quanto na ontologia relacional, é homóloga à dialética *interioridade-exterioridade*, apreendida sob a regência da dialética do *em-si* e do *para-nós*. É graças a esta compenetração de duas ordens dialéticas que se pode falar, com o Pe. Vaz, de uma *abertura intencional* do sujeito na sua unidade estrutural somático-psíquico-noética à realidade na qual ele se situa.

A relação de *presença*, enquanto *relação ativa* ou expressão do sujeito segundo a realidade na qual ele existe, inicialmente é apreendida como *relação de exterioridade*. Mas ela pode ser ulteriormente apreendida como a *progressiva interiorização* (=Er-innerung) da realidade exterior ao homem, no universo da *significação* ou da *expressão*, que é o universo propriamente humano. Com outras palavras, para Vaz a interiorização da realidade ou do *dado* (=Natureza) na expressão é a sua verdadeira exteriorização para o homem.

6. O sujeito finito compreendido reflexivamente como relação ativa consigo, agora passa a ser compreendido como relação ativa

com a realidade que se lhe opõe dialeticamente. Esta é a sua *enêrgeia*: exprimir-se a si mesmo na sua expressão do diferente. Com outras palavras, enquanto termo ativo desta relação dialética de oposição ao diferente, o sujeito leva a cabo, necessariamente, a expressão do Mundo e do Outro na forma do discurso. É a partir desta experiência da fundamental expressividade do sujeito que na ontologia relacional, desde o início, afirma-se o primado da relação como tal (=primum relationis) e, conseqüentemente, abre-se o campo da atividade simbolizante do sujeito que é, originariamente, *animal symbolicum*. Em resumo, o sujeito finito e situado é necessariamente: 1. um ser relativo aos outros seres e, portanto, 2. um ser simbolizante.

Ser-relativo e ser-simbólico, o sujeito finito afirma a sua existência como: 1. ser-no-mundo; 2. ser-com-os-outros; 3. ser-com-o-Absoluto. E transcreve, respectivamente, cada uma situação do seu existir como: 1. relação de objetividade; 2. relação de intersubjetividade; 3. relação de transcendência. O sujeito noético-pneumático expressa-se como mediador do "corpo próprio", do "psiquismo" e do próprio "espírito", e é como tal que ele mediatiza a passagem da exterioridade dada à exterioridade significada.

Se é verdade que para o Pe. Vaz, enquanto "ser uno na sua estrutura diferenciada o homem existe objetivamente no seu mundo"<sup>27</sup>, ou seja é um ser-no-mundo, impõe-se-lhe agora definir as formas que a relação de objetividade assume ao se constituir como expressão do ser-no-mundo deste sujeito finito e situado. Com outras palavras, quais as formas expressivas resultantes do processo mediador, pelo qual o homem enquanto sujeito noético-pneumático confere significação ao seu existir no horizonte do mundo?

27. AFI 15.

Num primeiro nível, que Pe. Vaz denomina de *mediação empírica*<sup>28</sup>, a forma de expressão compreende a experiência do mundo, 1. como *horizonte englobante* do relacionar-se do homem com a realidade e, 2. como *solo fundante* (=mundo da vida/Lebenswelt) da sua presença a essa realidade. Convém observar que esta temática do mundo da vida é um primeiro sinal, na metafísica do espírito vazeano, da formação do *interesse prático* que possibilitará ao Pe. Vaz resgatar o *fazer poético* dentro da articulação maior da auto-expressão do sujeito. Já tendo afirmado a função fundante do ato espiritual na constituição, tanto do ato da enunciação lingüística quanto do ato praxeológico, Pe. Vaz começa a considerar, desde o início, na ontologia relacional, a função da *ação transiente* (kínesis) na expressividade humana agora também compreendida como *fazer operacional* (poíesis).

28. Ver AFI 14-23

A primeira articulação discursiva desta experiência do mundo como horizonte englobante e solo fundante, para o Pe. Vaz., tem lugar na *linguagem comum* na qual tem efeito a *transição* da ação imanente do sujeito para o seu agir operacional. Nesta primeira forma da relação de objetividade, segundo um esquema *topomórfo*<sup>29</sup>, o sujeito simboliza a *coisa*, a *paisagem* e a *habitação*; e nessa última simboliza o *próximo/distante*, o *conhecido/ignoto* e o *utensílio/estigma*. Seguindo um esquema *cronomórfo*<sup>30</sup> ele simboliza o *acontecimento* na série do *antes/depois*. Afirmar a presença dialética no símbolo tanto do dado topomórfo quanto do dado cronomórfo é subentender que na relação de objetividade, a linguagem está imbricada à ação transiente, na qual subjaz um *interesse prático*.

Num segundo nível de mediação, denominado de *compreensão explicativa*<sup>31</sup>, o sujeito *explica* o mundo no ato de o desdobrar como *mundo das significações* para assim o compreender. A forma de expressão que dela resulta traduz o mundo 1. em *estruturas formais de conhecimento* e, 2. em *normas formais do operar técnico*, configurando-o como universo da tecnociência. A compreensão explicativa da relação de objetividade articula linguisticamente o mundo como *natureza*. Considerando o mundo tal como se oferece ao sujeito, tanto como campo do seu *fazer* (=poíesis) quanto como campo do seu *contemplar* (=theoria) Pe. Vaz assume, pois, a natureza como símbolo fundamental em que o mundo se apresenta ao homem pela *técnica* e pela *ciência*.

Para melhor focalizar a questão, impõe-se ver como Pe. Vaz estabelece uma correlação entre *poíesis* e *lógos*, uma vez que todas as formas de expressão da relação de objetividade são formas da *poíesis*, ou do fazer simbólico do homem. Se antes Vaz afirmava o discurso humano como ato espiritual, agora o afirma como ato *poiético*. É a seguinte a série das atividades *poiéticas* do homem<sup>32</sup>, segundo as quais o homem simboliza o mundo: 1. *poíesis fabuladora* = *mito*; 2. *poíesis estética* = *arte*; 3. *poíesis fabricadora* = *técnica*; 4. *poíesis epistêmica* = *ciência*. Assim, o homem se comporta à face do mundo, transformando-o pela *técnica* e explicando-o pela *ciência*.

O *conhecer* desemboca na *ciência*, e com ela o sujeito completa o ciclo da satisfação do impulso à *verdade*. Por sua vez, o *fazer* leva à *técnica*, que torna possível a satisfação das suas *carências*, partindo das biológicas até as espirituais. Pe. Vaz pode agora deixar emergir a temática da carência e da sua satisfação, porque já a assimilou no ato da expressão *poiética* do sujeito, que por sua vez acha-se sob a regência do sujeito noético-espiritual. O *interesse prático*, na metafísica do espírito, encontra de direito a sua

cidadania teórica, a partir do momento em que se o compreende sob a regência da razão e da liberdade, em cujo horizonte de sentido manifesta-se a carência e o desejo.

O conceito de natureza, contudo, é polissêmico<sup>33</sup>. Ele tanto pode significar 1. *natureza originante* (=natura naturans), quanto 2. *natureza realidade exterior*. O conceito de natureza é assumido pelo Pe. Vaz no segundo sentido, i. é o mundo enquanto submetido às normas de uma racionalidade específica e que se exprime em teorias, leis, modelos e conceitos. Tal racionalidade leva tanto à explicação da realidade do mundo pela ciência, quanto a sua utilização pela técnica.

33. AFIJ 53

Ora, no exercício dessas duas mediações (empírica e compreensão explicativa) o sujeito aparece como um Eu que: 1. *experimenta* vitalmente o mundo; 2. *pensa* o mundo; 3. *transforma* o mundo. Ou com outras palavras, o homem não é para o mundo senão na medida em que sobre ele *age*: 1. pela *experiência*; 2. pela *ciência*; 3. pela *técnica*.

A relação de objetividade cumpre-se na afirmação *Eu sou no mundo-natureza*. Nesta enunciação, observa Vaz, o *Eu sou* não aparece na reflexão sobre si (=ontologia estrutural), mas na relação a uma realidade exterior. Ou seja, agora o *Eu sou* se constitui como *relação transiente* arraigada na abertura intencional que subsiste como sujeito noético-pneumático. A relação com o mundo é o primeiro horizonte englobante do *ser-para* do sujeito finito e situado.

A dialética da ipseidade na alteridade constitui-se, num polo como identidade dialética ente 1. o *ser* do homem e 2. o *para* da sua relação com o mundo-natureza. Ela se expressa assim: *Eu sou para o mundo-natureza*. No outro polo, ela se constitui como diferença dialética ao negar, desde o interior da identidade, as fronteiras do mundo-natureza ou melhor ao negar a identidade entre o sujeito e o para da própria relação, apontando para a infinidade do ser. Ela se exprime assim: *Eu não sou para o mundo-natureza*. Ora, se o sujeito da relação se auto-compreende como auto-expressividade, e o *para* da relação se significa na linguagem do mundo, esta estará sempre circunscrita num genitivo objetivo, não alcançando jamais a implicação de um genitivo subjetivo. Nisso consiste a não-reciprocidade da relação de objetividade. Nem o mundo, nem a natureza não respondem a interpelação duma linguagem. Mas são portados pelo próprio dizer do sujeito, que transcreve na sua linguagem a significação que subjaz tanto nas estruturas do mundo, quanto nas leis da natureza.

7. Pe. Vaz tem consciência que a assimilação das várias formas da poíesis na ação simbolizante do sujeito, no contexto da relação de objetividade, não anula aquela dimensão da subjetividade, irreduzível ao domínio da objetividade, que é, em última análise, o próprio sujeito noético-pneumático (=unidade estrutural-reflexiva do sujeito). É esse núcleo ontológico que permite caracterizar a passagem<sup>34</sup> da relação não-recíproca da objetividade à relação recíproca da intersubjetividade como uma nova forma dialética de expressão de si, em que *dois infinitos* se relacionam, ou dialeticamente se opõem.

A suprassunção do caráter abstrato da autopoisição do sujeito, tematizada pela ontologia estrutural, na autopoisição concreta do sujeito, tematizada pela ontologia relacional, conserva a abertura como constitutiva da totalidade do sujeito finito. É na conservação, mediatizada pela linguagem, dessa abertura infinita que a relação de intersubjetividade suprassume a relação de objetividade. Com outras palavras, na relação de objetividade, a infinidade intencional do sujeito é correlativa à infinidade potencial do universo, ao passo que na relação de intersubjetividade, a infinidade intencional do sujeito é correlativa à infinidade intencional do outro sujeito.

A relação de objetividade compreende o homem como *ser-nomundo*. Esta situação mundana do Eu, na relação de intersubjetividade, é suprassumida no círculo intencional do *ser-com-o-outro*, cujo centro está em toda parte, onde quer que o Eu irradie sua presença pela *linguagem*. Portanto, o aparecimento do *Outro* no horizonte da *intencionalidade do Eu* tem lugar no *medium da linguagem*, que na sua finitude é portadora do universo virtualmente infinito da significação.

Compreendida como *medium* da interlocução<sup>35</sup>, a linguagem é, para Vaz, o terreno no qual se desdobra a relação recíproca entre os sujeitos. Esta relação recíproca na linguagem se desdobra tanto na relação dual Eu-Tu, quanto na relação plural da multiplicidade de centros egológicos. No primeiro caso, constitui-se o *círculo originário do Nós*. No segundo caso, constitui-se o *Nós plural*, que se estende desde um pequeno grupo até uma comunidade histórica.

No nível da pré-compreensão do existir-com-os-outros Pe. Vaz esboça um primeiro quadro categorial da intersubjetividade. Assim, a relação de intersubjetividade desdobrada no espaço intencional de um Eu-Tu exprime uma *proximidade*, que se configura como 1. *amor*, 2. *amizade*, 3. *vida em comum*. Já no espaço intencional de um Eu-Nós ela exprime uma *convivência*, que se

configura como 1. *consenso*, 2. *obrigação*, 3. *fidelidade*. Finalmente no espaço intencional do *Eu-Outros* ela exprime uma *permanência*, que se configura como 1. *tradição*, 2. *costume*, 3. *vida social e política*<sup>36</sup>.

36. AFI 60.

Como já se viu, na relação de objetividade, a realidade exterior é assumida pelo sujeito nas formas expressivas do *Mundo* e da *Natureza*. Além disso, já ficou estabelecido que a linguagem é o *medium* no qual o *Outro* faz face ao *Eu*, numa situação de reciprocidade. A pergunta que se põe agora é a seguinte: que formas de expressão deverão manifestar-se para significar o encontro do *Outro/dos Outros*, no horizonte do *Mundo*?

8. Para o Pe. Vaz, a relação de intersubjetividade caracteriza-se pela suprassunção do *Eu* e do seu *Mundo* na *prioridade fundante da reciprocidade*<sup>37</sup> dos termos egológicos, entre os quais esta se constitui. Focalizando a *experiência dialética* da alteridade ao nível da imediatez do *Mundo* da vida, própria da mediação empírica, os termos que configuram esta experiência são: 1. a ruptura da objetividade do horizonte do mundo; 2. a relação dialógica, estritamente recíproca; 3. a constituição desta reciprocidade como alternância de invocação/resposta entre sujeitos. Ao compreender a relação de intersubjetividade como um *movimento dialético* Vaz a apreende como o resultado da suprassunção tanto da reflexividade do *Eu*, quanto da passagem da reflexividade à esfera da objetividade e ao ser-no-mundo. Nesta apreensão da experiência da alteridade como um movimento dialético, os termos da relação de intersubjetividade são postos como sujeitos, cujo ser é estruturalmente reflexivo, ou seja, são capazes de exprimir-se a si mesmos na auto-afirmação do *Eu sou*.

37. AFI 53.

Como se pode ver, a relação de intersubjetividade traz para a esfera da autocompreensão do sujeito um elemento novo que é a *relação de reciprocidade*. É na concatenação dos extremos da reciprocidade que se torna plenamente efetivo o primado da relação enquanto relação, já antecipado na expressão do sujeito como ser-no-mundo.

Pe. Vaz elabora conceitualmente o problema do *Outro*, desdobrando uma verdadeira *dialética do reconhecimento intersubjetivo*. As duas vigas mestras desta dialética são, respectivamente, o conceito de *infinidade intencional*<sup>38</sup> e o conceito de *reciprocidade*. A *infinidade intencional* é decorrência da auto-afirmação do homem como espírito, que se abre intencionalmente à universalidade do ser. Ora, ao suprassumir a relação de objetividade na relação de intersubjetividade, o sujeito se vê face a outro sujeito que deve ser assumido no discurso da auto-afirmação de si mesmo. Com outras palavras, tem diante de si uma outra infi-

38. AFI 65.

nidade intencional. Neste ponto, há um embricamento do conceito de infinidade intencional com o conceito de reciprocidade: o reconhecimento intersubjetivo é, fundamentalmente a relação recíproca de dois infinitos. O sujeito afirma a infinidade intencional do seu Eu nela compreendendo a infinidade intencional do Outro e sendo por ela compreendido. A suprassunção do Outro-objeto no Outro-sujeito tem o significado do sujeito ser ele mesmo no seu relacionar-se com um Outro sujeito que, por sua vez, é ele mesmo no seu ser-reconhecido e no conhecer seu Outro. Pe. Vaz concede a Hegel o mérito de ter expresso esta problemática da reciprocidade e da infinidade na constituição da dialética do reconhecimento intersubjetivo, numa forma parabólica, nas páginas célebres da dialética do *Senhorio* e da *Servidão*, com o alcance de ser uma figura da experiência da consciência<sup>79</sup>.

Pode-se dizer que subjacente à relação de objetividade há uma pretensão de validade objetiva cuja racionalidade imanente é a do saber funcional e operacional. Esta racionalidade poiética, quando perde a referência ao sujeito noético-pneumático, acaba tendo como efeito uma naturalização da subjetividade, com a conseqüente transcrição conceitual do Eu transcendente no paradigma da racionalidade instrumental própria da mecânica clássica, e a colonização instrumental do mundo-da-vida. O esforço de Pe. Vaz vai se desenhando, portanto, como uma crítica a esta transcrição redutora da subjetividade no paradigma da *Natureza*. Ao transpor a experiência do ser-no-mundo em direção à experiência do ser-com-o-outro, Pe. Vaz muda de registro de racionalidade, suprassumindo o paradigma operacional, ao se colocar esta questão: que racionalidade será portadora da pretensão de validade intersubjetiva? Certamente não será mais a racionalidade que simbolizou o mundo em *Natureza*, e sim a racionalidade que pulsa na *História* e na *Sociedade*, a única capaz de suprassumir a existência mundana e natural do homem numa existência histórica e social.

Para o Pe. Vaz, o Mundo histórico-social é o Mundo das iniciativas e obras humanas: é o Mundo do Nós, ou da *Cultura*. A racionalidade que porta a pretensão de validade intersubjetiva é a do agir comunicativo, que em Vaz se configura como *Cultura*, apreendida como lugar da gênese, do crescimento e da multiplicação da palavra propriamente humana do reconhecimento. A palavra do reconhecimento intersubjetivo é, pois, o *medium* primigênio do existir-com-o-outro. A *Cultura*, porém, está arraigada no seguinte pressuposto: a estrutura intersubjetiva dos sujeitos finitos é aberta, em analogia à estrutura noético-pneumática do espírito. E esta abertura é o que caracteriza a reflexividade recíproca dos sujeitos da relação de intersubjetividade.

Se no plano da relação de objetividade Pe. Vaz falava do conceito de *Natureza* como resultante da compreensão explicativa dada pelo homem ao horizonte do Mundo, agora no plano da relação de intersubjetividade, Pe. Vaz detecta na mediação abstrata própria da compreensão explicativa desta relação duas novas esferas do *agir simbólico* humano, equivalentes ao significado que a natureza tem no plano dos fenômenos físicos. Com outras palavras, ao elevar a relação de intersubjetividade ao momento da sua mediação abstrata, Pe. Vaz constata que a *História* e a *Sociedade* passam a exercer uma função fundadora e reguladora com relação ao ser e ao agir em comum dos homens<sup>40</sup>.

40. AFI 64.

Pe. Vaz, por um lado recebe como herança do pensamento político moderno o conceito de Sociedade entendido como uma grandeza empírica, cuja estrutura e leis de funcionamento são formuladas abstratamente. Por outro lado, recebe igualmente o conceito de História entendido como processo temporal, submetido à investigação metódica do passado e à busca de leis que supostamente regeriam o seu desenvolvimento. Ora, a Natureza, a História e a Sociedade, na modernidade são regidas por uma racionalidade operacional que Vaz chama de *hipotético-dedutiva*<sup>41</sup>, e que exerce sobre o ser-no-mundo e o ser-em-comum dos homens um tipo de mediação abstrato-científica que tem a pretensão de ser a *forma moderna da autocompreensão do homem*.

41. EPII 146-147.

Neste ponto, Pe. Vaz correlaciona dialeticamente a relação de intersubjetividade à matriz especulativa da identidade reflexiva do espírito. Se o espírito só pode ser apreendido na objetivação dos seus atos espirituais, assim também a relação de intersubjetividade só pode ser apreendida na reciprocidade dos atos espirituais, uma vez que os termos da relação não se deixam manipular por um processo experimental.

Como se pode ver, as Ciências da Natureza, as Ciências Sociais e as Ciências Históricas estão arraigadas no pressuposto da inteligibilidade e da dicibilidade do real. Deste postulado, que se mostrou ser eqüicorrespondente à inteligibilidade e à dicibilidade da estrutura noético-pneumática do sujeito, Pe. Vaz avança na direção da validade intersubjetiva desta inteligibilidade sobre a qual se fundamenta teoricamente a ciência do agir humano, ou do operar humano.

É neste nível da *existência intersubjetiva* que o Pe. Vaz vem cumprindo o programa filosófico de resgate do conceito de praxis das amarras estreitas impostas-lhe pela moderna concepção do agir poiético, a qual corresponde a universalidade hipotético-dedutiva<sup>42</sup>. Este programa vai culminar com a reabilitação da

42. EPII 80-134.

unidade ontológica entre a *Ética* e a *Política*, que caracteriza a ontologia clássica greco-cristã. Ou com outras palavras, no pensamento do Pe. Vaz, a efetiva reabilitação do conceito de *virtude* vai encontrar a sua expressão mais adequada na dialética da intersubjetividade, a partir da qual ele revisita a *Ética* aristotélica. Reabilitando o enlace ontológico entre a *Ética* e a *Política* através da refundação dialético-especulativa do conceito de *virtude*, Pe. Vaz vem propondo nestes últimos anos uma *re-urbanização* dos conceitos de *História* e *Sociedade*, duas das mais expressivas províncias da modernidade, a partir do embricamento entre teleologia clássica do Bem e a dialética do agir intersubjetivo.

9. Como já foi afirmado anteriormente, no pensamento do Pe. Vaz, a *lógica da existência* traduz nas determinações significativas da linguagem a questão da inteligibilidade e da dicibilidade do ser na questão do sentido incondicionado. A partir deste fundamento incondicionado, o *lógico* torna possível a estruturação ontológica do sujeito noético-pneumático, tanto na sua abertura transcendental ao sentido incondicionado, quanto na sua reflexividade e mediatidade que o constituem como ser de linguagem. Este sujeito, constitutivamente aberto e expressivo, é sempre finito e situado. Ora, a partir do momento em que no nível do existir intersubjetivo a *lógica da existência* alcança a efetiva consistência de um *discurso da alteridade*, o problema da pretensão de validade intersubjetiva passa a corresponder à afirmação do ato de existir do sujeito na unidade de um Nós. É neste contexto do existir intersubjetivo que Vaz afirma, igualmente, a abertura do Nós à primazia do ser, i. é do sentido. Com outras palavras, o *primum relationis* está submetido a inteligibilidade do ato de existir. Posto isso, Pe. Vaz vai percorrer uma via média do discurso da intersubjetividade, tomando distância daquelas soluções que apontam, ou para uma radical egologia, ou para uma radical heterologia.

O processo de decantamento do conhecimento do outro enquanto outro, proposto pela mediação empírica e pela mediação abstrata, indica como resultado a *relação recíproca de dois infinitos*. Assim compreendida, a intersubjetividade deixa-se transcrever na pauta do *alter ego*<sup>13</sup>, exprimindo-se na identidade dialética do Eu com o não Eu como Eu. Demonstrando um conhecimento não comum de *lógica dialética*, Pe. Vaz vai dialetizar ulteriormente este resultado das duas precedentes mediações, para assim poder ir além da perspectiva do *alter ego*.

O primeiro passo a ser dado neste novo movimento da dialética da intersubjetividade é o de traçar novamente o núcleo ontológico do sujeito, que vem se afirmando como processo dialético de

auto-expressão. Ora, o contorno desse núcleo é dado pela infinidade intencional do Eu, que nela compreende a infinidade intencional do Outro, sendo por ela compreendido. Isso significa, para o Pe. Vaz, que "só me é possível afirmar o outro, ou acolhê-lo no espaço intencional do meu sentir, entender, querer, na medida em que for por ele também afirmado"<sup>44</sup>. Esta posição paradoxal da presença do outro Eu no espaço da intencionalidade do Eu afirmante pede que se evite, por um lado a primazia ontológica do Eu afirmante sobre o outro Eu, e por outro lado o seu ofuscamento pela presença irradiante do Eu afirmado.

44. AFI 65.

Para superar esta dupla dificuldade, Vaz assume o *reconhecimento efetivo* como a forma da relação intersubjetiva. E isso acontece pela sua fundamentação na estrutura constitutiva do sujeito noético-espiritual, desdobrando-se como a dialética da identidade na diferença do outro Eu, ou seja, Vaz reatualiza a dialética originária do *em-si* e do *para-si* no contexto da intersubjetividade. A posição da objetividade do *em-si* do Eu como atributo da subjetividade *para-si* do Outro, aparece como condição de possibilidade da relação de intersubjetividade compreendida como relação recíproca na pluralidade de sujeitos.

Este núcleo ontológico do sujeito noético-pneumático é para Vaz a *consciência-de-si*, que passa a ser um atributo do outro. Contudo, se Pe. Vaz estabelece um confronto tão vigoroso e fecundo com a metafísica da subjetividade, não se pode pensar ingenuamente que a consciência-de-si em Vaz tenha mesma estrutura transcendental como a proposta por Kant, ou a estrutura dialética como a proposta por Hegel. O *si* para Vaz é descentrado, sendo constitutivamente aberto na sua intencionalidade e, portanto, ontologicamente relacional. Neste contexto, para Vaz o conceito de consciência-de-si é correspondente à consciência da abertura e da relação constitutiva.

Neste momento de articulação da relação de intersubjetividade efetua-se a supressão dialética do *em-si* objetual. Ou ainda, o *em-si* surge como um sujeito diante do sujeito afirmante. Ao dialetizar o alter ego Pe. Vaz consegue romper a estringência da dialética hegeliana, que concebe a autoconsciência como termo do processo de duplicação da consciência<sup>45</sup>. Na perspectiva dialética de Vaz, a infinidade intencional do Eu e do Outro não leva a nenhuma duplicação do Eu. Por isso, a alteridade é constituída pela diferença intencionalmente infinita com que a identidade dos sujeitos é posta na relação de intersubjetividade.

45. AFI 67.

Uma vez que a unidade inteligível do Eu foi afirmada nos seguintes termos: 1. na sua abertura transcendental ao ser; 2. na

III 72-73.

sua reflexividade; 3. na sua auto-expressão ao mediar a supressão do dado no significado, Pe. Vaz pergunta-se ulteriormente: como é possível manter esta unidade inteligível na comunidade do Nós? A resposta dada afirma o caráter analógico do conceito de sujeito, predicado tanto do sujeito individual, quanto do sujeito comunitário. Vaz compreende o sujeito individual na sua reflexividade estrutural como o *analogatum princeps*, a partir do qual ele compreende o sujeito plural, que *analogamente* pensa, delibera, reflete, decide, abraça ideais, estabelece normas e fins. O que caracteriza, pois, a relação de intersubjetividade é a aparição do sujeito plural, no trânsito dialético do *Eu sou* para o *Nós somos*<sup>16</sup>. Precisamente nisso consiste a aporia da intersubjetividade: como realizar a extensão analógica ao Nós, da reflexividade do Eu, que se caracteriza pela sua consciênciade-si e pela sua liberdade?

AFII 74.

A oposição dialética entre o *Eu*, que só pode ser pensado ser-com-o-outro na sua irredutível singularidade e reflexividade, e o *Nós*, que se constitui ao termo da saída do Eu ao encontro do *Outro*, está na origem do esboço do *eidos* da intersubjetividade. A partir desta oposição dialética, Vaz considerará: 1. o espaço conceptual delimitado pela pluralidade dos sujeitos; 2. a relação que estabelece entre eles a forma de uma unidade na pluralidade. Portanto, o *eidos* da relação de intersubjetividade subsiste na tensão dialética que vigora entre estes dois polos.: 1. O *Eu* sujeito para-si; 2. o em-si da relação que o liga ao outro *Eu*, igualmente existindo para-si. Nesta tensão dialética acontece o movimento da *dupla negação*<sup>17</sup> que faz com que: 1. o para-si negue a total objetivação no para-outro, ou no em-si da relação; 2. o em-si negue o isolamento monádico da relação. O resultado deste complexo processo dialético de mediação é o *Nós*, que se desdobrará nos níveis do reconhecimento, do consenso, da afetividade e da identidade cultural.

AFII 75.

Esta unidade dialética entre o *subsistir dos sujeitos* e o *referir-se ao outro* constitui, na metafísica do espírito proposta por Vaz, a relação de intersubjetividade. Uma tal unidade só é pensável na reciprocidade da relação. Deste modo, o ser-em-comum dos homens constitui-se pela identidade dialética resultante da dupla negação entre o em-si dos sujeitos e o seu ser-para-outro.

Esta configuração eidética da relação de intersubjetividade impõe-se ao Pe. Vaz como a tarefa de assumir<sup>18</sup> este mesmo *eidos* no âmbito da autoposição do Eu como sujeito. Isto implica afirmar na autoposição do Eu a identidade na diferença, tanto do ser-para-si dos sujeitos, quanto do ser-para-outro. Precisamente, é esta identidade na diferença que é a unidade intersubjetiva do existir-em-comum.

Tal unidade exprime-se dialeticamente em duas proposições especulativas: 1. *Eu sou um Nós*<sup>49</sup>; 2. *Eu não sou um Nós*<sup>50</sup>. A proposição *Eu sou um Nós* encontra seu sentido fundante na abertura do *Eu* e do *Nós* ao horizonte universal do ser. Por outro lado, esta mesma proposição submete-se à limitação da forma da relação de intersubjetividade como tal, abrindo-se para a negação, que se expressa na segunda proposição *Eu não sou um Nós!*

49. AFII 75.

50. AFII 76.

A relação de intersubjetividade articulada dialeticamente como um *si-mesmo que é um outro*, e um *outro que é um si-mesmo*, configura-se formalmente segundo este quadro categorial<sup>51</sup>:

51. AFII 78-79.

1) *Existir interpessoal*

Relação Eu-Tu: encontro  
 - pulsão  
 Amor - dom  
 - amizade  
 Reciprocidade - gratuidade do dom-de-si  
 Virtude ética: - fidelidade

2) *Existir intracomunitário*

Relação Eu-Nós intragrupal: consenso espontâneo  
 Sociedade Convivial  
 Reciprocidade: convivialidade colaboração espontânea em tarefas

3) *Existir Societário*

Relação Eu-Nós extragrupal: consenso reflexivo  
 Sociedade e Política: Leis do existir em comum  
 Reciprocidade: Direitos/Deveres  
 Virtude ética: justiça

4) *Existir Histórico*

Relação Eu-Humanidade: comunicação intracultural  
 Consciência Histórica  
 Sentido da História  
 Transcendência

10. Antes de se refletir sobre a relação de Transcendência, é preciso ver porque na metafísica do espírito proposta pelo Pe. Vaz a reflexão sobre a História é a passagem obrigatória para se pôr o problema do Absoluto, seja na sua face subjetiva como *consciência histórica*, seja na sua face objetiva como *sentido da História*.

A modo de recapitulação, cabe lembrar que esta longa exposição da transcrição vaziana do conceito de *espírito* na contemporaneidade filosófica partiu do pressuposto metafísico da inteligibilidade e da dicibilidade do real, articulado logicamente como a *questão do Sentido*. A afirmação do Sentido é o fundamento sobre o qual se ergue o sistema. Esta opção teórica afasta o Pe. Vaz tanto da posição cética, quanto da posição do absurdo. Para

Vaz, sobre o cético pesa o ônus, em saindo do seu silêncio, de argumentar a-ceticamente para mostrar o sentido do ceticismo. Ao que se reconhece na posição do absurdo radical, pede-se-lhe que elabore teoricamente a absurdidade do absurdo, ou seja que dê sentido ao não-sentido.

A pergunta pelo sentido foi sendo metodicamente desdobrada como uma exposição dos pressupostos metafísicos de Vaz, que acabou por se configurar como uma *metafísica do espírito*. Com outras palavras, desde o início afirmou-se a identidade dialética entre *ser* e *espírito*, conceptualizada como dialética da *identidade na diferença*. Ora, a transcrição da pergunta pelo ser na pergunta pelo sentido da totalidade inteligível é condição para se compreender o espírito como *manifestação* ou *expressão de si*.

A segunda opção teórica do Pe. Vaz é o seu distanciamento de qualquer pretensão especulativa de exaurir o sentido numa total **objetivação conceitual**. De um ponto de vista da teoria do juízo, para Vaz a unificação última do sentido tem lugar no ato de existir. Mesmo apreciando reconhecidamente Platão, Aristóteles, Hegel, Vaz critica o necessitarismo conceitual da idéia, da substância, e do espírito absoluto. Entre uma *Begriffslogik* e uma *Existenzlogik* inspirada no Aquinate, ele se inclina por esta última, para a qual o termo último da afirmação do sentido das coisas e dos outros é a sua existência.

O sentido exposto nas determinações lógicas da existência constitui a esfera do *lógico*, a qual corresponde a esfera da *ontologia semântica*, ulteriormente determinada como *ontologia estrutural* e como *ontologia relacional*.

Esclarecido o fundamento, a primeira tarefa da metafísica do espírito foi a de definir a região ontológica em que se dá a sua realização efetiva. Isso acontece na estrutura noético-pneumática do espírito, onde tem lugar o verdadeiro confronto entre a moderna metafísica da subjetividade e a metafísica do espírito vazeano. Ao *Cogito puro* e ao *Eu penso* da tradição cartesiano-kantiana, Pe. Vaz contrapõe a subjetividade finita e situada, que se caracteriza pelo dinamismo da sua capacidade ativa de agir. Esse dinamismo é a receptividade do sujeito noético-pneumático face à presença de sentido de algo ou alguém. O sujeito noético-pneumático subsiste como abertura ao sentido, como reflexividade e como mediação da suprassunção da presença dada na presença significada.

Esta é a estrutura espiritual na qual se dá a síntese dialética entre o *em-si* da presença e o *para-si* do sujeito. É dela que brota o *ato expressivo*, seja como palavra, seja como praxis.

Definida esta estrutura noético-pneumática do sujeito, condição para conceptualizar o seu existir como Razão e Liberdade, ou ainda como ser-de-linguagem e ser-livre, Vaz delimita a outra região ontológica em que a metafísica do espírito se realiza: a ontologia relacional. Nela o sujeito noético-pneumático, uma vez fundadas as condições da sua subsistência, é pensado na sua oposição dialética ao termo *ad quem* da sua relação, que pode ser ou o *Mundo* ou a *História*. O ponto decisivo nesta conformação relacional da subjetividade é ser capaz de *mostrar* como na expressão do Mundo e da História o sujeito subsiste como abertura ao sentido e como movimento incessante de re-criação expressiva do sentido. A contextura da expressividade humana vai se clareando como o problema maior da relação entre *teoria* e *praxis*, ou ainda como dialética entre *palavra* e *trabalho*, onde se cruzam interesses teóricos (a expressão sob a regência do ato espiritual) e interesses práticos (a expressão sob a regência do fazer operacional). A partir da constituição do sujeito noético-pneumático como ser de linguagem configura-se a não-reciprocidade da relação homem-mundo e a reciprocidade da relação de intersubjetividade.

Em todo este percurso foi se firmando a crítica vazzeana à tentativa de usar abusivamente do paradigma da racionalidade operacional tanto no confronto com o *mundo-da-vida*, quanto no confronto com a *subjetividade*. Para o Pe. Vaz a razão é constitutivamente embricada ao espírito, cujo movimento auto-constitutivo é o da sua auto-transcendência. Na perspectiva adotada pelo Pe. Vaz, o dilema da razão é: ou o sujeito se afirma transcendendo os possíveis determinismos, i é dando um sentido à necessidade, ou então não é sujeito. Cabe destacar que ao usar abundantemente da lógica dialético-especulativa para expor o ziguezague da relação de intersubjetividade, Pe. Vaz não se intimida pelo necessitarismo latente na lógica dialética. Por isso então, se o sentido é decisão de liberdade, ele não se exaure na sua finitude e contingência mas se abre ao Sentido Incondicionado que aparece como último e definitivo fundamento da própria abertura ao sentido e à liberdade. Conseqüentemente, a História enquanto forma do existir histórico das liberdades finitas é compreendida como abertura a este Sentido incondicionado.

11. "Descobrir o Absoluto na *imanência* do sujeito: esse o *enjeu* profundo e decisivo do problema da *transcendência* tal como se apresentou, de Platão a Hegel, a toda a tradição filosófica"<sup>52</sup>. Com estas palavras do Pe. Vaz começa agora a transcrição da relação de transcendência no problema filosófico do *sentido da História*. O itinerário percorrido explicitou, por um lado a estru-

52. H. C. DE LIMA V. "Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica", *Sintese Nova Fase*, 19/59 (1992) 460. Aqui pg. 446.

lura ontológica do sujeito noético-pneumático homóloga à categoria do espírito. Por outro lado, expôs a organização da relacionalidade do sujeito noético-pneumático em torno de duas regiões ontológicas: o *Mundo* e a *História*.

Na obra de Vaz, a ontologia dialética, que designa a relacionalidade e a mediatidade do ser, caracteriza-se por um excesso ontológico, correspondente à superabundância ontológica do sujeito noético-pneumático. É graças a este excesso ontológico que o sujeito se sobrepõe ao Mundo e à História<sup>51</sup>, avançando além do seu ser-no-mundo e do seu ser-como-os-outros, na busca do *fundamento último* para o *Eu sou* que o constitui. A relação de transcendência caracteriza-se pelo movimento de dupla suprassunção que sintetizará dialeticamente suas duas coordenadas teóricas. Por um lado ela suprassume a não-reciprocidade da relação de objetividade, conservando-a como *transcendência*, ou seja como *infinitude*. Por outro lado, ela suprassume a reciprocidade da intersubjetividade, conservando-a como *imanência*, ou seja como *participação*. A tarefa teórica que se apresenta ao Pe. Vaz é a de transcrever a dialética da identidade na diferença no movimento dialético da imanência na transcendência.

Para o Pe. Vaz a questão do Absoluto articula-se na relação do sujeito com o ser formalmente como tal, à luz da qual se põe a questão da diferença real entre o sujeito finito e situado e o ser. Com outras palavras, o sujeito situado enquanto pensado no movimento da sua auto-expressão, tem por horizonte último a universalidade absoluta do ser. Portanto o sujeito finito originariamente se constitui enquanto necessariamente relacionado com uma realidade que está *para além* da realidade do Mundo e da História.

A questão metafísica do fundamento último apreendido como Absoluto corresponde à questão da relação do sujeito finito com o Absoluto. A conceitualização filosófica desta relação torna-se possível conjugando vários aspectos da mesma. Um primeiro aspecto diz respeito à própria natureza da relação, que implica a imanência do Absoluto no sujeito. Com outras palavras, o Absoluto só pode ser tal para o sujeito na identidade na diferença dum imanência na transcendência. Um segundo aspecto diz respeito ao *Primum relationis* que vigora na relação de intersubjetividade, que cede lugar ao *Primum absolutum*, não em razão de uma reciprocidade ontológica, mas em razão da radical dependência do sujeito finito relativamente ao Absoluto. Para o sujeito finito, esta relação de dependência é absoluta porque está inscrita absolutamente na estrutura ontológica do sujeito noético-pneumático: na sua verdade e na sua liberdade. Um terceiro aspecto diz respeito à determinação da relação enquanto rela-

ção. Olhando-se-a do ponto de vista da referência do sujeito finito ao Absoluto, ela se determina como *relação real* do mensurado ao mensurante. Olhando-se-a do ponto de vista do Absoluto, constata-se a impossibilidade para o sujeito de encerrar o Absoluto nas formas significativas finitas com as quais ele expressa as relações de Objetividade e da Intersubjetividade. Com outras palavras, ela se determina como uma *relação de razão* (= *relatio rationis*), uma relação que não é relação<sup>54</sup>.

54. AFII 98.

A experiência do Absoluto torna-se efetiva no movimento de reflexão do espírito sobre si mesmo, na qual o sujeito noético-pneumático, cujo dinamismo transcendental caracteriza-se pela sua receptividade diante da presença de sentido, acolhe o Absoluto como uma presença incondicionada na tríplice forma de Verdade (= medida), de Bem (= norma) e do Ser (= fim)<sup>55</sup>. Assim, o Absoluto manifesta-se como fundamento imanente ao dinamismo intelectual da auto-referência que permite ao sujeito articular o discurso da sua autoafirmação como liberdade. Além disso, o Absoluto também se manifesta como fundamento imanente à relação de intersubjetividade, constitutivamente aberta ao primado do ser, como a mais profunda exigência do ser-com-o-outro.

55. AFII 102.

Contudo, para Vaz o Absoluto não se deixa exprimir exhaustivamente por nenhuma forma de racionalidade explicativa, que intente contê-lo nas estruturas significativas finitas de uma linguagem da experiência ou do conceito. Se por um lado o Absoluto está presente ao conteúdo objetivo do discurso, por outro lado, esta é uma presença-ausência que se não manifesta como tal, e que se faz receber como sinal de uma exigência incondicionada de sentido que aponta para a direção mais fundamental do movimento do espírito que é a sua reflexividade. Para Pe. Vaz, a experiência do Absoluto, desdobrada a partir da questão do sentido da História, é pensada como uma relação analógica entre a liberdade *finita* e a liberdade *infinita*. E é, justamente, esta relação entre liberdades que confere um novo sentido tanto à experiência da utilização do Mundo pelo trabalho, quanto à experiência do reconhecimento do Outro no coexistir em sociedade.

12. Conceptualizada metafisicamente como pergunta pelo *fundamento último e incondicionado*, a experiência da transcendência é apreendida no âmago das estruturas profundas do espírito humano como experiência do Absoluto ou do Sentido incondicionado. A articulação primeira da idéia de Absoluto pelo pensamento metafísico vai se dar no plano da oposição dialética entre imanência e transcendência, que tem lugar na experiência metafísica e transcendental do ser como tal.

Estabelecida esta correspondência equioriginária entre 1. o conceito metafísico do fundamento; 2. a experiência do Absoluto na História e 3. a experiência metafísica e transcendental do ser, Pe. Vaz explicita as quatro feições do conhecimento reflexivo da ordem do ser e da participação do sujeito nela. São elas: 1. a experiência da participação; 2. a preocupação com a permanência e o fluir dos seres na comunidade do ser; 3. a simbolização analógica da ordem do ser; 4. a emergência da questão do verdadeiro e do falso no monoteísmo de Israel e na filosofia grega<sup>9</sup>.

O fato universal da abertura do homem a uma realidade para além do Mundo e da História torna-se visível em algumas formas expressivas da experiência de transcendência, colocada pelo Pe. Vaz sob a regência da experiência do ser. Pe. Vaz organizará a experiência do ser em torno de duas experiências transcendentais e uma experiência metafísica, propriamente dita.

O desafio de descobrir o Absoluto na imanência do sujeito é organizado conceptualmente pelo Pe. Vaz como uma experiência dialética, que se desdobra no movimento tricotômico da *experiência noética da verdade*, da *experiência ética do bem* e da *experiência noético-ética do ser ou do Absoluto*. Esta experiência dialética, que tem lugar na reflexão do espírito sobre si mesmo, consiste para Vaz na presença originária do homem ao ser e do ser ao homem, descoberta como fundamento estruturante do pensamento filosófico. Nesta organização conceptual está subjacente a pulsão especulativa de pensar o Absoluto como unidade originária de *teoria* e *praxis*, à luz do quiasmo do espírito que se traduz na circularidade entre inteligência e vontade, verdade e liberdade, de tal modo que o Absoluto inclua toda mediação finita na sua própria auto-mediação segundo o ritmo de uma identidade na diferença.

O ato rememorativo que caracteriza o filosofar vazeano afirma, em diferentes combinações de sentido, o dado original de uma relação fundamental do homem com a realidade. Trata-se da *relação transcendental*, conceito de origem platônica, que afirma a relação do espírito com o inteligível. Afirmada a possibilidade do entrelaçamento do sujeito com os objetos do conhecimento, Pe. Vaz continua a explicitar seu filosofar, afirmando por um lado a transcendência do ser com relação ao sujeito cognoscente finito, e por outro lado a identidade equioriginária entre ser verdade e bem.

Ora, como já foi afirmado anteriormente, ao empregar o conceito de *transcendental* Pe. Vaz funde a concepção clássica de *abertura ao ser* com a concepção moderna de *condição de possibilidade da*

*experiência imanente ao sujeito*. O dinamismo intelectual de descentração do sujeito que se orienta para a realidade inteligível transcreve-se como condição apriórica da experiência objetiva. E é nessa pauta de uma compenetração conceptual que se deve compreender as experiências transcendentais da Verdade e do Bem. Se de um ponto de vista objetivo Pe. Vaz afirma a homologia eqüioriginária entre verdade e ser, e bem e ser, contudo ele contempla também uma face subjetiva da questão ao afirmar que a experiência transcendental da verdade e do bem se mostra como a experiência do dinamismo intelectual e volitivo infinito que habita o sujeito na sua estrutura reflexiva. Com outras palavras, olhando retroativamente a questão, Pe. Vaz afirma modernamente a experiência do dinamismo constituidor de sentido da estrutura reflexiva do sujeito. Mas, e aqui emerge a dimensão clássica do problema, esta experiência da inteligência constituir o sentido está fundamentada na reflexão da inteligência sobre seu ato que, enquanto intencionalmente unido ao seu objeto, desvela a natureza do ato e nela a homologia da inteligência com o ser<sup>57</sup>. Vaz afirma portanto que “a experiência noética da Verdade supõe no homem uma homologia estrutural entre a inteligência na perfeição do seu ato (noésis)” e o ser no seu desvelamento inteligível (noetón)”<sup>58</sup>. Por outro lado, “a experiência ética do Bem revela na liberdade humana ou na capacidade humana de autodeterminar-se (...) uma homologia com o ser na sua manifestação como perfeição (agathón) ou como Bem, da qual decorre para a liberdade o imperativo de autorrealizar-se segundo as exigências do Bem”<sup>59</sup>. Para o Pe. Vaz o esforço do conceito significa descobrir o Absoluto tanto na perfeição do ato de intelecção do espírito (genitivo objetivo e subjetivo) como *noetón*, quanto na perfeição do ato de autodeterminação do espírito, como *agathón*.

57. AFH 104.

58. AFH 104.

59. AFH 106.

Uma vez expostas as determinações especulativas do Absoluto como *noetón* e *agathón* nas experiências transcendentais da autocompreensão do sujeito noético-pneumático como ser para a Verdade e para o Bem, Pe. Vaz põe-se a tarefa de enlaçar dialeticamente a determinação ulterior do bem como *idéia* e como *fim*. Para o dinamismo constitutivo da vontade, *enquanto fim*, o bem se manifestará como *idéia suprema*, sob cuja regência o bem se realiza dialeticamente como *fim* e *norma*.

Ora, este esforço de organização conceptual da correspondência eqüioriginária da Verdade e do Bem como o Ser é possível graças ao paradigma de racionalidade no qual Pe. Vaz se move, que enlaça *analogia* e *dialética*. É graças a este conceito de uma razão aberta que Vaz esboça, incipientemente, as determinações especulativas mais adequadas à *lógica do Absoluto*. Justamente,

para poder expor as determinações lógicas do Absoluto, Vaz fará com que as experiências transcendentais da Verdade e do Bem convirjam como a seu foco significativo para a experiência metafísica do ser, enquanto fundamento e protótipo de toda experiência transcendental.

Na experiência metafísica a dialética da identidade na diferença manifesta-se nas determinações da linguagem como *participação* do ser ou do Absoluto. É esta categoria, rigorosamente metafísica, que desdobrará a experiência metafísica em dois níveis: "No primeiro tem lugar a experiência do ser na sua transcendentalidade *formal*, dando origem ao conceito analógico de ser. No segundo situa-se a experiência do Ser na sua transcendência *real* ou do ser como *Existir subsistente* (*Ipsum Esse subsistens*), objeto da Metafísica como Teologia ou como discurso sobre o Absoluto real. No Absoluto real, a oposição de imanência e transcendência é suprasumida na Unidade absoluta, a um tempo imanente e transcendente ao múltiplo como sua condição radical de possibilidade ou, em termos metafísicos, como sua Causa primeira"<sup>60</sup>. Aos olhos do Pe. Vaz, a lógica do Absoluto vai se expondo como experiência metafísica, *formalmente* pelas categorias participação e analogia, *realmente* pelas categorias Existir subsistente, Unidade absoluta, Absoluto real, Causa primeira.

Estas determinações metafísicas do Absoluto estão referidas à experiência do Absoluto (genitivo objetivo) feitas na auto-reflexão do espírito onde assumem diversas formas ligadas às possíveis expressões da transcendência. Em primeiro lugar, exprime-se a *abertura* ao ser sob a forma da experiência da *negatividade* inerente à capacidade humana de pensar. Sob o pano de fundo do sentido, o pensamento apreende a articulação dialética na auto-estruturação do Absoluto. Em segundo lugar, exprime-se a *inteligibilidade* do ser, que significa *reflexividade ontológica*. Aí precisamente manifesta-se a superação vazeana da síntese neo-escolástica, ao compreender o ser num plano de reflexividade, deixando para traz uma compreensão "física" do ser. Em terceiro lugar, exprime-se a estruturação ordenada da realidade como *idéia*. Um problema que Pe. Vaz não se põe é o de como referir as categorias superiores do Absoluto (formais e de conteúdo) com as várias expressões da experiência metafísica.

A lógica do Absoluto, compreendida como a transcrição filosófica da experiência do Absoluto na auto-expressão do sujeito noético-pneumático desdobra as suas determinações sob a égide da mesma *racionalidade analógica* subjacente à categoria do espírito. Assim como Pe. Vaz critica os modelos de racionalidade que propugnam uma conceptualização naturalizante ou historicizante

da subjetividade, assim ele também se contrapõe vigorosamente às várias explicações naturalistas ou historicistas, que perseguem uma redução do Absoluto às esferas do Mundo e da História. Com as suas palavras: "Ao se aplicarem assim às ações e obras do homem que manifestam seu *ser espiritual* as "ciências humanas" oferecem indiretamente uma forma analógica de compreensão explicativa da relação de transcendência. Com efeito, ao descreverem as diversas formas históricas e estruturais da cultura humana, dos costumes e das crenças, elas tornam mais visíveis os traços que a experiência da transcendência imprime na história humana e, nesse sentido, podem ser tidas como compreensão explicativa, no sentido amplo, da relação de transcendência"<sup>61</sup>.

61. AFII 113.

13. A conceptualização filosófica do Absoluto é o gonzo sobre o qual repousa, no pensamento filosófico do Pe. Vaz, a idéia de Sistema, exposta na sua coerência e solidez. Portanto, ao longo desse esforço de transcrição da relação de transcendência na contemporaneidade do filosofar, constata-se que o *sistema da razão* é o *topos* privilegiado do pensamento de Vaz no qual se confrontam a tradição clássica e a filosofia pós-hegeliana. Conforme suas palavras "Na tradição clássica, com efeito, o edifício do sistema da Razão era coroado pela idéia do Absoluto transcendente, sendo a ascensão pelos estágios que a ela conduzem o exercício próprio da "inteligência espiritual"<sup>62</sup>. A essa arquitetônica da razão contrapõe-se a inflexão da razão sobre si mesma, tão característica das linhas do universo racional pós-cartesiano, que orienta o dinamismo da razão para a imanência da História, da Natureza ou do próprio Homem.

62. AFII 114.

A inteligência espiritual, que do ponto-de-vista onto-antropológico adotado neste estudo corresponde ao sujeito noético-pneumático, foi submetida a um processo de inversão da orientação do seu dinamismo transcendental, passando a referir-se às estruturas aprióricas da subjetividade. Ao mesmo tempo, o pensamento filosófico pós-hegeliano abandonou a ambição sistemática da razão. Conjugando o processo de inversão da inteligência espiritual com a renúncia a uma arquitetônica da razão, configura-se o contexto ideo-conceptual a partir do qual Vaz pensa filosoficamente o Absoluto. Trata-se de um projeto hermenêutico da experiência humana caracterizado pela *denúncia* da constitutiva relação humana de transcendência como uma *projeção* (Feuerbach), uma *alienação* (Marx), um *ressentimento* (Nietzsche) ou uma *ilusão* (Freud).

Esta denúncia da relação de transcendência é interpretada por Vaz como uma enorme empresa de *obstrução* ou de *interdição* da conceptualização do em-si do Absoluto no âmbito do cognoscível.

As linhas fundamentais desse interdito convergem para “a redução da Metafísica à Antropologia ou, sob diversas formas, a redução pura e simples do *em-si* do Absoluto ao *para-nós* da sua expressão humana”<sup>63</sup>. O resultado dessa hermenêutica da suspeita é a transcrição redutora do sentido na radical imanência do homem no seu mundo, cujo desdobramento recente é, para Vaz, o *nihilismo* ontológico e ético que permeia amplos segmentos da cultura moderna. As faces mais visíveis deste verdadeiro processo civilizatório é tanto a captação da Verdade nas malhas da *ideologia*, quanto a degradação do Bem no prazer, i. é no *hedonismo*.

A radical imanentização do movimento da razão, que faz referir a ela mesma o dinamismo constitutivo da sua relação ao Absoluto, dá origem a uma seqüência de *figuras* “que se apresentam, na cultura contemporânea, como sucedâneos das expressões conceptuais clássicas da transcendência, e podem ser designadas propriamente como *mitos* pós-metafísicos ou mitos de uma civilização para a qual a experiência da transcendência, que inaugurou o tempo-eixo e presidiu ao ciclo civilizatório que denominamos Ocidente, perdeu, aparentemente sua efetividade histórica. *Mitos* pós-metafísicos são a *ideologia* como mito da Verdade, o *hedonismo* como mito do Bem e a *história* como mito de Deus”<sup>64</sup>.

A conceptualização filosófica do Absoluto é levada a seu termo por Vaz a partir da *experiência transcendental* na qual se manifesta tanto o *Absoluto formal* (a idéia de ser e seus atributos transcendentais), quanto o *Absoluto real* (o Existente subsistente — *Ipsum Esse subsistens*)<sup>65</sup>. A exposição filosófica das determinações do Absoluto desdobra-se “no âmbito da *inteligência espiritual* e estrutura-se como um conhecimento por *analogia*”<sup>66</sup>.

Como já foi observado antes, a metafísica vaziana do espírito supera o intelectualismo da metafísica clássico-grega, que contrapunha *Idéia* e *Existência* numa oposição não dialética. Com outras palavras, Vaz contrapõe-se à concepção do *Absoluto como Idéia*, própria do necessitarismo grego que não logrou evitar que os reflexos da oposição *Idéia* e *Existência* acabassem por se estender à oposição do ser e do não-ser, do uno e do múltiplo, do perfeito e do imperfeito, do necessário e do contingente. Na metafísica clássica grega “só a *Idéia*, sendo perfeição, existe verdadeiramente ou é o ser verdadeiramente tal (*ón ontós*). Fora da *Idéia* se estende a sombra do não-ser ou da existência imperfeita, sujeita ao vir-a-ser e à corrupção (*phthora*)”<sup>67</sup>.

A idéia de Absoluto na metafísica de Vaz supera, igualmente, o intelectualismo da metafísica da subjetividade, instaurada pelo cogito cartesiano, que se caracterizou por conceitualizar o *Abso-*

luto como sujeito. Com o desaparecimento da analogia do ser do horizonte filosófico moderno, a determinação filosófica do Absoluto como sujeito conhece a seguinte evolução: 1. em Descartes, o Absoluto é posto num círculo em que o *Cogito* é o *primum logicum* e o *Infinito*, cuja existência é demonstrada pela imanência da sua idéia na mente, é o *primum ontologicum*; 2. o Absoluto é imanentizado mais radicalmente no sujeito a. como ideal da Razão pura em Kant, b. como identidade dialética da Idéia e do Espírito em Hegel. No horizonte duma era que se compreende como pós-metafísica, tanto na sua vertente crítico-racionalista e lingüístico-analítico, como na sua vertente heideggeriana, Pe. Vaz procura *reabilitar* a pergunta metafísica pelo Absoluto, fazendo a meta-crítica das figuras e sucedâneos do Absoluto que vão se desenhando na cultura pós-metafísica.

Pe. Vaz suprassume o intelectualismo da Idéia, que caracteriza a metafísica grega, e o intelectualismo da Subjetividade, que caracteriza as várias filosofias do sujeito, no intelectualismo da experiência cristã na qual o *Absoluto manifesta-se como Existência*. Para Vaz a idéia de Absoluto organiza-se conceitualmente graças a duas afirmações do credo cristão: a *Criação* e a *Encarnação*, que “operam uma inversão *per diametrum* na direção do vetor da transcendência tal como fora traçado pela Metafísica. Em lugar da “subida” (anábasis) da alma ao Absoluto como Idéia suprema, temos aqui a “descida” (katábasis) do Absoluto como Existência, seja suscitando do nada as existências finitas (relação de criaturalidade), seja resgatando a perda aparentemente irreversível do tempo da história ao se fazer nele presente pela sua Ação salvífica, como seu Centro e seu eixo ordenador”<sup>68</sup>. A idéia do Absoluto como Existência supõe teoricamente: 1. a primazia do juízo sobre o conceito; 2. a noção metafísica da analogia da idéia de ser na sua dupla estrutura *lógico-abstrata* (o *analogatum princeps*) como Absoluto da *essência* e *lógico-concreta* (o *analogatum princeps* como Absoluto da *existência*)<sup>69</sup>.

68. AFI 117.

69. AFI 117.

A conceitualização filosófica do Absoluto nos escritos do Pe. Vaz acontece, portanto, sob a regência da experiência transcendental, que organizará conceptualmente a relação de transcendência pelo entrelaçamento das suas dimensões noética, ética e metafísica. O paradoxo subjacente à relação de transcendência consiste “no pensamento de um Transcendente *real* ou de um Absoluto de existência como fundamento da transcendência *formal* do Ser, da Verdade e do Bem, ou seja como fundamento desses conceitos como conceitos metafísicos ou noções transcendentais”<sup>70</sup>.

70. AFI 110.

O solo natal da pergunta pelo Absoluto é a dialética da *identidade na diferença*, i. é do *em-si* e do *para-nós*, que constitui o espírito, ou seja o sujeito-noético-pneumático. A partir dessa dialé-

lica, como exprimir no conceito o Transcendente *real*, ou ainda como exprimir o Absoluto de *existência*? Como já foi afirmado, a expressão conceitual do Absoluto "desenvolve-se, pois, no âmbito da *inteligência espiritual* e estrutura-se como um conhecimento por *analogia*"<sup>71</sup>. A expressão do Absoluto requer a ruptura da linha de univocidade própria da finitude categorial, ultrapassada pela infinitude transcendental. A expressão conceitual do Absoluto resulta da oposição dialética entre o *finito (terminus a quo da relação)* e o *infinito (terminus ad quem da relação)*, que caracteriza a analogia metafísica. Para Vaz, uma tal oposição é *suprassumida* na unidade do ser<sup>72</sup>.

A expressão conceptual do Absoluto a partir da experiência transcendental do sujeito finito cumpre-se como uma *inversão* da direção do vetor ontológico da subjetividade humana. Assim, realiza-se o programa filosófico vazeano de transcrever a relação de transcendência na contemporaneidade do filosofar: como uma inversão dialética da inversão da inteligência espiritual levada a cabo pela metafísica da subjetividade. Esta inversão é condição de possibilidade para *suprassumir* a oposição dialética entre finito e infinito.

Recapitulando a ontologia relacional! Na relação de objetividade o sujeito põe o objeto *para-si* como o que se oferece ao seu *fazer*, e isso por uma deficiência ontológica do objeto com relação ao sujeito. É o que funda a não reciprocidade da relação Homem-Mundo. Na relação de intersubjetividade o sujeito se põe diante do outro na reciprocidade do *agir* graças à equivalência ontológica do *para-si* de cada um. Na relação de transcendência, que se caracteriza por uma não reciprocidade constitutiva, o sujeito é *posto* na sua finitude pela superabundância ontológica do Absoluto. O conhecimento analógico do Absoluto é, na verdade, o conhecimento da posição do Absoluto como transcendente à razão e, portanto, como *pressuposto* à auto-compreensão e auto-expressão do sujeito finito.

Ao constituir-se em condição de possibilidade para a *suprassunção* dialética do finito no infinito, a *inversão* abre o caminho filosófico para a *participação analógica* da infinitude do Absoluto, que se põe como identidade infinita de *em-si* e *para-si* da subjetividade finita. Isso implica que a relação transcendental do sujeito ao ser desvela como seu fundamento último o *ser-posto* pelo Absoluto na relação de criaturalidade e na relação de mensurante a mensurado. Com outras palavras, para Vaz a relação de transcendência aparece como o *fundamento* do discurso na ordem da inteligibilidade *em-si*.

A transcrição da transcendência na contemporaneidade do filósofo é uma tomada de posição do Pe. Vaz em favor da primeira desta alternativa: 1. o homem é porque o Absoluto é: como Causa Primeira, Perfeição Infinita e Fim; 2. porque o homem é, o Absoluto é: como projeção, imaginação, ilusão.

Endereço do autor:

Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127  
31720-300 — Belo Horizonte — MG