

METAFÍSICA DA SUBJETIVIDADE E LINGUAGEM — III*

A TEORIA DA AÇÃO AUTO-REALIZADORA E O CONCEITO DE PESSOA NA CONCEPTUALIZAÇÃO CONTEMPORÂNEO-FILOSÓFICA DE HENRIQUE VAZ.

*Marcelo Frenandes de Aquino
CES — Belo Horizonte, MG*

Este terceiro artigo encerra uma série publicada nesta revista, cuja finalidade vem sendo a de examinar criticamente os pressupostos teóricos da tarefa de integrar o conceito clássico-teleológico e o conceito moderno auto-referencial de sujeito na exposição sistemática de uma possível *arquitetônica da subjetividade*. Este projeto caracteriza-se pelo esforço de supressão das várias tentativas de desconstrução do sujeito na fundamentação teórica de uma futura pragmática comunicativa pensada dialético-especulativamente.

1. No primeiro artigo expôs-se a conceptualização da subjetividade como o processo de uma *auto-referência negativa*, que caracteriza a concepção hegeliana de *espírito*. A proposição especulativa *Eu me penso*, que exprime esta auto-referência negativa, significa: *Eu sou o outro de mim mesmo*. No segundo artigo mostrou-se a constituição ontológico-relacional da subjetividade finita na conceptualização proposta por Henrique Vaz¹, para quem estrutura e relações articulam a subjetividade compreendida, no seu núcleo ontológico, como uma *reflexividade descentrada de si*. A proposição especulativa *Eu sou na relação ao outro*

significa: *Eu me dou a mim mesmo ao exprimir o outro*. Neste terceiro e último artigo a forma de Razão subjacente à reflexão do Pe. Vaz, caracterizada como um círculo inconcluso, expõe-se no movimento de centração da auto-realização do sujeito como pessoa no *ser-para-si* da subjetividade finita.

O movimento inicial desta exposição consiste em conceptualizar a suprassunção do *ser-em-si* da estrutura e do *ser-para-outro* da relação no *ser-para-si* da realização. Isto significa que a subjetividade finita, que para o Pe. Vaz é essencialmente uma *abertura*, isto é, uma *descentração* do sujeito a toda amplitude intencional do seu *ser-para-outro*, agora inflete sobre si mesma, no movimento de *centração* do seu *ser-para-si*. A subjetividade que se exprime a si mesma na sua referência ao *Absoluto*, à *Verdade* e ao *Bem*, passa a dizer-se a si mesma como *Unidade* realizada.

Contrapondo-se tanto ao essencialismo estático de uma substância que permanece imóvel sob suas propriedades como no caso da metafísica grega, quanto ao historicismo exasperado do puro dinamismo de uma existência sem sujeito da pós-modernidade, Pe. Vaz compreende o ser humano como *expressividade*, ou seja, como movimento intencional de passagem do *dado*, isto é, da *natureza à significação*, isto é, à *forma pela mediação do sujeito*. Por movimento intencional entenda-se a pretensão de validade à verdade e à liberdade subjacente em qualquer afirmação de sentido. Entre o puro essencialismo da forma, por um lado, e o historicismo sem sujeito, por outro, Pe. Vaz opta pela *via media* de um *historiocentrismo ontológico*. Na realidade, esta é uma opção por uma forma de razão: ou Pe. Vaz optava pela *razão instrumental*, sob cuja regência vigora o historicismo, ou optava pela *razão teleológica* enriquecida com o conceito de mediação, que rege o seu *historiocentrismo ontológico*.

É no contexto formal da razão teleologicamente mediada que se configura a opção teórica fundamental do Pe. Vaz pela afirmação do Sentido Incondicionado, que se manifesta como o fundamento último dos sentidos parciais das várias esferas do mundo humano: a natureza, a história e a sociedade. Se na esfera da Ontologia estrutural Pe. Vaz expôs num sistema categorial (=corpo-psiquismo-espírito) o sentido da constituição ontológica do sujeito; e se na esfera da Ontologia relacional ele, igualmente, expôs sistematicamente as categorias que articulam o sentido da constituição relacional do sujeito (=objetividade-intersubjetividade-transcendência), então cabe-lhe a tarefa de mostrar sistematicamente as categorias com as quais ele estende a afirmação do sentido à região ontológica do *operar humano*. Ora, na esfera da realização humana, a pergunta pelo sentido não se põe "no domínio do existir simplesmente, mas no domínio do *sentido da vida*"², no qual a existência está lançada como existência propriamente humana. Nos

diferentes níveis de conceptualização categorial da Ontologia estrutural e da Ontologia relacional Pe. Vaz ocupou-se com duas questões metafísicas fundamentais: o *ser* e o *nada*, e o *uno* e o *múltiplo*. Agora, no plano da Ontologia do agir praxeológico, ele se defronta com uma terceira questão metafísica, subjacente à ação humana. Trata-se da pergunta pelo *ser* e o *dever*, a partir do qual o sistema se configura na sua dimensão ética sob a regência da pergunta pelo *ser* e o *dever-ser*.

O *operar humano* é, portanto, esta outra região ontológica na qual se configura a arquitetônica da subjetividade proposta pelo Pe. Vaz. Com as suas palavras, “operar é, pois, necessariamente, movimento de auto-manifestação que procede do próprio ser e o constitui como sua *existência em ato* (enérgeia)”³. A disciplina, ou melhor, o esforço do conceito pede um esclarecimento de ordem semântica. Na esfera da realização, a existência é entendida “como o operar que flui do *esse* enquanto ato da *essentia* e no qual o ser existente se manifesta”⁴. Esta é, pois, a lição que Pe. Vaz deixa ao filosofar em geral. O operar humano origina-se do sujeito humano que se auto-afirma como expressividade, isto é, “como movimento incessante de passagem ou 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)”⁵. Com poucas palavras, na esfera da realização humana o *ser*, compreendido como totalidade inteligível de sentido, é a *existência* na efetividade da *operação humana*.

A *Denkform* do historiocentrismo ontológico proposto pelo Pe. Vaz tem por pressuposto metafísico a afirmação do ser como totalidade inteligível de sentido. É a partir deste fundamento que Vaz logra conceptualizar o processo de auto-posição do sujeito finito como *expressividade*. Simultaneamente, Vaz reelabora semanticamente o conceito de *natureza humana*, que se “apresenta em toda riqueza e complexidade de uma *situação* humana originária que se não reduz, evidentemente, às coordenadas físicas do espaço-tempo do mundo, mas se configura como o *lugar* de múltiplas dimensões — histórica, social, cultural e circunstancial — no qual o indivíduo deve inscrever o perfil original do *Eu sou*”⁶. À transcrição semântica do conceito de ser na questão da totalidade inteligível de sentido, possibilitada pelo abandono da rigidez conceptual da síntese neo-escolástica, incapaz de pensar a mediatidade do ser, segue-se por parte do Pe. Vaz a conseqüente transcrição do conceito de natureza humana na questão da expressividade humana, possibilitada pela questão metafísica do movimento de auto-mediação do sujeito finito.

2. Na esteira da tradição aristotélico-hegeliana, para o Pe. Vaz a dialética da *identidade na diferença* é o constitutivo ontológico fundamental da subjetividade finita, ou seja, do sujeito noético-pneumático. Na catego-

ria da realização, ela reaparece como dialética do *mesmo* e do *outro*, ou ainda da *ipseidade* e da *alteridade*. Esta conceptualização dialética permite ao Pe. Vaz compreender a realização como “passagem do ser que é (identidade ou unidade = *indivisum in se*) ao ser que se torna ele mesmo pela negação dialética do *outro* no ativo relacionar-se com ele, o que implica a *suprassunção* do *outro* no desdobrar-se da unidade fundamental (alteridade ou unificação = *divisum ab omni alio*)”⁷. Em resumo, a questão filosófica do devir da subjetividade finita articula-se conceptualmente no ritmo de três momentos: 1. a relação ativa com o *outro*; 2. a negação dialética do *outro*; 3. a *suprassunção* do *outro*. A dialética entre ser e devir, compreendida como oposição entre a unidade da vida segundo o espírito e a alienação que ameaça a ipseidade, é portadora desta pergunta: “como poderá o homem preservar a sua unidade ou ser ele mesmo (*ipse*) nesse permanente afã de *ser outro*?”⁸.

No pensamento do Pe. Vaz, o conceito de realização é elaborado teoricamente com o concurso de três meta-conceitos, quais sejam: o *ato*, a *vida* e a *abertura*. O conceito de ato está imbricado no conceito de vida, pois “sendo uno como *ser-em-si* (substância ou ousia), o homem deve realizar essa unidade como *ser-para-si* ou como existente para o qual existir é viver a unificação progressiva do seu ser no exercício dos atos que manifestam a ‘vida segundo o espírito’ como vida propriamente humana”⁹. Com efeito, a auto-realização do homem “não é senão a efetivação existencial do paradoxo segundo o qual o homem se torna ele mesmo (*ipse*) na sua abertura constitutiva ao *outro* (*alius* vel *aliud*), abertura atravessada pelo apelo profundo a uma generosidade no dom de si mesmo que podemos denominar, com razão, metafísica, na medida em que ela é, em nós, o signo de que não podemos realizar-nos a nós mesmos senão como seres abertos à infinitude do Ser”¹⁰.

Enquanto termo da dialética da identidade na diferença, o *ser-para-si*, ou seja, a identidade reflexiva, está na ordem do *ato*¹¹. De um ponto de vista da semântica do sentido, o ato é o que existe na plenitude do seu poder existir, ou ainda é o que completou o movimento do seu vir-à-existência. O ato significa uma *completude*, isto é, uma *perfeição*.

O conceito vazeano de ato caracteriza-se por rememorar tanto o conceito aristotélico de *enérgeia* quanto o conceito hegeliano de *Wirklichkeit*. O ato é a efetividade, a *Wirklichkeit* dizendo com Hegel, da unidade do sujeito que nele e por ele se realiza. Esta integração da *enérgeia* aristotélica e da *Wirklichkeit* hegeliana é regida pelo conceito de mediação, entendida como síntese do em-si e do para-si. Na perspectiva adotada por Vaz, a *enérgeia* brota do sujeito compreendido como expressividade que plasma a sua unidade, e que, portanto, se auto-medeia como estrutura e relação¹².

O ato é uma operação humana ligada ao movimento de auto-realização do sujeito. Com outras palavras, o ato é um processo espiritual cuja efetividade acontece entre os pólos da estrutura e das relações. Por sua vez, cabe ao movimento exprimir a *excelência* e a *perfeição* do ato. Ora, compreendida como ato, a auto-realização está finalizada para o *Bem* que lhe advém da própria completude do ato. A excelência do ato é a sua *areté* ou *virtude*. Já tendo proposto a articulação da Metafísica com a Ética, agora, Pe. Vaz propõe o embricamento da Antropologia Filosófica com a Ética.

Compreendida como síntese da unidade estrutural e seus atos, a auto-realização do sujeito tem por pressuposto a fundamentação ontológica e por termo do seu processo o coroamento ético. Isto significa que se até agora a reflexão de Vaz movia-se no terreno da necessidade ontológica, isto é, do *Ser* e da *Ontologia*, então, agora, ela entra vigorosamente no terreno da necessidade moral, isto é, do *Dever-ser* e da *Ética*. Na perspectiva da Ética, a auto-realização reivindica a validade normativa do imperativo ético, uma vez que a unificação da sua vida, enquanto síntese dinâmica da liberdade finita, se, por um lado, está arraigada na ordem do ser, por outro lado, alcança a sua efetividade na ordem do dever-ser. Com as palavras do Pe. Vaz: "O homem é um ser constitutivamente *ético* e essa eticidade é ou deve ser o primeiro predicado da sua unidade existencialmente em devir — ou do imperativo da sua auto-afirmação"¹³.

A dialética do em-si e do para-si passa a configurar-se semanticamente como realização da própria vida, cujo significado é o da unificação da corporalidade e do psiquismo sob a égide do espírito, em cujo dinamismo se decide a direção do *sentido da própria existência*. Para Vaz "é no espírito que o movimento de auto-realização do homem se submeterá à medida da Verdade, à norma do Bem e à exigência do Absoluto"¹⁴. Esta referência do movimento de auto-realização às três dimensões estruturais da subjetividade finita manifesta o núcleo ontológico do devir humano, que é perpassado por uma necessidade interna: "Ao se auto-exprimir como corporalidade, psiquismo e espírito, desdobrando nessa expressão a sua estrutura de sujeito ou *operando* a passagem da natureza à forma ou do dado à significação, o homem já está lançado por uma *necessidade* inscrita no seu ser nesse caminho sem volta que é o da sua auto-realização"¹⁵.

3. A pré-compreensão da realização suprassume as três questões metafísicas, *ser-nada*, *uno-múltiplo*, *ser-poder-ser*, na questão ética, que pede a sua transcrição conceptual na suprassunção do *ser que é* pelo *ser que deve ser*. Com outras palavras, a experiência do sentido da nossa própria vida tem lugar no terreno do *ethos*, que se acha sob a regência do *lógos*. A pré-compreensão da realização da vida humana,

justamente por estar atraída pela racionalidade da ciência do ethos, isto é, pela Ética, confunde-se com o esforço vazeano de redescobrir o paradigma filosófico grego na contemporaneidade do filosofar. Platão revisitado hoje aponta para uma *paideia* e uma *areté* arraigadas numa concepção de ser, configuradas sob a *medida* (métron) do *belo* (kalón) e do *bom* (agathon). Como diz o Pe. Vaz "Platão abriu o problema da realização da vida humana ao horizonte do Ser, articulando Educação e Filosofia"¹⁶.

A reinvenção do paradigma ético grego é uma etapa do processo de conceptualização pré-compreensiva da realização da vida, por parte do Pe. Vaz. Trata-se de acompanhar a evolução da Ética grega que "tendo unido Educação e Metafísica na concepção platônica da *paideia*, une Metafísica e Ética na contemplação do Ser como Bem e prolonga-se na conceptualização aristotélica, já explicitamente *ética* ou *prática* da realização da vida humana como vida regida pela verdadeira *areté*"¹⁷. É nesse esforço conceptual que Vaz reabilita o conceito de *phrónesis*, situando-o no centro do campo de racionalidade designada como *conhecimento prático* ou *hábito racional de agir*.

No campo da racionalidade própria da Ontologia platônica do Bem, o conceito de *phrónesis* indica a intuição intelectual das idéias. No espaço aberto pela Ontologia platônica "podem ser traçadas aquelas que poderemos denominar as *regiões ontológicas* da realização do homem. (...) Em primeira aproximação, podemos dizer que as fronteiras dessas regiões são traçadas conforme nelas predomine uma das atividades fundamentais do homem: *fazer* (*poiesis*), correspondendo à esfera da relação de *objetividade*; *agir* (*práxis*), compreendendo a esfera da relação de *intersubjetividade*; e *conhecer* (*theoria*), correspondendo à esfera da relação de *transcendência*"¹⁸. A estas atividades fundamentais do homem correspondem um respectivo ideal de vida: 1. a vida voltada para o *fazer técnico* (*poiesis*), ou orientada pelo hábito fabricante; 2. a vida em que predomina a *práxis intersubjetiva* ou a vida política; 3. a vida *teorética* definida pela atividade da *contemplação*.

No terreno da Ética, Aristóteles submete a Metafísica platônica do Bem a uma inflexão antropológica, decisiva para acompanhar a evolução semântica do conceito de *phrónesis*, por ele compreendida como *sabedoria prática* ou *prudência*. Na perspectiva antropológica adotada por Aristóteles, o exercício da *phrónesis* tem dois pressupostos necessários que se estendem ao operar propriamente humano: 1. o saber que diz respeito a si mesmo, isto é, o *ser presente a si mesmo*; 2. o horizonte da deliberação humana guiado pela sabedoria prática é o da *totalidade da vida*, que se realiza de acordo com o que é bom e conveniente para o sujeito. Fundamentada nestes dois pressupostos, impõe-se a tarefa que compete ao homem enquanto homem, e que consiste na realização da vida humana segundo o *lógos*. A vida sob a regência

do *lógos* traz em si “a exigência de realizar-se segundo o modelo mais excelente”¹⁹.

O confronto de Vaz com a conceitualização teórica aberta por Platão é decisiva na sua leitura, crítica a qualquer concepção puramente empirista, do pensamento ético de Aristóteles. A rememoração vazeara do pensamento ético platônico e aristotélico leva-o a centrar a tarefa da realização da vida humana sob a regência da sabedoria prática, isto é, da Ética. Na esteira da *Ética de Nicômaco*, para Vaz a vida propriamente humana é definida pela realização desta tarefa de auto-realização. O modelo *mais excelente*, levando-se em conta a pluralidade dos modelos de realizar a própria vida, segundo o modo que é o melhor e o mais perfeito²⁰, desdobra a exigência da eticidade que para Vaz permeia o projeto da realização humana. A partir, pois, da centralidade ocupada pela *phrónesis* no agir praxeológico, para Aristóteles constitui-se a *ciência prática* enquanto *ciência da prática*.

O coroamento ético do sistema para o Pe. Vaz corresponde à articulação semântica do *agir praxeológico* do sujeito. Na perspectiva da arquitetônica da subjetividade, às esferas regionais da Ontologia estrutural e da Ontologia relacional, segue-se a *Ontologia da ação humana*, conceptualizada como teoria do agir praxeológico em que se configura o *Eu no processo da sua auto-realização*. Pode-se falar, portanto, com justiça, de uma *Ontologia do processo*. Esta nova esfera semântica da subjetividade finita, na qual a afirmação do sentido expande-se à *práxis* humana, fundando a *ciência prática* enquanto *ciência da prática*, constitui-se no entrelaçamento de três experiências da vida consciente. Na esteira de Aristóteles, para Vaz, 1. “a vida apresenta-se para o homem como a tarefa (*érgon*) que ele deve inelutavelmente cumprir”²¹; 2. essa tarefa “não é pré-determinada pela natureza nem por nenhuma força que nos seja exterior: sua execução (...) desenrola-se a partir de nós mesmos e orienta-se para um *fim* que nos cabe livremente escolher”²²; 3. “a necessidade da escolha do *fim* e, por conseguinte, da *vida* que lhe corresponde, coloca-nos continuamente em face da imensa, variada e incessante procissão de ‘modelos’ que nos são oferecidos pela tradição cultural e ética da comunidade humana na qual vivemos”²³.

A Ontologia do agir humano, conceptualizada como *auto-realização da vida*, é o terreno onde se encontram a *Antropologia Filosófica* e a *Ética*, na seqüência da conceptualização platônica da articulação entre *paidéia* e *Metafísica*. A opção filosófica fundamental do Pe. Vaz por uma *Lógica do sentido* articula-se sistematicamente como um triedro cujas faces equi-correspondentes são a *Metafísica*, a *Antropologia Filosófica* e a *Ética*. Na reflexão do Pe. Vaz a fundamentação ontológica da *práxis* mostra-se como uma “síntese dialética entre o *Eu estrutural* (do sujeito que é *em-si-mesmo* ou na sua *ipseidade indivisível — indivisum in se*) e do *Eu relacional* (do sujeito que é *para-outro* e cuja *ipseidade* se constitui nega-

tivamente pelo não ser o outro: *divisum ab omni alio*)”²⁴. Com outras palavras, a fundamentação ontológica da Ética passa pela subjetividade finita que assume a figura do Eu que realiza a sua ipseidade estrutural no ativo relacionar-se com o outro, ou no afirmar-se na sua ipseidade relacional. Para Vaz, a ação unifica, melhor, sintetiza a esfera do estrutural com a esfera do relacional, constituindo a nova esfera da *ipseidade dinâmica*, que é a da figura do eu no processo da sua auto-realização, ou seja, do seu ativo relacionar-se consigo mesmo.

Graças a estes pressupostos metafísicos e antropológicos, Vaz transcreve na esfera da Ética o conceito aristotélico de *ipseidade dinâmica* do Eu na identidade reflexiva do Eu estrutural. Esta transcrição constitui o Eu como um *mesmo (autós) dinâmico*. A dinamicidade do Eu não é outra que as vicissitudes do exercício da *phronesis* “cujas deliberações, e as decisões que delas procedem, traçam o fio da vida vivida como vida humana”²⁵.

Assinalando a sua recepção da doutrina aristotélica da *phronesis* “como lógos específico da vida que se realiza no exercício da *areté*”²⁶, Vaz acompanha o curso do aprofundamento aristotélico da distinção platônica entre as três *aretai* próprias das três atividades fundamentais do conhecimento de que a razão humana é dotada: “a *areté* da inteligência fabricadora (*poietiké*), que é a arte (*téchne*); a *areté* da inteligência prática, que é a sabedoria ou prudência (*phronesis*) e a *areté* da inteligência teórica, que é a filosofia (*sophía*)”²⁷. Ora, Vaz estabelece uma relação entre este problema da classificação das distintas atividades racionais e suas respectivas virtudes e o problema do melhor modo de vida (*trópos tou bioú*). Estes dois problemas, o das *aretai* próprias das atividades fundamentais do conhecimento de que a razão humana é dotada, e o problema da *melhor forma de vida* para Vaz “parecem formar uma matriz conceptual comum que continuará modelando a cultura do Ocidente, não obstante as prodigiosas transformações que o domínio das ‘coisas humanas’, para falar como Aristóteles, conheceu desde a Grécia clássica até nossos dias”²⁸.

4. Para Vaz, a transcrição do ato de filosofar na contemporaneidade moderna passa pela reinvenção do arquétipo filosófico platônico. A Filosofia é, fundamentalmente, a *Erinnerung* de uma experiência de sentido: “vem a ser, retomar no esforço presente do conceito a longa história do ser tal como foi inaugurada pela audácia do filosofar platônico”²⁹. Nessa rememoração filosófica, Pe. Vaz reabilita, simultaneamente: 1. o espaço espiritual da metafísica platônica que afirma a normatividade de uma perfeição absoluta; 2. o terreno das “coisas humanas” (*tà anthrópina*) no qual deve ser traçado, à luz do Bem, que é o seu fim (*télos*), o caminho da vida humana como vida segundo o bem, que é a vida segundo a virtude.

Na arquitetura da subjetividade proposta pelo Pe. Vaz, a esfera da Ética corresponde ao movimento de suprassunção da diferença do objeto (o pólo do *em-si*) na identidade reflexiva do sujeito (o pólo do *para-si*). Ao traçar a linha conceptual desse movimento dialético, que tem lugar no plano dos pressupostos metafísicos, Vaz confronta-se com as várias faces da ética utilitarista, e com as várias formas de humanismo que se apóiam nos sucedâneos da verdade e do bem. Com outras palavras, humanismos nos quais lateja a pulsão da ideologia e do hedonismo.

O *lógos* vazeano transcreve nas estruturas da subjetividade moderna tanto a normatividade de uma perfeição absoluta, quanto a teleologia do bem imanente ao caminho da vida virtuosa. É nesse contexto, pois, que Vaz propõe a formação da matriz conceptual ética da cultura ocidental, assimilando reciprocamente o problema das *aretai* fundamentais das atividades de conhecimento da razão com o problema da melhor forma de vida. Matriz conceptual que se deixa interpretar por dois modelos heurísticos, a saber: a ética platônica e a ética aristotélica. "O primeiro desenha-se sobre a pressuposição da univocidade do *lógos* polarizado pelo alvo supremo da contemplação da Idéia do Bem. O segundo admite a analogicidade do *lógos* educador, que irá iluminar três caminhos possíveis da vida humana, o do *fazer*, o do *agir* e o do *contemplar*. Essa analogia, porém, é uma analogia 'de coisas que são ditas segundo a sua referência a uma delas'. No caso, é o *lógos* teórico que constitui a unidade ordenadora à qual se referem o *lógos* prático e o *lógos* poético³⁰. Ora, na conceptualidade platônica a Idéia do Bem é estabelecida como *métron* supremo que deve reger o crescimento da vida humana. Na medida em que a Idéia do Bem é o deus ou o divino por excelência, a ética de Platão é uma *Ética teológica*. Na conceptualidade aristotélica "essa regência deve diferenciar-se segundo as formas específicas do conhecer e do operar humanos que determinam outros tantos tipos de vida"³¹. O pressuposto da Ética aristotélica é que o modelo antropológico norteador da sua reflexão sobre a vida humana desenha no próprio *ser empírico* do homem os traços da sua inteligibilidade. Com outras palavras, para Aristóteles o fundamento do saber ético está na resposta à pergunta "que é o homem?", formulada a partir: 1. da distinção entre o homem e os outros seres vivos; e 2. da evidência de um operar segundo as exigências da razão, próprio do homem³². Como o sugere R. Brague, na medida em que a Ética de Aristóteles tem como fundamento a questão do homem como ser entre os seres, ela é uma *Ética antropológica*.

A linha platônica do desenho do arcabouço conceptual da categoria da realização supõe uma conceptualidade antropológica que se traça "como programa de uma *paidéia* que tem exatamente como paradigma e norma do seu desenvolvimento a participação do homem à Idéia do Bem

pela forma mais alta de conhecimento que se eleva até a sua plena intuição (*nóesis*)”³³. Como observa Vaz, a *paidéia* platônica compreende a união do ser empírico do homem com o ser inteligível como uma subida gradativa na qual a realização da vida é colocada sob a norma e a medida do inteligível. Com as suas palavras: “Traçado segundo a medida (*métron*) do inteligível ou da Idéia, o horizonte da realização humana é, primeiramente, um horizonte *metafísico*, o que quer dizer que se estende além da limitação de qualquer ser *finito*. Voltado para esse horizonte, o homem só pode pensar o movimento da sua auto-realização submetido à exigência de um *ser-mais* que, finalmente, se vê face a face com a plenitude infinita do Ser. Essa exigência, por sua vez, faz emergir no horizonte do ser as idéias do Verdadeiro e do Bem, e é essa constelação transcendental que irá presidir as vicissitudes do problema da *realização* do homem, ou à idéia de um *humanismo integral* ao longo da história da nossa civilização”³⁴. A *paidéia* platônica, portanto, submete o processo de educação do homem realizado à Metafísica ou ao saber do Absoluto, mostrando nesse saber o princípio ordenador da tarefa educadora, que se define como educação do espírito. Enquanto *lógos* da inteligência a *paidéia* orienta-o para o horizonte do Verdadeiro. Enquanto *lógos* da liberdade, ela o orienta para o horizonte do Bem³⁵.

A inflexão antropológica que caracteriza a ética aristotélica relativiza a univocidade do *métron* do agir humano, que para Platão era a Idéia do Bem. Com efeito, Aristóteles atrai o *métron* à esfera das “coisas humanas”, “onde a tarefa da auto-realização do homem pelo exercício das virtudes (*aretai*) é proporcional aos bens que se apresentam como capazes de cumprir o fim essencial da vida humana: o seu ‘bem-viver’ (*eu zên*) e o ‘viver-feliz’ (*eudaimonia*)”³⁶. Ora, se em Platão a conceptualidade antropológica do problema da realização humana apresenta uma estrutura *vertical*, em Aristóteles a conceptualidade antropológica assume a forma de uma estrutura *radial*. A adoção de um ou de outro modelo incide na estrutura formal do conceito de *phrónesis*. No paradigma conceptual platônico a *phrónesis* é uma *atividade contemplativa* no cimo da subida para o inteligível, ao passo que no paradigma aristotélico a *phrónesis* é uma *sabedoria prática* que irradia nas múltiplas direções nas quais pode desenvolver-se e realizar-se o operar humano. Como afirma Vaz: “É sabido que essas múltiplas direções acabam compreendidas, segundo Aristóteles, nas três grandes esferas do *fazer*, do *agir* e do *contemplar*. A *paidéia* aristotélica assume, desta sorte, a feição de uma ordenação do campo das ‘coisas humanas’, onde o operar do homem se organizou historicamente em formas estáveis, nas quais devem ser encontradas normas para o ‘bem-viver’: o campo do *ethos*. Trata-se, pois, de uma investigação tendo por objeto o *ethos* (*pragmatéia ethiké*)”³⁷.

Para Aristóteles, a vida enquanto vivida sob a regência do dinamismo nela imanente de *bem-viver* e de *viver-feliz* é constitutivamente ética. É no campo conceptual do *bem-viver* e do *viver-feliz* que Aristóteles põe no centro da sua ética o *homem empírico*, 1. agindo na plena consciência de ser *ele mesmo*, 2. auto-realizando-se segundo os caminhos oferecidos pelo *ethos*, caminhos da *razão (lógos)* e das *virtudes (aretai)*. "Ora, operar segundo o *lógos* é operar segundo o que é *melhor (eu prattein)*. No reconhecimento do dinamismo do melhor imanente ao *lógos* da ação reside a originalidade da ética aristotélica como ciência prática, e será esse reconhecimento que reconduzirá a *pragmatéia* ética de Aristóteles às proximidades do inteligível platônico"³⁸. Mais ainda, a Ética aristotélica une dois pontos que são a *experiência* da vida humana enquanto caracterizada por um operar orientado pelo dinamismo do bem (*eu prattein*) e a caracterização desse operar como ato que traz em si mesmo o seu *próprio fim* ou a sua *perfeição (enérgεια)*.

Ao se propor transcrever o conceito de ipseidade dinâmica do Eu na reflexividade estrutural do Eu, Pe. Vaz está amalgamando a *phrónesis* e a *Vermittlung*. Com outras palavras, a realização humana compreendida na sua racionalidade imanente de *teoria do agir intersubjetivo* repousa sobre a oposição dialética entre o conceito de virtude e o conceito de mediação. Esta oposição tem lugar no espaço intencional da práxis que é: 1. o ser-com-os-outros, 2. o mundo das coisas que estão ou podem estar à nossa disposição.

Aristotelismo e hegelianismo encontram-se na síntese vazzeana, justamente na retomada do conceito aristotélico de *práxis* humana enquanto *práxis* virtuosa. Na sua leitura não empirista da ética aristotélica Vaz desenha o núcleo forte do conceito aristotélico de *práxis*, salientando três dimensões: 1. a *práxis* é um *operar intersubjetivo*; 2. a *práxis* é essencialmente *política*; 3. a *práxis* é constitutivamente *ética*.

O caráter intersubjetivo da *práxis* está fundado na sua função mediadora entre a *poíesis* e a *theoria*. Ou seja, a *práxis* constitui-se entre o operar humano voltado para o domínio da *objetividade* caracterizado como *produção*, e o operar humano voltado para o domínio da *transcendência* caracterizado como *contemplação*³⁹. Com outras palavras, a *práxis* medeia a *necessidade da natureza* e a *necessidade do inteligível*. Sendo mediadora da necessidade da natureza, a *práxis* atrai a *poíesis* fabricadora para o campo da sua racionalidade. Sendo mediadora da e igualmente mediada pela necessidade do inteligível a *práxis* é atraída pela *theoria* para o campo de racionalidade da contemplação da transcendência da Verdade e do Bem. A *práxis* é atraída para a racionalidade teórica pela mediação da virtude intelectual da sabedoria prática, isto é, pela *phrónesis*. A atualização vazzeana de Aristóteles resgata a *práxis* na sua função dialética de *mediação mediada*. Numa tal arquitetura da subjetividade, a *práxis* acaba sendo a nível semântico

uma *imediatidade mediada* através da qual o sentido se manifesta intersubjetivamente na ação humana como processo. Esta imediatidade mediada está arraigada naquele movimento intencional de passagem do dado à significação, que é o sujeito finito e situado.

Na sua constituição ética, a *práxis* é normativa ao mediar a *produção*, e é normada ao mediar a *teoria*, por quem é por sua vez mediada. Por esse seu caráter igualmente mediador e mediado, a *práxis* “é por definição o lugar da liberdade como princípio da *deliberação* (*boulesis*) e de *escolha* (*proatresis*)”⁴⁰. Considerada sob este viés, a reflexão do Pe. Vaz em torno do conceito de *práxis* é na verdade uma primeira “mostração” da *liberdade como mediação*, tema maior do filosofar em geral. Na sua constituição política, a *práxis* orienta o movimento da auto-realização para o horizonte do *ser-com-os-outros*⁴¹.

Compreendendo a auto-realização humana como *práxis* virtuosa, e esta como liberdade mediada, ou seja, como unidade dinâmica onde se efetua a síntese do *em-si* estrutural da subjetividade finita com o seu *para-si*, Vaz afirma que “qualquer tentativa de compreensão explicativa desse processo seria, pela sua própria natureza, inadequada”⁴². Na perspectiva adotada pelo Pe. Vaz, a realização humana é a liberdade tornada efetiva como processo de auto-mediação. Ora, no paradigma da racionalidade analógica, a liberdade não se deixa subsumir por nenhum programa de otimização racional da vida humana, porque não se deixa atrair pelo campo matricial da racionalidade lógico-matemática. Conseqüentemente, não se deixando codificar exaustivamente nas estruturas de uma universalidade hipotético-dedutiva, a liberdade efetiva não se deixa subsumir pelo desenho categorial de uma racionalidade operacional que reivindique a pretensão de esgotar conceptualmente a subjetividade humana.

5. A categoria de *realização* assinala, de um ponto de vista estritamente filosófico, “a entrada da dialética que rege o discurso no domínio da *existência* propriamente dito, pois é evidente que o homem se realiza agindo, isto é, existindo na ação e pela ação”⁴³. Portanto, a existência na ação e pela ação é o seguinte nível semântico da Lógica do sentido. O domínio do agir auto-realizador é, portanto, delimitado por Vaz como sendo o campo conceptual do *ser-para-si*, no qual a reflexividade estrutural do sujeito torna-se efetiva de maneira mediatizada.

No campo conceitual do *para-si*, isto é, da mediatidade do sentido, Pe. Vaz compreende a subjetividade finita tanto como o desdobramento de sucessivas mediações, quanto como uma seriação de categorias. Essa conceptualização da subjetividade como um desdobramento sucessivo, e como uma seriação permite dizer que na esfera da *práxis*, entendida como agir intersubjetivo constitutivamente ético-político,

Vaz compreende o sujeito finito como *processo* e como *totalidade*. Com outras palavras, a auto-afirmação do sujeito enquanto sujeito exprime-se na afirmação do sentido de um processo diferenciado, cujos atos “nos quais se manifesta esta diferenciação (sentir, desejar, imaginar, entender, querer, etc...) procedem sempre da totalidade do sujeito”⁴⁴.

Já se afirmou anteriormente que a subjetividade humana, na sua conceptualização teórica proposta pelo Pe. Vaz, caracteriza-se por ser: 1. uma abertura ao outro de si do sujeito em toda a amplitude intencional do seu *ser-para-outro*; 2. uma mediação da passagem do dado à significação; 3. uma centração do *ser-para-si* em cujo dinamismo o sujeito conquista a sua unidade. Ora, nesta esfera do *ser-para-si*, o agir intersubjetivo tem por vetor metafísico a realização da unidade do sujeito finito, que é a face sob a qual se manifesta a oposição entre *ser* e *dever* que permeia o historicocentrismo ontológico do Pe. Vaz. Esta oposição se determina ulteriormente como dialética entre *essência* e *existência*, *natureza* e *condição*, *estrutura* e *situação*.

A arquitetônica da subjetividade configurou-se, até agora, tanto na esfera da *estrutura* (constituição *em-si*) quanto na esfera das *relações* (conversão ao *outro*), como um movimento intencional de *mediação* entre o ser que é e o ser que se significa. Na esfera do *processo*, o desenho arquitetônico da subjetividade deixa-se transcrever na *ação* como movimento de automanifestação que procede do próprio ser do sujeito, constituindo a sua *existência em ato*. Justamente enquanto processo dialético, o agir humano é movimento de auto-expressão do sujeito, no qual tem lugar a síntese entre estrutura e relações. Esta síntese é uma suprasunção do estrutural e do relacional no movimento do *para-si* apreendido como processo. No sistema tardio de Vaz, percebe-se com nitidez o entrelaçamento destas três esferas regionais da subjetividade finita e situada, a saber: 1. Ontologia da estrutura; 2. Ontologia da relação; 3. Ontologia do processo.

O sujeito finito e situado se realiza mediante o agir intersubjetivo, conceptualizado na forma de um *ideal* de realização humana. Ora, este ideal se configura de diversas maneiras, numa sucessão ao longo da história, conforme vão mudando as diferentes imagens de homem às quais o ideal se refere. Por esse motivo Vaz se dá o trabalho de recapitular alguns paradigmas de realização humana.

Na *Antigüidade clássica* o humanismo greco-romano convergiu para os conceitos de *areté* e de *virtus*, respectivamente. Como observa Vaz: “*Areté* exprimiu, entre os gregos, a excelência e como o esplendor do ser chegado a sua plenitude: ela irradia do *kalòs kai agathòs*, do belo-e-bom (...); ela evolui para a *areté* do sábio, e esta prevalecerá como ideal de realização humana na idade clássica e na idade helenística. Uma trajetória análoga segue a *virtus* romana, também ela transposta para

o plano de uma *sabedoria* de caráter mais prático (...) Em ambos os casos, o ideal da realização humana terá finalmente seu foco de irradiação no *lógos*"⁴⁵. Um segundo paradigma de auto-realização da vida humana analisado por Vaz é o *ideal cristão* configurado na exemplaridade do *santo*. "O ideal cristão do 'homem perfeito' (*téleios anér*) constitui-se, assim, através do paradoxo de encontrar-se o homem, no cerne mais íntimo ou no princípio ativo do seu *dever-ser* (na sua inteligência e liberdade), aberto ao acolhimento de um *dom* transcendente que deve operar nele a passagem a sua definitiva humanidade. Tal o ideal da santidade cristã, que permanecerá como paradigma dominante do anelo para a perfeição na cultura ocidental até os inícios dos tempos modernos"⁴⁶.

Esta herança greco-cristã sofreu uma dupla ruptura ao se constituir o paradigma de ideal de realização humana, que se estende da Renascença ao século XX. Como observa Pe. Vaz, o humanismo dos séculos XV e XVI, por um lado, recupera o conceito antigo de *natureza*, "com a prerrogativa da sua *autarquia* ou da sua auto-suficiência que lhe advém das suas origens aristotélicas e estóicas"⁴⁷. Por outro lado, porém, o ideal de realização humana vai se redesenhando sob a égide da *práxis*, subsumida por sua vez pela *póiesis*, que em última análise acaba normando a *theoria*. "A *autarquia* do homem se manifesta aqui na capacidade do seu *operari* voltado para a transformação do seu mundo, e que encontrará sua transposição filosófica no conceito moderno de *subjetividade*"⁴⁸. A segunda ruptura sofrida pela tradição greco-cristã tem lugar no terreno ocupado pelo ideal cristão de *santidade*, que se manifesta na dialética do dado e do dom. Seguindo o curso histórico do paradigma moderno de auto-realização humana, Pe. Vaz conceptualiza o ideal da moderna imagem do homem em duas figuras: o *honnête homme* (séc. XVII) e o *burguês conquistador* (séc. XIX).

Sob a figura ideal do "burguês conquistador" a civilização técnico-científica do Ocidente logrou alcançar a sua expansão universal. Mas esta tipologia antropológica "se diferencia em muitos estilos de vida na sociedade de classes que se forma ao longo do século XIX e na primeira metade do século XX. E é essa refração social e cultural do modelo humano formado ao longo dos primeiros séculos da modernidade que está na origem desse fenômeno tão característico do nosso tempo, o da fragmentação sempre maior do ideal de realização humana"⁴⁹.

Aos olhos do Pe. Vaz, a crise da modernidade é, fundamentalmente, a crise da pretensão de validade universal do ideal de humanidade universal que veio se impondo a partir da Renascença. A racionalidade cartesiana e newtoniana, hoje em dia chamada por muitos de racionalidade instrumental, conceptualizando-se na sua universalidade como método hipotético-dedutivo, apesar de pretender servir de

fundamento para uma nova imagem de homem, não conseguiu alcançar uma verdadeira efetividade ético-cultural. A redução do sujeito humano à condição de objeto das ciências humanas e da cultura de massa, para Vaz, é conseqüência e não causa desta racionalidade.

Finalmente, Vaz constata que "o mundo dos nossos dias assiste a uma profunda reestruturação da composição que até agora prevaleceu na sociedade, seja como 'sociedade de ordens', seja como 'sociedade de classes'. Trata-se da emergência de uma nova formação do todo social, organizando-se como uma constelação de 'universos culturais', assinalados por características próprias e cuja interação obedece justamente às exigências dessas características"⁵⁰. A *profissão*, a *pesquisa científica*, a *produção*, a *política*, entre outros, são esses universos culturais dotados de uma *racionalidade formal* própria, isto é, são regidos por leis próprias de constituição e evolução. Além disso também são regidos por uma *racionalidade ideológica* na qual "se alinham as razões que legitimam socialmente o 'universo cultural' e o mostram como campo onde pode desenvolver-se uma forma de realização humana socialmente reconhecida"⁵¹.

Vaz mostra a fragmentação moderna da realização humana na esfera da ação intersubjetiva, entendida como práxis produtora. Tal fragmentação está ligada à dissolução do *ethos* que a porta. É no nível praxeológico que Vaz percebe os efeitos mais vistosos da substituição da *razão teleológica* pela *razão instrumental* como forma inteligível do modelo humano ideal. Esse novo paradigma de humanidade ideal é regido por uma *universalidade aritmética* "resultante da igualdade numérica com que o modelo, matematicamente programado, se tornaria repetível em série"⁵².

Num contexto civilizatório pluriversal, que nega pretensão de universalidade ao paradigma moderno de ideal de realização humana, Pe. Vaz articula um conceito de subjetividade em cuja esteira vem uma proposta alternativa de ideal de realização humana. Para tanto ele leva em consideração duas condições: 1. a *historicidade* da imagem do homem ideal na qual o homem concreto como *ser-em-situação* encontra seu mundo natural e constrói seu mundo cultural; 2. o *excesso ontológico* "pelo qual, ser finito e situado, o homem transgride os limites da sua situação e da sua finitude, projetando intencionalmente no horizonte ilimitado do *ser* sempre novos modelos ou tipos ideais do ser-homem"⁵³.

O campo de inteligibilidade aberto entre estas duas condições é a situação em que se opõem dialeticamente o *ser* que o homem é e que se exprime nas categorias de estrutura e relação, e o *processo* da sua realização obediente ao imperativo de um *dever-ser*, que é pensado a partir do *estar-no-mundo*, ou seja a situação relativizada pelas coordenadas naturais, histórico-culturais e existenciais que circunscrevem o

lugar do seu *ser-no-mundo*. Em linguagem de uma Lógica do sentido, Pe. Vaz transcreve conceitualmente o movimento da existência que se mostra na oposição sem correspondência entre duas manifestações da essência: 1. A essência do ser que *é* (Ontologia da estrutura e da relação) e 2. A essência do ser que *deve-ser* (Ontologia do processo). Existencialmente, esta situação é vivida no cotidiano como uma oposição entre a tendência ao *ser-mais* na qual se realizam as virtualidades do *poder-ser* e a rotina do simplesmente *ser*.

Para o Pe. Vaz, o *eidos* da realização humana é circunscrito ao espaço inteligível que compreende, por um lado, a Ontologia da estrutura e a Ontologia da relação, e, por outro lado, a Ontologia do processo cuja conceptualização dialética mostra-se na teoria do agir intersubjetivo. Nessa perspectiva teórica, o processo traduz a essência na ordem da existência. Porém, o processo é sempre limitado pela situação que envolve o sujeito na sua mundanidade e na sua historicidade.

Compreender o processo como limitado na sua situacionalidade histórico-mundana significa afirmá-lo como constitutivamente *aberto*. Por isso mesmo, o pensamento do Pe. Vaz é infesto a qualquer teorização de uma práxis total, ou mesmo a qualquer pretensão teórica de uma história fechada submetida à estringência de leis ditas necessárias, porque na fundamentação ontológica proposta por ele o processo é sempre aberto. Finalmente, o momento tético exprime "o dinamismo original do *Eu sou* desdobrando-se nos caminhos da realização humana e operando incessantemente a passagem do *ser* ao *ser-mais*"⁵⁴.

A opção teórica de fundo continuamente tematizada pelo Pe. Vaz é a de afirmar o sujeito humano como *expressividade*. Usando uma terminologia própria da Ontologia clássica, num contexto de modernidade moderna, a natureza humana é a expressividade do sujeito finito. Ora, na ordem da existência, o problema com que se confronta Pe. Vaz é o de unificar o homem na *expressão atual* do seu próprio ser. Precisamente, a tarefa teórica da Ontologia do processo é a de mostrar a unificação da expressão atual do ser humano mediante a articulação dialética destes dois pólos: 1. a referência mundana e histórica de todo modelo ideal de realização; 2. o *élan* humano para *ser-mais* impelido em direção ao absoluto do ser. O processo dialético que constitui, ao lado da estrutura e das relações, a terceira esfera inteligível da subjetividade finita e situada caracteriza-se: 1. pela passagem incessante do *ser* ao *dever-ser*; 2. por uma atração da inteligibilidade própria do *ser mais* exercida sobre o processo.

No campo conceptual da categoria da realização, o processo desdobra-se como passagem do *ser* ao *dever-ser*, dialeticamente correlacionado às categorias do *espírito* e da *transcendência*. Elevar a teoria do agir intersubjetivo, isto é, o discurso da práxis à altura da conceptualização

própria do espírito e da transcendência significa para Vaz atrair a ação humana para o campo conceptual da *theoria*, libertando-a da subsunção *poiética* e, portanto, rompendo com a pretensão de univocidade instrumental do discurso humano. Assim como já o fizera ao conceptualizar a realidade do espírito e do termo *ad quem* da relação de transcendência Vaz, pensa *analogicamente* a existência humana enquanto conceptualizada como síntese processual de estrutura e relações⁵⁵.

Como já foi visto, na concepção vazeara de *atualidade*, ou efetividade, entrelaçam-se a concepção aristotélica de *enérgeia* e a concepção hegeliana de *Wirklichkeit*. Em Vaz, a atualidade cumpre-se nas formas com que o sujeito torna efetivas suas relações com o mundo, com a história e com a transcendência. Portanto, a atualidade enquanto expressão da vida humana desdobra-se, para o Pe. Vaz, nos domínios fundamentais da *técnica* (*poiesis*), da *política* e da *existência histórica* em geral (*práxis*), do *saber* e da *crença* (*theoria*).

Na perspectiva vazeara, nas esferas da *poiesis* e da *práxis* a lógica da realização opera com conceitos unívocos, próprios da racionalidade lógico-matemática, ao passo que na esfera da *theoria* ela opera com a racionalidade analógica, própria da experiência metafísica, a partir da qual é possível distinguir os planos *transcendental* e *categorial*, que já se manifestaram no domínio do espírito e da relação de transcendência. Conforme Vaz, "aí, com efeito, a auto-afirmação do *Eu sou* abre-se à infinitude *intencional* do homem como ser-para-a-Verdade e ser-para-o-Bem, e lança-o na direção da infinitude real como ser-para-o-Absoluto. A *realização* humana, portanto, só pode ser pensada em conceitos analógicos na medida em que a perfeição (*enérgeia*) realizável pelo homem enquanto *ser espiritual* e *ser-para-a-transcendência* mostra-se como o analogado inferior da perfeição infinita do Absoluto, seja este considerado como o Absoluto *formal* da Verdade e do Bem, atributos transcendentais do Ser, seja considerado como o Absoluto *real* ou o Existente subsistente (*Ipsum Esse subsistens*). Assim se, ao realizar-se no horizonte da Natureza (tecnociência) e da História (política), o homem tem em si mesmo a medida da sua perfeição e a aplica à sucessão dos modelos ideais do *homo technicus* e do *homo politicus*, ao avançar em direção ao horizonte da Transcendência deve submeter-se a uma *medida* que é, exatamente, uma medida transcendente"⁵⁶.

No campo conceptual da Lógica do sentido adotado pelo Pe. Vaz como opção teórica de fundo, a compreensão filosófica da existência humana na ação e pela ação é alcançada mediante a racionalidade analógica. Portanto, o existir histórico, compreendido como 1. relação Eu-Humanidade; 2. consciência histórica; 3. pergunta pelo sentido da História, está referido ao absoluto da Verdade, do Bem e da Existência. Com este pressuposto Pe. Vaz *inverte* a direção de sentido do operar humano, que ultrapassa, conseqüentemente, a situacionalidade e a finitude

do operar poiético e do operar prático sendo transcrito no vetor ontológico da *theoria*. Como se sabe, a *theoria* não parte do sujeito na infinitude intencional do seu ser-mais, isto é, não procede da posição do *Eu sou*, "mas é posta pelo Absoluto ao qual o sujeito constitutivamente se refere (relação de transcendência) naqueles que são os atos supremos do existir próprio do homem ou da *vida segundo o espírito*: conhecer a Verdade, consentir ao Bem, reconhecer no Absoluto de existência a fonte primeira da Verdade e do Bem"⁵⁷.

Concluindo esta exposição da Ontologia do processo, cabem duas observações críticas sobre a reflexão do Pe. Vaz. A primeira diz respeito ao movimento de exposição da *realização* sob a regência tanto da racionalidade unívoco-instrumental, quanto da racionalidade analógica e a conseqüente conceptualização da *práxis*. No sistema de Vaz, a *Antropologia Filosófica I e II* corresponde no sistema tardio de Hegel, à *Filosofia do espírito subjetivo*. Portanto, trata-se da exposição da dimensão subjetiva do todo. Pe. Vaz poderia ter explicitado mais claramente, na arquitetônica do capítulo sobre a realização, a correlação entre *objetividade e técnica, intersubjetividade e práxis e transcendência e theoria*, ressaltando o caráter mediador-mediado da *práxis* que participa tanto do dinamismo da racionalidade unívoca que se propõe chegar ao conhecimento da Natureza, quanto do dinamismo da racionalidade analógica que se propõe expôr as determinações lógicas da experiência do Absoluto.

Articulando a dimensão subjetiva da *práxis*, Vaz recorre à racionalidade do discurso unívoco para descobrir no próprio homem a medida da sua perfeição. No plano da exposição subjetiva da ação praxeológica, o *homo technicus* e o *homo politicus* são apreendidos conceptualmente graças ao mesmo procedimento racional. Isto, por um lado, instaura uma verdadeira autonomia humana no campo *técnico-científico (pótesis)* e no campo *político (práxis)*. Neste sentido, o humanismo latente na reflexão de Vaz é avesso a qualquer tentativa de sacralização da esfera da vida política, que reivindicasse pretensão de validade na linha da inteligibilidade própria da realização para as figuras teocráticas de organização política. Contudo, por outro lado, Pe. Vaz não explicita, ou talvez não explore até o fim o caráter de mediação-mediada da *práxis* na esfera da subjetividade. Conceitualização esta tornada possível pela circularidade inconclusa, isto é, pela abertura à infinidade da inteligibilidade do ser que caracteriza o seu conceito de Razão. Graças a esta abertura, Pe. Vaz lançou-se à tarefa filosófica de transcrever a *ordem dialética* na *ordem analógica*, com a conseqüente suprassunção da conceptualidade unívoca da História na conceptualidade analógica na qual a razão humana finita, que é constitutivamente criação de sentido, é homóloga à gratuidade da liberdade humana. Fica por explicitar a dimensão objetiva da *práxis* e a partir da exposição subjetiva e da

exposição objetiva da práxis expor a transgressão da limitação imposta à práxis pelas exposições anteriores, conceptualizando o movimento de atração da práxis para o campo de inteligibilidade próprio da racionalidade analógica.

A segunda observação diz respeito à arquetetônica do sistema que vai se deixando reconstruir. Pode-se falar de: 1. uma *Lógica do sentido*; 2. uma *Ontologia do sentido* ainda por explicitar; 3. uma *Ontologia da estrutura*; 4. uma *Ontologia da relação*; 5. uma *Ontologia do processo*; 6. uma *Ontologia da pessoa*. Pe. Vaz compreende o sujeito humano como movimento de mediação do dado à significação. Por isso mesmo desenvolveu de maneira tão consistente o momento praxeológico desse movimento de mediação. Falta no sistema tardio de Vaz a correspondente reflexão sobre o lugar antropológico da linguagem que tenha como âncora a abertura da razão à totalidade inteligível do sentido e que possibilite a transcrição daquelas atividades conceitualizadas como "formas de vida" na ordem analógica.

6. A exposição conceitual da subjetividade finita e situada no sistema tardio do Pe. Vaz, isto é, na sua *Metafísica do espírito*, alcança seu vértice especulativo no *conceito filosófico de pessoa*. A densidade ontológica e a estrutura metafísica do conceito de pessoa significam a referência analógica, na própria ordem da perfeição do ser da subjetividade finita, à Subjetividade Absoluta à qual convém de modo excelente a realidade significada pelos conceitos: a *Razão* e a *Liberdade*.

Pe. Vaz constata que na modernidade a noção de pessoa foi submetida a um duplo movimento filosófico que se caracteriza: ou pela dissolução crítica do próprio conceito filosófico de pessoa; ou pela inversão dos fundamentos metafísicos com que fora pensada a noção de pessoa na tradição clássica, repensando-a segundo os cânones da nova metafísica da subjetividade. No primeiro caso, o conceito de pessoa vê-se "desconstruído" filosoficamente no clima de *nihilismo* no qual se dissolvem tanto a objetividade da realidade pessoal, quanto a sua interioridade racional e livre. No segundo caso, a moderna metafísica da subjetividade excluiu do campo da metafísica a racionalidade analógica, retirando ao conceito de pessoa sua referência transcendente. Esta reformulação cartesiana do conceito de pessoa no campo conceitual da metafísica da subjetividade foi, posteriormente, criticada pelos empiristas, "e é a polémica com essa crítica que leva Kant a um último e mais radical aprofundamento da concepção de *pessoa* em direção ao terreno da subjetividade absoluta. Na verdade, de Descartes a Kant e de Hobbes a Hume o conceito de *pessoa* oscila entre a unidade da consciência-de-si e a pluralidade das representações do Eu, aquela primeira e original, essas coordenadas nominalisticamente nas múltiplas designações de que a *pessoa* é objeto"⁵⁸.

A terceira jornada filosófica do Pe. Vaz, cujo desenho aparece com nitidez nos dois volumes da sua Antropologia Filosófica, caracteriza-se, portanto, pelo confronto vigoroso com estas duas posições filosóficas: 1. por um lado, com as várias teorias que defendem a unidade originária da auto-consciência; 2. por outro lado, com as outras teorias que defendem a coordenação nominalista da pluralidade das representações do Eu. Este confronto dialético foi conceptualizado pelo Pe. Vaz como uma *inversão da inversão*, na qual se opera a recíproca mediação entre a concepção teleológica do sujeito humano e a concepção auto-referencial da subjetividade. É neste contexto que Vaz se põe esta pergunta: como transcrever a racionalidade analógica na contemporaneidade da racionalidade técnico-instrumental marcada por uma discursividade unívoca?

O primeiro momento da transcrição da racionalidade teleológica na racionalidade auto-referencial foi a definição do estatuto lógico do discurso como uma afirmação do sentido do mundo das coisas e dos eventos históricos. Para Vaz, a Natureza, a História e a Sociedade reivindicam uma inteligibilidade e uma dicibilidade que rompem com qualquer pretensão de absurdidade e de inefabilidade. A outra face desta afirmação é que o sentido se manifesta na mediação do sujeito. Este é, pois, o estatuto lógico fundamental do discurso vazeano: a atualização do axioma clássico *a inteligência em ato é o inteligível em ato* como uma dialética da *identidade na diferença*.

Considerando agora a subjetividade finita como mediadora de sentido, Vaz já a conceitualizara como uma *abertura* ao sentido. A partir desta ilimitada abertura à inteligibilidade do ser, Vaz contrapõe-se às modernas filosofias do sujeito pensando aquilo que foi esquecido pela modernidade: a *inteligência espiritual* configurada nas regiões ou esferas ontológicas do sujeito noético-pneumático. No plano da *essência* da subjetividade finita e situada ele articulou categorialmente a *Ontologia da estrutura* (corpo, psiquismo e espírito) e a *Ontologia da relação* (objetividade-intersubjetividade-transcendência). É preciso, contudo, desfazer os equívocos de uma leitura apressada do uso vazeano do conceito de *essência*. Com as suas palavras: "O termo 'essência' tem, assim duas significações na terminologia do nosso curso: a. *essência* como expressão inteligível das estruturas e relações constitutivas do ser humano, da sua ipseidade ou do seu *eidós*; como tal opõe-se dialeticamente à *existência* ou ao movimento concreto de *realização* da *essência*; b. *essência* como expressão inteligível da totalidade do ser do homem, respondendo à pergunta 'que é o homem?' e desempenhando assim a função lógica da definição que integra *ser* e *dever* na proposição: 'A pessoa é a *essência* do homem'. Se é permitido aqui uma analogia com a lógica hegeliana, diremos que a *essência* na sua primeira significação corresponde a *Wesen* (integrando a realização efetiva, momento lógico da *Wirklichkeit* segundo Hegel, que denominamos *existência*); e na sua

segunda significação corresponde a *Begriff*⁵⁹. No plano da *existência* (*Wirklichkeit*), isto é, do movimento concreto de realização da essência ele articulou categorialmente a *Ontologia do processo*, isto é, a *Ontologia do agir intersubjetivo*.

Se, por um lado, a subjetividade finita deixa-se organizar conceptualmente nas esferas de inteligibilidade próprias das Ontologias regionais da estrutura, das relações e do processo auto-realizador, por outro lado, ela não se deixa encerrar no campo conceptual da racionalidade instrumental. Com efeito, Vaz constata que nas categorias do *espírito*, da *transcendência* e da *theoria* (aqui Vaz não desenvolveu adequadamente a categoria da *realização*) o sujeito humano é constituído por um *excesso ontológico*, que uma vez traduzido nas categorias da linguagem analógica, permite a ruptura do interdito kantiano de descobrir o Absoluto na imanência do sujeito.

Compreendendo a natureza humana como movimento de mediação do dado à significação, isto é, como *expressividade*, Vaz confere à *práxis* um papel decisivo na realização da essência, graças a sua característica de ser, simultaneamente, mediada pelo sentido e mediadora de sentido. Por isso mesmo, no nível correspondente à intersubjetividade, ou seja, no contexto do agir intersubjetivo realizador da essência humana, permanece a tarefa filosófica de confrontar-se com a Filosofia da linguagem para desenvolver no lugar antropológico ocupado pela categoria da realização a *Ontologia da linguagem*, mostrando posteriormente, na sua categorialidade, a causalidade recíproca entre a *palavra* e a *práxis* na auto-realização humana.

Esta articulação conceptual da subjetividade finita no discurso antropológico do Pe. Vaz desenvolveu-se seguindo o roteiro tanto da sua inteligibilidade *para-nós*, quanto o da sua inteligibilidade *em-si*. Por sua vez, a inteligibilidade *para-nós* a. desdobrou-se na seriação das categorias e seções, onde vigora a lei da negação dialética, b. como ainda acompanha o constituir-se dos níveis conceptuais que exprimem os princípios primeiros constitutivos do *ser*: *essência* (estruturas e relações) e *existência* (Devir). Na ordem da inteligibilidade *para-nós*, a pessoa é apreendida como *resultado* assumido na sua expressão categorial como síntese ou fecho do discurso dialético. Com outras palavras, nesta ordem de inteligibilidade, a pessoa suprassume a oposição entre *essência* e *existência*, mostrando-se como uma unidade que se realiza existencialmente entre o *em-si* da estrutura e o *para-outro* da relação. Na inteligibilidade *em-si* o homem exprime a inteligibilidade radical do seu ser na passagem do *dado* à *forma* pela mediação do sujeito. Nesta ordem inteligível, a pessoa é considerada como *começo* inteligível do discurso antropológico, que se faz presente em toda afirmação e em toda invocação do sujeito, isto é, na radical singularidade de cada um com que o *Eu* e o *Tu* se encontram. Como princípio

a pessoa se põe absolutamente na raiz inteligível da afirmação *Eu sou* que percorre o discurso antropológico como *mediação* pela qual o homem se significa segundo os diversos aspectos do seu ser. Portanto, na pessoa se entrelaçam numa síntese original a inteligibilidade *em-si* e a inteligibilidade *para-nós* que constituem a subjetividade finita.

Na perspectiva dialética da identidade na diferença, a pessoa se manifesta como uma síntese já dada no *começo* como uma imediatidade, e realizando-se progressivamente na sua mediatidade em direção a um *fim*. Graças à dialética entre *limitação eidética* e *ilimitação tética* que coroa cada nível categorial, pode-se conceptualizar a pessoa, no início do seu discurso filosófico, em três proposições especulativas: 1. *o homem é sujeito enquanto pessoa*; 2. *a pessoa é a expressão adequada com a qual o sujeito ou o Eu se exprime a si ou se diz a si mesmo*; 3. *a pessoa é a expressão adequada da correspondência inteligível entre o sujeito e o ser*.

A terceira proposição especulativa, que afirma a adequação inteligível entre o *sujeito* e o *ser* na face inteligível do sujeito que é a *pessoa*, enquanto suprassume os diferentes perfis eidéticos que se sucederam ao longo do discurso, tem o significado de exprimir o *eidós* total do ser humano.

Portanto, na sua imediatidade inicial a pessoa constitui-se como *categoria totalizante* que irradia uma *plenitude de inteligibilidade* sobre todas as manifestações humanas, que recebem seu selo mais profundo de humanidade quando são ditas pessoais. Numa quarta proposição especulativa, para o Pe. Vaz, *a pessoa é o sujeito adequado da atribuição da vida segundo o espírito*. Na vida pessoal, portanto, tem lugar o entrelaçamento da razão e da liberdade.

Estabelecendo uma adequação inteligível entre o espírito e a pessoa, Pe. Vaz pretende mostrar que a pessoa enquanto inteligente e livre é presença à *infinitude do Ser*. Esta infinitude, se, por um lado, é *intencional*, pois exprime a identidade na diferença entre a pessoa e a totalidade do ser, por outro lado, graças ao dinamismo inerente à *presença* da infinitude intencional na compreensão do espírito finito, é uma *infinitude real* ou uma identidade absoluta entre a pessoa e a atualidade infinita do ser que se verifica no *Absoluto de existência*, ao qual a pessoa remonta *analogicamente*. Portanto, como o ser enquanto infinitude intencional e real desdobra-se na sua *Unidade, Verdade e Bem*, assim a pessoa é o sujeito dos atos que são correlatos à constelação transcendental do Ser e dos seus atributos.

7. O primeiro momento da articulação do conceito filosófico de *pessoa* é o da sua pré-compreensão. Para esse nível inicial começam a confluir aquelas formas típicas da experiência do existir pessoal, cuja

exemplaridade na opinião de M. Müller tem lugar: a. na experiência do *dom de si* no amor; b. na experiência da decisão por uma *vocação* que defina o sentido da vida; c. na experiência da descoberta e contemplação da verdade; d. na experiência da opção da liberdade finita em face da interpelação da Liberdade infinita⁶⁰. Na perspectiva do Pe. Vaz, nesse ponto de configuração das várias dimensões da subjetividade finita, o discurso filosófico retorna sobre si mesmo tornando-se uma *autofundamentação* discursiva que se define pelo seu caráter integrador e totalizante.

Como afirma Vaz, “a *pré-compreensão da pessoa* acontece como experiência do nosso existir pessoal”⁶¹. Ora, na exposição da categoria da realização apareceu o nexó inteligível entre o *existir* e o *agir humanos*. Falta explicitar o conceito de *experiência* usado pelo Pe. Vaz na sua exposição sistemática do conceito de pessoa.

Para o Pe. Vaz, a experiência é sempre uma *atividade da Razão*! Portanto, a pergunta inicial é: qual é o conceito subjacente de razão no sistema tardio de Vaz, mediante o qual ele conceitualiza filosoficamente a experiência do existir pessoal? Para Vaz a razão caracteriza-se por três elementos constitutivos: a. pela sua *abertura transcendental* ao ser; b. pela sua total *reflexividade em si mesma*; c. pela sua *unidade analógica* segundo a qual as suas formas se diferenciam em virtude da referência a uma forma paradigmática na qual se manifesta a idéia de Razão. As duas primeiras características têm lugar no domínio do *intencional* enquanto unidade na diferença da razão com o ser e da razão consigo mesma. Além disso, esta relação transcendental entre Razão e Ser “implica necessariamente a pressuposição de uma Razão absoluta ou de uma identidade absoluta da Razão em si mesma, que é igualmente a absoluta reflexividade do Ser em si mesmo. Como identidade absoluta com o Ser, a Razão é *nous* ou *intellectus*. Na nossa razão finita a identidade com o ser é uma *identidade na diferença*: a identidade *intencional* (cognoscitiva) com o Ser admite a diferença *real* com que o Ser subsiste em si mesmo, independentemente do nosso conhecimento. Nossa razão está, pois, estruturalmente articulada à identidade intencional com a universalidade do Ser ou, em outras palavras, é estruturalmente ordenada ao seu ato supremo como *inteligência*⁶².

Com este conceito de Razão, Pe. Vaz reabilita a estrutura analógica inerente ao conceito de experiência que foi relegada ao esquecimento pelo filosofar contemporâneo. Ou seja, enquanto homóloga à atividade da razão transcendentalmente aberta ao sentido na sua auto-reflexão, a experiência completa a transcrição conceitual do dado no significado graças à estrutura analógica da razão construída em torno de dois pólos de inteligibilidade: o *pólo metafísico*, que permite pensar a infinitude real do Ser, e o *pólo lógico*, que permite operar com a infinitude intencional da razão.

Uma vez desenhado este conceito de razão, Vaz estabelece uma distinção entre *Razão* e *racionalidade*. A primeira é *universal*, e enquanto conhecimento opera segundo princípios e regras de demonstração. A segunda é *particular*, e denota estilos distintos no uso da *Razão*, diferenciados segundo as peculiaridades do objeto e do método adequado a sua explicação racional. O conceito de racionalidade designa, pois, *figuras da Razão* que ocupam o espaço do conhecimento racional.

Hoje em dia, sob os efeitos da pretendida crise da metafísica, as racionalidades estão sob a regência da racionalidade lógico-matemática, tendo se tornado formalmente racionalidades operacionais. Com isso, o conceito de experiência acabou sendo desvinculado da abertura transcendental da razão ao sentido, sendo subsumido pela racionalidade das operações lógico-matemáticas cuja finalidade é a de formalizar os resultados da experiência na linguagem unívoca puramente formal do simbolismo lógico-matemático. Esta racionalidade é o campo conceptual a partir do qual se desenvolvem a racionalidade empírico-formal (ciências da natureza), a racionalidade hermenêutica (ciências da cultura) e a própria racionalidade filosófica compreendida sob a regência do pólo lógico e não mais sob a regência do pólo metafísico.

Conceitualizar a experiência do existir pessoal é, antes de tudo, estabelecer o paradigma da razão teleologicamente orientada ao sentido como sendo capaz de contrapor-se ao interdito kantiano de apreender a unidade analógica que subjaz no movimento do sujeito humano se exprimir a si mesmo na linguagem e na práxis. Isto é, significa fazer de maneira consistente a meta-crítica ao reducionismo univocizante da racionalidade lógico-matemática que persegue o monopólio da pergunta pela pretensão de validade intersubjetiva da ação comunicativa humana.

À luz desse conceito de *Razão*, para Vaz a experiência é fundamentalmente uma *síntese* entre *interioridade* (pólo do para-si) e *exterioridade* (pólo do para-outro) na unidade original do mesmo ato de efetivação do sujeito (pólo do em-si). Ao afirmar a ação sintetizadora da experiência, Pe. Vaz critica a concepção segundo a qual o outro estaria *diante* de nós mesmos numa *relação especular*. Pelo contrário, a presença do outro acontece no *interior* da nossa própria presença a nós mesmos, enquanto presença aberta à infinidade do Ser.

Sendo uma atividade da razão teleologicamente orientada para o sentido, *experiência é uma compenetração de presenças* que se caracteriza "pela intensidade e a nitidez da presença da realidade que nos é *exterior* no espaço *interior* da nossa presença a nós mesmos (ou pela manifestação da *alteridade* no próprio centro da *ispseidade*) de sorte que a presença do *outro* em nós seja constitutiva do próprio ato pelo qual somos pre-

sententes a nós mesmos”⁶³. Com outras palavras, a presença do outro em nós *medeia* a nossa própria autopresença.

A presença do outro em nós acontece como um sentido que ganha um corpo simbólico tanto na linguagem quanto na práxis. Portanto, enquanto é uma síntese original de interioridade e exterioridade na unidade do mesmo corpo simbólico, seja a palavra seja o trabalho, a experiência é mediadora da passagem do dado à significação.

Conceitualizando a subjetividade finita como uma presença a si medida pela presença do outro, importa desenhar epistemologicamente a presença do sujeito finito nesta mediação da alteridade: “é uma presença no mundo (ser-no-mundo), um ser-com-os-outros e uma presença a si mesmo. E essas três dimensões — Natureza, Sociedade, Eu — definem o espaço da experiência filosófica fundamental que a Antropologia filosófica deve tematizar. Um espaço aberto, pois que as três dimensões se abrem para a Transcendência, que nenhuma experiência ou conceito pode circunscrever”⁶⁴.

Esta reconstrução filosófica da subjacente estrutura heurística da pré-compreensão da pessoa elaborada pelo Pe. Vaz é de fundamental importância porque explicita desde logo a orientação impressa pela unidade analógica da Razão na mediação do Sentido. E, por outro lado, focaliza a partir desta a racionalidade que constitui o próprio ponto de partida da pré-compreensão da pessoa: *a experiência da transcendência*.

8. Uma vez estabelecida a estrutura heurística da experiência do existir pessoal, importa acompanhar o Pe. Vaz na descoberta do laborioso caminho de reflexão que marca a progressiva formação do conceito filosófico de pessoa. A questão inicial é compreender filosoficamente a “emergência do *indivíduo* desde o seio dos dois grandes abrigos simbólicos que o protegeram durante a longa noite da pré-história e durante as primeiras e ainda indecisas luzes do dia da história: a Natureza e a Sociedade”⁶⁵. Seguindo a leitura do “tempo-eixo” proposta por Voegelin, para Vaz a delimitação mais ampla da questão é dada pela relação de transcendência. Nesse contexto civilizatório, um marco decisivo na afirmação do protagonismo histórico do indivíduo é o aparecimento de *indivíduos excepcionais* no seio das grandes civilizações “que se anunciam, justamente, como interlocutores privilegiados da transcendência”⁶⁶.

O núcleo germinal do problema da pessoa, no caso a pré-compreensão do existir pessoal, está intimamente ligado ao sentido da experiência de transcendência, que na civilização ocidental assume a forma de dois paradigmas fundamentais: o paradigma da transcendência como

Palavra da Revelação em Israel, e o paradigma da transcendência como *Idéia* na Grécia⁶⁷. O primeiro se caracteriza pelo "existir na presença de Deus" como resposta a sua Palavra de revelação e á vocação que por ela é dirigida ao homem"⁶⁸. O segundo se caracteriza como uma experiência da *Razão* da qual surge a *idéia de ciência*.

No paradigma da Palavra da Revelação a figura do indivíduo se anuncia com os traços originais do *profeta* que "define a sua singularidade na relação dialogal com o Absoluto em virtude do qual se apresenta numa identidade indissolúvel de *vocação e missão, de identidade e destino*"⁶⁹. No paradigma da experiência da Razão aparece a *filosofia*, em correspondência ao profetismo em Israel e "que abre ao indivíduo um novo caminho de saída para fora do abrigo dos mitos cosmogônicos ou teogônicos"⁷⁰, dando assim origem à *diferenciação noética da consciência*, que assinalará o indivíduo com o predicado *racional*. Para o Pe. Vaz, o *homem bíblico* e o *homem grego* formam dois perfis do indivíduo, que caracterizam a emergência histórica da experiência da pessoa.

O traço comum que une estes dois processos diversificados de formação da idéia de indivíduo "é o que poderemos chamar a descoberta e a progressiva afirmação da *individualidade espiritual* do homem. Ao contrário do que sucedeu em outros universos simbólicos, a experiência da transcendência, como experiência instauradora da revolução espiritual do tempo-eixo, não caminhou, em Israel e na Grécia, para uma absorção do indivíduo no abismo primordial do Ser ou para cindi-lo na dualidade irremediável do ser e do não-ser e das suas diversas expressões. Ao invés, ela estabeleceu-o no domínio do *espírito*, justamente esse domínio onde se opera a síntese sem confusão entre o Ser e os seres, sendo o espírito co-extensivo à universalidade do Ser e encontrando correspondência entre a distinção e a ordem dos seres, de um lado, e as formas fundamentais da sua atividade como *espírito*, de outro, sendo ele *vida, inteligência, razão ordenadora e consciência-de-si*"⁷¹.

Conforme já foi mostrado na ontologia da estrutura o sujeito espiritual é "*abertura para a universalidade do Ser (lógos ou razão) e élan para a transcendência (pneuma e nous ou vida e inteligência); mas é igualmente (...) retorno e reflexão sobre si mesmo (synesis, reditio in seipsum ou consciência-de-si)*. Estes dois movimentos manifestam a estrutura interna dos atos propriamente *espirituais* do homem, os atos de *inteligência e liberdade*, que foi por nós denominada estrutura noético-pancumática do espírito"⁷². Desta perspectiva de uma germinal identidade na diferença, comum ao paradigma bíblico e ao paradigma helênico, a partir da qual emerge o indivíduo na sua singularidade inconfundível, Pe. Vaz herda o rechaço instintivo tanto ao *monismo*, que integra o homem como parte do todo na Natureza, quanto ao *dualismo*, que absorve o homem como fragmento na anônima imensi-

dade do Divino. Ou, por outras palavras, Vaz parte da dialética da unidade original da identidade na diferença, como grande legado especulativo na qual se fundem duas figuras históricas tão distintas da experiência da transcendência como a experiência bíblica da Palavra revelada e a experiência grega da Razão.

Continuando a descoberta das raízes ideo-históricas das quais se alimenta a experiência ocidental da *pessoa*, Pe. Vaz depara-se com um “evento absolutamente único e imprevisível e que podemos considerar a verdadeira gênese, histórica e teórica do conceito ocidental de *pessoa*. Trata-se do Fato do Cristo tal como é testemunhado nos escritos neotestamentários”⁷³. É nele que se encontram o *lógos* bíblico, que sublinha a vertente pneumática (liberdade) do indivíduo, com o *lógos* grego, que enfatiza a vertente noética (razão) do indivíduo. Pe. Vaz afirma: “Na noção dogmático-teológica de *união hipostática* (duas naturezas, a divina e a humana, na unidade da *pessoa* divina) exprime-se, na precariedade e imperfeição do *lógos* humano, o paradoxo supremo do *lógos* divino feito carne ou tensão extrema do existir do homem no entremeio (*metacsy*) de imanência e transcendência quando a transcendência é o *em-si* primeiro (*hupóstasis*) da imanência e a *pessoa* divina e a natureza humana no paradoxo da encarnação”⁷⁴. A *Encarnação* é o grande Fato histórico no qual a tradição hebraica da Palavra é a tradição grega do *Lógos* transcrevem a sua respectiva inteligibilidade e pretensão de universalidade.

Releia-se agora o desdobrar-se da pré-compreensão do existir pessoal à luz da opção teórica fundamental pelo *sentido*: “A ‘experiência da pessoa’ — a sua pré-compreensão — é, em suma, a experiência da própria *existência* humana distendida entre o fluir das *coisas* para as quais se volta na relação de *objetividade*, a interpelação do *outro* em face da qual se vê na relação de *intersubjetividade*, e o apelo da *transcendência* que atravessa e eleva todo o seu ser e o lança permanentemente no risco de ser ou não-ser, de abrir-se ao *sentido* ou de perder-se no *absurdo*”⁷⁵.

Ao desenhar o núcleo da inteligibilidade própria do conceito de *pessoa*, Vaz resgata o arquétipo teológico da nossa cultura ocidental, conferindo-lhe ao mesmo tempo uma função heurística e normativa. Função heurística enquanto aponta para a analogia entre as pessoas divinas e a *pessoa* humana, pondo a descoberta aquela “unidade de oposição”, “segundo a qual a *pessoa* realiza no próprio princípio de inteligibilidade do seu ser, ou seja, na sua *essência*, a identidade paradoxal do absoluto *ser-em-si* e do absoluto *ser-para-outro*, assim como a *pessoa* divina se revela no mistério da Encarnação e da circunsessão da vida trinitária. Esse foco primeiro de inteligibilidade da analogia da *pessoa* ilumina definitivamente o centro mais íntimo da natureza da *pessoa* humana que é — ou deve ser — na unidade de um mesmo

existir ou no movimento da sua *realização*, a inviolável identidade do *em-si* (estruturas) e a radical abertura *para-o-outro* (relações)"⁷⁶. Função normativa enquanto a experiência da pessoa na cultura ocidental "teve como medida ou *norma* o mistério da *pessoa* em Deus, mediatizada pelo tema da *imagem*; e foi segundo a referência implícita ou explícita a essa norma que a idéia de pessoa passou a ocupar o centro do universo simbólico da nossa civilização"⁷⁷.

Portanto, a conceitualização da pré-compreensão da pessoa para Vaz submete-se a inteligibilidade do Fato histórico do Cristo elevado à norma de um sujacente paradigma teológico, a partir do qual se abre o campo de racionalidade não unívoca que permite pensar dialeticamente o paradoxo da identidade do *ser-em-si* e do *ser-para-outro* do sujeito humano, como uma síntese de *essência* (estrutura e relações) e *existência* (realização). Mais concretamente, os mistérios da *Encarnação* e da *Trindade* são os pólos de inteligibilidade teológica entre os quais se realiza na consciência humana a relação intrínseca entre *pessoa* e *transcendência*.

A experiência do existir pessoal é conceitualizada pelo Pe. Vaz como um *ato de síntese* "da *interioridade* e da *exterioridade* como dialética constitutiva do nosso *ser-no-mundo* e da finitude do nosso *ser* espiritual"⁷⁸. Pe. Vaz reúne então aquelas dimensões constitutivas da subjetividade finita que foram se manifestando ao longo da exposição, e que vêm a desembocar na experiência da pessoa:

I	II
a. <i>Presença ao Mundo</i>	a'. <i>Presença ao Outro ou à História</i>
b. Relação não recíproca: de objetividade	b'. Relação recíproca: de intersubjetividade
c. Experiência da pessoa: nosso ser-em-situação	c'. Experiência da pessoa: ser-em-diálogo (doação de si ao Universal)
d. Presença humana (=expressividade): corpo próprio	d'. Presença humana (=expressividade): psiquismo
e. Forma da objetividade: poíesis	e'. Forma da intersubjetividade: existir no operar
f. Ato pessoal: trabalho	f'. Ato pessoal: cultura, isto é, existir com o outro no universo simbólico de uma tradição ou de uma história.

A pré-compreensão da experiência da pessoa é, pois, uma *prolépsis* da síntese que se tornará plenamente efetiva na compreensão filosófica. A característica essencial da experiência da pessoa, para Vaz, é a "mostração" da subjetividade como *abertura ao real: movimento de*

exteriorizar-se no próprio ato da sua mais radical interiorização. Com as palavras de Vaz: "É a partir desse centro que irradiam as dimensões do *ser-no-mundo* pelo *corpo próprio* e pela correspondente relação de *objetividade* bem como do *ser-para-o-outro* pelo *psiquismo* e pela correspondente relação de *intersubjetividade*. E é igualmente ao atingir esse centro que a experiência da *pessoa* desvela sua natureza estritamente *espiritual*, pois é aí que o homem se vê necessariamente em face da *transcendência*, vem a ser, daquele horizonte da experiência que, descobrindo-se desde a *imanência* mais profunda, desenha-se infinitamente *além* de todo horizonte mundano e de todo horizonte histórico: o horizonte do *absoluto* do ser, correlato objetivo da experiência do *espírito*⁷⁹.

Concluindo a conceptualização da pré-compreensão da pessoa, Pe. Vaz faz convergir a inteligibilidade deste ato de síntese entre interioridade e exterioridade para a referência constitutiva aos transcendentais: o *Ser*, o *Uno*, a *Verdade*, o *Bom* e o *Belo*. A pré-compreensão da pessoa se dá em nós quando "experimentamos o nosso espaço interior circunscrito pelas linhas que unem os vértices da Unidade, da Verdade e do Bem; ou quando experimentamos a nossa unidade estrutural ou a *presença* de nós a nós mesmos no pleno exercício da vida segundo o espírito, vem a ser, na circunsessão na interioridade do nosso ser, da Unidade, da Verdade e da Bondade"⁸⁰. Este núcleo da subjetividade que se abre ao mundo e ao outro deixa-se apreender como uma *experiência transcendental* e, como tal, *experiência da pessoa*. Como afirma Vaz: "A descoberta desse núcleo, o mais profundo da *pré-compreensão* da *pessoa*, significa que, ao abrir-se à transcendência *real* do absoluto, o homem desce ao âmago da imanência do seu ser, lá onde o Transcendente se faz presente como *interior íntimo*; e de lá procede para contemplar a Verdade e fazer o Bem, sendo esses os caminhos que a ele se apresentam para chegar ao reconhecimento do Transcendente como *superior summo*"⁸¹.

9. A compenetração das presenças do mundo e do outro, que a pessoa sintetiza no dinamismo intencional do seu existir singular e único enquanto sujeito, e as manifesta na atividade expressiva desse mesmo sujeito no contexto duma comunidade comunicativa, é uma *experiência transcendental*. À luz dessa concepção da síntese expressiva da pessoa, para Vaz qualquer conceito operacional, resultado de um paradigma metodológico que tenha a pretensão de submeter o objeto a regras de experimentação físico-matemática, a partir das quais se possam obter resultados indefinidamente repetíveis, não consegue transcrever na sua categorialidade específica o centro dinâmico e ordenador do *Eu sou*, que articula na sua interioridade a experiência da pessoa.

Contudo, Vaz não renuncia a observar a experiência da pessoa a partir da sua presença *ad extra*, diferenciando dois planos de uma presença pessoal: “o plano *pessoal* propriamente dito, sob o signo da experiência transcendental; e o plano *individual*, sob o signo da experiência comum de encontrar-se entre as coisas e os outros”⁸². Portanto, se, por um lado, a experiência da pessoa é algo não generalizável, isto é, não se deixa subsumir pelo cânone do método estatístico, por outro lado, “no campo das ciências humanas, a observação e o estudo do homem segundo características que pareçam capazes de unificar todo um conjunto de manifestações do seu ser, sejam elas psicológicas, sociológicas, culturais, etc... têm como alvo propor uma imagem científica do homem. O homem assim observado na vida de cada dia e submetido aos procedimentos classificatórios e analíticos da ciência é o *indivíduo*, que pode ser considerado um sinal manifestativo que anuncia a presença da *pessoa* na exterioridade do mundo e da história”⁸³.

A partir do espaço epistemológico aberto pelo advento das ciências humanas, Pe. Vaz constata um terceiro plano de inteligibilidade do sujeito humano, distinto tanto da noção de pessoa, ligada à experiência transcendental, quanto da noção de indivíduo, ligada ao senso comum: trata-se da noção de *personalidade*. Com as suas palavras: “Entre o conceito empírico de *indivíduo* e o conceito metafísico de *pessoa*, o conceito de *personalidade* pretende, por um lado, gozar de um estatuto científico que o torne capaz de englobar todas as manifestações do homem sob o ângulo de determinada ‘ciência humana’; por outro lado, esse conceito se apresenta como a transposição, na perspectiva da filosofia moderna da subjetividade, do conceito metafísico de *personalitas*, como a *forma* significada pelo nome *pessoa*”⁸⁴.

Portanto, Vaz correlaciona o *indivíduo* à mediação empírica, a *personalidade* à mediação explicativa, e a *pessoa* à mediação transcendental. Mais ainda, dados os pressupostos da arquetônica da subjetividade proposta pelo Pe. Vaz e expostas no precedente e no presente artigo, pode-se propor esta macro-correlação entre o indivíduo, a personalidade e a pessoa e os anteriores níveis antropológicos já alcançados:

	<i>Indivíduo</i>	<i>Personalidade</i>	<i>Pessoa</i>
Mediação	empírica	explicativa	transcendental
Estrutura:	corpo próprio	psiquismo	espírito
Relações:	objetividade	intersubjetividade	transcendência
Realização:	poíesis	práxis	theoria
Ato de efetividade:	trabalho	cultura	contemplanção.

10. A compreensão transcendental da pessoa é o termo do itinerário dialético através do qual foi se mostrando a metafísica da subjetividade proposta pelo Pe. Vaz. Neste percurso Pe. Vaz logrou êxito em dois

pontos fundamentais para a renovação da questão metafísica: 1. a ordenação da *Dialética* como *Ontologia*; 2. a designação da *lógica do ser*, enquanto autoconstituição de um todo inteligível correlato à categoria da pessoa, como um *método* em cuja unidade se recupera ao termo do discurso o entrelaçamento da *ordem progressiva da inteligibilidade para-nós* com a *ordem regressiva da inteligibilidade em-si*. Em termos dialético-especulativos, o método compreendido no movimento do discurso é tanto uma *Fortbestimmung* quanto uma *Rückbestimmung*.

Estes dois pressupostos metafísicos tornaram possível a opção teórica fundamental do Pe. Vaz relativamente à concepção do homem como *expressividade*, uma vez que a sua existência histórica assume a configuração de um movimento de transferência de sentido do dado à expressão. No ato de ruptura com a esfera do "natural", para Vaz, o homem emerge como sujeito, operando a passagem da forma como dado à forma como expressão. Com as suas palavras: "Esse ato é, pois, por definição, um ato de *mediação* de si a si mesmo, e é a totalidade do movimento de passagem do *dado* à *expressão* pela *mediação* do *sujeito*, simbolizada na fórmula (N)->(S)->(F) que define o ritmo fundamental da vida humana enquanto *humana*"⁸⁵.

Conjugando os pressupostos metafísicos com esta opção teórica fundamental compreende-se que para Vaz a pessoa, por um lado, opera a passagem mediatizada pelo percurso dos vários momentos (corpo próprio, psiquismo, espírito, objetividade, intersubjetividade, transcendência, realização) da totalidade *natural* do homem para a sua totalidade *humana*, e, por outro lado, acaba mostrando-se como a forma última e totalizante da *expressão* do eu. "Nela, portanto, o sujeito alcança a sua identidade mediatizada consigo mesmo, e o *ser* é a sua *manifestação*. A identidade de *ser* e *manifestação* é, desta sorte, a única resposta adequada à questão 'que é o homem?', sendo ele o único ser entre os que conhecemos na nossa experiência que pode ser definido por essa identidade"⁸⁶.

Contudo, esta identidade da pessoa enquanto sujeito da expressão *Eu sou*, se, por um lado, é uma *auto-mediação*, por outro lado, é mediatizada pela *diferença* dos momentos que traduzem a pluralidade das formas humanas de manifestação. A pessoa emerge como Sujeito da afirmação *Eu sou* no contexto metafísico de um *identidade da identidade e da diferença*. Compreendendo a *Dialética como Ontologia* e a *Ontologia como Método*, Vaz conseguiu mostrar o *movimento de auto-expressão* como um *movimento de autoconstituição*. A proposição especulativa que significa a natureza do ser humano enquanto ser humano é a seguinte: *O homem é, sendo expressão de si mesmo!*

Esta proposição especulativa está submetida à tensão existente entre o momento *eidético* e o momento *tético*. Ou seja, ela reflete, por um lado,

a limitação do conteúdo categorial, no que tange a sua estrutura interna e à finitude e situação do sujeito. Por outro lado, ela reflete também o dinamismo da afirmação pela qual o sujeito se põe a si mesmo na enunciação do Eu sou, que refere o sujeito ao horizonte ilimitado do ser. A tensão dialética que atravessa a categoria é resultante de duas racionalidades distintas nela subjacentes: a *unívoca* e a *analógica*.

Em cada uma das categorias com as quais Pe. Vaz elevou os aspectos fundamentais da auto-expressão do ser do homem ao nível do discurso filosófico estão presente, implícita ou explicitamente, a conceptualidade unívoca e a conceptualidade analógica. Nas categorias que exprimem formalmente o homem como *ser situado*: pelo "corpo próprio", pelo "psiquismo", nas relações de "objetividade", de "intersubjetividade", na "poíesis" e na "práxis", vigora a regência da conceptualidade unívoca, sendo que a conceptualidade analógica nelas permanece implicitamente. Nas categorias que exprimem o confronto da auto-afirmação do sujeito com a universalidade do ser, vem a ser quando o sujeito se auto-afirma como *espírito*, ou como abertura para a *transcendência*, ou como abertura a infinidade do Absoluto pela *theoria*, vigora a conceptualidade analógica como matriz primeira de inteligibilidade. Nessa segunda ordem de inteligibilidade da realidade humana os limites da pretensão univocizante da racionalidade lógico-matemática são transgredidos pelo dinamismo ontológico da afirmação do sentido. Para o Pe. Vaz, as categorias do discurso filosófico são atravessadas pela tensão dialética entre a *racionalidade unívoca* e a *racionalidade analógica*. Portanto, o contorno eidético da categoria da pessoa "é limitado por um lado pela linha de conceptualidade unívoca das categorias ('corpo próprio', 'psiquismo', 'relação de objetividade', 'relação de intersubjetividade', 'poíesis' e 'práxis')⁸⁷ que exprimem o homem como *ser situado* no mundo e na história ou nos campos do *fazer* e do *agir*. Mas, por outro lado, é *aberto* pela conceptualidade analógica das categorias ('espírito', 'relação de transcendência' e 'theoria') que referem o homem à infinidade do Absoluto pela atividade da *contemplação*⁸⁸. A noção de pessoa é pois uma noção analógica na qual a aporia eidética resulta da oposição entre o *categorial* e o *transcendental*, ou entre o *finito* e o *infinito*.

Por sua vez, o momento tético das categorias aponta para a adequação ontológica entre *sujeito* e *ser*. Presente virtualmente desde o primeiro nível de afirmação do Eu sou que é o "corpo próprio" esta adequação só se torna plenamente efetiva na categoria da "pessoa", não mais significando um *além* "porque a *pessoa* é o *universal* finalmente alcançado ou tornado *enérgeia* no sujeito que se auto-afirma como absolutamente singular"⁸⁹.

A homologia entre *sujeito* e *ser* coloca o discurso filosófico no seu momento tético perante a opção ontológica decisiva na hermenêutica

do sentido último do percurso dialético do *Eu sou*. Como diz Vaz, "ou o percurso é interpretado segundo o paradigma da racionalidade analógica e então a *pessoa humana*, afirmada segundo o paradoxo da sua universalidade contida na limitação da situação e da finitude, é pensada, segundo a sua definição de *subsistens in rationali natura*, como analogado inferior ou participação finita da identidade absoluta entre *sujeito e ser* que define a Pessoa infinita na sua absoluta transcendência. Ou então o percurso dialético que conduz à afirmação da universalidade do sujeito na sua absoluta singularidade, ou à adequação em ato entre *sujeito e ser* é interpretado segundo um reflexo na própria imanência do sujeito do dinamismo do momento *tético* e pensado então como paradoxo da subjetividade infinita na finitude da *situação*, dando origem a um novo ciclo de problemas que assinalam o roteiro da filosofia moderna. Tal é a concepção de pessoa segundo a metafísica da subjetividade, obedecendo ao paradigma de uma racionalidade unívoca regida pela norma do *Eu penso*"⁹⁰.

Conclusão Geral

Esta série de artigos intitulada *Metafísica da subjetividade e linguagem* conclui, reivindicando um papel de primeiro plano para questão da subjetividade no filosofar contemporâneo. A contemporaneidade da subjetividade está na sua imbricação à linguagem, cuja configuração vem se inscrevendo no espaço da interseção da questão do sujeito com a questão da significação.

Com outras palavras, a pergunta "quem fala?" não é exterior à linguagem porque a própria idéia de um enunciador é indissociável ao funcionamento de um enunciado lingüístico. O esforço do conceito entendido tanto por *Hegel*, quanto por *Henrique Vaz*, é coroado de êxito na medida em que ambos não perderam de vista a íntima conexão de sentido que há entre o enunciado lingüístico e o enunciador lingüístico. Ou seja, ambos são reconhecidamente críticos a qualquer tentativa de escamotear a pretensão duma constitutiva dimensão da linguagem, equioriginária a sua constituição de mediação universal de significação intersubjetiva. Esta recusa a não deixar no esquecimento a questão do sujeito consiste, em parte, na crítica a um certo reducionismo empírico da linguagem, que se caracteriza por desconhecer, ou recusar, a dimensão onto-antropológica do ato lingüístico. Além disso, em ambos os sentidos o entrelaçamento da questão do sujeito com a questão da significação acaba inscrevendo-se na questão mais ampla do *sentido da vida*.

A diferença fundamental entre ambos consiste em que para *Hegel* a subjetividade é originariamente a atividade de voltar-se a si mesma da

consciência, atualizando a sua espontaneidade com vistas a determinação de conteúdo com pretensão de validade universal intersubjetiva do conhecimento. Por sua vez, para Vaz a subjetividade, sendo finita e situada, é originariamente uma síntese dialética de uma *capacidade ativa de agir* (= *dúnamis*) com uma *relação ativa de efetivação* (= *enérgeia/Wirklichkeit*). Ao criticar o formalismo kantiano, Hegel se esforça por mostrar a configuração lógica das determinações de conteúdo da subjetividade, ao passo que Vaz recusa a absorção da subjetividade no lógico, pleiteando a sua transcrição metafísica num sistema que articula uma face estrutural, outra face relacional e outra ainda processual, convergindo todas para a afirmação do sujeito como pessoa.

O problema maior deixado em aberto pela Modernidade é, sem dúvida, o da questão do sujeito. Sobre o qual, os termos da questão filosófica ainda estão abertos.

Notas

* Este artigo é precedido por "Metafísica da subjetividade e linguagem — I", *Síntese Nova Fase* 20, n. 61 (1993): 199-218; "Metafísica da subjetividade e linguagem — II", *Síntese Nova Fase* 21, n. 67 (1994): 495-528.

1. A obra de H. C. DE LIMA VAZ já reunida em livros será citada com a ajuda das seguintes siglas: Ontologia e História: OH; Escritos de Filosofia — Problemas de Fronteira: EFI; Escritos de Filosofia — Ética e Cultura: EFII; Antropologia Filosófica I: AFI; Antropologia Filosófica II: AFII.

2. AFII 146.

3. AFII 164.

4. AFII 184, n. 122.

5. AFII 164.

6. AFII 148.

7. AFII 165.

8. AFII 143.

9. AFII 144.

10. AFII 145.

11. Cfr. AFII 143.

12. Cfr. AFII 145.

13. AFII 146.

14. AFII 147.

15. AFII 148.

16. AFII 150.

17. AFII 153.

18. AFII 151-152.

19. AFII 152.
20. Cfr. AFII 153.
21. AFII 153.
22. AFII 153.
23. AFII 154.
24. AFII 154.
25. AFII 154-155.
26. AFII 155.
27. AFII 155.
28. AFII 155.
29. H. C. DE LIMA VAZ, "Platão revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas", *Síntese Nova Fase* 20, n. 61 (1993): 181-197 (aqui: 191-192).
30. AFII 155-156.
31. AFII 156.
32. Cfr. AFII 159.
33. AFII 156.
34. AFII 157.
35. Cfr. AFII 157.
36. AFII 159.
37. AFII 158.
38. AFII 159.
39. AFII 160.
40. AFII 160.
41. Cfr. AFII 160.
42. AFII 161.
43. AFII 162.
44. AFII 163.
45. AFII 166.
46. AFII 167.
47. AFII 167.
48. AFII 168.
49. AFII 168.
50. AFII 169.
51. AFII 169.
52. AFII 170.
53. AFII 170-171.
54. AFII 177.
55. Cfr. AFII 173.
56. AFII 173.
57. AFII 174.
58. AFII 195.

59. AFII 238, nota 7.
60. AFII 244 nota 90.
61. AFII 208.
62. H. C. DE LIMA VAZ, "Ética e Razão moderna", *Síntese Nova Fase* 22, n. 68 (1995): 53-85 (aqui 64).
63. AFII 208.
64. AFII 101.
65. AFII 201.
66. AFII 201.
67. H. C. DE LIMA VAZ, "Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica", *Síntese Nova Fase* 19, n. 59 (1992): 443-460 (aqui: 450).
68. AFII 201.
69. AFII 201.
70. AFII 202.
71. AFII 202-203.
72. AFII 203
73. AFII 204.
74. AFII 204-205.
75. AFII 205.
76. AFII 206.
77. AFII 207.
78. AFII 208.
79. AFII 211.
80. AFII 212.
81. AFII 212-213.
82. AFII 247 nota 123.
83. AFII 213-214.
84. AFII 214.
85. AFII 217-218.
86. AFII 218.

87. Recordar-se a observação anteriormente feita sobre o inadequado desenvolvimento da categoria *realização* por parte do Pe. Vaz.

88. AFII 214.
89. AFII 215.
90. AFII 225-226.

Endereço do Autor:
 Av. Cristiano Guimarães, 2127
 31720-300 Belo Horizonte — MG