

A QUESTÃO DO FUNDAMENTO NA AURORA DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA MODERNA: IMANÊNCIA OU TRANSCENDÊNCIA

Raul Landim Filho
UFRJ

1. "Marxismo e Filosofia",
Síntese, nºs 1, 2, 3, 1959, p.
29-44; 46-64; 48-68 respec-
tivamente.

Conheci o Pe. Henrique Vaz através de um artigo que ele acabara de publicar na revista *Síntese*¹. Li, gostei, mas não entendi. Resolvi então procurá-lo, para que me explicasse o que era ainda incapaz de compreender. A generosidade da sua acolhida, a paciência em responder às perguntas, certamente arrogantes e pretensiosas, me permitiram ousar ainda mais: pedi que ele orientasse meus estudos filosóficos. Daí nasceu uma enorme admiração pela sua bondade, integridade e generosidade e também pela sua extraordinária cultura. Se no Brasil sempre admirara os intelectuais de formação européia, na Europa, mesmo quando encontrava um excelente professor, era obrigado a reconhecer, entre desiludido e saudososo, que ele não tinha a cultura do Pe. Vaz. E ainda hoje, ao ter uma dúvida sobre o sentido preciso de uma tese ou de um texto filosófico, repito, sem constrangimento ou temor, por estar certo da generosa acolhida, o gesto do jovem estudante que fui: recorro, mais uma vez, ao Pe. Vaz.

Com ele aprendi a admirar os clássicos, e desde então, graças à sua orientação, percebi ser impossível fundamentar uma reflexão filosófica sem procurar nos clássicos fonte e luz. Mas, o estudo dos textos dos grandes filósofos do passado não pode implicar uma fuga abstrativa das questões contemporâneas. Em

um admirável artigo sobre Tomás de Aquino², Pe. Vaz mostra que um livro ou a obra de um clássico não podem ser simplesmente repetidos; devem ser interpretados. E interpretar, neste caso, significa *interpelar* o presente³.

Ao reler hoje alguns dos seus artigos, constato que o Pe. Vaz analisou e clarificou, à luz da tradição clássica, questões que desafiam filósofos e teólogos contemporâneos. À sua obra pode ser aplicada a norma que ele próprio atribuiu a Tomás de Aquino: "*É obedecendo à dinâmica dessa experiência que Santo Tomás se vê levado a empreender duas operações intelectuais de imenso alcance e nas quais se exprime a vida mesma do seu pensamento: assimilação e recriação*"⁴. Assimilar os clássicos para então recriá-los na elucidação das questões presentes à cultura contemporânea parece ser uma regra que o Pe. Vaz aplicou a seus escritos com todo rigor e brilho intelectual.

Gostaria agora de evocar, não com o intuito de efetuar uma análise precisa, mas de relembrar a experiência intelectual de uma certa época, um artigo do Pe. Vaz: "*Cristianismo e Consciência Histórica*"⁵. Um intérprete rigoroso da sua obra certamente discordaria desta escolha: este artigo talvez não exprima o que há de mais significativo nos escritos do Pe. H. Vaz. Possivelmente, muitas das teses ali expostas seriam hoje justificadas, por ele mesmo, de maneira diferente⁶. No entanto, este artigo foi extremamente relevante para os cristãos e intelectuais da minha geração. Relembrar o passado é uma forma de refletir sobre o presente. Daí minha escolha.

No início da década de 60, quando começávamos os estudos universitários, saídos de um rígido ensinamento em escolas católicas, éramos questionados na nossa fé por fatos e por concepções antagônicas às nossas. O marxismo, naqueles tempos, tinha um inegável poder de sedução: ele parecia ter eficácia justamente onde eram patentes as limitações das análises inspiradas no cristianismo. Não conseguia ele explicar a gênese de qualquer tipo de injustiça, indicar as suas causas, e, ao mesmo tempo, formular os instrumentos teóricos que permitiriam a sua definitiva superação? Não era a sua filosofia da história e a sua concepção do homem que obrigava a todos a interpretar o mundo com o objetivo de transformá-lo? É bem verdade que tanto mais sedutor era o marxismo quanto mais simples e óbvios eram os livros que o vulgarizavam. Mas como ter clareza disto em uma idade em que preferimos a novidade à verdade?

A oposição cristianismo/marxismo, vivida por nós naquela época, estava também presente em inúmeros livros e debates entre intelectuais cristãos e marxistas⁷. Mas ela parecia exprimir

2. "Tomás de Aquino e o nosso tempo: O problema do fim do homem" in: *Escritos de filosofia I*, cap. II, Loyola, São Paulo, 1986, p. 34-70.

3. "Não podemos repetir Santo Tomás. Podemos — e devemos — interpretá-lo", idem, *ibidem*, p. 38. Prosseguindo na sua análise, o Pe. H. Vaz escreve ainda: "...Em outras palavras, supõe que interpretar o passado implique necessariamente interpelar o presente", idem, *ibidem*, p. 39.

4. "Fisionomia do Século XIII", in: *Escritos de Filosofia I*, cap. I, p. 32.

5. Ver *Ontologia e História*, cap. VII, "Cristianismo e consciência Histórica, I" cap. VIII, "Cristianismo e consciência Histórica II", p. 201-260, Duas Cidades, São Paulo, 1968.

6. Ver, por exemplo, o breve comentário sobre o artigo "Cristianismo e consciência Histórica" in: "Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem", o. c., p. 67, nota 82.

7. Ver, por exemplo, o livro "*Les marxistes répondent à leurs critiques catholiques*" (vários autores), ed. Sociales, Paris, 1957.

apenas um aspecto de uma incompatibilidade maior e mais grave, cujas raízes se encontravam na própria cultura moderna. A harmonia que se estabelecera entre cristianismo e cultura medieval não indicava que a crítica efetuada pela razão moderna à razão greco-medieval traduzia a incompatibilidade entre cristianismo e consciência moderna? A crítica à filosofia e à teologia medieval, em particular a crítica à filosofia tomista, não atingia o próprio cristianismo? Enfim, o que opunha o cristianismo ao marxismo e a outras concepções modernas do homem e da história não traduzia uma incompatibilidade essencial e historicamente incontornável?

É no contexto destas indagações que surge o artigo "Cristianismo e Consciência Histórica", publicado inicialmente em um suplemento dominical, destinado à juventude universitária, de um grande jornal carioca⁸. O artigo, como quase todos os do Pe. H. Vaz, não se destinava ao grande público, não era de fácil compreensão e requeria um tempo de reflexão para ser assimilado. Na sua primeira parte, esboçava os traços fundamentais da consciência histórica moderna. Na segunda parte, explicitava os elementos essenciais da concepção cristã do homem e da história, enunciando os princípios básicos de uma teologia da história cristã centrada no Evento da Encarnação. Finalmente, a terceira parte analisava o problema da "tensão" entre a consciência histórica cristã e a moderna.

A consciência histórica cristã "se define numa referência constitutiva ao Cristo"⁹: O Absoluto se faz presente, como existência humana, na imanência da história e transforma o tempo do homem em história da salvação. O evento da Encarnação e o Evento Pascal iluminam a *práxis* do cristão, referindo a sua ação, temporal e histórica, a um absoluto que está também presente na história, mas que é, ao mesmo tempo, transcendente a ela, pois a assume numa meta-história.

Da análise da consciência histórica cristã, elaborada pelo Pe. H. Vaz e da qual demos apenas um pálido e esquemático resumo, seguem-se várias conseqüências. Destacamos três delas em razão da sua imediata repercussão na filosofia moderna: 1) a tese da transcendência *do* homem sobre as coisas e sobre o mundo natural; 2) a tese que postula a existência de uma transcendência *ao* homem; 3) e a tese que vincula a transcendência *do* homem sobre o mundo à existência de um ser absoluto transcendente *ao* próprio homem¹⁰. Segue-se daí, que qualquer filosofia que pretenda ser compatível com o cristianismo deve rejeitar, em um mesmo movimento argumentativo, a imanentização do absoluto e a naturalização do homem.

8. Trata-se do Jornal *O Metropolitano* que era distribuído como um suplemento do jornal "Diário de Notícias".

9. *Ontologia e História*, cap. VIII, p. 250.

10. Qualquer concepção antropocêntrica que pretenda ser compatível com o cristianismo deve ser também teocêntrica. É este o sentido da tese (3). O cartesianismo, por exemplo, analisa, de um ponto de vista epistemológico, as relações entre as teses (1) e (3): se é o sujeito pensante que parece ser o fundamento da realidade, pois é ele que constitui as regras de inteligibilidade do real, é o Deus Veraz que garante a validade destas regras e que legitima as operações do próprio sujeito pensante.

Além de formular os elementos essenciais de uma teologia da história que deve iluminar a *práxis* histórica do cristão, o artigo procura demonstrar que a consciência histórica moderna se contrapõe, não à consciência histórica cristã, mas à concepção do homem e do mundo¹¹.

O mundo antigo é concebido pela razão clássica como uma "ordenação harmoniosa de essências"¹², o homem se insere no *cosmos* como parte do todo; nenhuma das suas ações acrescenta novas perfeições ao *cosmos* divino, a sua atividade mais perfeita é assim a contemplação da perfeição desta harmonia.

A razão moderna, no entanto, reelabora o mundo através da descoberta de leis científicas que matematizam o mundo físico, e a invenção de novas técnicas que modificam a configuração da natureza. Ela não é contemplativa, mas transformadora do mundo, pois a teoria que elabora para explicar o universo se desdobra em uma prática que modifica a natureza. O homem se compreende então como sujeito destas transformações, e junto com outros homens, engendra uma nova natureza, novas formas de vida social etc. Ao se perceber como sujeito, ele se percebe também como ser histórico, pois a realidade que ele pensa como objeto é uma realidade produzida pelas suas ações temporais.

Se a característica da consciência histórica moderna é a auto-compreensão do homem como sujeito que se distingue e transcende a natureza ao transformá-la, construindo então uma realidade especificamente humana que é a história, então, ao menos sob este aspecto, não ocorre nenhuma oposição incontornável entre consciência histórica moderna e cristã. Mas é então legítimo se perguntar, se a razão moderna, fonte de valores e de normas, transformadora da natureza e constituidora da história, necessita ainda de uma referência ao absoluto transcendente que seria o seu fundamento e daria um sentido último às suas ações. A consciência histórica moderna, ao considerar o homem como o centro do universo, não constitui a razão humana como o princípio último de explicação da cultura e da história?

Em um magnífico artigo, recentemente publicado¹³, Pe. H. Vaz caracteriza a filosofia moderna (a "modernidade moderna") como *onto-antropológica* em oposição à filosofia greco-medieval, à qual se aplicaria o esquema de Heidegger, e que seria assim caracterizada como *onto-teológica*. Com efeito, a filosofia grega pode ser compreendida como uma teologia, pois é uma transposição para o "registro conceitual da razão"¹⁴ da visão religiosa do mundo do homem antigo. O discurso filosófico é então estruturado como teologia racional, e o seu objeto supremo é

11. A oposição entre razão clássica e razão moderna se exprime também na oposição entre o cosmo-centrismo clássico e o antropocentrismo moderno. Assinale-se que, se ocorreu uma "tensão" entre a concepção antropocêntrica e a teocêntrica (como também entre a cosmo-cêntrica e a teocêntrica), seria problemático postular uma incompatibilidade incontornável entre o teocentrismo e o antropocentrismo, (como também entre o cosmo-centrismo e o teocentrismo).

12. *Ontologia e História*, cap. VII, p. 212.

13. "Religião e Modernidade Filosófica", *Síntese Nova Fase*, 18/53 (1991):147-165.

14. "Teologia Medieval e cultura Moderna" in: *Escritos de Filosofia I*, cap. III, Loyola, São Paulo, 1986, p. 74.

15. "Religião e Modernidade Filosófica", p. 152-155.

16. Idem, ibidem, p. 153.

17. É necessário distinguir conceitualmente as noções de sujeito, de substância (que denota o sujeito que permanece *idêntico* a si mesmo na diversidade de seus atos) e de consciência de si (que é a consciência que o sujeito tem de ser sujeito dos seus atos de consciência). No enunciado *Eu penso*, que exprime uma experiência indubitável de pensamento, o "Eu" designa um sujeito que ainda não se percebe como substância, mas que já se percebe como sujeito (como consciência de si). Usaremos o termo "sujeito" de uma maneira imprecisa: ele designará o sujeito do ato de pensar que é consciente de ser sujeito, como também o sujeito, que além de ser consciente de si, já se percebe como substância.

18. Tal como o pensamento, a liberdade (o livre-arbítrio) também é uma condição da dúvida e, por isto, é indubitável. Ver C. Adam & P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, v. VIII-1, *Principia Philosophiae I*, *VII, Vrin, Paris, 1973.

um fundamento transtemporal, identificado, na filosofia grega, como o divino¹⁵. Mas "justamente porque a filosofia antiga era *teológica*, a teologia cristã pôde tornar-se *filosófica*"¹⁶. Então, o fundamento da filosofia (teologia) medieval é obviamente um ser transcendente.

Ora, a filosofia moderna centra a sua reflexão sobre o sujeito nas suas relações de interpretação e de modificação da natureza e de transformação da história. É a partir dele que são fixadas as regras de inteligibilidade do real e constituídos novos sistemas de valores.

Descartes parece ser o modelo deste paradigma, pois a sua reflexão filosófica se inicia pela análise do enunciado *Eu penso*, que descreve o ato de pensar de um sujeito¹⁷. A questão central do cartesianismo se torna então a questão do acesso ao "exterior ao pensamento". A partir da análise da estrutura imanente do ato de pensar, descrito pelo enunciado *Eu penso*, é demonstrada a primeira verdade filosófica *Eu sou*; dela são extraídas outras proposições verdadeiras como, por exemplo, *Deus existe*, e os *corpos* (as coisas exteriores ao pensamento) *existem*.

No entanto, se o ponto de partida da filosofia no cartesianismo é a análise do ato de pensar de um sujeito, a referência a um ser transcendente se manifesta não só na ordem da razão teórica, como também na da razão prática. Com efeito, os critérios imanentes da razão, a clareza e a distinção das idéias, são insuficientes para assegurar a verdade de um conhecimento. Eles garantem, quando muito, a indubitabilidade de um juízo constituído por estas idéias, mas não a sua verdade. É a existência de um ser infinito e perfeito que valida o critério de verdade e que assim legitima a própria razão. Por outro lado, a experiência da liberdade¹⁸ manifesta no homem a presença de um poder infinito, e como tal, atesta que o homem é a "imagem de Deus".

O cartesianismo mostra, portanto, como uma reflexão cujo ponto de partida é o sujeito pensante, pode resgatar racionalmente as teses da transcendência do homem sobre o mundo e do absoluto sobre o homem. Assim, não é o primado do enfoque antropológico que determina uma imanentização do absoluto e daí, uma naturalização do homem. Este enfoque não está comprometido com a tese — inconciliável com a concepção cristã — do humanismo imanentista.

No entanto, a tese da primazia do sujeito engendra uma certa tensão no sistema cartesiano. Por um lado, é a partir do ato de pensar que são fixados os critérios de inteligibilidade do real e estabelecida uma métrica de graus de perfeição. Inicialmente, a

realidade é compreendida como objeto. O termo “res” (ou o termo “realidade”) designa o que é percebido como objeto e não as coisas em sua realidade em si “exterior à consciência”¹⁹. E os graus de perfeição das coisas são fixados pelas regras imanentes do pensamento. A idéia de substância (a substância como objeto), por exemplo, é considerada mais perfeita que a idéia de acidente, independentemente de ter sido demonstrado que a substância, na sua realidade formal (em si), seja mais perfeita que o acidente. Por conseguinte, o sujeito do ato de pensar é o ponto de partida da reflexão filosófica e parece ser o seu *único* fundamento.

19. *Principia Philosophiae I*, * 48.

Por outro lado, o *Eu penso* engendra uma seqüência de enunciados *Eu sou*, *Deus existe*, onde cada termo da seqüência é uma condição do termo anterior. Assim, como o *Eu sou* indica a condição lógica e ontológica do que é descrito pelo enunciado *Eu penso*, assim também *Deus existe* é a condição de existência do sujeito pensante que é mencionado pela proposição *Eu sou*. Se é verdade, como afirma o Pe. Vaz no seu livro *Antropologia filosófica P^o*, que “... todo o problema de Deus se formula e se resolve no âmbito do sujeito pensante, não havendo aqui nenhum lugar para uma *ascensio ad Deum per scalam creaturarum...*”, é também verdade que Deus é demonstrado como a condição incondicionada do sujeito pensante. Esta condição última transcende o sujeito pensante e é reconhecida como o seu fundamento.

20. *Antropologia Filosófica I*, Loyola, São Paulo, 1991, Cap. IV, “A vida segundo o espírito”, p. 269.

O sistema cartesiano parece assim oscilar entre dois pólos: a razão humana que, segundo os seus critérios imanentes, constitui a inteligibilidade do real e demonstra a existência de um ser transcendente, e Deus que garante a legitimidade das operações da razão.

A dualidade de fundamentos poderia exprimir uma dualidade de perspectivas: do ponto de vista do conhecimento (*ordo cognoscendi*), o fundamento seria o sujeito pensante; do ponto de vista da realidade em si (*ordo essendi*), o fundamento seria Deus. No entanto, a distinção entre as duas “ordens” não pode alterar a tese central do cartesianismo: a análise do real pressupõe a possibilidade do *acesso* ao real; não há discurso sobre o ser que não pressuponha o conhecimento do ser; não há conhecimento que não pressuponha a consciência de si, isto é, a consciência de ser sujeito do ato de conhecimento. Por conseguinte, a consciência de si é uma condição de qualquer ato de consciência. Daí, a prioridade do sujeito sobre a realidade “exterior à consciência”.

Portanto, a célebre “questão do círculo” do sistema cartesiano, que se origina na relação ambígua entre os dois fundamentos,

não é apenas um problema que concerne à coerência interna do sistema, mas assimila também as dificuldades de uma filosofia que, centrando a sua reflexão sobre o sujeito pensante, procura um outro fundamento que é uma conseqüência e, ao mesmo tempo, uma condição transcendente às regras imanentes do próprio pensamento.

A filosofia de Espinoza procurou superar as ambigüidades do sistema cartesiano. Em Descartes, existem dois fundamentos, e talvez, duas "ordens". Espinoza procurou demonstrar que, de fato, só há uma única e verdadeira ordem — a ordem do ser — e um único e verdadeiro fundamento — Deus. O homem e a ordem de conhecimento devem ser compreendidos a partir da função expressiva de Deus.

A *Ética* se inicia, portanto, com um discurso sobre Deus, ponto de partida da reflexão filosófica e fundamento da realidade. Mas a *partir* de Descartes e *contra Descartes*, duas teses centrais são demonstradas: 1) só existe uma única substância²¹; 2) A substância é *causa sui* e causa imanente dos seus modelos²². A substância, ao invés de ser compreendida, como em Descartes, como um sujeito que permaneça idêntico a si mesmo na diversidade dos seus atos e como razão de existência, é agora definida como um poder de produzir efeitos²³; os modos, ao invés de serem compreendidos como atributos ou qualidades, são considerados como manifestações deste poder causal. Há assim uma única realidade que pode ser considerada como substância, se ela é analisada do ponto de vista do seu poder de causar, ou como modo, se é analisada como a manifestação em ato deste poder.

Em razão destas teses, Espinoza extrai as suas conseqüências e fixa, sem ambigüidade, a natureza do fundamento. Deus é a realidade absoluta. Mas a realidade é a *Natureza Naturante*, quando é causa, ou é a *Natureza Naturada*²⁴, quando é manifestação e expressão deste poder causal. O absoluto, fundamento e ponto de partida da filosofia espinozista, é assim imanentizado.

A conseqüência desta imanentização do absoluto é uma concepção "naturalizada" do homem. Com efeito, o homem é um modo finito da substância única²⁵; os modos finitos são expressões "*certas e determinadas*" dos atributos de Deus²⁶, isto é, são *partes* dos modos infinitos, que por sua vez, são efeitos imanentes da substância. Os atributos da substância, pensamento e extensão, exprimem em seu gênero a essência do absoluto; a alma, como modo finito do atributo pensamento, exprime o que o corpo manifesta como modo finito do atributo extensão.

21. Spinoza *Opera II*, Ed. C. Gebhardt, *Ethica I*, props. 7, 11, 14 e 15; Heidelberg, 1972.

22. *Ibidem*, props. 7, 11, 16, 21-23.

23. A proposição XVI da *Ética I* conclui a formulação e a prova da verdadeira definição da idéia de Deus (a definição propriamente espinozista). As definições e proposições iniciais da *Ética I* têm a função de preparar e possibilitar esta proposição que substitui a definição intuitiva de Deus formulada na definição VI da *Ética I*.

24. *Ibidem*, prop. 19 s.

25. *Ética II*, prop. 10.

26. *Ibidem*, prop. 25, cor.

Um perfeito “paralelismo”²⁷ se estabelece entre pensamento e extensão, entre alma e corpo. Não há, portanto, nenhuma prioridade de um atributo (ou de um modo) sobre outro atributo (ou modo).

27. *Ibidem*, *Ética II*, prop. 7.

Defendendo uma tese monista e interpretando a relação entre a substância e os seus modos como uma relação de causalidade imanente, Espinoza mostrou que o fundamento se exprime como parte de um todo no ente finito, como efeito de uma causa no modo infinito, e como princípio causal na realidade absoluta. As ambigüidades do cartesianismo, acima mencionadas, são suprimidas graças à afirmação de um imanentismo completo, traduzido pela noção de “expressão”, que elimina a possibilidade de qualquer transcendência.

Se o monismo imanentista de Espinoza é uma das conseqüências possíveis do sistema cartesiano, ele confirma as dificuldades que têm os enfoques antropológicos de afirmar a prioridade do sujeito e, ao mesmo tempo, de reconhecer a existência de um ser transcendente. Os riscos de um imanentismo, metafísico ou histórico, decorrentes de um enfoque antropológico, eram assinalados pelo Pe. H. Vaz no seu artigo “Cristianismo e Consciência Histórica”: “Se a subjetividade é *constituente* dos valores e das normas e é a fonte original da própria transcrição do mundo em termos de universo científico, ela não pode admitir um sentido para a sua inserção ativa no mundo — para a história — que não seja posto na sua autopoisição; e se o universo aparece à interpretação científica como um imenso processo evolutivo, é no *presente* do conhecimento e da ação do homem que a direção atual deste processo se descobre e mesmo se decide. Um Centro absoluto da história deve ceder lugar à criação sempre renovada de um *sentido* que, no ‘*agora*’ histórico, define a marcha da evolução”²⁸.

28. *Ontologia e História*, cap. VIII, p. 257.

A controvérsia cartesiano/espinozista anuncia questões que estarão presentes, sob diversas formas, na filosofia moderna e contemporânea. Elas são questões decisivas, pois definem o destino das filosofias que pretendem ser modernas e compatíveis com o cristianismo. Pe. H. Vaz, desde a época da publicação do seu artigo, convidava os intelectuais cristãos a se defrontar com estas questões, a tentar analisá-las e a esclarecê-las. É o que magistralmente, ele próprio, vem fazendo nos seus *escritos* de filosofia.

Endereço do autor:
R. Marquês de São Vicente, 256/207
22451 — Rio de Janeiro — RJ