

SISTEMA E LIBERDADE. A PROPÓSITO DE ONTOLOGIA E HISTÓRIA

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

Esta breve reflexão pretende focalizar o tema proposto, *Ontologia e História*, na perspectiva da *exposição do sistema* subjacente ao pensamento do Pe. Henrique Vaz. Pode-se dizer, com justeza, que na obra filosófica do autor em questão, o sistema é uma fenomenologia da liberdade. Consequentemente, a relação *Ontologia e História* deve referir-se ao quadro especulativo da *exposição do sistema* como liberdade.

1. Na esteira da tradição metafísica ocidental, no pensamento de Pe. Vaz, tem lugar o entrelaçamento de uma *ordem lógica* com uma *ordem ontológica*. Sem sombra de dúvida, a logicidade do seu sistema mantém-se arraigada nos imperativos do teocentrismo cristão. A esse propósito, o sistema na sua arquitetônica é comandado por uma *Lógica da Liberdade*. No plano da Filosofia do real, a essa lógica corresponde uma *Ontologia semântica* que, nas suas vertentes múndica e antropológica, explicita uma ontologia do mundo, uma ontologia da sociedade e uma ontologia do espírito. Com outras palavras, a ontologia semântica de Vaz se cumpre na suprassunção da ontologia do mundo da vida na ontologia do sentido.

2. Vaz expõe o sistema na figura de uma silogismo fenomenológico (NEL) (*Antropologia Filosófica* I — AF-I 163), em que a questão do homem é o termo médio que conecta o plano da Natureza com a dimensão da logicidade. Isto porque na au-

to compreensão do homem, sujeito e objeto se entrecruzam epistemologicamente. Portanto, Vaz tematiza o homem-sujeito enquanto sujeito, apreendendo-o numa experiência situada, i.é, circunscrita pela finitude da sua situação, na qual o homem se torna objeto de si mesmo na pergunta filosófica.

A Antropologia Filosófica exerce no sistema a função de uma *teoria da mediação*, ou ainda de uma *teoria da experiência*. Ao cabo de um longo processo intelectual, Vaz afirma recentemente: "Experiência é uma interpenetração de presenças: a presença do homem é uma presença no mundo (ser-no-mundo), um ser-com-os-outros e uma presença a si mesmo. E essas três dimensões — Natureza, Sociedade, Eu — definem o espaço da experiência filosófica fundamental que a *Antropologia Filosófica* deve tematizar" (AF-I 161). Como se pode ver, o homem como sujeito é o momento que medeia a passagem do *dado* à *expressão*, da *Natureza* à *Forma lógica*, do *mundo da vida* ao *sentido*.

3. Enquanto termo mediador, o sujeito suprassume o mundo das coisas no mundo do sentido, em três níveis de mediação. No plano da mediação empírica (= pré-compreensão), a Natureza é o mundo da vida oferecido à experiência natural. No plano da mediação abstrata (= compreensão explicativa), a Natureza são os dados resultantes das operações da experimentação científica. No plano da mediação transcendental, a Natureza é dada na experiência que o sujeito faz do seu manifestar-se como sujeito (AF-I 164).

O dado original da *presença do homem no mundo*, que aparece como o correlato intencional do eu do sujeito da experiência, faz com que toda experiência torne-se possível somente no horizonte do mundo. Nessa correlatividade intencional, o *mundo é sempre para o homem*, que por sua vez é constitutivamente um *ser-no-mundo*.

No processo de objetivação do mundo em natureza, pela presença intencional do homem no mundo, Vaz propõe uma ontologia do mundo da vida. Enquanto horizonte da concretude e da base material subjacente às idéias, o mundo da vida é o lugar do enraizamento da historicidade humana e, portanto, da *práxis humana*. Com outras palavras, o mundo é significado para o homem através da sua atividade mediadora, pela qual este confere um sentido às coisas e aos eventos.

4. Para Vaz, o mundo é também o horizonte da socialidade humana, que se realiza precisamente na transformação do dado mundano pela *práxis*. No processo de suprassunção do mundo

da vida no campo sêmico, o ser-com-os-outros-no-mundo eleva a reflexão de Pe. Vaz do campo da *relação objetiva* para a *relação intersubjetiva*. Precisamente aí desenha-se a sua grande contribuição para o revigoramento especulativo do teocentrismo cristão, perante os desafios que a modernidade moderna, empregando uma expressão do próprio Pe. Vaz, lhe põe. Com efeito, a intersubjetividade significa, na perspectiva dialética adotada pelo autor, a *teoria do reconhecimento*. Ora, convém lembrar que a idéia ocidental de justiça repousa precisamente no desejo e na luta por um reconhecimento efetivo. Neste contexto de uma ontologia da sociedade, Vaz refaz a gênese da idéia moderna dos direitos humanos. Igualmente confronta-se com as várias antropologias que concebem o homem como um ser de necessidade e de desejos. Analisa a função do trabalho humano na constituição do estamento social. Em qualquer momento desse confronto, pulsa o seu personalismo cristão. É com esse posicionamento que ele intervém no debate que marca a sociedade brasileira a partir dos anos cinqüenta: o desafio de democratizar as estruturas sociais, políticas e econômicas do Brasil; a relação entre Estado e Sociedade; os imperativos éticos da justiça, etc.

5. Para abordar a ontologia do espírito nessa tentativa de exposição do sistema, cabe recordar antes de tudo que, para o Pe. Vaz, a experiência filosófica tematiza o espaço aberto à Transcendência definido pelas dimensões da Natureza, da Sociedade e do Eu. Ora, o conceito de experiência na Antropologia filosófica, i.é, o dar-se do sujeito a si mesmo na atividade mediadora entre Natureza e Forma Lógica, não consegue nem circunscrever nem objetivar num conceito a Transcendência, que se manifesta nesta abertura como o Outro absoluto (AF-I 161). Para Vaz, toda ontologia do espírito finito deve desembocar numa ontologia da participação no espírito infinito, ou seja, deve explicitar a referência a uma instância transcendente e à sua Presença na história. Por conseguinte, o conceito de *participação* é um pressuposto metafísico decisivo para o próprio conceito de mediação ou experiência no sistema.

Vaz concebe a ontologia do espírito finito desenvolvendo-a conforme algumas linhas fundamentais (AF-I 167). Segundo o conceito de *estrutura*, ele ordena as categorias do *corpo próprio*, do *psiquismo* e do *espírito*. Segundo o conceito de *relação*, ele distingue as categorias da *objetividade*, da *intersubjetividade* e da *Transcendência*. Unificando as estruturas com as relações, ele distingue as categorias da *realização* e da *essência*.

6. Um outro pressuposto metafísico subjacente à ontologia do espírito proposta pelo Pe. Vaz é o da homologia entre a uni-

versalidade do ser e a universalidade do espírito. Precisamente, é na relação do espírito com o ser que se mostra, de maneira vigorosa, a inspiração teocêntrica do seu sistema. Seguindo as pegadas de Santo Tomás de Aquino, para Vaz o espírito é co-extensivo à totalidade do ser. Ora, a abertura transcendental do espírito ao ser implica o movimento da presença do ser ao espírito pela razão, e a presença do espírito ao ser pela liberdade; pela razão o espírito é acolhimento do ser na sua forma inteligível, e pela liberdade o espírito é consentimento ao ser na sua existência. Enquanto síntese de essência e existência, o ser constitui, para Pe. Vaz, o horizonte transcendental aberto à atividade do espírito.

Com outras palavras, nunca é demais sublinhar a importância que a Metafísica do *ato de existir*, enquanto perfeição absoluta, tem no sistema. É o ato de existir o ponto nodal, tanto do espírito na sua infinitude, como do ser na perfeição própria de cada ser, onde se entrelaçam a razão e a liberdade.

7. Porém, a ontologia do espírito deve confrontar-se com a tensão entre o transcendental e o categorial na estrutura do espírito enquanto finito. No espírito do homem há uma tensão entre a abertura transcendental para o Verdadeiro-em-si e a inclinação transcendental para o Bem-em-si, de um lado, e de outro, a limitação categorial do espírito humano que submete a abertura transcendental ao Verdadeiro e ao Bem à contingência e finitude do próprio sujeito e à mediação do mundo exterior.

8. Além disso, a ontologia do espírito deve suprasumir a tensão entre o espiritual e o psicossomático na unidade estrutural do Homem. Pe. Vaz se coloca pois, o problema filosófico da *unidade substancial do homem*: "Como ordenar na unidade de um mesmo ser a mediação universal do espírito e a mediação particularizada pelo psicossomático" (AF-I 218). Pe. Vaz é consciente de ter de suprasumir uma dupla oposição no plano da *estrutura* do homem. 1. No nível da estrutura somática (i.é, na exterioridade da presença imediata) o sujeito se exterioriza como eu corporal. Ora, pergunta-se o autor, como passar da particularização do aqui e agora do Eu corporal à universalidade objetiva do ser? 2. No nível da estrutura psíquica (i.é, na interioridade da presença mediata) o sujeito se interioriza como eu psíquico. Igualmente surge a questão: como passar da particularização do aqui e agora do Eu psicológico à universalidade objetiva do espírito?

Para sair desse dilema, ocorre afirmar a estrutura espiritual do homem como razão e liberdade no movimento de auto-afirmação ou autoposição, decorrente da natureza do espírito como

reflexividade. Ou seja, o espírito se mediatiza consigo como razão e liberdade. Ora, no espírito finito com a sua reflexão relativa, há uma diferença dialética na identidade entre ser e ser-refletido. A diferença na identidade dialética do sujeito e da sua reflexão assume, portanto, a forma de uma interrogação sobre o estatuto da razão e da liberdade. À *unidade formal* da auto-reflexividade do espírito seguem-se uma *unidade real* na passagem para as categorias de relação (objetividade, intersubjetividade e Transcendência), e uma *unidade efetiva* na realização do indivíduo na história (essência e pessoa) (cf. AF-I 221-222).

9. A auto-afirmação do espírito nada mais é que a *automediação* que suprassume toda exterioridade no movimento de auto-posição. Portanto, o espírito pode levar a cabo a mediação, i.é., a suprassunção dialética da Natureza na Forma enquanto se mediatiza consigo mesmo. Assim, a essência da mediação é espiritual: a mediação é primeiramente a *reflexão total* do espírito sobre si mesmo, o seu manifestar-se como universal e como estruturalmente ordenado ao horizonte da universalidade do ser.

O movimento da automediação do espírito enquanto razão e liberdade é o do *acolhimento* e do *dom*. Com efeito, o espírito é acolhimento do ser e consentimento ao ser, faces que se entrelaçam. A abertura transcendental do espírito ao ser implica a circulação de um único movimento, de sorte que “a inteligência passe na liberdade assegurando-lhe o verdadeiro bem, e a liberdade passe na inteligência, inclinando-a à bondade da verdade” (AF-I 220).

10. Dados os dois pressupostos metafísicos mencionados acima, a ontologia do espírito, para Vaz, não é pensável “senão segundo a ordem analógica que refere o espírito finito ao Espírito infinito” (AF-I 221). Se o espírito é reflexividade, no caso da reflexão absoluta do Espírito infinito, há identidade entre ser e reflexão. No caso da reflexão relativa do espírito finito, como já se viu, há uma diferença dialética na identidade entre ser e ser-refletido. Reaparece a centralidade axial que a metafísica do ato de existir desempenha no sistema. Leia-se, por exemplo, esta passagem densa de Vaz: “Sendo o ato de existir em si mesmo perfeição absoluta, a primazia do ato de existir na estrutura dialética do espírito conduz-nos à afirmação do Espírito absoluto como Existente absoluto (*Ipsum esse subsistens*), no qual a diferença retorna na identidade absoluta da inteligência e do inteligível (Verdade) e da liberdade e do amável (Bem) de modo que intelecção e amor se interpenetram na plenitude infinita do existir” (AF-I 221). Com outras palavras, na perspectiva do

teocentrismo cristão, a metafísica subjacente ao sistema afirma um Deus pessoal que é infinito na ordem da existência entendida como *esse*: perfeição das perfeições. Graças à preeminência do ato de existir sobre toda forma lógica, a perfeição é atributo do infinito, sendo o finito essencialmente imperfeito: ser por participação.

11. A essa altura da exposição, coloca-se o problema em torno da logicidade, correlativa a essa ontologia semântica. A lógica do pensamento de Pe. Vaz não é outra que a do ato de existir: o ser como existência. Nela as determinações lógicas são o resultado da tensão entre *Transcendência* e *Linguagem*. As categorias manifestam a presença-ausência do Outro absoluto. Por um lado, o Transcendente é uma presença que se faz sinal, por outro, é uma presença que não se manifesta como tal.

A logicidade do sistema explicita uma tensão interna, que domina o sistema, entre a *Analogia* e a *Dialética*. O *iter* futuro da reflexão do Pe. Henrique Vaz vai nos dizer como se resolverá este conflito no interior do seu sistema.

12. Para encerrar esta exposição, gostaria de explicitar duas questões que me coloco desde algum tempo.

1. Considerando o sistema como afirmação da liberdade, qual a relação entre a Lógica e a Filosofia do Real? Ou seja, as determinações do discurso do Pe. Vaz não aparecem nem por dedução transcendental (Kant), nem por pura autocompreensão dialética (Hegel), nem mesmo na ação comunicativa (Habermas/Appel). Que tipo de relação lógica há entre a lógica da existência e as categorias da experiência filosófica?

2. O pensamento do Pe. Vaz explicitou um humanismo cristão que norteou a ação cívica de várias gerações de estudantes na tarefa de democratizar o país. Que tipo de humanismo a experiência judeu-cristã pode ensinar hoje no Brasil, traduzindo em ações os imperativos da verdade e da liberdade que norteiam o sistema filosófico do Pe. Henrique Vaz?

Endereço do autor:

Av. Cristiano Guimarães, 2127
31710 — Belo Horizonte — MG