

NOTAS PARA UM ESTUDO
DOS PROCEDIMENTOS METÓDICOS EM LIMA VAZ:
SINGULARIDADE E TRANSCENDÊNCIA NA APREENSÃO
DAS IDÉIAS FILOSÓFICAS

Franklin Leopoldo
USP

O que primeiramente excita a nossa admiração pelo rigor e a grandiosidade da apresentação é a história da filosofia presente na obra do Pe. Vaz. Em poucos autores contemporâneos encontramos reunidas tantas virtudes: a capacidade de compor vastos painéis de compreensão histórica dos movimentos das idéias em diferentes épocas; a clareza da visão das relações entre as várias construções culturais que compõem os períodos históricos e como esse processo molda o pensamento nas suas continuidades e rupturas; a análise aprofundada dos sistemas de pensamento e a definição nítida das singularidades, sempre por via de uma articulação lúcida das vinculações entre as obras e o mundo histórico. Talvez pudéssemos resumir os méritos do Pe. Vaz historiador da filosofia afirmando que em seus textos temos a possibilidade de apreender a essência da produção filosófica como o modo peculiar pelo qual a *liberdade* de pensar responde às *necessidades* reais e determinadas de *exercício* do pensamento. Mas ao penetrarmos nessa trama histórica admirável tanto pelo vigor de sua consistência quanto pela sutileza de sua tessitura, damo-nos conta também de um outro nível de sistematicidade que se compõe com a mesma coerência: os laços que articulam as idéias a partir de relações múltiplas e convergentes, em que a oposição entre a continuidade e a diferença se resolve numa espécie de cumplicidade histórica que pode nos dar a ver uma certa

realização da verdade no cruzamento das aspirações teóricas incessantemente renovadas com a permanência das grandes interrogações que as justificam e delinham o itinerário histórico do desejo de saber. Não se trata de um paralelismo em que as diferenças históricas inerentes à busca da verdade seriam conciliadas com a presença lógica dessa mesma verdade como identidade revelada na meta do percurso de conhecimento. Diria, antes, que a relação entre a historicidade e a identidade da verdade deve ser pensada como vínculo interno ou como uma relação de interioridade recíproca, em que o percurso histórico do encontro realiza a verdade tanto quanto a identidade encontrada a exhibe, como dois movimentos igualmente essenciais, em que a tarefa histórica da descoberta da verdade, caracterizada pela consecutividade dos sistemas, não se opõe à antecedência de sua própria realidade. A verdade desentranhada da história de sua própria busca é também e indissolúvelmente o maior testemunho da verdade dessa procura histórica traduzida na variedade contingente de suas peripécias.

Suponho que quem quisesse dedicar-se a um estudo do que se poderia chamar de “*método*” do Pe. Vaz teria de considerar esse duplo percurso e o horizonte para o qual aponta a convergência desses movimentos. Empreendimento tão fascinante quanto difícil, tendo em vista a complexidade dos elementos e das articulações que um trabalho como esse demandaria. O que faremos aqui será apenas destacar alguns pontos que parecem relevantes, embora muito gerais e preliminares. Para tanto, primeiramente vamos nos valer de um texto do primeiro volume da *Antropologia Filosófica*, cujo comentário nos introduzirá na compreensão de alguns dos aspectos mencionados.

“A reflexão filosófica conta entre seus passos metodológicos, como adiante se verá, uma rememoração histórica do problema ao qual se aplica, percorrendo as vicissitudes teóricas de sua transmissão ao longo daquela que constitui a tradição viva da filosofia. Essa rememoração assume a forma de uma aporética na medida em que as formulações e soluções propostas para o problema em questão se articulam dialeticamente ao longo do tempo em oposições e sínteses que convergem justamente para o presente da reflexão capaz de abraçá-las e de repropor o problema no âmbito de uma nova iniciativa do filosofar”¹.

O problema filosófico se apresenta para a reflexão como uma oportunidade de rememoração histórica. Isso não significa somente que a avaliação de uma questão com vistas à sua possível solução inclui em parte a remissão aos tratamentos que a mesma questão teria recebido historicamente. É a formulação do problema que já deve ocorrer no modo de uma “rememoração histórica”. Herdamos os problemas filosóficos, o que não significa que estejamos condenados a repeti-los. Pelo contrário, somente nos apossamos verdadeiramente da herança quando tornamos as questões herdadas do passado *nossas* questões, isto é, quando traduzimos aquilo que o passado interrogou em termos de nossas próprias perplexidades. A maneira pela qual podemos chegar a fazê-lo passa pela compreensão aprofundada das diferentes fisionomias que o problema tomou ao

¹ H. C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica*, I, São Paulo, Loyola, 1992, 25.

longo de sucessivas formulações. Pois o sentido dessas várias retomadas do mesmo é precisamente reconfigurá-lo perante nós mesmos, nossa cultura e ao mesmo tempo reconfigurar-nos diante dele. Quando dizemos que as diferentes épocas alimentam-se das interrogações que lhes são transmitidas pelas que as antecederam, isso significa uma relação entre a cultura e a questão tal que a cultura molda a interrogação ao mesmo tempo em que a interrogação se apresenta à cultura como instância originária de questionamento. Nesse sentido a rememoração não é apenas o reaparecimento de uma lembrança guardada na memória. Trata-se antes de uma atividade enquanto reatualização de um acontecimento. A questão é aquilo de que a razão se ocupa enquanto algo que acontece para ela. A atualização da interrogação passada consiste em fazer novamente o movimento de interrogar, e não apenas em lembrar-se de uma interrogação ou abrir diante do presente algo que o passado nos legou de seu. Usufruímos desse legado justamente se deixamos de usá-lo como algo apenas recebido do passado. Assim, rememoração é pleno conhecimento, e não uma simples etapa preparatória em que exercitaríamos a memória individual ou recorreríamos à memória coletiva com a finalidade de obter instrumentos para um conhecimento ainda a ser produzido. É por isso que a rememoração é “histórica”. Ela é um movimento – que se dá no nosso presente histórico – de reelaboração da questão e de recomposição do nosso presente frente à questão que nos é proposta a partir da tradição histórica, isto é, a partir das formas passadas de proposição da mesma questão. São essas formas as “vicissitudes teóricas”, isto é, os modos contingentes em que a liberdade do pensar foi chamada a se exercer no exame daquela questão, provocando em cada caso uma “transmissão” da questão reformulada e do resultado a que a partir disso se chegou. Que uma questão e a sua pretendida solução nos sejam transmitidas por via das *vicissitudes* teóricas é relevante. Significa que o modo pelo qual cada época focalizou a questão, elaborou um *olhar*; isto é, uma teoria, é sempre instável, eventual e sujeito ao revés como possibilidade inscrita nessa elaboração, nessa sucessão de elaborações. Em outras palavras, é histórico: a relação entre teoria e vicissitude aponta decididamente para a historicidade do conhecimento. Não é por outra razão que a rememoração dessa transmissão de vicissitudes está entre os “passos metodológicos” necessários à construção do conhecimento. É importante relacionar esse *passo metodológico* da rememoração com essa instabilidade das vicissitudes por meio das quais nos são transmitidas teorias, pois isso nos leva a ver na “transmissão” muito mais o legado da tarefa teórica do que a herança de uma verdade pronta. Assim, não podendo negar-nos a essa tarefa sem trair aqueles que a transmitiram, assumiremos também as nossas “vicissitudes”, isto é, a nossa contingência e os nossos riscos, integrando-nos assim na constituição de uma “tradição viva”, ou na efetividade histórica da tarefa que se nos apresenta, e que de nenhum modo se pode confundir com a recepção e a transmissão de idéias mortas, consolidadas em verdades alheias às vicissitudes que cada tempo impõe àqueles que o vivem no modo da autenticidade histórica. Portanto, a rememoração como atividade a partir da qual o presente reelabora o passado, incorporando-o no modo original da reinvenção, é sempre solidário da tradição viva que assim se constitui: nenhuma época está morta para aquela que a sucede, porque a rememoração é a memória do pensamento vivo.

Ora, uma tradição viva não significa a transmissão viva de uma verdade. Se pudéssemos *escolher* na tradição filosófica aquilo que, no passado, poderíamos *colher* como verdade para, enquanto tal, *possuí-la* no presente, a verdade seria simples colheita e posse, e não processo de construção aquisitiva. Temos que re-elaborar o conhecimento porque herdamos *vicissitudes*, ou seja, muito mais dificuldades do que certezas. Além disso, as próprias certezas elaboradas no passado aparecem para nós como dificuldades. Não é possível pensar a transmissão da verdade em termos de posse a posse, isto é, a passagem de quem a possuía para outro que vem a possuí-la. Para tanto seria preciso renunciar ao processo de elaboração. Dito de outro modo, a tradição viva é a transmissão das questões, e as soluções que eventualmente nos são transmitidas servem apenas como elementos adicionais para a re-elaboração da questão. Nesse caso, então, a rememoração, enquanto se dá como continuidade do processo e recusa dos resultados, “assume a forma de uma aporética”. A aporia é inseparável da rememoração da tradição viva, exatamente porque dessa tradição não é possível extrair simplesmente a verdade, mas sim as dificuldades que estarão presentes como elementos de uma nova elaboração do verdadeiro. O passado histórico da verdade é um processo aporético. Isso entretanto não paralisa o processo presente de elaboração, já que não se trata de um quadro extático de impossibilidades, mas de um processo de articulação das diferentes formulações em “oposições e sínteses” que, na variedade de seus elementos e relações, configuram as possibilidades de experiência do conhecimento. A historicidade do presente enquanto definição de um certo perfil de experiência da verdade, guiada pelo absoluto de seu horizonte mas movida pela contingência de sua inserção na atualidade, de certo modo alimenta-se desse processo aporético que se apresenta em si mesmo como o grande estímulo de sua própria dissolução. Há portanto uma relação entre aporia e verdade, que talvez tenha seu primeiro exemplo na remissão histórica que faz Aristóteles às dificuldades de seus antecessores sempre que re-elabora um problema. Ali talvez também se pudesse ver essas “oposições e sínteses” convergindo “justamente para o presente da reflexão”, ou seja, a re-elaboração do problema se fazendo a partir da convergência dos elementos aporéticos que se articularam “dialeticamente ao longo do tempo”, ensejando essa espécie de metamorfose da aporia em abertura propositiva de uma nova verdade, uma transfiguração operada pela reflexão. Talvez nenhum momento dentre os que estamos analisando ilustre melhor o alcance da rememoração do que essa recepção ativa da reflexão presente, a qual, diante das “oposições e sínteses” que compõem o processo aporético e que convergem para o pensamento atual, torna-se “capaz de abraçá-las e de repropor o problema no âmbito de uma nova iniciativa do filosofar”. O fato de que a rememoração, esse percurso ativo do passado, deságüe numa “nova iniciativa do filosofar”, e que tudo isso seja impulsionado por aporias, sugere o peso que se deve conferir a essa conclusão. O reinício e a reproposição como *iniciativa*, isto é, como atividade inicial sustentada por essa memória histórica em que se imbricam a repetição e a diferença, como matriz arquetípica modulada historicamente ou como o que se manifesta na repetição diferenciada do gesto imemorial de interrogar, que é marcadamente o gesto de abrir-se às aporias, de abraçá-las ou de acolhê-las, gesto do qual nasce a filosofia a cada presente em que ela se repropõe, em que

ela se inicia de novo nessa nova iniciativa que o autor parece querer marcar com a incidência forte do infinitivo: filosofar.

Esse breve percurso de um texto exemplar nos coloca diante de duas perspectivas. De um lado, a rememoração como o acompanhamento da tradição viva da filosofia, isto é, a seqüência histórica de autores e idéias, que se apresenta para nós como conhecimento histórico das questões ou problemas filosóficas nas “vicissitudes” de suas diferentes formulações e na sua transmissão histórica ao nosso presente: chamemos a isso de perspectiva imanente. De outro lado, a convergência desse processo aporético descrito como posições e oposições articuladas dialeticamente para um presente que o capta reflexivamente e de alguma maneira o supera, fazendo nascer uma outra proposição do problema e reativando assim o gesto do filosofar: chamemos de perspectiva transcendente. Não é necessário acentuar o caráter convencional dessas duas denominações, que de resto servem apenas para que possamos distinguir metodologicamente duas maneiras inseparáveis de compreensão do movimento das idéias ao longo da história. Façamos notar, contudo, a presença da singularidade da invenção filosófica na primeira perspectiva, a qual deve ser elucidada a partir da complexidade de sua gênese, cujo entendimento exige o inter-relacionamento rigoroso entre o sujeito e a história. Observemos também, na segunda perspectiva, que o que estamos chamando de transcendência não implica qualquer forma de consideração supra-histórica do universo filosófico, já que a convergência descrita mostra claramente que é por saturar-se das aporias historicamente constituídas que o presente reativa a reflexão e re-elabora a verdade. Insistamos, por fim, na relação íntima, no efetivo entranhamento recíproco das duas perspectivas, que se sustentam na sua dualidade na própria medida em que se interpenetram.

É preciso ainda tornar relativos os apelos semânticos que as palavras imanência e transcendência fazem à nossa imaginação. As aporias do passado atuam positivamente sobre o presente porque aquilo que passa na seqüência dos atos de apropriação que constituem a dialética entre continuidade e ruptura da tradição não é a literalidade do texto, mas a força instituinte da idéia apreendida no procedimento exegético pelo qual a intencionalidade do intérprete reconstitui a intencionalidade do autor. Isso significa que todo acompanhamento imanente da história da filosofia tem que considerar essa projeção transcendente pela qual uma idéia renasce em outra que a contém e a modifica. Trata-se de um critério suficientemente amplo para incluir as influências, as filiações e as oposições. Por outro lado, quando o presente re-elabora a verdade transcendendo as aporias herdadas do passado, coloca-se na trilha histórica que vai perfazendo ao mesmo tempo em que a vai recusando, qualquer que seja a pretensão absolutista que porventura anime as sínteses que se querem definitivas. Assim, o presente, ao transcender o legado aporético e instalar a sua verdade, inscreve-se na sucessão das “vicissitudes teóricas”. É devido a essa reafirmação constante das duas perspectivas que o historiador-filósofo tem que adotar como método a visão simultânea de duas origens. O princípio da filosofia está sempre no passado da filosofia; e o princípio da filosofia também está sempre na iniciativa de sua inteira reproposição. Não há contradição, se entendermos que o caráter sempre histórico do passado e do presente impõe a historicidade do princípio. Por mais

que uma síntese filosófica se alimente do passado, ela será ainda uma iniciativa, a posição inicial de um filosofar sintético. Por mais que uma filosofia se oponha ao passado e confira a si mesma a posição absoluta do início, ela o fará a partir da assimilação desse passado na forma da recusa – no limite uma construção histórica de sua pretendida a-historicidade.

Encontramos uma outra formulação indicadora desses aspectos metódicos no primeiro ensaio de *Raízes da Modernidade*. “Nossa reflexão move-se no terreno da dialética fundamental cujos termos estruturam o sentido e orientam o desenrolar daqueles acontecimentos fundadores: continuidade e descontinuidade, primeiramente entre mito e razão, depois entre filosofia antiga e teologia cristã, finalmente entre teologia cristã e razão moderna”². Uma análise mais detida, que não faremos, nos levaria a encontrar nesse trecho algo muito semelhante à estrutura já descrita. Assinalemos apenas e de maneira muito geral um elemento que entendemos deveras importante para a compreensão do “método” do Pe. Vaz. Refere-se ao que está expresso como a “dialética fundamental” entre “continuidade e descontinuidade” que seria adequada para nos fazer apreender os movimentos históricos por via dos quais ocorreram as três grandes transformações da história intelectual do ocidente. Observe-se que o *nascimento* da filosofia, descrito nos termos da dialética continuidade/descontinuidade entre mito e razão, confere a essa origem o significado de uma *transformação*. A razão filosófica nasce num movimento histórico que pode ser visto a um só tempo como *descontinuidade* entre a explicação mítica e a compreensão racional e a *continuidade* dos problemas que passam de um estágio a outro de formulação. A recusa do mito não impede que ele seja o *passado da filosofia* (continuando por muito tempo seu contemporâneo), e que a filosofia nascente herde as questões tratadas pelo mito e que agora lhe aparecem como aporias. O *início* da filosofia cristã está na filosofia grega entendida como o seu passado (descontinuidade) e a *iniciativa* no ato que reinstalou o discurso filosófico antigo como o instrumento (continuidade) do saber teológico. A razão moderna se institui por via da pretensão universal da razão subjetiva. A filosofia serva da teologia é o passado da filosofia moderna, que se define pela autonomia da razão: descontinuidade na definição e alcance da racionalidade; continuidade na pretensão de solução universalmente racional para os mesmos problemas diversamente formulados.

Os aspectos metodológicos que abordamos até aqui, de forma apenas indicativa, constituem no entanto somente o *modus faciendi* do trabalho do Pe. Vaz. Com isso queremos dizer que é necessário passar desse processo reflexivo que é o *fazer* intelectual na intersecção histórico-temática à *finalidade* presente na origem, no horizonte dessa tarefa e no próprio cerne que a constitui. Em vários momentos de sua obra o Pe. Vaz pronuncia-se acerca desse impulso do filosofar, do motivo predominante e ao qual chamaríamos mesmo de imperativo intelectual e moral que orienta a reflexão. Escolhemos um texto em que o autor associa a declaração de sua posição à formulação de uma questão:

² H. C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*, São Paulo, Loyola, 2002, 11.

“Nossas reflexões no presente livro, como em outros textos anteriores, constituem, na verdade, um ensaio sempre recomeçado de resposta a uma pergunta que nos é freqüentemente dirigida: pode o estudioso que se professa cristão permanecer dentro desse universo de tradição filosófica ou deve, por honestidade intelectual, emigrar para o campo do fideísmo dogmático, de uma praxeologia voluntarista, de evasão mística ou simplesmente do sentimento religioso puramente subjetivo?”³

Duas observações acerca do significado e alcance da questão tal como é formulada no início de um livro cujo tema, e o modo como foi desenvolvido, testemunha eloqüentemente os aspectos do “método” que tentamos muito sumariamente descrever. O passado da filosofia moderna é a filosofia cristã tal como foi elaborada na Idade Média a partir de um propósito de síntese entre a razão e a doutrina da fé. Nesse passado a concepção moderna de razão deita raízes na própria medida em que se constitui pela diferença e mesmo pela oposição à Escolástica. A dialética entre continuidade e descontinuidade nos faz então encontrar, na construção da oposição pela qual a modernidade pretende romper com a tradição, a continuidade de um processo de pensamento que, para uma época que se pretende crítica em relação à que a precedeu, aparece sempre como aporético. A rearticulação dos pressupostos e das categorias da razão moderna se fará, pois, a partir dessa relação de tensão que caracteriza a reelaboração de toda herança intelectual. Assim se caracteriza a “transmissão” a que nos referimos antes, em toda a sua complexidade, como passagem de um modo de presença do cristianismo no mundo histórico-cultural medieval para um outro modo de presença do cristianismo na ambiência moderna. A conjugação entre uma nova concepção da razão e um outro modo de presença do ideário cristão enseja então a pergunta pela opção mais coerente: o cultivo da razão ou o fideísmo dogmático. É interessante notar que a questão é formulada no texto do Pe. Vaz *depois* de ele ter declarado claramente a sua posição: “Dentro dessa tradição [os últimos quatro séculos de filosofia] ousamos nos situar. Mas nela reivindicamos a legitimidade de uma linha filosófica especificamente cristã, em cujo prolongamento nos reconhecemos”⁴. A relação dialética entre a descontinuidade que se interpõe entre a filosofia cristã tal como se constituíra na Idade Média e a continuidade de uma linha filosófica cristã que percorre a modernidade torna desnecessária a opção. Essa dialética permite que o filósofo cristão, a partir da *diferença* instituída pelo racionalismo moderno no que concerne às relações entre fé e razão, cultive a continuidade dos problemas rearticulados dentro de um outro universo simbólico. Talvez com esse exemplo fique ainda mais clara a lição de que a fidelidade do filósofo é devida às questões no curso de sua permanência diferenciada, e não aos sistemas que articulam formalmente a representação intelectual dessas questões.

Daí a segunda observação, que diz respeito à caracterização feita pelo Pe. Vaz acerca do conjunto de suas próprias reflexões: “um ensaio sempre recomeçado

³ H. C. DE LIMA VAZ, *op. cit.*, 7.

⁴ H. C. DE LIMA VAZ, *op. cit.*, 7.

de resposta” à questão geral da relação entre cristianismo e filosofia e às questões que compõem e explicitam essa interrogação maior. Cremos que é sobretudo nisso que consiste um trabalho numa “linha filosófica especificamente cristã”: na re-elaboração contínua das perguntas e respostas que concernem à pertinência recíproca entre a filosofia cristã como passado da filosofia moderna e o universo simbólico das “razões elaboradas e codificadas” no domínio da modernidade. Percebe-se o quanto a fidelidade do filósofo às questões possui de amplitude e de esforço para transcender os limites do seu tempo, mas sempre a partir da imanência à história vivida, a qual inclui a visão crítica dos limites dessa história. Certamente a consideração crítica dos limites do tempo em que se vive é uma atitude mais profundamente *histórica* do que a atribuição de um significado absoluto e insuperável ao tempo histórico. Superamos o nosso tempo, seja remontando dos frutos às raízes, seja projetando-nos expectativamente no futuro, não porque nos alçamos ao absoluto intemporal, mas porque tomamos consciência da historicidade, da gênese do presente e da sua inevitável superação. É assim se põe para o filósofo o dever do “ensaio sempre recomeçado” de articulação dos *problemas* do presente, elaboração reflexiva que não pode resignar-se aos limites do presente, nem aos instrumentos intelectuais a ele mais estritamente ligados e nem aos resultados culturais que o refletem mais diretamente. O ensaio sempre recomeçado descortina a história na relatividade de sua contingência, mas também na amplitude da sua extensão e do seu alcance.

Afinal esse constante recomeço é a própria rememoração que, se não pode ser um percurso memorial da totalidade, mesmo porque a filosofia não está realizada, deve incluir pelo menos o esforço da visão histórica do duplo movimento de imanência e de transcendência, tal como tentamos descrevê-lo. Pode a convergência de todas as tentativas filosóficas, de Platão a Hegel e a Nietzsche, ser interpretada como a constituição histórica da metafísica e, assim, ser avaliada em bloco como a realização do destino do ocidente? Na leitura heideggeriana dessa história, esse processo ocorre como ocultamento do ser, e esse destino se cumpre pelo advento do niilismo. Isso significa que, assim como todas as concepções éticas tiveram de explicitar seus fundamentos metafísicos, aquilo que podemos contemporaneamente chamar de crise da metafísica – um diagnóstico em parte decorrente da interpretação heideggeriana – é evidentemente também uma crise ética, que tem sua expressão mais aguda no niilismo⁵. Essa relação entre metafísica e ética provém da tradição aristotélica do conhecimento prático,

⁵ “Ser, Unidade e Verdade são noções universalíssimas implicadas na possibilidade do discurso metafísico sobre o Belo e o Bem e que Platão examina nos diálogos *Sofista*, *Parmênides* e *Teeteto*. De Aristóteles a Hegel, nenhum dos grandes sistemas éticos deixou de explicitar seus fundamentos metafísicos.” (H. C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*, São Paulo, Loyola, 1999, 27). “A leitura *genético-sintomática* heideggeriana do fenômeno do *niilismo* deu origem a um episódio teórico que se tornou quase emblemático para a história da filosofia contemporânea. Ele provocou uma mudança profunda na interpretação até então aceita, até mesmo pelo criticismo kantiano – se prescindirmos da própria crítica nietzschiana e do reducionismo positivista – da mais antiga e venerável entre as disciplinas filosóficas que reconhece no eleatismo a sua primeira origem: a metafísica” (H. C. DE LIMA VAZ, *Raízes da Modernidade*, 270-1)

a elucidação da forma e do conteúdo inteligível do ato livre e seu ordenamento nos termos da finalidade e do bem, uma compreensão intelectual que é primeiramente metafísica antes de explicitar-se nos vários estratos de normatividade. Essa relação também sugere que o modo de presença do cristianismo na modernidade incide sobre a reflexão ética e a fundamentação de valores. O cristianismo é um modo de vida antes de ser um sistema de pensamento. O alcance que a modernidade pode conceder a esse modo de vida certamente repercute no processo de adoção e consolidação de valores; e a maneira de associá-lo à vida teórica não deixa de estar vinculada à responsabilidade moral que se apresenta para ser assumida pelos indivíduos e pelas sociedades a partir de crenças básicas geradoras de valores comuns.

É nesse sentido que o destino ético-histórico da civilização não pode ser pensado de forma independente da metafísica ou, mais precisamente, do estatuto especificamente filosófico da Ética. Assim, não é por acaso que a crítica heideggeriana da metafísica e a constatação das conseqüências no plano da hegemonia da técnica coincidam com a visão do niilismo como resultado ético necessário da história da metafísica. Mas é possível pensar em algum caminho de “transcendência real” que salte por cima da metafísica, ou que encontre algum atalho não-metafísico para o absoluto? Referimo-nos a essa objeção feita pelo Pe. Vaz à interpretação heideggeriana, porque ela tem algo a ver com o que vimos dizendo acerca do “método”. Se qualquer problema no interior da história da metafísica só pode ser rearticulado por via da rememoração, então com muito mais razão a matriz de todos os problemas, o problema do Ser, é aquele a que o sujeito tem de corresponder pela rememoração. Essa rememoração não atende apenas aos critérios estritamente teóricos de conhecimento do ser, mas também à elaboração da resposta à *questão ética*. “Ora, a metafísica, ao contrário do que pretende a leitura ontoteológica, define-se desde as suas origens pela intenção sempre renovada de *rememoração (Erinnerung)* do Ser, não apenas na sua manifestação imediata no domínio do *sensível*, mas na sua amplitude transcendental como *inteligível*, ou seja, na sua natureza do ser que é verdadeiramente (*ontôs ón*)”⁶. Não se trata, portanto, de superar a metafísica ou de imaginar algum estilo de pensamento pós-metafísico. A crítica ou mesmo a negação da metafísica enquanto discurso sobre o ser somente é possível com outro discurso sobre o ser. O que Heidegger estabeleceu com precisão, principalmente em suas observações sobre o essencial desenlace técnico da história da ciência e da metafísica, é que a memória do ser pode ser obscurecida pela técnica, pelo objeto técnico hipostasiado em realidade fundamental ou mesmo única. Dessa maneira, a operacionalidade da razão na sua relação utilitária com os entes produz o afastamento do ser no contexto da civilização científico-tecnológica. Mas a isso deve reagir a liberdade do pensar, precisamente pela recuperação da memória do ser, pela rememoração. Não há como saltar sobre a história nem como ultrapassar a metafísica porque o exercício do pensar é sobretudo a tarefa constantemente recomeçada de rememorar. E a metafísica é *memória* do ser porque também é *história* das formas de seu acolhimento pelo homem.

⁶ H. C. DE LIMA VAZ, *Raízes da Modernidade*. 283.

Assim a pergunta ética sobre *o que devemos fazer* é inseparável da questão metafísica acerca *do que somos*, aí incluída a pergunta pelo que *devemos ser*. É a convergência dessas interrogações que institui a urgência, em meio à crise ética, de responder à pergunta “*como devemos viver?*”⁷ Essa urgência é assinalada pelo Pe. Vaz quando se refere ao futuro da filosofia: “(...) o campo dos problemas éticos será provavelmente o invariante cultural mais certo que estará presente no universo simbólico de uma nova civilização. (...) Não será pois temerário afirmar que o exercício da *memória* metafísica acompanhará a reflexão ética, essa impondo-se como a tarefa principal da filosofia que vier a ser praticada na civilização do século XXI”⁸. Torna-se muito clara, a partir dessa afirmação, a relação entre a rememoração, a fundamentação do conhecimento e a fundamentação da ação. E entendemos o sentido elevado, verdadeiramente filosófico, reflexivo e não apenas instrumental, do que estamos chamando de “método”, que repousa inteiramente na rememoração. Ela nos situa categorialmente na posição de sujeitos de conhecimento; ela nos situa historicamente na posição de agentes morais; ela enfim nos situa na temporalidade como livres para pensar e agir, conhecer e ser. O impacto do pensamento heideggeriano provém de que o diagnóstico de niilismo é ao mesmo tempo ético e metafísico, o que poderia nos levar a ver na dissolução da substância ética na civilização moderna uma espécie de fatalidade estrutural que se confundiria com o destino traçado a partir da fundação platônica da metafísica. A posição do Pe. Vaz, aceitando parte dos elementos dessa análise, é contudo diferente. Podemos atravessar a dessubstancialização ética da sociedade tecnocientífica na direção de um outro esforço de rememoração, se soubermos recuperar a memória do ser para além ou aquém da cristalização do ente na objetividade técnica. Diríamos talvez que essa projeção otimista teria de ser creditada à generosidade do Pe. Vaz – à fortaleza da sua fé ou à dimensão de sua esperança. Mas uma leitura mais atenta desses prognósticos, em continuidade às análises efetuadas principalmente em *Raízes da Modernidade*, mostra que não se trata de uma expectativa incompatível com a memória da cultura filosófica e com os padrões especulativos que o ocidente construiu, em cuja continuidade e longevidade o Pe. Vaz acreditava com extraordinária firmeza.

Essa visão bem incompleta do que seriam os procedimentos filosóficos do Pe. Vaz nos colocaria talvez na posição de apreciar o imenso arco que se desenha ao longo de sua vasta produção: o duplo movimento da razão em direção à experiência histórica, e dessa experiência em direção à sua própria inteligibilidade, as duas faces da reflexão, manifesta a permanência diferenciada de uma orientação primordial e de um compromisso fundamental: ontologia e história.

Endereço do Autor:
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
Cidade Universitária
05508-900 São Paulo — SP

⁷ H. C. DE LIMA VAZ, *Raízes da Modernidade*. 283.

⁸ H. C. DE LIMA VAZ, *Raízes da Modernidade*. 284.