

A RECRIAÇÃO DA TRADIÇÃO NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE PE. VAZ

F. Javier Herrero
UFMG

Nestas breves páginas não pretendemos fazer uma avaliação da imensa obra do Pe. Vaz. Ele é bem conhecido por sua abrangência cultural, seu profundo conhecimento filosófico e, sobretudo, sua capacidade de recriar a tradição filosófica. Seria impossível fazer filosofia nos dias de hoje sem um conhecimento profundo das raízes dos problemas que nos afligem, raízes que se encontram na origem do tratamento filosófico desses problemas¹. Se o Pe. Vaz é um filósofo com essas características, nosso propósito consiste em descobrir o veio que atravessa toda a sua filosofia. Se a origem do pensamento filosófico na Grécia elevou as exigências da razão até uma reflexão metafísica, digamos mais exatamente, até uma filosofia do ser que não descansa até chegar ao fundamento do ser e da razão que o articula, veremos como essa exigência é mantida pelo Pe. Vaz ao longo de sua obra. Em concreto, pretendemos des-

¹ Em sua "Lectio magistralis" de 1991, o Pe Vaz diz: "A Filosofia é, pois, imortal como a própria Razão, desde o momento em que essa se faz interrogante e demonstrativa; pois, fazendo-se tal, ela não pode deixar de descer às raízes de onde nascem as interrogações (que Platão e Aristóteles exprimiram com a atitude do *thaumázein*, do admirar-se) e onde se entrelaçam as razões primeiras do ser e do agir". HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Morte e vida da Filosofia, Síntese Nova Fase, Semana Filosófica – Homenagem ao Pe Vaz*, vol. 18, nº 55 (1991) 680

cobrir o que constitui o centro de sua filosofia, a **estrutura** da Antropologia Filosófica², modelo de recriação da tradição filosófica, capaz de recolher e pensar os principais problemas modernos sobre o homem e de tornar-se a fonte para a reflexão de todos os problemas que afetam o mundo atual. Veremos também a **ontologia** subjacente a essa estrutura, que constitui a originalidade do pensamento do Pe. Vaz, originalidade que lhe possibilita o recurso incessante à tradição e a fecundidade e o rigor especulativo no tratamento dos novos problemas.

O ser humano se confronta com as perguntas fundamentais sobre si mesmo: o que posso saber?, o que devo fazer?, o que me é permitido esperar?, e, finalmente, o que é o homem? Esta é a questão central e mais abrangente de toda filosofia.

A pergunta pelo homem encontra-se no interior de uma tensão cujos pólos são a natureza e a cultura. Assim a Antropologia Filosófica se encontra diante de três tarefas:

- a) elaborar uma idéia do homem que considere a tradição filosófica e as contribuições das ciências humanas;
- b) uma justificação crítica dessa idéia e que se apresente como fundamento da unidade dos múltiplos aspectos do fenômeno humano;
- c) uma sistematização filosófica que se constitua como Ontologia e responda ao problema clássico da essência: **o que é o homem?**

A Antropologia Filosófica se propõe então “encontrar um centro conceptual que unifique as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano e no qual se inscrevam categorias fundamentais que venham a constituir o discurso filosófico sobre o ser do homem ou constituam a Antropologia como ontologia”. (AF I, 12)

Cabe à Antropologia Filosófica tentar uma articulação dialética que integre os pólos da natureza, do sujeito e das formas simbólicas, superando as várias formas de reducionismos e sem cair numa simples justaposição. Como fazer essa articulação? E com que método?

A Filosofia recebe seus dados de duas fontes principais: da experiência natural (pré-compreensão) e da ciência (compreensão explicativa). E essas fontes de dados dão origem aos problemas que são colocados, por um lado, pelas ciências naturais (natureza) e, por outro, pelas ciências hermenêuticas (sujeito e cultura) ao homem moderno. As ciências naturais colocam problemas de gênese e de estrutura. Os problemas de gênese tematizam a origem do homem a partir da natureza, segundo sua onto ou filogênese, e se orientam em função da possibilidade de alcançar a essência do homem. Os problemas da estrutura giram em

² HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I e II*, São Paulo, Loyola, 1991 e 1992. Usarei as siglas AF,I ou AF, II e páginas.

torno da problemática corpo-alma. As ciências hermenêuticas referem-se aos problemas da cultura, da sociedade, do psiquismo, da história, da religião e do *ethos*.

A reflexão filosófica deverá tematizar e organizar sistematicamente todos esses problemas em torno de um centro último de inteligibilidade do homem que é a sua **autoposição como sujeito**. Será essa compreensão do homem como sujeito, que transforma a natureza em cultura, auto-compreendendo-se como pura **expressividade**, que será a bússola de toda a elaboração do discurso filosófico da Antropologia do Pe. Vaz.

A Antropologia Filosófica situa-se na intersecção da Metafísica e da Ética, e atribui ao homem as prerrogativas da razão teórica e da razão prática. Devido à crise do século XVIII, porém, a idéia do homem perdeu sua unidade, e a tentativa de recuperação de uma idéia unitária do homem coloca-se como uma exigência que supõe um **método** para alcançar o êxito dessa tarefa.

Para evitar os reducionismos próprios dos diversos roteiros metodológicos percorridos pela filosofia contemporânea, a Antropologia Filosófica terá que coordenar equilibradamente os pólos da **Natureza-Sujeito-Forma**. Ora, como o objeto do discurso é o homem, que é também sujeito, terá que ser levada em conta a **compreensão espontânea** e natural que o homem tem de si mesmo, e segundo a qual ele forma uma imagem de si mesmo.

Assim o procedimento metódico da Antropologia Filosófica considerará três níveis de conhecimento do homem: a **pré-compreensão**, a **compreensão explicativa** e a **compreensão filosófica**. O primeiro, a pré-compreensão, que modela uma experiência natural expressa em representações, crenças e símbolos, tem lugar num determinado contexto cultural, no interior de um determinado universo simbólico. O segundo, a compreensão explicativa, é a compreensão fornecida pela explicação científica que obedece aos cânones metodológicos de cada ciência. O terceiro, a compreensão filosófica, enquanto transcendental, considera o homem como ser e, como tal, define as condições de possibilidade (de inteligibilidade) das formas de compreensão do homem. Ela tematiza a experiência original que o homem faz de si mesmo como ser capaz de dar razão de seu próprio ser.

A resposta à pergunta: o que é o homem? é constituída pelas categorias que articulam a experiência total do homem, o processo total da autoconstituição do homem como sujeito. Mas a experiência do sujeito é sempre uma experiência **situada**, pois o homem só pode tornar-se objeto de si mesmo na pergunta filosófica enquanto situado. E os contornos da situação fundamental são a **Natureza**, a **Sociedade**, o **Eu**.

O discurso da Antropologia Filosófica será então a explicitação, através das categorias, do modo como o homem realiza a passagem do dado à forma. O homem enquanto natureza é dado a si mesmo, mas enquanto ser é forma ou expressão. Ele se constitui como o movimento de mediação entre natureza e forma. (N-S-F)

Ora, todos os seres se caracterizam pela sua forma, sem a qual a realidade não poderia ser representada ou pensada. A forma distingue, organiza e relaciona entre si os seres. Em cada ser a forma é o *principium essendi* e o *principium operandi* e, portanto, o *principium cognoscendi*. Os seres naturais tendem necessariamente a realizar sua forma. Mas pelo estatuto 'natural' de sua **forma**, o **homem** é dado a si mesmo na complexidade das suas estruturas somática, psíquica e espiritual, vale dizer, do seu estar-no-mundo, do seu estar-com-o-outro e do seu abrir-se para a transcendência. Porém, o que caracteriza essencialmente o homem é o movimento de passagem da forma 'natural', que é **dada**, à forma propriamente **humana**, que é a forma 'natural' por ele recriada como **expressão** do seu ser. O homem, portanto, não existe como dado, mas como **expressão**. Assim, o homem é o movimento dialético da passagem do dado (N) à expressão (F), e ele como sujeito é o movimento mediador (S).

Podemos passar agora à conceptualização filosófica propriamente dita.

Esta tem que determinar exatamente seu **objeto** e estabelecer as **categorias** que o articulam num **discurso** totalizante e unificador. Na determinação do objeto, o que é o homem? (o ser), o Pe Vaz problematiza o objeto através de uma aporia que descobre no percurso histórico de sua evolução e o refere ao contexto problemático na atualidade histórica da pré-compreensão e da compreensão explicativa. É o momento crítico da aporia. Aqui surge um ponto que será decisivo para todo o ulterior desenvolvimento. Trata-se do que ele chama momento eidético e momento tético. Pois o ser do homem surge numa tensão entre a finitude e limitação da situação (eidos), por um lado, e a infinitude ou ilimitação que aparece no ato da afirmação pela qual o sujeito se põe (*thesis*) a si mesmo no horizonte ilimitado do **ser**. Trata-se, pois, de referir a limitação do *eidos* do sujeito ao âmbito da ilimitação da autoposição do eu como ser.

Esta tensão encontra-se em cada **categoria** antropológica. O exame crítico de cada categoria investiga a possibilidade de se reunir na unidade do conceito os dois momentos da tensão: o momento eidético e o tético. O eidético exprime a limitação do conteúdo da categoria, seja à sua estrutura interna (eidos), seja à finitude e situação do sujeito. O momento tético refere-se ao dinamismo da afirmação pela qual o sujeito se põe a si mesmo na enunciação primeira e fundante do **Eu sou**, enunciação que o estabelece na tensão dialética fundamental entre a limitação do *eidos* que especifica a afirmação e o dinamismo intrínseco à mesma afirmação que aponta para a *ilimitação* do ser. (AF II, 223) Cada categoria exprime uma forma determinada de mediação, segundo a qual o sujeito afirma um aspecto fundamental de seu ser.

E o **discurso** dialético terá que articular as diversas categorias, tendo como mediação fundamental a posição do sujeito que afirma a sua unidade através das categorias na coerência do discurso. O ponto de partida é então a **transcendentalidade do eu** que coloca a equação ontológica **eu=ser**. O sujeito que diz **eu sou** identifica-se com o ser. Porém cada afirmação de si introduz apenas *um* aspecto, porque toda afirmação é limitada, que é a categoria. Mas

essa e toda afirmação (limitada) do objeto, que implica a autopoisição do sujeito como ser, impele este a se transcender até a universalidade do ser. Ele **é** o que afirma, mas ainda **não é** o ser. Aqui surge a dialética fundamental da identidade na diferença. Enquanto o movimento de autopoisição não abranger a totalidade do ser, o sujeito continuará procurando novas formas (categoriais) de expressão. É a abertura transcendental ao ser, constitutiva da estrutura do espírito, que está na origem do dinamismo da afirmação do sujeito e que o impele a transcender toda limitação. Assim o discurso da Antropologia Filosófica é orientado pelos princípios da limitação eidética, da ilimitação tética e da totalização. Este movimento faz avançar o discurso, de categoria a categoria, até a unidade total do homem, que se realiza na categoria de pessoa. No fim, o sujeito se identifica com a totalidade das categorias. Quais são essas categorias?

As categorias que articulam o discurso filosófico do homem e que mediatizam a passagem feita pelo sujeito do dado às formas de expressão são as categorias de **estrutura** (corpo, psiquismo e espírito), de **relação** (objetividade, intersubjetividade e transcendência) e de **unidade** (realização e pessoa). Por que essas categorias? Porque o homem **é dado** a si mesmo na complexidade de suas estruturas somática, psíquica e espiritual. Ele possui a unidade estrutural e reflexiva do seu ser-em-si. O homem **é na sua relação** reflexiva com o mundo, com os outros e com o transcendente, isto é, ele se auto-expressa como ipseidade na medida em que se expressa como alteridade ou como ser para-si e como ser-para-o-outro (essência). Finalmente, o homem se realiza de acordo com o seu ser (existência). Nesta tarefa ele tem que conseguir a **unificação** de suas formas de expressão, pois ele só se torna ele mesmo na sua abertura constitutiva ao outro, plasmando a própria **unidade** de estrutura e relação na sua existência como **pessoa**, sendo esta o princípio e fim do discurso. Princípio, porque ela estava na raiz inteligível da afirmação **Eu sou** que impele todo o discurso filosófico. Fim, porque ela institui a unidade de todos os aspectos do ser do homem, respondendo à pergunta inicial: o que é o homem?

Esta é a estrutura da Antropologia Filosófica do Pe. Vaz. Importante aqui para nós é explicitar a **compreensão do ser** ou a ontologia que ele defende. Diz-se com frequência que o Pe. Vaz é hegeliano. Certamente que não é o caso. E isto não porque ele se distinga ou se afaste de Hegel em alguns aspectos importantes. É a compreensão do ser na sua totalidade, de início ao fim, que o distingue dele. E dizendo isso está caracterizada a total divergência. É claro que isso não significa que o Pe. Vaz não tenha aprendido e muito de Hegel.

Ele tem uma compreensão muito peculiar da Filosofia³. Decisivo para ele é sempre a experiência originária que os grandes filósofos gregos fizeram. A partir

³ Ver HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, Morte e vida da Filosofia, 685: "Filosofia é *anámnēsis* – recordação – e é *noēsis* – pensamento. Na verdade, toda cultura é *anamnética*, pois nem os indivíduos nem as sociedades podem viver sem continuamente recuperar sua vida vivida – seu passado – para nele perscrutar as razões da sua vida presente. Mas a filosofia assume como tarefa **pensar** tematicamente o seu próprio passado – unir *anámnēsis* e *noēsis* – e, nessa

da crise da sociedade grega, eles descobriram o “logos” e submeteram a sociedade e a realidade como um todo às exigências da razão. Surgiu assim a filosofia com sua pretensão de universalidade e, conseqüentemente, como ontologia. Com ela, todas as grandes regiões da realidade foram tematizadas nos seus elementos essenciais. E a ontologia grega foi radicalizada por Santo Tomás, ao elevar a pergunta da razão até o nível da existência do todo: qual é o sentido do existir em geral? Ou dito com uma formulação posterior: por que existe algo em lugar de nada? A partir daí, fazer filosofia significa refazer essa experiência originária nas condições históricas que nos cabe viver. E Hegel é o grande mestre dessa rememoração. É por isso que Platão, Tomás e Hegel foram os três grandes mestres do Pe. Vaz na tarefa de fazer filosofia nos dias de hoje.

Mas ele não se deixa intimidar com o interdito moderno e contemporâneo da metafísica. Para ele, a metafísica, ou melhor dizendo, a ontologia, é uma dimensão irrenunciável da filosofia, sob pena de abandonar o mais específico dela, a tematização do todo, por mais difícil que isto possa ser nas condições históricas atuais. É por isso que o projeto do Pe. Vaz, embora sua produção se estenda a todos os grandes problemas contemporâneos, foi sempre elaborar a trilogia básica da filosofia: antropologia, ética⁴ e ontologia. As duas primeiras foram levadas a cabo. A ontologia era uma tarefa mais difícil e complicada. Requeria muito mais tempo. Mas ele nos deixou em seu último livro: “Raízes da Modernidade”⁵ um trabalho exploratório da última grande tarefa, ao mostrar como a metafísica está na raiz de todos os grandes problemas atuais.

Mas qual é a compreensão do ser que a sua Antropologia Filosófica nos mostra e que o faz divergir totalmente de Hegel? Para responder a essa pergunta temos que voltar à categoria de **pessoa**, que é a expressão da unidade final do homem e na qual se cumpre o princípio de totalização. No dinamismo do **Eu sou** primordial está presente *in nuce* toda a riqueza inteligível que se desdobra na seqüência das categorias que convergem na categoria de pessoa. No momento final, a categoria de pessoa é a expressão acabada do **Eu sou**, de forma que ela responde à interrogação inicial “que é o homem?”. O homem é *sujeito* enquanto *pessoa*. Ela é assim origem inteligível de todo discurso, começo absoluto que se faz presente em toda afirmação do sujeito. Ela é fim do discurso, que suprassume todas as categorias na unidade final. Ela mostra a Forma última e totalizante da **expressão** do Eu. Sendo, porém, a pessoa a categoria totalizadora, a tensão entre a limitação eidética e a universalidade do ser não é mais a tensão entre **um** particular e o universal, mas resulta da oposição entre o **categórico** e o **transcendental** ou entre o finito e o infinito, pois é nela que se dá a adequação inteligível ente o **sujeito** e o **ser**.

⁴ HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV: Introdução à ÉTICA FILOSÓFICA I*, São Paulo, Loyola 1999 e *Escritos de filosofia V: Introdução à ÉTICA FILOSÓFICA 2*, São Paulo, Loyola, 2000.

⁵ HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*, São Paulo, Loyola, 2002.

Porém, na equação sujeito igual a infinitude do ser (sujeito=ser), esta infinitude é **intencional**, pois permanece a diferença real entre pessoa (finita) e a totalidade do ser. Mas a abertura transcendental ao ser, que põe em movimento o dinamismo da afirmação do sujeito, impele este a visar a infinitude **real** do ser. Surge assim no horizonte último o **ser** que põe em movimento a idéia de transcendência do homem e que, por isso, pode ser considerada como o ponto fulcral do qual depende todo o pensamento filosófico. Nesse movimento de transcendência, o espírito descobre o **Absoluto**, seja considerado na sua formalidade (Absoluto **formal**) com seus atributos transcendentais: unidade, verdade e bem, que devem ser tematizados na Ontologia, seja como Absoluto **real ou existente** (*Ipsum Esse subsistens*), como fundamento das noções transcendentais e que deve ser tematizado na antigamente chamada teologia natural.

Aqui se dá uma inversão na compreensão da relação do momento eidético e o momento tético, pois o sujeito, no seu ato de autoposição, não põe o objeto parasi, como no caso da relação de objetividade, nem se põe diante do outro na reciprocidade do agir, como na relação de intersubjetividade, mas **é posto** na sua situação de sujeito finito, “pela superabundância e pela infinita generosidade ontológica do Absoluto” (*AF II*, 122). No seu movimento de transcendência, ao descobrir e enunciar o Absoluto como transcendente à sua razão finita, o sujeito **é posto** pelo Absoluto imanente no mais íntimo de seu ser, “onde brota a fonte do espírito, da qual fluem a inteligência e a liberdade” (*ibid.*). A posição do **Eu sou** ou a relação transcendental do sujeito ao ser desvela aqui seu fundamento último, seu **ser-posto** pelo Absoluto na relação de criatura, e que é fundamento último de todo discurso. O homem, finalmente, é porque o Absoluto **é**. Ao ser afirmada implicitamente na proposição **Eu sou para a transcendência**, a universalidade do **ser** não é posta pelo Eu como horizonte de sua afirmação, mas pelo **Transcendente** ao qual o sujeito finito constitutivamente se refere.

É com esta compreensão do ser como fonte, como pura positividade, como pura gratuidade e superabundância que o Pe. Vaz reatualiza e refaz a experiência filosófica dos gregos, completada por Santo Tomás com sua compreensão do ato de ser como existir (*Esse*) e fecundada pela rememoração hegeliana, mas radicalmente modificada, na sua Antropologia Filosófica.

A rememoração hegeliana é profundamente modificada porque em Hegel se dá uma **logicização** do ser. No início o ser é abstrato. O que põe em movimento a dialética do conceito é, como ele diz, a “força prodigiosa do negativo”. É o primado da negatividade absoluta sobre a positividade. Toda positividade é resultado do movimento de negação da negação. O Absoluto não possui uma positividade originária, ele se esgota no processo da negação da negação. A essência se renega necessariamente na sua negação que é a existência imediata. Igualmente, o finito não tem positividade originária como finito, seu destino é negar-se na sua abstração inicial e não ter ser senão nesta mesma refutação. O ser do finito consiste de tal modo em suprimir-se que o não-ser do finito é o ser

do Absoluto. Esta perspectiva é extraordinariamente poderosa, mas infinitamente temível, pois aí perde-se todo sentido da positividade originária, não estando a verdade senão ao termo da mediação, isto é, na sua negação cumprida. O dado como tal nunca é para Hegel um verdadeiro dom. Por isso, a via está definitivamente fechada para toda valorização do que é fonte, começo sempre presente, imediatidade fecunda, mistério originário e inesgotável.

Endereço do Autor:
Rua Araxá, 272 - Apto. 304
31110-280 Belo Horizonte — MG