

HENRIQUE VAZ
E A OPÇÃO METAFÍSICACarlos Roberto Drawin
UFMG

Ao traçar, numa exposição sóbria e magistral, o caminho aporético do pensamento ético moderno, Henrique Vaz concluía seu artigo, retomando como sua, a proposição lapidar com que Robert Spaemann inaugurava seu ensaio de reabilitação crítica da concepção eudaimonista e prudencial da moral clássica: “*Não há ética sem metafísica*”¹. Não haveria – poderíamos, no entanto, perguntar – na simplicidade da fórmula enunciada a reiteração de um programa filosófico insustentável? A insistência na metafísica não suscitaria a suspeita do anacronismo, quando grande parte do pensamento contemporâneo se autodefine resolutamente como “pós-metafísico”? A intenção de restaurar a metafísica não seria o resultado de uma vontade firme e nostálgica, porém extrínseca ao movimento interno de um discurso filosófico que se pretenda compatível com nossa atual experiência cultural?

São interrogações que não podem e não devem ser eludidas. Não podem, porque se insinuam na consciência de todo leitor que – mesmo

¹ Cf. ROBERT SPAEMANN, *Felicidade e benevolência. Ensaio sobre Ética*, São Paulo, Loyola, 1996, p. 12 (Prefácio). Ver HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Ética e razão moderna, Síntese XXII*, 68 (1995) 53-85.

não familiarizado com a literatura filosófica contemporânea – seja sensível aos desafios de sua própria época. Não devem, porque reprimi-las ou afastá-las rapidamente traduziria uma certa leviandade intelectual, uma atitude que seria certamente inconciliável com a seriedade com que se sustenta a proposição metafísica. Portanto, acolher a dúvida, sem a pressa da refutação, é o requisito primeiro de um filosofar que não quer colocar-se dogmaticamente, mas que reconhece seus escolhos e o áspero chão de seu próprio caminhar e submete-se pacientemente ao lento trabalho da reflexão. Essa é a coragem exigida pela decisão de filosofar, decisão que não se confunde com o arbítrio, com uma escolha aleatória e inconsequente, porque não pode desconhecer em si mesma seu conteúdo reflexivo. De modo que o filosofar e a decisão que o move não são estranhos um ao outro, mas articulam-se numa relação de equioriginariedade (*Gleichursprünglichkeit*), uma vez que ambos nascem dessa exigência de liberdade que emerge penosamente do peso inercial da história. Não se trata, porém, de modo algum, do livre arbítrio, pois é uma decisão que só pode nascer do empenho em romper com a clausura da subjetividade empírica e com a vivência imediata do tempo do filósofo. Por isso, pode-se dizer que o filósofo deve aprender a pensar contra si mesmo, não sendo a “consciência de si” um enredar-se na trama de seus interesses e afetos, mas o abrir-se ao advento de um pensamento que parece impor-se por si mesmo. A expressão “*exigência de liberdade*” traz a marca desse paradoxo: longe de ser o simples gozo do arbítrio, de uma vontade que se identifica com a espontaneidade de seu querer, a liberdade é uma exigência que adere a um conteúdo inteligível e que deve suportar as “tribulações do espírito”. Foi com essa imagem que Hegel concluiu suas *Lições sobre a História da Filosofia*, ao comparar seu dificultoso caminho aos sofrimentos de Enéias na fundação de Roma: “*Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*”². Pois a liberdade é uma exigência, exatamente porque não brota de uma vontade mergulhada em sua particularidade e colada às contingências de suas vivências, mas decorre do difícil reconhecimento da diferença entre a vida e o pensamento. Reconhecimento doloroso, porque implica na aceitação da tensão e do dilaceramento entre dois pólos que se exigem reciprocamente: o do pensamento que, sem a vida, se perde na abstração, e o da vida que, sem o pensamento, se dispersa na insignificância dos acontecimentos. Uma vez contrapostos, mas em permanente tensão, de um lado o livre-arbítrio do filósofo e, de outro, a liberdade do filosofar, não é difícil perceber o sentido de uma proposição aparen-

² Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. III, Werke im zwanzig Bänden, Bd. XX, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, p. 455. Utilizei a mesma imagem num artigo anterior. Cf. CARLOS R. DRAWIN, O destino do sujeito na dialética da modernidade, *Síntese* XXII, 71 (1995) 489-511. Hegel adapta um verso de Virgílio: “*Tantae molis erat Romanam condere gentem*” (Cf. *Eneida*, I, 1)

temente contraditória em sua dupla afirmação: a decisão de filosofar reflete a necessidade da filosofia, uma vez que a necessidade da filosofia expressa uma exigência de liberdade.

Só assim a idéia metafísica pode ser aclarada, senão justificada, em sua intenção primigênia. Se, como parece ser inegável, nossa experiência cultural se distanciou decisivamente dos parâmetros fundacionais da razão clássica, esse distanciamento, enquanto uma efetividade histórica ou, em termos hegelianos, enquanto uma “positividade”, não pode servir como uma alegação *a limine* para a rejeição da metafísica. Podemos reiterar a objeção: minimizar essa cisão entre a experiência e a metafísica não seria o mesmo que aceitar aquela separação entre a vida e o pensamento, aquela lastimável separação que definiria o que antes designamos como “abstração” e determinaria a vaniloqüência do discurso filosófico? A resposta a esta interrogação não é simples, e o esforço em elucidá-la encontra-se no cerne daquela necessidade, entrevista pelo jovem Hegel, de fazer a passagem das intuições juvenis à maturidade do sistema. Esta transição – que se deu naquele momento crucial entre a carta a Schelling de novembro de 1800 e a provável redação do *Escrito sobre a diferença (Differenzschrift)* em março de 1801 – foi objeto de diversas interpretações pelos estudiosos e tornou-se um tópico fundamental da *Hegelsforschung*³. Mesmo porque sua compreensão apresenta não apenas um evidente interesse para a historiografia filosófica, mas possui um inegável alcance especulativo, na medida em que nos ajuda a perceber a dialética como uma legítima manifestação do nexos entre a filosofia e a cultura, entre a razão e a história, ao invés de a concebermos como um método criado alhures e artificialmente implantado no solo filosófico.

A dialética, ao contrário, nasceu da recusa do método ou, ao menos, daquela obsessão pelo método que empolgou o pensamento filosófico do século XVII e o fez rumar na direção de uma demonstração *more geometrico*. A dialética nasceu de uma aguda consciência epocal, da consciência dramática do destino da modernidade, concebida como progressiva dissolução da filosofia através da operação analítica processada pelo Entendimento (*Verstand*). Ocorre-nos, porém, a dúvida quase que imediatamente: não seria este um puro preconceito, o de recusar a operação do entendimento quando ela poderia significar um apreciável avanço crítico, uma determinação conceitual mais precisa no empenho de rigorização do discurso filosófico? E libertar-nos de tal preconceito não nos levaria a interpretar a suposta dissolução progres-

³ Ver HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, São Paulo, Loyola, 1997, pp. 44-76. Esp. pp. 50-51. Ver também MANUEL J. C. FERREIRA, *Hegel e a justificação da filosofia (Iena 1801-1807)*, Lisboa, Estudos Gerais, 1992. Esp. pp. 97-118.

siva da filosofia como dissolução de uma perniciosa ilusão especulativa? Não seria esta a inevitável orientação de uma filosofia pós-kantiana que levasse a sério a “*revolução copernicana*” e não pretendesse recuar a uma posição anterior ao ponto sem retorno da crítica da razão?

Embora tal interrogação seja pertinente e indique, desde sua retomada pelo programa de “*retorno a Kant*” (*zurück zu Kant*) de meados do século XIX, uma amplíssima perspectiva da filosofia contemporânea, não foi essa a “orientação do pensar” que Hegel soube recolher do próprio Kant e que se configurou numa surpreendente expressão kantiana como “*o direito da necessidade da razão*” (*das Recht des Bedürfnisses der Vernunft*). Expressão que nos mostra que, para além de seus limites objetivos impostos pelo rigor metódico, a razão, ao guiar-se por si mesma, no movimento interno da auto-reflexão, descobre-se como constitutivamente interessada⁴. No entanto, o interesse da razão não seria apenas um princípio subjetivo que se esgotaria no legítimo processo do auto-esclarecimento, mas mostra-nos com clareza que a dimensão ética emerge do próprio dinamismo da experiência racional e não se lhe acrescenta apenas do exterior. Afirmar a razão como interessada significa acolhê-la como uma experiência, como o espaço de manifestação de uma inteligibilidade que, para além dos preceitos metódicos e dos enquadres formais, se enraíza no mundo da vida. Foi esse o desenvolvimento que Hegel deu à orientação kantiana do pensar e que nos permite apreender o significado filosófico daquela “*viragem*” conceptual que ocorreu quando ele ainda se dirigia para Iena e que o absorveu nos primeiros anos de seu magistério universitário. Se aquele momento decisivo de sua evolução intelectual apareceu, para alguns intérpretes, como um “*salto*” (*Sprung*), talvez tenha sido porque nele podemos vislumbrar esse raro enlace entre a contingência do filósofo e a necessidade da filosofia, e é nele, neste enlace, que podemos estabelecer a dupla gênese – simultaneamente histórica e especulativa – da dialética⁵.

Mas como – e somos novamente assaltados por uma razoável suspeita – remeter a decisão de um filósofo, tomada na precariedade de sua existência e em meio às inúmeras limitações de sua biografia, a um fundamento tão elevado? Não seria excessiva ousadia, intolerável arrogância, estabelecer esse vínculo entre a grandeza da razão, em seu domínio universal, e a miséria do filósofo, em seu ponto de vista par-

⁴ IMMANUEL KANT, Was heißt: Sich im Denken orientieren?, in *Werke*, Bd. III, Wiesbaden, Insel, 1958, pp. 267-283. Esp. pp. 271.

⁵ Na evolução do próprio Hegel ocorreria aquela irrupção que seria a apreensão conceitual da súbita emersão de um novo tempo e de uma nova figura do espírito. Irrupção concebida também por Hegel como um “relâmpado” (*ein Blitz*) ou como um “salto qualitativo” (*ein qualitativer Sprung*). Ver, G. W. F. HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*. (Vorrede), Hamburg, Felix Meiner, 1952, p. 15 (Trad. bras. de Paulo Meneses, p. 26).

ricular? Ora, encontramos, para esta perplexidade, uma resposta altamente complexa e de difícil construção na *Fenomenologia do Espírito*, no movimento dialético da interpenetração entre os momentos lógicos e as figuras da consciência e na sutil inter-relação entre o Lógico e o Fenomenológico⁶.

Restringimo-nos, entretanto, a uma observação incomparavelmente mais simples. É o sentimento do filósofo que o impulsiona para a filosofia, porém num sentido bem preciso: como aquela “*contradição sentida*” (*gefühlte Widerspruch*) que o leva a apreender em sua miséria subjetiva a indigência de seu tempo como uma necessidade (*Zeitbedürfnis*) ou, ainda, como a necessidade da filosofia (*Bedürfnis der Philosophie*). Sem nos esquecermos que “*necessidade*” aqui não é a cega determinação, mas é a carência, da qual jorra o impulso à realização. Não há, pois, mistério algum nesse sentimento, a todos acessível, e que é um padecimento das contradições de sua época. Se alguma genialidade há, esta encontra-se na inquebrantável firmeza com que o filósofo enfrentou seu padecimento e o transpôs, entregando-se a uma laboriosa tessitura discursiva, ao plano do conceito.

E qual seria a indigência de seu tempo que o filósofo soube capturar em sua subjetividade padecente e que o impulsionou à filosofia? Talvez possamos responder que o que ele sentiu em si mesmo foi justamente a unilateralidade de seu “*ponto de vista*” e o caráter insuportável que seria a impossibilidade de libertar-se da prisão de sua particularidade e da fixidez de sua contingência. E desse modo a dialética definiu-se não como rejeição abstrata da particularidade e da contingência do filósofo, mas como implosão daquela fixidez, como movimento de realização do conceito, como inquietação do Absoluto. A dialética irrompe em sua consciência, mas também apesar de sua consciência, e é nessa irrupção que se abre o espaço da opção metafísica⁷.

A opção metafísica não se confunde com qualquer tipo de decisionismo, mas, ao contrário, lança suas raízes no solo da vida, porém não em sua superfície, pois nela nada pode enraizar-se firmemente e nem anunciar um florescimento futuro. A raiz busca na terra uma seiva mais profun-

⁶ Ver HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental*, *Síntese* VIII, 21 (1981) 7-29. Ver também P.-J. LABARRIÈRE, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, pp. 35-87.

⁷ O filósofo, enquanto indivíduo particular, deve permitir pacientemente que o princípio especulativo que habita sua consciência possa nela se manifestar, pois o espírito humano, enquanto razão e liberdade, é o paradigma da inteligibilidade do ser que se desdobra na Lógica, na Natureza e na História. Ver HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*, São Paulo, Loyola, 1999, pp. 365-404. Esp. pp. 376-380. Ver também GWENDOLINE JARCZIK, *Système et liberté dans la Logique de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

da, que muitas vezes corre sem ser vista, mas não pode jamais faltar, pois sem ela se implantaria o deserto ou, na bela metáfora hegeliana, o vazio perturbador de um templo sem altar. Ora, foi essa a aridez que o filósofo em Iena entreviu em nossa modernidade que, embora nascente, já prenunciava o domínio da abstração, a asfixia da vida em nome de uma racionalidade que – perfeitamente legítima e desejável em seu âmbito específico – ambicionava uma expansão sem limites e uma hegemonia incontestável. De modo que, ao negar a unilateralidade de seu subjetivismo, o filósofo refletia em sua negação a experiência existencial de resistir àquela cisão (*Entzweiung*) imposta pela unilateralidade simétrica da razão objetivante.

O recurso a Hegel – um dos filósofos de eleição de Henrique Vaz – não teve outro objetivo senão o de convocar o testemunho eloqüente de um pensamento filosófico poderoso a favor da consistência da opção metafísica. Pois esta, longe de ser um devaneio ocioso, um apego teimoso na preservação de um passado definitivamente morto, expressa a escuta sensível da vida que pulsa no leito da história, que jaz no fundo do fluxo superficial dos acontecimentos. Foi essa fina sensibilidade em relação às expectativas e aos impasses do mundo contemporâneo, sempre atenta às aporias que se entreteciam no coração da modernidade, que alimentou a opção metafísica vaziana e a transformou numa concepção axial em torno da qual foi construída uma obra de excepcional vigor e invejável coerência interna. Nela podemos acompanhar o movimento de um pensar que avança sempre, sem se deixar atemorizar pelas dificuldades e contestações do pensamento pós-metafísico, mas que avança justamente porque, sempre fiel a si mesmo e à sua lógica interna, não se deixa reter nem pela fácil e falsa segurança das fórmulas escolásticas, pela comodidade das doutrinas herdadas, nem pela sedução e pelo brilho das novidades filosóficas, das doutrinas que pretendem justificar-se apenas pela magnitude do escândalo que provocam. Não é, portanto, um pensamento acomodado, satisfeito consigo mesmo, mas é um pensamento em movimento, pouco afeito às rupturas espetaculares, enfrentando os mais duros desafios *sine ira et studio*, mas incessante na reposição reflexiva de suas questões e na revisão do caminho percorrido. E se podemos dizer que a sua foi sempre uma sensibilidade atenta ao seu próprio tempo, é porque se trata de uma atenção crítica, de um acolhimento reflexivo que nada tem a ver com a aceitação ou a rejeição das idéias que se impõem como hegemônicas numa determinada configuração cultural. Ao contrário, o olhar voltado para o contemporâneo não deve nele perder-se, como se o presente fosse um momento cristalizado e arrancado ao dinamismo mais profundo que o gerou. Por isso, não há contra-senso algum em dizer que foi a contemporaneidade de sua sensibilidade que o levou à firme resolução de rememorar, na concisão de seu pensamento, o longo e atribulado percurso da filosofia ocidental.

Esse exercício de distanciamento nada tem de abstrato, de passadista, ou daquele simples prazer intelectual, lúdico e irresponsável, que poderíamos designar pejorativamente como uma vã especulação. O distanciamento crítico, obtido pela rememoração da grande tradição clássica, funciona como a *specula* privilegiada, a necessária altura, de onde a razão interessada, comprometida com o seu tempo, pode discernir, sem se perder no emaranhado das circunstâncias, um insuspeitado devir.

Esta é – como nos ensinou Henrique Vaz em seus ensaios sobre *Filosofia e Cultura* – a vocação perene da autêntica filosofia: mergulhar profundamente na cultura e dela estranhar-se radicalmente. Pois a filosofia, sendo sempre uma reflexão na e da cultura, a ela se contrapõe ao construir um espaço puramente conceptual, um “*espaço atópico*”, onde nossa experiência familiar e situada se descobre em sua estranheza e em sua alteridade⁸. Nada há, portanto, de inútil ou espantoso, senão na medida em que toda filosofia é inútil e espantosa, na reafirmação da metafísica numa época que se diz, que se quer ou, mesmo, que se pensa como pós-metafísica. Assim, se a idéia de metafísica nos causa um certo mal-estar, e até a palavra “*metafísica*” nos soa como um arcaísmo, é porque a filosofia sempre se apresentou como essencialmente “*atópica*” e, de certa forma, também como “*anacrônica*”, suscitando estranheza na vivência mundana e na atividade febril dos negócios quotidianos. Assim, expressando-nos de um modo algo paradoxal, poderíamos dizer que a cultura, mesmo em sua supraestrutura intelectual, jamais foi metafísica. Não só no sentido propriamente antropológico, enquanto meio simbólico em que se desdobra a vida social, mas também no sentido intelectual, referente ao conjunto daqueles saberes que atualmente denominamos como “*Ciências Humanas*”, e que examinam os diversos aspectos da vida sociocultural, traduzindo-os num certo nível de conceptualização.

Não apenas no mundo contemporâneo, mas também no mundo da Grécia clássica ou no da Alta Escolástica, a cultura sempre foi pós-metafísica ou, antes, sempre foi pré-metafísica. Apenas a ilusão retrospectiva, produzida pelo conhecimento histórico da filosofia, impede-nos a percepção da permanente estranheza da idéia metafísica, quando esta é abordada a partir da perspectiva “mundana” e dos saberes, mesmo dos saberes críticos que, de um modo ou de outro, a ela se integram. Porque, se a crítica é, indubitavelmente, o momento inaugural e constitutivo do discurso filosófico, também é certo que não esgota a interrogação radical que o move, uma vez que ele – como nos mostrou Henrique Vaz, referindo-se aos modelos metafísicos de Platão e Hegel – se coloca, num mesmo desígnio, como “*interpelação crítica da cultura*”

⁸ “*Toda filosofia é uma filosofia da cultura*”. Cf. HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, p. 86. Também, pp. 3-16.

e uma restituição ontológica de sua inteligibilidade essencial”⁹. E, por isso mesmo, os programas pós-hegelianos de “mundanização da filosofia”, apesar de suas diferentes versões e origens, têm como ponto comum o propósito de inverter a direção da crítica, de modo a realizar uma implacável desconstrução da metafísica. Mas em que consiste essa “inversão da crítica” e por que ela exerce sobre nós tão persistente e poderosa atração? Uma possível resposta poderia ser encontrada em seu significado antropológico: a crítica autonomizada – como também o ceticismo, enquanto sua expressão exacerbada e exemplar – não seria senão a face negativa da auto-afirmação do homem, seria uma forma de humanismo. Uma espécie de tomada de consciência da singularidade do humano em relação à totalidade das coisas e, inclusive, a aguda consciência da precariedade do conhecimento, na medida em que este não pode saltar sobre seus limites e transpor as fronteiras que exilam o ser humano da realidade das coisas em si mesmas. É preciso redirecionar o conhecimento para o que é possível ao conhecimento, quando é feita a descoberta de seu caráter eminentemente humano e, em consequência, torna-se inevitável a problematização da antiga e consagrada analogia entre o pensar e o ver. Quando os conceitos se descolam das coisas – o que sempre ocorre em todas as culturas, mas tende a se impor apenas naquelas sociedades cujo processo de reprodução social exige mediações simbólicas mais elaboradas e complexas –, a metáfora do conhecimento como visão, construída a partir do ver empírico, como acesso àquilo que está ao alcance das mãos e do olhar, perde sua força de persuasão. Se a linguagem, desdobrando-se em diferentes níveis de complexidade ou de abstração, permite a construção de objetos conceituais, objetos não dados aos sentidos então, como ver aquilo que, por ser conceitualmente construído, é invisível? Como resgatar a visão de tais objetos? A resposta do humanismo crítico seria a de redirecionar o conhecimento ao que é possível ao conhecimento, isto é, à ordenação do mundo humano e à instauração de uma vida melhor. E é nesse esforço de ordenação e instauração que aqueles objetos invisíveis readquirem uma autêntica visibilidade e se revestem de sua verdadeira significação: a de serem circunscritos ao mundo humano.

Os sofistas foram os heróis dessa imprescindível tradição do humanismo crítico, dessa insistência em redirecionar o homem para si próprio, e no denunciar a tendência, demasiado humana, de converter suas criações simbólicas em fantasmagorias substancializadas. Por isso, só após a desnaturalização do conhecimento, promovido pela sofística, foi possível empreender a “segunda navegação” platônica. Pois o seu pressuposto foi a crítica “pós-metafísica” operada pelos sofistas, desde que este prefixo não seja tomado em sua acepção cronológica – se considerarmos

⁹ Cf. *ibid.*, p. 19.

Platão como o verdadeiro fundador da metafísica ocidental – mas em seu significado antropológico, o do retorno do homem a si mesmo em contraposição à sua alienação numa realidade não humana.

Foi esse o problema examinado, com precoce erudição e acuidade, por Henrique Vaz, num de seus primeiros artigos, *Itinerário da Ontologia Clássica*, publicado ainda em 1954. Se podemos remontar a primeira origem da metafísica ao eleatismo, então a tese parmenídea da unidade do ser e do pensar prefigurava o perigo de absorver o pensamento humano numa ontologia alheia à experiência humana do mundo em seu fluir e em sua diversidade. Em contraposição quase complementar a essa razão impotente, absorvida no imobilismo do ser, a sofística propugnou por uma razão capaz de transformar sua impotência em capacidade operacional, no plano da existência política. Seria preciso – e foi este o monumental obstáculo interposto, pelo eleatismo e sua contrapartida sofística, à consecução da ciência platônica – conciliar a contingência e a multiplicidade do discurso racional com o absoluto e a unidade do inteligível. Seria necessário romper o impasse segundo o qual: “*Se o ser é Idéia, o inteligível puro; se a Idéia se exprime no logos, na razão (Cf. Fédon, 99 e 100 a), como é possível uma ciência do ser quando este se fecha, de uma parte, no Uno absoluto de Parmênides, e o logos aparece, de outra, como múltiplo e, antes de tudo, dissociado no desdobramento da proposição, da “dóxa” [juízo], que é, como tal, relação de dois termos?*”¹⁰.

Ou seja, para que a metafísica nascente não venha a sucumbir aos golpes da inversão crítica sustentada pela sofística, mais compatível, aliás, com a nossa experiência racional do que com a experiência cultural grega, então dever-se-ia quebrar a tautologia eleática e recuperar a multiplicidade e o devir para uma ontologia capaz de, não obstante, conceber o ser em sua plena inteligibilidade. Não importa abordar aqui as veredas tortuosas da solução platônica, mas apenas ressaltar que, já nos primeiros passos de sua longa jornada filosófica, já estava presente, em Henrique Vaz, o problema que iria absorvê-lo intensamente e que seria tantas vezes retomado: a metafísica, sendo necessária, sendo uma exigência fundamental do pensamento, não pode jamais tornar-se alheia à experiência humana concreta e confundir-se com qualquer tipo de saber iniciático. Por isso, já desde sua tese doutoral, justamente intitulada *Sobre a contemplação e a dialética nos diálogos de Platão*, ele se propôs a defender o vínculo indissolúvel entre a contemplação, a *nóesis* platônica, e o caminho dialético, e não aceitá-la como uma espécie de “*intuição inefável*”. A intenção de sua tese, conforme seu próprio testemunho, foi pensar que “*se o caminho dialético, na condição terrestre da alma, se desenvolve no tempo, vê-se que o problema se coloca no terreno das relações entre*

¹⁰ Cf. HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Itinerário da ontologia clássica*, in *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, São Paulo, Loyola, 2001, p. 61.

o 'a priori' da Idéia, dada na reminiscência, e os métodos dialéticos de descoberta da própria Idéia, os quais têm lugar na situação temporal da alma, isto é, na História"¹¹.

Assim, não é de se surpreender que, poucos anos depois, num artigo que obteve grande repercussão no contexto político da época, publicado em 1960, ele pôde apresentar a categoria de "consciência histórica" como um meio de evitar que a distinção heideggeriana entre história-descrição (*Historie*) e história-realidade (*Geschichte*) deslizesse para uma insustentável cisão entre a "consciência historiadora" que faz a narração da história e uma realidade histórica reificada e cuja inteligibilidade não passaria de um simulacro do determinismo da natureza. Do mesmo modo que na apreensão da inteligibilidade do ser não se pode fazer a economia da mediação discursiva, também só podemos postular uma inteligibilidade da história através da função mediadora de uma consciência que "*pensa a história porque existe historicamente*"¹².

Fica, pois, claro, que o pensamento metafísico não pode prescindir, de modo algum, da experiência que o homem faz de si mesmo, das limitações e vicissitudes de seu conhecimento e de sua ação. Uma metafísica que pretendesse alcançar a pura inteligibilidade à custa de um "*esquecimento do Homem*", faria jus àquele tipo de crítica encarnada pelos sofistas e que acompanhou sua história como uma sombra. No entanto, por outro lado, a interdição da metafísica, ao erodir o fundamento normativo da experiência humana, a lançaria não apenas numa errância sem fim – porque na imanência do tempo a busca é mesmo interminável – mas, sobretudo, numa errância niilista, cuja expressão aporética poderia ser a de que na ausência da verdade tudo se torna verdadeiro, e na ausência do bem tudo se torna bom. Nessa paradoxal errância sem erro, porque destituída de uma medida normativa ideal, a única medida do possível seria o poder, de modo que a dimensão do dever se esfumaria em sua objetividade e esta seria identificada com o domínio puro e incontestável da efetividade. É bom porque é efetivo. Foi este o horror que Platão percebeu claramente no humanismo sofístico e que o levou a fazer a árdua travessia das aporias eleáticas para preservar a unidade do inteligível. Só o inteligível seria um objeto bom para a inteligência humana e uma norma verdadeira para a sua ação. Sob o influxo desses predicados transcendentais, a irreduzível diversidade da experiência vivida deveria ser idealmente mediatizada e referida à unidade inteligível do ser. Caso contrário, a mediação ideal seria supri-

¹¹ Cf. HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Meu depoimento*, in STANISLAUS LADUSANS (org.), *Rumos da filosofia atual no Brasil: em auto-retratos*, São Paulo, Loyola, 1976, pp. 303-304.

¹² Cf. HENRIQUE C. DE L. VAZ, *Cristianismo e consciência histórica*, in *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, p. 167.

mida e a única unidade possível seria aquela circunscrita à realidade efetiva. Portanto, ao horror ético, que seria o colapso da normatividade e a crônica anomia daí decorrente, seria ainda acrescido o horror antropológico, derivado de uma experiência esvaziada de sentido, oscilante entre a diversidade aleatória da vivência e o “*leito de Procusto*” da facticidade e do poder.

Ainda que Platão tenha percebido com genial agudeza os riscos inerentes à abdicação da metafísica e a necessidade de preservar o legado eleático, os meios técnicos e administrativos disponíveis eram insuficientes para a instauração do domínio da efetividade. Nesse sentido, a negação da ontologia, da ciência do ser proposta por Platão, traria como consequência apenas a prevalência do mundo algo caótico das opiniões e interesses que se entrecrocavam na vida quotidiana. Apesar dos conflitos sociais e políticos, o potencial de violência era, ainda, relativamente baixo. Por outro lado, o saber sofisticado, ao menos num primeiro momento, representava uma tentativa meritória de introduzir alguns procedimentos razoáveis na limitada diversidade daquele “*mundo da vida*”. E é em contraposição com ele que podemos falar de uma certa estranheza da idéia metafísica ou, se quisermos recorrer a uma formulação algo precipitada, poderíamos atribuir a estranheza da metafísica à irrelevância existencial de sua intenção radicalmente racional. Pois, apesar do desgaste crescente, os meios simbólicos tradicionais, em contraste com os meios técnicos, ainda eram suficientemente vigorosos como força de unificação da diversidade do vivido.

Com a Revolução Científica do século XVII, a antiga ordem cósmica se desfaz e, com ela, a possibilidade de referenciar o mundo vivido a uma instância de inteligibilidade, objetiva e transcendente, que pudesse ser tomada como referência ideal para a sua crítica e sua legitimação. A nova ciência, ao contrário, só pôde constituir-se a partir de uma crítica severa ao antropomorfismo inerente ao mundo vivido, como pressuposto necessário para a transformação do sensível em objeto da racionalidade construtiva e matemática. Assim, com o cartesianismo, a instância de inteligibilidade passa a ser subjetiva e transcendental, ou seja, a subjetividade liberada de suas ilusões e equívocos, por meio de uma drástica “*redução transcendental*”. Ou seja, submetido ao processo desconstrutivo da dúvida hiperbólica, o inteligível se reduz, em princípio, a uma instância quase vazia. Ora, tal instância, não sendo uma ordem dada, não poderia ser tomada previamente como referência ideal, mas, a partir dela, o mundo humano, o mundo da vida, deveria ser reconstruído criticamente para, só então, *a posteriori*, obter sua legitimação. A unidade do mundo decorre da unidade da ciência, pressuposta na primeira das *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes, mas esta unidade, projetada na ordem das razões, só pode ser realizada através da intervenção efetiva do homem, segundo os cânones da

racionalidade construtiva e matemática. Por isso, Descartes, na “*carta-prefácio*” à tradução francesa dos *Principia Philosophiae*, ao apresentar a imagem de seu “sistema”, o coroou com os saberes que poderiam efetivar a nova ordem racional do mundo: a mecânica, a medicina e a moral. No capítulo de sua *Ética*, em que faz a exposição da “*sabedoria cartesiana*”, Henrique Vaz pôde, portanto, afirmar que “*o projeto cartesiano cumpre, desta sorte, as exigências fundamentais do paradigma mecanicista [a identidade entre o homo artifex e o homo sapiens] e eis por que a filosofia e, de alguma maneira, toda a cultura moderna se reconhecem na sua identidade histórica pelos traços cartesianos de sua origem*”¹³.

Aqui, portanto, seria encontrada a origem remota daquele programa de “*mundanização da filosofia*” que, entretanto, só pôde ser formulado, em todo seu alcance e rigor, quando, após o declínio do idealismo alemão, eclodiu aquele processo de “*destrancendentalização*” ou de “*destituição do espírito*” (*Entthronung des Geistes*), inspirado nas “*Ciências Humanas*” emergentes, e que acabou levando ao abandono da “*metafísica da subjetividade*”¹⁴. O sujeito transcendental – que em Hegel se revelava como “*Espírito*” (*Geist*) e ganhava substância histórica – seria, então, descartado e substituído pelo anonimato da técnica. Através dos poderosos meios operacionais disponibilizados pela técnica, pôde instaurar-se aquele domínio da efetividade, no qual a medida do possível é o poder, e o fundamento inteligível da ética parece estar inteiramente aniquilado.

Assim, talvez possamos dizer que, se a idéia metafísica continua, como sempre, a suscitar estranheza, esta não se origina do mundo da vida, de sua aparente irrelevância existencial, mas provém do lado da razão, reduzida a uma forma de racionalidade que, sendo particular e restritiva a um âmbito específico, foi universalizada e se tornou hegemônica. A estranheza da metafísica, em nossa época, inverteu o seu lugar, pois provém antes da razão sistêmica do que do mundo da vida. Este, aliás, parece faminto de metafísica e não cessa de “*produzi-la*” através de uma incontrolável proliferação de esoterismos, doutrinas herméticas, cosmovisões de todos os tipos e de exóticos sincretismos. Esta “*metafísica selvagem*” convive bem com o triunfo da técnica, como se fosse sua outra face, sua vertente necessária e complementar, e é a esta convivência que costumamos denominar “*pós-modernidade*”. Neste sentido, a “*pós-modernidade*” não é, de modo algum, “*pós-metafísica*”, mas a sua “*metafísica selvagem*” parece impotente para enfrentar os desafios éticos postos pela planetarização extensiva e intensiva da técnica e pela expansão,

¹³ Cf. HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*, p. 277.

¹⁴ A expressão foi tomada de W. Schulz. Cf. WALTER SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, Günther Neske, 1980, p. 369. E também, pp. 369-432.

altamente destrutiva, da economia capitalista ou, antes, de um capital desenfreado, que cresce sem o lastro ético de uma economia política.

No último ciclo de sua investigação filosófica, Henrique Vaz devotou-se intensamente ao estudo das origens, mais remotas e pré-cartesianas, desse abandono da metafísica pela razão, isto é, de sua deposição como a mais elevada forma de expressão da inteligência humana. Talvez, e este foi o interesse maior de sua investigação, a viragem já tenha ocorrido na grande crise do final do século XIII, com a substituição do primado do ser pelo primado da representação, que deixa de ser o “*medium in quo*” no qual se dá a identidade intencional do sujeito do conhecimento com o objeto em sua forma real, para tornar-se o “*esse objectivum*”, o fim visado pelo ato de conhecimento, ou seja, o seu objeto enquanto forma subjetiva¹⁵. Neste seu último esforço de compreensão da modernidade – que nos legou um texto de profunda penetração especulativa¹⁶ – nos reencontramos com aquela opção metafísica originária, na qual podemos reconhecer, no dinamismo de sua incessante perquirição, a extraordinária coerência de sua obra. Opção feita sem qualquer veleidade nostálgica, assumida na lucidez de um pensamento atento à tensão dramática da existência contemporânea, e que resulta de uma razão que se quer reconciliada com a vida, porém, com uma vida dotada de sentido.

Endereço do Autor:
Rua Congonhas, 161
30330-100 Belo Horizonte — MG

¹⁵ Ver HENRIQUE C. DE LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, pp. 153-175. Sobre a mudança do estatuto epistêmico da “representação”, ver pp. 156-166.

¹⁶ Esta investigação das origens remotas, das origens metafísicas da modernidade, pode ser acompanhada desde 1997, seja nos ensaios de seus *Escritos de Filosofia III* (Ver sobretudo as pp. 156-166, nas quais me baseei), seja em diversos artigos publicados na revista *Síntese*, mas sobretudo na pesquisa que desaguou em seu último livro. Ver HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*, São Paulo, Loyola, 2002.