



AS CATEGORIAS COMO INVARIANTES ONTOLÓGICOS DA ORDEM SISTEMÁTICA DO DISCURSO EM LIMA VAZ (I)*

*Categories as ontological invariants of the systematic order of discourse in Lima Vaz (I)***

Marcelo Fernandes de Aquino ***

Resumo: Esta é a primeira parte de uma trilogia cujo foco é a Antropologia Filosófica de Lima Vaz. A mediação que a Antropologia Filosófica desempenha entre Metafísica e Ética é o pressuposto da hermenêutica vaziana feita a partir da relação entre categorias filosóficas e ordem sistemática do seu discurso.

Palavras-chave: Antropologia Filosófica. Metafísica. Ética. Sistema. Discurso. Inteligibilidade. Linguagem. Ser.

Abstract: This is the first part of a trilogy focusing on Lima Vaz's Philosophical Anthropology. The mediation that Philosophical Anthropology performs

* Artigo recebido em 14.11.2023 e aprovado para publicação em 04.12.2023.

** Este artigo é o primeiro de uma trilogia que faz parte de meu Projeto de Pesquisa no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado) da Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte (FAJE). As ideias e os textos do Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz estão íntima e profundamente assimilados pela minha pesquisa, querendo, como o quero, dar continuidade à mesma tradição filosófica. Para a bibliografia de e sobre o Pe. Vaz ver Ribeiro, E. V., *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012. Os textos fonte de pesquisa são: LIMA VAZ, H. C., *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*, São Paulo, 1986 (EF, PF); *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988 (EF II, EC); *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997 (EF III, FC); *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999 (EF IV, IEF I); *Escritos de Filosofia V: Introdução à ética filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000 (EF V, IEF II); *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2002, 2ª ed; *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002 (EF VII: RM); *Escritos de Filosofia VIII, Platônica*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 69 – 84; *Antropologia filosófica I*: São Paulo: Loyola, 1991 (AF I); *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992 (AF II). Agradeço ao professor Carlos Alberto Gianotti pela leitura atenta do manuscrito desde um ponto de vista literário e à colega Cláudia Maria Rocha de Oliveira a disponibilidade em discutir aspectos editoriais do mesmo.

*** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Professor Titular do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

between Metaphysics and Ethics is the presupposition of Vazian hermeneutics based on the relationship between philosophical categories and the systematic order of his discourse.

Keywords: **Philosophical Anthropology. Metaphysics. Ethics. System. Discourse. Intelligibility. Language. Being.**

Introdução

Esta pesquisa no pensamento do Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz sobre o sintagma *ordem sistemática do discurso* e seus subjacentes roteiros lógico-dialéticos, move-se no espaço conceitual da inteligibilidade da *existência (esse)*. O discurso vaziano é iluminado por um implícito não escrito sobre o qual sua escritura repousa. No exercício hermenêutico de pensar a tradição, ele estava convencido que não é possível pensar adequadamente os problemas culturais que afligem a atualidade sem chegar as suas raízes ontológico-metafísicas.

No modo de pensar vaziano, a afirmação primordial *Eu sou* dá início à unidade subsistente que estabelece o ser humano como sujeito de atribuição, núcleo ontológico de sua *ipseidade* pessoal, ou identidade realizada. Aqui Pe. Vaz começa o jogo das mediações entre o *dado* que é para nós, ou seja, a natureza que nos constitui *onticamente*, e a forma propriamente humana pela qual começamos a nos autoconstituir *ontologicamente*, ou seja, a expressão *Eu sou*. A *reflexão* como saída de si e retorno a si do ser operante é caracterizada por um movimento ou por uma operação cujo termo é a forma. Esse retorno, que no ser humano começa a realizar-se imperfeitamente no operar orgânico ou psíquico inconsciente (ato do homem), só é propriamente humano no nível do espírito (razão e liberdade) em que nossa operação é uma autoexpressão reflexiva de nós mesmos como seres racionais e livres (ato humano).

O discurso vaziano, ou seja, a estrutura fundamental do modo de pensar praticado pelo Pe. Vaz remonta fundamentalmente aos modelos platônico-hegeliano¹ e aristotélico-tomásico como momentos constitutivos de sua hermenêutica filosófica da cultura do nosso tempo. O modelo platônico opera com a dialética do arquétipo e da sua imagem, devendo a ordem do mundo humano e da cultura ser a imagem móvel do protótipo eterno da ordem, assim como o é a ordem do universo. No modelo hegeliano prevalece a dialética do arquétipo que se realiza no movimento da sua própria negação, ou seja, da negatividade do Começo, e a dialética do arquétipo mediatizado e, por isso mesmo, realizado no seu ser-outro, ou seja, da sua reinstauração como Fim.

¹ EF III: FC, 78.

O caminho da razão foi acompanhado até o fim das exigências sistêmicas dos modelos platônico e hegeliano por singular audácia especulativa. Tais exigências, tanto na Protologia platônica como na doutrina hegeliana do Espírito, conduziram à posição de um Absoluto rigorosamente pensado como Princípio da ordem das razões. Os modelos platônico e hegeliano, na hermenêutica vaziana, pensaram a liberdade no próprio coração da necessidade racional que preside à construção do sistema das razões universais e que tende a instaurar uma ordem translúcida às razões individuais numa história enfim sensata. O Bem para Platão e o Espírito para Hegel significam ao mesmo tempo o Princípio absoluto de toda inteligibilidade e o supremo paradigma da liberdade como absoluta autodeterminação: o Bem como Ideia na perspectiva da ontologia antiga, o Espírito como Sujeito segundo o postulado da metafísica moderna, mas que Hegel irá ler na *nóesis noéseos* aristotélica².

Por sua vez, os modelos aristotélico-tomásico operam com a definição do ser humano como *zôon lógon échôn*: animal possuidor do *lógos*, capaz de significar o mundo e a si mesmo no *lógos*. O ser humano é ou existe como autoexpressão, e se autoexprime efetivamente na linguagem, que é o lugar primigênio de manifestação do Ser. A ideia de ser humano como autoexpressividade no *lógos* define o ser humano como tal de acordo com o axioma que estabelece a correspondência ontológica entre Ser e Manifestação.

Nos modelos aristotélico-tomásico a doutrina do *nous* no *De Anima*³ e a teologia da reflexão do *nous* sobre si mesmo (*nóesis noéseôs nóesis*) na *Metaphysica*⁴ contribuem de maneira relevante para com a questão fundamental da relação entre a unidade objetiva da multiplicidade ideal, ou seja, o lugar inteligível das Ideias (*topos tôn eidôn*), e a unidade subjetiva das Ideias no ato da contemplação (*nóesis*). Tomás de Aquino integra o *nous* aristotélico à metafísica do *esse* como Ideia, que nega dialeticamente a identidade tautológica da inteligibilidade absoluta do *esse*, para afirmá-la na diferença da pluralidade das Ideias.

1. Itinerário da Ontologia Clássica

A teoria das Ideias exposta por primeira vez por Platão no *Fédon*⁵ mediante a figura da *segunda navegação* surge com a força e a nitidez incomparáveis de uma primeira e fulgurante descoberta. A afirmação da existência das Ideias foi audaciosa decisão teórica de Platão que, mediante a presença

² EF III: FC, 79.

³ *De Anima* III, c. 4

⁴ *Metaphysica* XII, cap. 7-9 *nóesis noéseôs nóesis*

⁵ Fed. 96 a 5 – 102 a 8. Ver Vaz, H. C. L., Nas origens do realismo: a teoria das ideias no *Fédon* de Platão in EF.VIII: Platônica, 69-84.

do puramente inteligível (noetòn) no discurso humano como fundamento do *dar razão* (*lógon dounai*), lhe permitiu desfazer as aporias do *sensível* (*aisthetón*) e do opinável (*doxastón*). Para o Pe. Vaz, inspirado por Hegel, Platão mostra que nenhum realismo verdadeiro é possível se não se admite a primazia da Ideia. A Ideia é o real mais real, o *ens realissimum*, pois somente na Ideia alguma coisa tem realidade efetiva. Fora da Ideia não lhe restaria senão a desrazão, o sem-sentido, numa palavra, o absurdo.

Pe. Vaz acompanha a definição platônica da natureza da Ideia e da sua transcendência sobre a nossa mente contingente e mutável sobre o fluxo do sensível. Com a constituição da ciência do Ser no *Sofista* de Platão e na *Metafísica* de Aristóteles a inquirição do puramente inteligível alcançou o estágio decisivo da identidade dialética entre Pensamento e Ser. Os fundamentos da ontologia ocidental que a tradição expressou no axioma *a inteligência em ato é o inteligível em ato* foram estabelecidos sobre essa identidade dialética.

O que é conhecido como situado para além (*epékeina*) do sensível apresenta-se como puramente *inteligível* (*tò noetón*). Todo objeto dotado de propriedades que o distinguem radicalmente do sensível e que, portanto, na constituição da sua inteligibilidade não seja considerado como estruturalmente ligado a um tipo de experiência sensível é objeto da metafísica. Essa é, pois, o conhecimento do puramente inteligível. De Platão a Kant, sua possibilidade como ciência do inteligível foi amplamente admitida.

A doutrina neoplatônica do *existir* (*einai*) e a leitura bíblico-patristica da versão greco-latina da passagem de Êxodo 3,14 em que Deus se autodenomina a Moisés como *'ehyeh 'user 'ehyeh* ou na versão dos Setenta *Ego eimi ho òn*, desenharam o conglomerado conceitual que permitiu Tomás de Aquino afirmar o *esse* como núcleo mais profundo e fonte primeira de inteligibilidade do real (*próton noetón*). Segundo Pe. Vaz, Tomás de Aquino empreende uma *terceira navegação* na *Metafísica*, numa das decisões teóricas mais audazes de toda a filosofia ocidental, comparável ao *belo risco*⁶ (*kalós kýndynos*) da imortalidade que Sócrates se propôs correr.

Para o Pe. Vaz, o discurso enuncia o inteligível no espaço da inteligibilidade e da universalidade do Ser, ou seja, no espaço da ontologia. Enuncia o puramente inteligível, que se situa para além das realidades físicas, ao mesmo tempo imanente e transcendente ao espírito que o pensa. O modo de pensar vaziano retoma o protagonismo da concepção antropológico-filosófica do *nous*⁷, ou *inteligência espiritual*, ao longo dos séculos no desenrolar da metafísica ocidental. Seu exercício permitiu seguir a rota da ordenação da inteligência espiritual à universalização do Ser, na correlação dialética entre razão e liberdade.

⁶ Féd. 114, d 9.

⁷ AF I: 201-237

2. A metafísica do *esse*

O programa filosófico-cultural vaziano dispôs-se reabilitar a inerência da universalidade nomotética a esse seu modo de pensar como condição histórica da possibilidade do próprio pensar! Por um lado, se alimenta dos grandes temas filosóficos clássicos greco-cristãos. Por outro, à medida que o dinamismo intencional da afirmação *Eu sou* impele a resposta sistematicamente articulada à abertura do sistema para a transcendência e a universalidade do Ser, o programa vaziano avança para além das suas limitações eidéticas.

A metafísica tomásica do *esse*, na qual Pe. Vaz se reconhece, representa a transcrição conceptual mais abrangente e profunda da irrupção do *esse* no domínio da inteligibilidade elementar dos seres que a tradição greco-clássica circunscrevera ao domínio da essência. O encontro entre pensamento greco-antigo e revelação bíblico-cristã da criação, segundo Pe. Vaz, desencadeou ruptura irreparável no paradigma greco-clássico. A inteligibilidade da existência – do *esse* na sua afirmação elementar *alguma coisa é* – impôs-se como termo primeiro da ação criadora.

Pe. Vaz mostra a fecundidade hermenêutica da metafísica do *esse*, ao ser essa confrontada com os árduos problemas entre quantos desafiam a inteligência humana expressos nas seguintes interrogações fundamentais: 1) como explicar o ser finito? 2) como atribuir-lhe uma consistência própria? 3) como pensá-lo nos termos de uma dialética de dependência e independência com relação à afirmação de um Ser infinito?

3. De Duns Scotus aos nossos dias

Concomitantemente, Pe. Vaz pensa a revolução conceitual nominalista desencadeada por Duns Scotus em meados do século XIV, ocorrida com a ruptura entre representação e ser. A teoria scotista do *esse objectivum*, ser objetivo ou objeto representado progressivamente veio substituindo a remodelação tomásica da noética aristotélica. No entendimento de Pe. Vaz, Duns Scotus levou a cabo a destruição da metafísica tomásica do *esse*. Por sua vez, a reviravolta noético-epistemológica desencadeada por Guilherme Ockham reestruturou significativamente o universo simbólico da filosofia. Francisco Suárez imprime importante sistematização dessa nova compreensão da metafísica. Esses autores, segundo leitura vaziana, seriam os arautos do ciclo da ontoteologia heideggeriana. Entre os séculos XVII e XIX Descartes e Kant protagonizam a eclosão de um ciclo de modernidades fixadas sob a égide da razão hipotético-dedutiva. Redesenham a razão em sua *universalidade hipotético-dedutiva*.

A doutrina kantiana da unidade do *Eu penso*, núcleo restringente da dedução transcendental das categorias é debatida e criticada pelo Pe. Vaz. Para Kant, a

unidade objetiva, i. é, o objeto, é a própria unidade do Eu consigo mesmo, a consciência. Melhor ainda, é a unidade da consciência como tal com a autoconsciência. Posteriormente, *avança para a formulação Eu me penso (Ich denke mich)* de Hegel.

O programa filosófico-cultural desse ciclo da razão hoje é conhecido como *modernidade pós-renascentista*, modernidade pós-metafísica, modernidade pós-cristã, ou ainda modernidade tardia. Nela acontece a *passagem do regime do ser ao regime do objeto*. Cabe dizer que não se trata do objeto simplesmente dado como termo do ato cognoscitivo, e sim do objeto como produzido pelo modo de conhecimento empírico-formal que é próprio da atividade científica e determina a sua aplicação técnica. Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre serão os gramáticos maiores da cultura contemporânea, que tem em Heidegger seu hermeneuta.

A afirmação *Eu penso (Ego Cogito, Ich Denke)* por Descartes e Kant como princípio do discurso filosófico avocou para si o privilégio de um começo absoluto orientando-o para a imanência do próprio sujeito, ali onde se desenrola a laboriosa produção do objeto⁸. O vetor metafísico do conhecimento teve sua direção invertida pelo pensamento filosófico pós-cartesiano. Essa inversão é consequência da chamada inflexão antropocêntrica que transferiu o fundamento ontológico do universo das razões filosóficas do ser para o sujeito. A *metafísica da subjetividade* como fundamentação gnosiológica sobre a qual teve lugar a chamada *revolução copernicana* começa a ter escrito seu primeiro capítulo.

O *Eu penso* reivindica para si a condição de fundamento, não só gnosiológico segundo o *ordo cognoscendi*, mas igualmente ontológico, segundo o *ordo essendi*, do universo inteligível. O que operou a referida inversão *per diametrum* das direções fundamentais do universo simbólico do ser humano ocidental: na natureza por Galileu Galilei e a ciência galileiana; na ética e na política por Hobbes e sua posteridade; na teoria do conhecimento por Descartes e Kant; na metafísica por Kant e os sistemas pós-kantianos⁹.

O sujeito cumpre a função de *hypokeimenon*, *substância primeira* entendida como *atividade (enérgeia)* que sustenta todo o edifício simbólico da cultura moderna, na qual a primazia incontestada é atribuída ao modelo poético do conhecimento. É ele que guia o sujeito na imensa empresa de construção da *tecnociência* e na reformulação dos antigos saberes sobre o agir humano, a sociedade e o ser segundo novos pressupostos.

Pe. Vaz constata a eclosão do contexto hermenêutico contemporâneo em todo seu alcance civilizacional nesse conceito moderno de objeto ao qual está ligada a ideia específica da criatividade do mundo por parte do ser humano demiurgo.

⁸ EF III: EC, 184.

⁹ EF III: EC, 257.

Em termos de análise cultural feita a partir de seu próprio projeto filosófico-cultural, Pe. Vaz se pergunta pelas raízes metafísicas dessa passagem do ser ao objeto, com todas as consequências nelas implicadas. Como por exemplo a inerência necessária de uma filosofia da imanência ao conhecimento empírico-formal e à sua extensão na técnica. Ou ainda as efetivas chances do ser humano em sua autonomia, legislador único de si mesmo e do seu mundo, pisar terreno de sólidas certezas e ver abrir-se diante dele um horizonte de futuro sempre mais dócil aos seus projetos.

A complexidade do advento histórico da sociedade fundada sobre o livre consenso, cujos termos se articulam e se explicitam ao longo de todo o desenvolvimento histórico da sociedade ocidental, segundo análise vaziana, não é adequadamente apreendida pelo moderno método hipotético-dedutivo utilizado por Pufendorf e pela escola do Direito Natural, por Wolf e seus discípulos da *philosophia practica universalis*, por J.J. Rousseau e por Kant, vindo a terminar em Hegel e sua Filosofia do Direito.

4. Linguagem, Ordem e Sistema

A linguagem, diferença específica do *homo loquens*, é tema abrangente no pensamento vaziano: lugar primigênio de manifestação do ser. Orienta o processo de construção conceitual das categorias. Sistema de signos e significações¹⁰, essa é como que o desaguadouro das correntes que circulam ao longo da formação ideo-histórica da cultura contemporânea. Diferença específica do *homo loquens*, a linguagem é considerada pelo Pe. Vaz em seus elementos constitutivos, a *matéria linguística*, o *ato da linguagem* e a *significação ou expressão significante* da matéria pela mediação do ato. Seus pontos focais serão: 1. a forma própria da sistematicidade do discurso; 2. a exposição da estrutura elementar dos seus momentos lógicos; e 3. a natureza do movimento dialético que o organiza como sistema. Em outras palavras, o pensamento filosófico do Pe. Vaz, seguindo o fio de uma longa tradição desenvolve-se no terreno do conceito e da lógica de um discurso coerente.

O pensamento vaziano tematiza a função semântica da linguagem, ou seja, sua dimensão hermenêutica ou interpretativa, pois é no terreno dessa função linguística que o sentido se estabelece, introduzindo o *homo loquens* no universo sem fronteiras da interpretação.

No texto vaziano, *ordem* e *sistema* são categorias entre si complementares, agregadas à ação discursiva. Cabe frisar que no discurso vaziano a categoria ordem (*táxis*) não tem acepção político-sociológica. É um conceito metafísico de procedência platônica, aristotélica, plotiniana, dionisiana, agostiniana,

¹⁰ AF1, 207.

tomásica, hegeliana. Para Platão toda a realidade fica colocada sob o signo da ordem, e todas as suas partes são mantidas na unidade pelo mais belo dos vínculos, a analogia. A ordem reina no domínio do *inteligível* (*noetòn*) e do *mundo* (*kósmos*). Deve reinar na pólis e no indivíduo. Aristóteles põe em relevo sobretudo a realização cosmológica da ordem e sua estrutura teleológica. A noção de *physis*, conceito essencialmente dinâmico e teleológico que ordena o movimento nos indivíduos e no universo é o fulcro da concepção aristotélica de ordem.

A partir de Plotino, o neoplatonismo introduz mudança profunda na concepção clássica de ordem que passa a ser pensada de acordo com o movimento circular de processão a partir do uno e de retorno ao uno. O Pseudo-Dionísio recepciona esse modelo de ordem na teologia cristã. Repensa-o segundo a doutrina da criação e da ordenação dos seres criados para o Criador. Santo Agostinho é o grande teólogo e filósofo da ordem em solo cristão, desde o diálogo *De Ordine*, até a visão grandiosa da ordem no universo e na história exposta no *De Civitate Dei*. Santo Tomás acolhe o pensamento da ordem e o integra na Metafísica do *esse* em que ordem e finalidade são noções correlativas. Toda disposição segundo uma determinada ordem tem em vista um fim, seja estático, como estar disposto em ordem, seja dinâmico, quando a ordem é condição para a obtenção de um fim.

Na ordenação dinâmica do universo para o *Ipsum Esse subsistens*, e segundo a causalidade própria das causas segundas, o acaso e o mal são privações, não ser ou deficiência de ser. Aqui a partir da finitude do universo, a pesquisa poderá designar um hiato ontológico explicitado por Tomás de Aquino aprofundando sua recusa do *necessitarismo* e do *ocasionalismo* e, a partir da finitude falível do livre-arbítrio nos seres racionais, sua recusa do mal. Esse hiato ontológico pode ser caracterizado como ausência de um concurso normal de causas para produzir um efeito positivo, vindo em seu lugar ou um efeito acidental (acaso), ou uma privação da forma devida à reta ordenação do ato voluntário ao seu fim (mal). Não possuindo uma causa formal, o mal carece igualmente de uma causa final. É privação da ordenação ao fim devido, restando para sua explicação a causa material que é, em si, sempre um bem, e a causa eficiente, a vontade que, no caso, age *per accidens* contra a própria orientação ao bem. Contra o necessitarismo, Santo Tomás afirma a contingência no domínio do ser finito. Contra o ocasionalismo, mantém a causalidade própria das substâncias finitas. Sobre esses dois fundamentos ele edifica a doutrina da Providência e do governo divino do Universo.

A propósito da categoria ordem, o movimento essencial do *lógos* filosófico na escritura vaziana sofre forte influência platônica e hegeliana, procedendo por um desenvolvimento de mediação dialética. Para Platão esse movimento se cumpre seguindo o esquema vertical da ascensão e da descida. O Uno preside à ordem do múltiplo sob a forma do Bem, organizando-o como Universo. Para Hegel, num contexto ideo-histórico profundamente

distinto, o movimento essencial do *lógos* filosófico procede segundo a linha horizontal de um desenvolvimento dialético no qual o Princípio, que é o Uno, organiza o múltiplo segundo os estágios da sua manifestação enquanto Espírito, quer dizer, organiza o múltiplo como História. Em ambos, a ordem que procede do Uno é sempre um retorno à unidade original. O *lógos* filosófico é a *imagem* (*eikon*) no tempo do círculo eterno da verdade. Mas só é adequadamente pensado como retornando ao Princípio que se conceitua então como mediatizado seja pela ordem do Universo em Platão, seja pela ordem da História em Hegel.

Por sua vez, o termo *sistema* é a transliteração do grego *sýstema*, proveniente do verbo *synistantí*, *synistemí* que significa *estar de pé*, ou *estou de pé*. Da acepção metafórica inicial aplicada a significar *conjunto* ou *reunião*, o termo *sýstema* foi empregado para designar o discurso cujas partes se inter-relacionam por meio de conexões lógicas de sorte a formar um todo ordenado segundo critérios de natureza lógica. A definitiva transposição filosófica do termo *sýstema* deve-se aos estoicos que o aplicaram à totalidade do *kósmos*, vindo posteriormente a designar o todo do discurso filosófico em suas três partes: Lógica, Física e Ética.

Aristóteles foi levado a introduzir uma distinção de diversos tipos de saber correspondentes a diversos usos da razão e, portanto, a diversas formas do discurso demonstrativo ao reconhecer a pluralidade de diferentes usos da razão, ou de formas distintas de racionalidade obedecendo a métodos distintos segundo a diferença de seus objetos. Ele deu o grande passo no caminho que conduziu a uma *concepção analógica do discurso sistemático*. Conquanto o ideal de um sistema englobando toda a realidade e exprimindo a unidade profunda da razão permaneça, até hoje, elevado no horizonte da intenção científica, os tempos modernos assistiram a uma incessante diferenciação sistemática que rege toda nossa prática do saber dos usos da razão que deram origem a múltiplas formas de racionalidade e consagraram a *plurivocidade* atual do termo sistema.

Ainda no limiar da filosofia contemporânea, Hegel reivindicava o predicado da sistematicidade para o discurso filosófico, compreendendo desde os sistemas formais (Lógica e Teoria geral dos sistemas) até os sistemas aplicados aos diversos campos da ciência e da técnica. Pe. Vaz busca a acepção que convém ao sintagma *ordem sistemática do discurso* nessa plurivocidade do termo sistema. Trata-se da distinção entre *sistema fechado* e *sistema aberto*, inspirada na observação dos organismos vivos como sistemas. Os sistemas fechados têm seu modelo nos sistemas formais axiomático-dedutivos. Admitem apenas uma inter-relação e interação internas entre seus elementos. Os sistemas abertos, ao invés mantêm simultaneamente sua estabilidade e coerência internas e uma interação permanente com o mundo circundante. Os organismos vivos são o modelo por excelência do sistema aberto, que apresentam a notável propriedade de ser sistemas evolutivos. Constituem-

-se como síntese de identidade e diferença, ou de permanência e mudança ao longo do tempo, que continuamente se refaz. Aqui caberá investigar, oportunamente, a consistência conceitual de uma eventual aproximação do conceito de sistema aberto e do conceito de potência ativa (*dýnamis*) na metafísica vaziana. Pe. Vaz lembra que sistema é apenas um conceito ou uma representação simbólica, que tem por finalidade assegurar-nos que a realidade por ele representada é racionalmente ordenável e, como tal, se oferece à nossa representação.

É um fato da cultura contemporânea que a explicitação formal da noção de sistema teve lugar historicamente na tradição filosófica. Aos olhos do Pe. Vaz, a partir do nascedouro da noção de sistema no solo filosófico, o problema da relação entre filosofia e cultura adquire, hoje, surpreendente atualidade. A racionalidade sistêmica como estrutura simbólica básica da nossa civilização, aparentemente, passa por irresistível expansão. Adquiriu tecnicidade instrumental e rigor formal que a tornaram a mais eficaz e poderosa matriz organizacional da vida e das ideias na cultura contemporânea do Ocidente. Nesse sentido, no âmbito desse problema, a atenção e a reflexão do Pe. Vaz são solicitadas pela reivindicação da exemplaridade dos modelos platônico e hegeliano de filosofia.

A onipresença cultural do pensamento sistêmico traz consigo problema decisivo, talvez o mais grave entre quantos se levantam diante de nós hoje em dia. Sendo a História o lugar da aparição, da trabalhosa realização e do destino da liberdade, e estando a História regida cada vez mais pela racionalidade sistêmica, como o foi até agora pela irracionalidade da violência, a pesquisa não poderá eludir a seguinte pergunta posta pelo Pe. Vaz: *podará a liberdade, apenas saída da pré-história da violência, florescer nas áridas planícies de uma História feita Sistema?*

5. O ser humano como expressividade

O sintagma *ordem sistemática do discurso* é um bom ponto de partida para Pe. Vaz afirmar o discurso como *lógon didónai*: ação de dar ou negar razão de algo ou de alguém por parte de um sujeito. O discurso como *lógon didónai* levanta a pretensão da mediação da enunciação linguística dos dados e dos problemas oriundos da experiência natural e da ciência e que abastecem o discurso da filosofia. A ordenação sistemática do discurso vaziano na passagem incessante do dado ao significado, segue roteiro dialético formado por três níveis de mediação: pré-compreensão, compreensão explicativa e compreensão filosófica ou transcendental. O nível do concreto conceptual da compreensão filosófica, ou mediação ontológica, suprassume o nível do concreto empírico da pré-compreensão e o nível do momento abstrato da compreensão explicativa.

Na AF, levando em consideração sua interseção dialética com a Metafísica e a Ética, Pe. Vaz propõe a compreensão do ser humano como autoexpressividade. Cabe referir por oportuno a ideia vaziana da autoexpressividade humana à definição aristotélica do ser humano como *zoon lógon échôn*. A autoexpressividade, como já viu Aristóteles, define o ser humano como tal: animal possuidor do *lógos* (palavra e significação). Capaz de significar o mundo, a sociedade e de autossignificar-se no *lógos*. O autoexprimir-se no *lógos* é o primeiro e fundamental ato humano.

De um ponto de vista antropológico-filosófico, segundo Pe. Vaz, o ser humano é ou existe como autoexpressão, e se autoexprime efetivamente seja nas estruturas elementares do seu ser, seja nas relações elementares que o abrem à realidade e permitem, na reflexão ou retorno sobre si mesmo, constituir-se em sua identidade, nelas realizando-se e autoexprimindo sua unidade profunda como pessoa, estruturalmente aberta à universalidade e transcendência do Ser.

Três polos epistemológicos fundamentais se articulam no discurso antropológico-filosófico vaziano: polo da Natureza, situado no horizonte das ciências naturais (=N); polo do Sujeito, situado no horizonte das ciências do indivíduo e do seu agir individual, social e histórico (=S); polo das Formas simbólicas situado no horizonte das ciências da cultura (=F). Seu procedimento fundamental é o de coordenar os núcleos inteligíveis fundamentais *Natureza*, *Sujeito* e *Forma* que definem a realidade significativa, i. é, o dizível (polo Natureza), o sujeito (polo Sujeito mediador entre o dizível e o dito), e o conteúdo significado, i. é, o que é dito (polo Forma). Incorre-se em alguma forma de reducionismo filosófico quando um desses núcleos passa a ser privilegiado e a determinar uma direção própria na ordem do discurso da compreensão do dado como uma totalidade natural significativa. Caberá à pesquisa verificar se a ordem do discurso não se desequilibrou em favor de um deles, examinando o procedimento sistemático de coordenação desses três núcleos inteligíveis fundamentais do discurso antropológico-filosófico vaziano. Essa poderá examinar se o encadeamento dialético dessa ordem sistemática do discurso, ou seja, seu movimento dialético entre Natureza e Forma mediado pelo Sujeito se inspiraria, ou não, no segundo silogismo da arquetônica do Espírito Absoluto exposto por Hegel na Enciclopédia de 1830.

6. A conceitualização filosófica

A determinação do objeto é o primeiro momento da conceitualização filosófica proposta pelo Pe. Vaz. Começa com o momento *aporético*, ou seja, a problematização radical do objeto: *tì ésti; o que é?* Percorre dois estágios. O *histórico* que pertence intrinsecamente à conceitualização filosófica re-

memorando tematicamente o problema em questão. O *crítico* que refere a pergunta ao contexto emblemático que se faz presente na atualidade histórica da pré-compreensão e da compreensão explicativa. O estágio aporético crítico percorre dois passos. O *eidético*, que considera elementos conceptuais que emergiram da aporética histórica, da pré-compreensão ou da compreensão explicativa. O *tético*, que refere a pergunta *o que é?* a uma expressão autossignificativa elaborada tanto no nível da pré-compreensão, como da compreensão explicativa.

A elaboração da categoria é o segundo momento da conceptualização filosófica proposta pelo Pe. Vaz. O termo *kategorein* (acusar) na terminologia aristotélica designa o conceito mais universal no seu gênero, atribuído a um *hypokeímenon* (sujeito). Pe. Vaz o usa com o significado de um atributo fundamental entre os que exprimem o Ser. É atributo no discurso ontológico sobre o mesmo *hypokeímenon*. Do ponto de vista do movimento dialético que conduz à elaboração da categoria, parte dos momentos da mediação empírica (pré-compreensão) e da mediação abstrata (compreensão explicativa). No primeiro caso, o sujeito empírico mediatiza a situação numa forma (F) que a significa, e no segundo o sujeito abstrato mediatiza o dado da experimentação numa forma (F), conceito ou lei científica que o significa. O dado ou a natureza não é um dado informe. Não é a matéria primeira de Aristóteles, mas é estruturado segundo a ordem e as leis objetivas das formas naturais ou primárias. O mundo das formas naturais é reestruturado num mundo de formas simbólicas pela mediação do sujeito. Finalmente, o sujeito ontológico ou concreto mediatiza as formas da pré-compreensão e da compreensão explicativa numa forma (F) que as significa filosoficamente. É a categoria.

Do ponto de vista do movimento dialético subjacente à elaboração da categoria, esta suprassume o concreto empírico da pré-compreensão e o momento abstrato da compreensão explicativa ou científica, constituindo o nível do *concreto conceptual*, ou da mediação ontológica. A aporética histórica e crítica aplica-se primeiramente ao sujeito empírico da pré-compreensão, em seguida ao sujeito abstrato da compreensão explicativa, sendo então o conteúdo da categoria assumido na forma do conceito que se constitui tal pela mediação do sujeito transcendental. É exatamente conceito ontológico, isto é, categoria.

A elaboração da categoria parte da situação do sujeito empírico, passa pelo modelo do sujeito abstrato, e alcança, assim, o nível do *conceito ontológico*, que é o sujeito do discurso sobre o ser humano. É propriamente o discurso da Antropologia Filosófica.

Pe. Vaz expõe a estrutura elementar dos momentos lógicos do seu discurso filosófico admitindo forma própria de sistematicidade. Os momentos lógicos do discurso filosófico vaziano tem sua estrutura elementar assim exposta. A estrutura lógica elementar do discurso vaziano é constituída por categorias ou invariantes ontológicos. A estrutura dialética interna da

categoria ou invariante ontológico é constituída pelos momentos da universalidade, da particularidade e da singularidade, e a tríplice dimensão da autoexpressão humana pela tríplice forma subjetiva, intersubjetiva e objetiva. A ordenação do discurso em sistema deve representar a Forma inteligível unificadora da existência.

A natureza do movimento dialético que se ordena como sistema é a seguinte. Três princípios regem o movimento dialético do sistema das categorias filosóficas: a) princípio da *limitação eidética*; b) princípio da *ilimitação tética*; c) princípio da *totalização*. No primeiro princípio vige a necessidade de exprimir o objeto na forma do conceito que delimita uma região de objetividade sobre o conceito e não coincide, por definição, com uma intuição totalizante do objeto. Nele está implicada a pluralidade das categorias para exprimir a identidade do ser e a necessidade de articulá-las no discurso dialético. Opera sobre o conceito enquanto ontológico, ou na sua referência ao ser do sujeito. O segundo princípio decorre do dinamismo do nosso conhecimento intelectual que aponta para a infinidade do Ser e vai além de todo o horizonte do objeto na sua limitação eidética. Introduce a negatividade no seio da limitação eidética. Dá origem à oposição entre as categorias que leva adiante o movimento dialético do discurso. Segundo o terceiro princípio, o da totalização, o movimento dialético do discurso deve organizar-se em *sistema de categorias*. A unidade sistemática do discurso exprime a Forma como conteúdo conceptual concreto, mediatizado pelo Sujeito na sua acepção ontológica. Mantém a ilimitação tética apontada para o horizonte último do Ser.

Finalmente, Pe. Vaz define *dialética* como *discurso sobre as categorias*. O discurso dialético supõe sempre uma relação de *oposição* entre seus termos e de *suprassunção progressiva* dos mesmos, vindo a constituir a *ordem* do discurso. Portanto, *a ordem do discurso vaziano é constituída pela relação de oposição entre seus termos e de suprassunção progressiva dos mesmos*. É uma ordem dialética.

7. **Inteligibilidade e discurso**

Pe. Vaz pensa o ser humano como movimento incessante de mediação entre o *ser que é simplesmente* e o *ser que se significa*, seja no plano estrutural do seu *ser-em-si* (*an-sich-sein*) seja no plano relacional do seu *ser-para-outro* (*für-anderes-sein*). Essa autoexpressividade essencial e constitutiva do ser humano é uma *ideia diretriz* do processo de mediações, seja nas estruturas elementares do seu ser, seja nas relações elementares que o abrem à realidade e permitem, na reflexão ou retorno sobre si mesmo, constituir-se em sua identidade. Mediante a dialética da identidade e da diferença, ele desenha e articula *cadeia ordenada de mediações* da inteligibilidade *para-nós* (*für-uns*), sucessão das categorias pelas quais o ser humano se exprime

como estrutura e relações, e da inteligibilidade *em-si* (*an-sich*) como fundamentação última das categorias.

O nível da inteligibilidade *para-nós* (*für-uns*) e o da inteligibilidade *em-si* e *para-si* (*an-sich* e *für-sich*) são duas chaves interpretativas que percorrem o roteiro dialético do discurso do Pe. Vaz em sua ordem sistemática. Na ordem da constituição das categorias, a inteligibilidade *para-nós* procede segundo a seriação das categorias e das regiões categoriais onde vigora a lei da *Aufhebung*, ou suprassunção segundo a terminologia de Paulo Menezes. Na primeira ordem de inteligibilidade, a lei da *Aufhebung* aplica-se tanto no plano intercategoriais como no plano inter-regional. Não é demais sugerir certa inspiração dos estudos eruditos de Joseph Gauvin sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel no pensamento vaziano, nessa dialética do *para-nós* (*für-uns*) e do *em-si* (*an-sich*).

Na ordem da fundamentação das categorias, a inteligibilidade *em-si* acompanha os níveis conceptuais que exprimem os princípios primeiros constitutivos do ser, *essência* e *existência*. Nela prevalece a oposição fundamental entre *essência* e *existência*. Aqui entendidas como momentos lógicos do movimento dialético da automanifestação com que o ser humano se constitui e se exprime como ser. Nesse roteiro dialético filosófico, a *essência* é pensada como momento da manifestação do que o ser humano é nos seus constitutivos ontológicos fundamentais, ou seja, na sua estrutura e nas suas relações. A *existência* é o momento da manifestação do que o ser humano efetivamente se torna na sua realização.

O desenvolvimento do discurso vaziano obedece a um esquema linear de seriação das categorias percorrendo estas regiões categoriais fundamentais: Eu, Mundo, Outro, Transcendência, Realização, Essência. No nível estrutural do ser humano, o corpo próprio passa dialeticamente no psiquismo pela mencionada suprassunção. O psiquismo passa no espírito no qual se constitui dialeticamente o fecho de abóboda da estrutura ontológica do ser humano. O Eu como estrutura só é tal na medida em que passa dialeticamente na relação de objetividade e, mediatizado por ela, na relação de intersubjetividade, que passa na transcendência. O Eu como relação só é tal na medida em que se encaminha para sua autoposição concreta nas categorias de autorrealização e *essência*. Essas suprassumem o ser relacional do ser humano no Eu sou concreto, mostrando a inteligibilidade radical do sujeito na síntese do *ser-em-si* e do *ser-para* ou da estrutura e da relação.

Esse esquema linear, sendo articulado na linha da inteligibilidade *para-nós*, é reversível na linha da inteligibilidade *em-si* dos seus momentos, pois a *essência* é que irá constituir o fundamento ontológico de inteligibilidade, no movimento de autorrealização do sujeito, das relações de *transcendência*, *intersubjetividade* e *objetividade*, bem como das categorias de estrutura *espírito*, *psiquismo*, *corpo próprio*. Essa reversibilidade do percurso dialético, ou circularidade da compreensão filosófica, mostra que os momentos do

discurso no seu desenvolvimento *para-nós* devem ser pensados exatamente no movimento que os faz passar um no outro. Assim, é oportuno insistir, na região categorial da estrutura, o corpo próprio só é tal enquanto passa dialeticamente no psiquismo e este no espírito. Por sua vez, o Eu como estrutura só é tal na medida em que passa dialeticamente na relação de objetividade e, mediatizado por ela, na relação de intersubjetividade, e essa na relação de transcendência.

Essa cadeia ordenada de mediações anteriores, pelas quais o ser humano exprimiu-se como estrutura e relação: da mediação com que o sujeito se exprimiu como Eu corporal na forma do corpo próprio à mediação com que se exprimiu como Eu espiritual na forma da relação de transcendência, é suprassumida pela categoria de realização. Ela mostra exatamente os caminhos através dos quais a unidade estrutural do ser humano se cumpre efetivamente nas formas de relação com que ele se abre às grandes regiões do Ser que circunscrevem o lugar ontológico da sua situação e finitude. O ser humano se torna ele mesmo, paradoxalmente, na sua abertura constitutiva ao *outro*. Na categoria de autorrealização essa abertura se torna existencialmente efetiva. Abertura atravessada pelo apelo profundo a uma generosidade no dom de si mesmo que se pode denominar metafísica, na medida em que ela é, em nós, o signo de que não podemos nos realizar a nós mesmos senão como seres abertos à infinitude do Ser.

Pe. Vaz observa um outro processo de mediação nas esferas de relação, ou seja, a primazia de uma das estruturas que integram a totalidade do ser humano. Na relação de objetividade a primazia é dada ao corpo próprio; na relação de intersubjetividade a primazia é dada ao psiquismo; na relação de transcendência a primazia é dada ao espírito. Essa primazia significa que o corpo próprio é a condição primeira de possibilidade da nossa presença à realidade na forma de uma abertura constitutiva ao Mundo; o psiquismo é a condição primeira de possibilidade da nossa presença à realidade na forma de uma abertura constitutiva ao Outro ou à História; o espírito é a condição primeira de possibilidade de nossa presença à realidade na forma de uma abertura constitutiva ao Absoluto.

A dialética que rege a ordem sistemática do discurso da Antropologia Filosófica vaziana nos domínios das categorias de *espírito*, de *relação de transcendência* e de *realização* conhece uma *inversão* no que diz respeito à aplicação dos princípios de limitação eidética e de ilimitação tética ao dinamismo do Eu sou. O discurso da Antropologia Filosófica vaziana ao atingir essas categorias manifesta singular peculiaridade lógica. A singularidade consiste na ruptura da finitude categorial pela infinitude transcendental, ou seja, na ruptura da univocidade do discurso que vige nas categorias de corpo próprio, psiquismo, objetividade e intersubjetividade. O espírito, a relação de transcendência e a realização são unívocos como as precedentes categorias estruturais e relacionais. Mas pelo seu *terminus*

ad quem, elas penetram no espaço lógico da analogia que possibilita ao discurso dialético vaziano a transgressão dos limites eidéticos destas três categorias traçados segundo a finitude e a situação do sujeito. (cont.).

Referências

AERTSEN, J. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden/New York, Brill, 1996.

BOEHNER, P. *Collected Articles on Ockham*. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1992.

BOULNOIS, O. *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scotus (XIIIe. – XIVe. Siècle)*. Paris: PUF, 1999.

BOULNOIS, O. *Metafísicas rebeldes. Gênese e estruturas de uma ciência na Idade Média*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 2015.

BRAGUE, R. *Aristote et la question du monde*, Paris: PUF, 1988.

COURTINE, J-F. *Inventio Analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005.

COURTINE, J-F. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.

HONNEFELDER, L.; WOOD, R; DREYER, M. *John Duns Scotus, Metaphysics and Ethics*, NY: Brill, 1996.

LIBERA, A. de. *Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être. Les études philosophiques: "L'analogie"* (1989), 319-345.

MAURER, A. *The Philosophie of William of Ockham in the light of its Principles*. Toronto: Pontifical Institute of Medaeval Studies, 1999.

SONDAG, G. *Duns Scotus. La métaphysique de la singularité*. Paris: Vrin, 2005.

SPADE. P. V. (ed. by), *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Ver especialmente William J. Courtenay, *The academic and intellectual Worlds of Ockham*, 17-30; Claude Panaccio, *Semantics and mental Language*, 53-75.

WILLIAMS, T. *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Endereço do Autor

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)

Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127 – Planalto

31720-300 – Belo Horizonte

E-mail: aquino@faje.asav.org.br