

## EXPERIÊNCIA E SENTIDO II \*

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

\* Este artigo é a continuação do artigo precedente publicado nesta revista, nº 47 (1989):29-50. Serão usadas as seguintes siglas: OH: *Ontologia e História*, São Paulo, Duas Cidades, 1968; EFI: *Escritos de Filosofia I. Problemas de Fronteira*, São Paulo, Ed. Loyola, 1986; EFII: *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*, São Paulo, Ed. Loyola, 1988.

Nesta segunda parte do artigo, o autor expõe sistematicamente o conceito de experiência no pensamento de Henrique Vaz. Inicialmente, faz uma análise dos pressupostos teóricos subjacentes à problemática filosófica de Vaz: ontologia clássica, fenomenologia husserliana e dialética do reconhecimento. A seguir, expõe o conceito de experiência como uma estrutura em movimento. Para Vaz, a estrutura da experiência corresponde à estrutura da consciência: a relação dialética de intenção e expressão. Finalmente, com a questão da experiência como movimento, é estudado o problema da historicidade da experiência.

This part of the article deals with the concept of experience occurring in the work of Henrique Vaz. The analysis of the presuppositions underlying his philosophical inquiry leads to the study of classical ontology, the phenomenology of Husserl, and the dialectic of acknowledgement. Experience as such is presented as a moving structure, since it corresponds to the structure of conscience which implies a dialectical relation between intentionality and expression. Within such context the problem of the historicity of experience is dealt with.

### Segunda Parte: sistemática

#### 1. Pressupostos teóricos do pensamento de Vaz

O conceito de experiência paulatinamente elaborado por Henrique Vaz lança suas raízes numa Filosofia do homem. Além disso, o confronto crítico com a recusa neopositivista de passar além de uma reflexão sobre a ciência marca-lhe inelutavelmente o pensamento. A questão da experiência, portanto, aponta

para uma *Filosofia do homem* e uma *Filosofia do mundo*, à luz desta pergunta: "Qual a estrutura da consciência como constitutiva do sujeito e, portanto, como abertura para o mundo?"<sup>1</sup> Esta questão gira em torno do próprio ato humano de sintetizar a *passividade* e a *atividade* que constituem, fundamentalmente, o homem enquanto sujeito. Nesta síntese, constituída pela referência ao *objeto* da experiência, ao *conhecimento* da experiência e ao *sujeito* da experiência, não pode predominar um termo da referência sobre o outro.

1. OH 300.

Impõe-se, de imediato, a tarefa de recuar até o contexto remoto dos pressupostos teóricos implicados na concepção de estrutura da consciência explicitada por Vaz. Eles seriam, pelo menos, a tradição platônico-aristotélica suprasumida por Tomás de Aquino, a fenomenologia husserliana e, finalmente, a teoria dialética da reflexão, desenvolvida por Hegel, através da qual ele se relaciona com Marx.

### 1.1. *Ontologia clássica*

Na esteira da *ontologia clássica*, para Vaz o homem se caracteriza pela sua abertura ilimitada ao real. Pode-se remontar esta característica ao texto famoso em que Platão descreve o verdadeiro filósofo pelo impulso "para alcançar o todo das coisas divinas e humanas em universal"<sup>2</sup>.

2. *Platonis Opera*, Ed. Ioannes Burnet, vol. IV — *Respublica*, VI, 486a5.

A *teoria do juízo* elaborada por Sto. Tomás é um dos elementos da tradição metafísica que desempenha um papel central no pensamento de Vaz. Este consegue mostrar que é através dela que o Santo Doutor suprassume tanto o exaurir-se do ser na total objetividade da idéia (Platão), como o esgotar-se da inteligibilidade do ser no plano do conceito (Aristóteles)<sup>3</sup>.

3. OH 80s.

Para Vaz, a doutrina tomásica do juízo é uma verdadeira *teoria da unificação do objeto*. Partindo da tese clássica de que "o ser se mostra à determinação primeira do objeto da inteligência e este obedece no ato mesmo da sua posição ao primeiro princípio fundado sobre a posição do ser e do não-ser"<sup>4</sup>, Vaz repropõe a teoria tomásica do juízo dando três passos sucessivos.

4. OH 83.

Deixando transparecer o seu aristotelismo, Tomás entende o *eidos* como imanente à matéria. Destarte, a inteligência vai desocultar o sentido no próprio dado, elevando-o à ordem do universal, i. é, da necessidade inteligível. O Aquinate efetua, pois, uma volta ao *individual concreto* através da *conversio ad phantasma* "em que a inteligência modela a quiddidade sobre o esquema imaginativo de que foi abstraída"<sup>5</sup>, formando o *con-*

5. OH 84.

*ceito universal direto* que é o termo do ato judicativo e que é introduzido na ordem do ser.

O segundo passo da unificação do objeto é um aprofundamento da crítica aristotélica à doutrina platônica do juízo. Ora, a estrutura do juízo “mostra uma pluralidade de determinações formais no objeto”<sup>6</sup> sobre a qual o juízo exerce sua função de síntese. Como observa Vaz, para Aristóteles e para Tomás o ser encontra sua unidade “na imanência de um *eidos* que faz surgir no seio da matéria um núcleo ontológico capaz de suportar — e de unificar — todas as atribuições do ser operadas pelo juízo”<sup>7</sup>. Este núcleo é a *substância*: unidade fundamental a que se refere na ordem das determinações formais a atividade sintética da inteligência. A unificação do objeto no plano da substância revela a identidade de dois aspectos inteligíveis, expressos pelo sujeito e predicado de um juízo de realidade numa unidade primeira ontológica, justamente denominada *substantia prima* ou *suposito*.

Pela manudução de Sto. Tomás, Vaz acompanha a crítica de Aristóteles à teoria platônica da idéia separada. Constata, além disso, que, para o fundador do Liceu, “o ser se revela no juízo como síntese do uno e do múltiplo na ordem das determinações formais em que o objeto se exprime”<sup>8</sup>. Finalmente, chega ao plano mais elevado da unificação do objeto ao ultrapassar a unificação substancial, realizada na linha da *essência*. Neste plano, há uma relação ativa da alma com o dado, inserindo-o no plano da *existência*. Por conseguinte, o termo próprio do juízo já não é a *essência*, mas a *existência*<sup>9</sup>, que é para o Aquinate o ato primeiro e a perfeição das perfeições. Vaz constata, pois, a originalidade de Tomás, para quem a suprema unificação do objeto no juízo é conferida pela inteligibilidade própria do ato de existência como perfeição.

Henrique Vaz tira da teoria tomásica do juízo duas conseqüências teóricas de importância capital. Pode-se formular a primeira em forma da seguinte pergunta: qual a condição de possibilidade da adequação formal da inteligência e do objeto tal como se realiza no juízo? A resposta toca a questão, ora estudada, da estrutura da consciência; a saber, a *reflexão completa da inteligência sobre si mesma*, ou melhor, sobre seu ato. Isso implica: 1) o conhecimento da estrutura deste ato como orientada para se conformar intencionalmente com o real; 2) o conhecimento de si mesma como princípio ativo desta conformação.

Portanto, para Vaz o horizonte da subjetividade está arraigado no solo da tradição cristã mais genuína, que compreende o sujeito “como radical transcendência em relação à ordem do

mundo, e como liberdade empenhada num destino histórico”<sup>10</sup>. A concepção moderna da subjetividade, enquanto “matriz dos ‘projetos’ que dão a direção e o ritmo do processo histórico”<sup>11</sup>, se, por um lado, partiu da crítica “do universo ‘natural’ do homem antigo pela edificação de um universo físico-matemático”<sup>12</sup>, contudo se enraíza ultimamente nas intuições fundamentais da visão bíblico-cristã da história.

10. OH 202.

11. OH 231

12. OH 238.

Antes de tudo, impõe-se a *unicidade* revelada do Deus de Israel como unicidade de um sentido, de uma Palavra, que se manifesta no tempo do homem. Profundamente ligado a este monoteísmo, vem a experiência do *criacionismo* através do qual “o mundo não se põe a Deus unicamente por uma relação de dependência no *ser* (...); ele permanece no seu *dever* mesmo suspenso de uma iniciativa criadora que lhe confere o caráter de uma perpétua novidade, de uma invenção sempre recomeçada”<sup>13</sup>.

13. OH 237s.

O criacionismo monoteísta possibilita, aos olhos de Vaz, a passagem definitiva do mundo grego para o mundo moderno. Com efeito, o *tempo* era o dado primordial do humanismo hebraico, enquanto “articulação dinâmica dos ‘eventos’ e, propriamente como história”<sup>14</sup>. O humanismo grego, por sua vez, se apoiava na representação do *espaço* como quadro fundamental dos fenômenos. Em poucas palavras, para Vaz o “monoteísmo criacionista implica uma referência essencial à subjetividade humana como matriz primeira de interpretação do mundo e da história”<sup>15</sup>. A visão bíblica é a matriz de uma perspectiva antropológica que se fundamenta na doutrina do homem como *imagem de Deus*, que recusa qualquer dualismo de substâncias opostas e os mitos de preexistência, da queda ou da transmigração da alma. Antropologia que afirma a transcendência humana em relação ao mundo como *ação*. A história nas páginas da Bíblia é História Santa: *redenção* do mundo. O homem é alguém chamado por um apelo de Deus. “Apelo que é generosidade, dom que é *graça*”<sup>16</sup>.

14. OH 238.

15. OH 240.

16. OH 244.

À luz da questão da subjetividade, que para Vaz torna efetivo o encontro do cosmocentrismo grego com o teocentrismo cristão, ele tira uma segunda consequência da teoria tomásica do juízo: “A *dependência participada* da Inteligência infinita na qual a *reditio supra essentiam* é a própria subsistência”<sup>17</sup>. Isto implica para Vaz que “o sujeito das atribuições deve, no ponto de partida lógico de um pensamento, ser o ‘fundante’ (e não simplesmente o ‘fundamento’) de tudo o mais com caráter absoluto”<sup>18</sup>. E ele acrescenta que “toda crítica que parte da consciência finita deverá de algum modo terminar numa ontologia da participação a uma Consciência infinita que seja universal concreto”<sup>19</sup>. Continuando,

17. OH 88.

18. OH 185.

19. OH 185.

20. OH 88.

Vaz chega à doutrina da analogia: "A reflexão intelectual é o modo analógico de participação da intelecção infinita, que está assim presente no seio da inteligência *tamquam totiu cognitionis intellectualis principium*, não como uma presença objetiva mas como subjetividade infinita participada pela subjetividade finita enquanto se constitui como tal, i. é, enquanto afirma o ser"<sup>20</sup>.

Superando Aristóteles com a sua doutrina da inteligibilidade do ato de existência como perfeição, Sto. Tomás dá uma formulação teórica rigorosa para o tema da subjetividade, questão tão própria da experiência cristã, como Hegel viu tão argumentamente. A experiência do Absoluto, i. é, a experiência do Sentido último e definitivo da história, é pensada por Tomás, em que pese sua *forma mentis* estruturada segundo os quadros do cosmo-centrismo grego, no plano da subjetividade, entendida como identidade original.

21. OH 88.

Mais ainda! A unificação do objeto, atualizada numa presença subjetiva, também acontece no plano do objeto, no qual Tomás mostra "como a atribuição da existência pela inteligência afirmante traz em si uma referência dinâmica ao absoluto do ser, ao Infinito na linha mesma do objeto"<sup>21</sup>. O legado que Vaz recebe, pois, do Angélico é o de pensar a experiência do Absoluto como presença subjetiva infinita<sup>22</sup>.

22. Ver a propósito OH 334.

Em resumo, a influência da ontologia clássica sobre o pensamento de Henrique Vaz se manifesta nos seguintes pontos: 1) a crítica tomásica à propensão platônico-aristotélica de identificar a realidade à forma lógica de conhecer, através da sua doutrina do juízo em que o objeto é unificado, pela inteligência, de modo mais adequado no plano da existência; 2) a descoberta cristã da subjetividade; 3) a questão da analogia, entendida como presença analógica da Consciência infinita na estrutura reflexiva da consciência finita.

## 1.2. Fenomenologia Husserliana

23. OH 132s.

Passando agora ao confronto de Vaz com a fenomenologia husserliana, é importante destacar o seu esforço de tentar uma "ontologia do mundo". Assim como o fora para Husserl, para Vaz "o 'mundo' como limite circundante das estruturas intencionais da consciência levanta-se como problema filosófico inelutável"<sup>23</sup>. Mais, a compreensão do horizonte ontológico do mundo é para Vaz a condição necessária para a compreensão da própria subjetividade. Justamente nesta perspectiva põe-se a questão da significação do *ser-no-mundo* do sujeito. Se, por um lado, o sujeito é estruturalmente aberto ao mundo, este, por sua vez, é estruturalmente aberto ao sujeito.

O problema inicial da estrutura da consciência permite, pois, a Vaz definir o homem enquanto oposto ao mundo, i. é, dialeticamente relacionado com o mundo. Em última análise, o homem é *consciência-do-mundo*. Esta oposição ao mundo possibilitará a compreensão do ser histórico do homem, ou seja, é condição de possibilidade do existir histórico.

### 1.3. Teoria do Reconhecimento

Finalmente, o esforço de precisar os pressupostos teóricos dentro da problemática da reconstrução do conceito de experiência em Henrique Vaz chega a seu termo com a questão da *dialética*, em que se delineiam os contornos da *teoria hegeliana da reflexão*. E. Stein, retomando palavras de R. Bubner, afirma: "Reflexão tem como propriedade ser em si enquanto se relaciona com o outro; produzir identidade pela oposição"<sup>24</sup>. Mais adiante ele acrescenta que "os dois aspectos da relação consigo e da relação com o outro constituem, de certa forma, a estrutura da reflexão que está na base da consciência"<sup>25</sup>.

Através da sua leitura hegeliana, Vaz abre a relação *consciência-mundo* ao problema filosófico do *outro*. Em outras palavras, o sujeito da experiência não é só um *ser-no-mundo*, mas é também, originalmente, um *ser-com-o-outro*. Lendo Hegel, Vaz medita a *existência como história* "que só pode ser refletida pela consciência-de-si, e a consciência-de-si se constitui fundamentalmente na relação com o outro"<sup>26</sup>. Por conseguinte, confrontando-se com Hegel, Vaz amplia o seu conceito de experiência do plano da *natureza* para o da *história*, ingressando no *universo intersubjetivo da comunicação*.

A formalidade desta nova universalidade a que Vaz se eleva é a do *reconhecimento*, o que lhe permite elaborar um *conceito comunicativo de experiência*. Situando-se no âmago do reconhecimento intersubjetivo, Vaz tentará supracumprir a redução do sujeito à sua apresentação objetual proposta pelas várias Ciências Humanas, estabelecendo pela mediação do sentido a irredutibilidade e a ambigüidade do ato comunicativo, que se estrutura constitutivamente como um *signal*, que eleva o objeto ao sentido *para-si* e o lança no sentido *para-o-outro*. Na esteira de Aristóteles e de Hegel, também para Vaz o ato comunicativo de um sentido, enquanto ato especificativamente humano, é constituído pela imanência recíproca entre a *palavra* e o *trabalho*<sup>27</sup>.

Abriendo a perspectiva da intersubjetividade, como constitutiva do seu conceito de experiência, Vaz não pode eludir a dialética das *alienações* que corroem a universalidade do sentido. Ou seja,

24. E. Stein, "Dialética e Hermenêutica", In *Síntese Nova Fase*, 29 (1983):24.

25. Idem, ibidem. Ver também R. Bubner, "Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst" in R. Bubner e outros, *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970, p. 318.

26. OH 281.

27. Sobre Aristóteles ver *Pro. frag.* 10 c (cf. Cícero, *De fin.* 2, 13, 39 "ut ad cursum equum, ad arandum bovem, ad indagandum canem, sic hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intelligendum et agendum, esse natum quasi mortalem deum". Sobre Hegel ver *Phänomenologie des Geistes*, Ed. Hoffmeister, p. 229/14: "Sprache und Arbeit sind Äusserungen, worin das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behält und besitzt, sondern das Innere ganz ausser sich kommen lässt, und dasselbe Anderem preisgibt".

a experiência comunicativa é marcada pela relação de *extra-  
neidade/alienação* e também pela relação de uma *consciência falsa*,  
que estabelece uma comunicação com o outro em termos de  
erro, dominação. Esta é para Vaz a possibilidade da *alienação do  
sentido*. Além dessa, existe a possibilidade da *alienação do tra-  
balho* que “está estruturalmente ligada a utilização do ‘poder’  
das coisas para a coisificação do homem”<sup>28</sup>.

À luz de uma reflexão sobre o homem entendido como sujeito,  
Vaz se confronta com Marx, no terreno de uma discussão sobre  
a tarefa da *práxis* humana e sobre o sentido do *ser-em-comum*  
com os outros homens. Em poucas palavras, está em jogo para  
Vaz a questão do sentido da história. Em Marx, Vaz critica a  
impossibilidade da transcendência do homem em relação ao  
mundo, o que incide negativamente sobre a subjetividade  
humana. Para Vaz, Marx se caracteriza, em última análise, por  
um dualismo teórico que opõe irreconciliavelmente a dialéti-  
ca ‘objetiva’, por um lado, ao seu reflexo ‘subjetivo’, pelo ou-  
tro. No quadro deste dualismo, a antropologia marxiana peca  
pelo seu reducionismo objetual da própria imagem do homem.

Concluindo o arco teórico que se formou a partir da doutrina  
tomásica da inteligibilidade própria do ato de existência como  
perfeição, através do qual o Aquinate modela rigorosamente a  
descoberta cristã da subjetividade em termos de uma *Ontologia*  
ou *Lógica da liberdade*, Henrique Vaz passa a confrontar-se com  
Hegel no afã de pensar a existência na sua *historicidade*. E assim  
como Sto. Tomás, por meio de uma *Lógica da liberdade*, criti-  
cou o noetismo da ontologia platônica e aristotélica, Vaz pre-  
nuncia a crítica da ontologia hegeliana, precisamente no terreno  
do reconhecimento intersubjetivo. Com efeito, o outro não se  
deixa reduzir a nenhum tipo de conhecimento objetificante.

A lição de Tomás de Aquino e de Hegel recolhida por Vaz é a  
repulsa instintiva a qualquer forma de dualismo, seja o objeti-  
vismo platônico da *Idéia*, a contraposição kantiana entre  
natureza e liberdade, ou a naturalização marxiana da sub-  
jetividade. Para Henrique Vaz, o início de uma experiência é a  
*unidade* de uma dualidade que está aí na sua anterioridade de  
um *existente já dado*. É a partir de uma identidade original e  
absoluta que a dialética entre passividade e atividade expõe a  
identidade e a diferença entre existentes já dados. Estes existen-  
tes são sempre o *homem no mundo* e o *mundo no homem*. Para  
Vaz, o homem e o mundo não existem num dualismo irrevogável  
e irredutível. Antes, eles existem como uma unidade que forma  
o horizonte primeiro da experiência. Num plano superior de  
unificação, o existente é dado no seu ser-histórico, em que os  
existentes são dados como o *outro*. Aqui experiência é o tornar-

-se outro por parte do conteúdo ou do próprio ato. A ação de tornar-se o diferente é uma verdadeira *inter-ação*, enquanto a de tornar-se o outro é uma *alter-ação*. Em resumo, o que recebe e o que é recebido tornam-se um o outro no ato do sujeito.

## 2. Experiência como estrutura

O segundo momento desta parte sistemática visa efetuar uma análise da *estrutura da experiência* mediante uma análise da *estrutura da consciência*, uma vez que “a presença que se manifesta na experiência não ocupa a consciência como um objeto que invade um espaço vazio. Manifestar-se à consciência significa manifestar-se segundo leis estruturais da consciência mesma, que tornam possível a manifestação como tal”<sup>29</sup>. Torna-se patente que, para Vaz, a estrutura da experiência é configurada pela estrutura da consciência. Destarte, importa “definir a estrutura da consciência na conjunção de dois momentos dialéticos orientados respectivamente para o objeto e para o sujeito: dialéticos porque a posição do momento *objeto* é assumida na posição do momento *sujeito*, sendo que a consciência se constitui na síntese dinâmica destes dois momentos”<sup>30</sup>.

A unidade do objeto e a unidade do sujeito estão imbricadas imediatamente, pois, como já se viu, o pensamento de Vaz é avesso a qualquer forma de dualismo. Esta unidade objetivo-subjetiva, irredutível à multiplicidade de objetos da experiência, com função de mediação, é o *sentido* imanente ao objeto e ao sujeito. Este se apropria do sentido e o recria em si, comunicando-se sobre ele com outro sujeito. A seguinte formulação de Vaz explicita adequadamente a estrutura da consciência e, portanto, da experiência: “Intenção e expressão são momentos dialeticamente conjugados, cuja síntese dinâmica é a própria consciência como consciência-de-si e consciência do objeto”<sup>31</sup>.

Antes de passar ao exame da estrutura da experiência, é necessário explicitar alguns conceitos fundamentais usados por Vaz. 1) Ele usa uma perspectiva dialética para formular a sua noção de consciência como *ser-consciente*: “O sujeito do ato pelo qual o ser existe como consciente”<sup>32</sup>. 2) Subjetividade “significa a ‘interioridade’ da consciência enquanto oposta à ‘exterioridade’ do mundo — e que se revela precisamente como sujeito das significações e valores pelos quais o homem ‘compreende’ o mundo”<sup>33</sup>. 3) Ser-sujeito define o homem enquanto oposto ao mundo. 4) Objeto é o termo do ato da consciência, constituído como tal enquanto assumido no próprio ato. 5) Finalmente, o mundo é entendido “como limite circundante das estruturas intencionais da consciência”<sup>34</sup>. Em resumo, Vaz concebe a cons-

29. EFI 244.

30. OH 301s.

31. OH 302.

32. OH 300.

33. OH 202.

34. OH 132s.

ciência como o ato de tornar o mundo um objeto de compreensão, e o homem sujeito em face dos objetos do mundo, i. é, consciência-do-mundo. Para Vaz o mundo enquanto realidade dotada de sentido é o *mundo-para-o-homem*, com o qual a consciência tem uma dupla relação: a de *compreensão* e a de *transformação*.

## 2.1. *Intenção: unificação do ser-em-si do objeto*

### a) Relação de transcendência

Como sujeito, o homem existe situado irredutivelmente em face de um mundo de objetos. Ele é consciência do objeto, consciência do mundo. Como já se viu, a consciência é estruturalmente *intencional*. A intencionalidade é uma relação de transcendência (*trans-ascendere*), é um desarraigamento de si, ultrapassagem, abertura. Saindo de si, ou na relação do *conhecimento* ou na relação da *vontade*, a consciência não cessa de permanecer *junto-de-si*<sup>35</sup>. Esta é, pois, a afirmação que desde o início vai guiar a reflexão de Henrique Vaz: *saindo de si a consciência visa ao mundo e a si mesma*.

No pensamento de Vaz, a estrutura da experiência se desenvolve segundo o dinamismo da intencionalidade da inteligência, que “eleva o objeto da faticidade do ser-ai à universalidade do *ser-em-si*”, jogando-o nas figurações da sua plasmação na dialética do reconhecimento, até o seu acabamento na intencionalidade da vontade. Na intencionalidade da inteligência a consciência e o mundo se interpenetram entre si. Destarte, na saída de si a consciência visa à constituição de um sentido que, inicialmente, se desdobra como *significação objetiva do mundo*, numa palavra, como *natureza*.

### b) Infinitude da intenção

Definindo a intencionalidade como transcendência, Vaz concebe a consciência como abertura para o horizonte do ser, o que faz com que o homem seja abertura radical para a totalidade do real. Antes, é esta abertura que caracteriza a essência do espírito humano. Dizendo com Tomás de Aquino, o homem é *capax universi*, capaz de se apoderar do todo, *convenire cum omni ente*. Existindo como abertura à totalidade do ser, nada é estranho ao sujeito, uma vez que todas as formas de abordagem do ser estão enraizadas na sua estrutura: *anima est quodammodo omnia*. Além disso, para Vaz o sujeito não é uma natureza suscetível de se encerrar numa definição particular. Aberto ao todo (*susceptiva omnium formarum*), ele não pode, pois, ser definido como

35. A esse propósito ver J. Ladrière, *A articulação do sentido*, São Paulo 1977, p. 176.

uma natureza particular. Isto implica uma compreensão do sujeito como radical acolhimento e como subsistência própria, i. é, como um núcleo de identidade sob seu movimento de saída de si. Uma vez que o eu do sujeito nunca pode ser pensado como uma coisa na série de coisas, para Vaz a interioridade do sujeito permanece inobjetivável.

O ato da intencionalidade intelectual tende, portanto, ao mundo e ao outro, que ultrapassam o sujeito pedindo sempre um esclarecimento ulterior. Numa formulação concisa, o outro é originalmente um ser-no-mundo. O próprio do ato do conhecimento é visar ao objeto, seja ele o mundo ou o outro, esquecendo-se de si para estar junto dele (*cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu*). Para Vaz, no momento da intenção a subjetividade é constituída como *passividade original*, pois o *primum cognitum* não pode ser nunca a mesmidade em seu ato. Portanto, a mesmidade pode ser conhecida enquanto está em função do objeto, seja ele o mundo ou o outro. Resumindo, a consciência é uma *reflexão* a partir do objeto intencionado.

A intenção do objeto, que corresponde ao plano da natureza, é perpassada pelo dinamismo de transcendência de todo e qualquer objeto possível. A mais tênue franja da intenção de um objeto implica a referência a um Absoluto inobjetivável. O conceito de experiência subjacente ao pensamento de Vaz é marcado pelo dinamismo intelectual do ato de transcendência, que se efetua inicialmente como transcendência em relação ao objeto, i. é, à natureza.

## 2.2. Expressão: unificação do objeto na relação para-si da consciência e na sua relação para-o-outro

Inicialmente Vaz pressupõe o real como uma abundância difusiva de sentido; isto implica a compreensão do sujeito como radical acolhimento do diferente. No momento da expressão, este passa a ser compreendido como *ativo criativamente*. Com efeito, se por um lado os objetos se doam a nós, é preciso que nós mesmos no-os doemos a nós mesmos, recriando em nós as coisas que conhecemos. Com outras palavras, exprimir o objeto intencionado é modelá-lo nas estruturas da própria subjetividade. Em última análise, na concepção de experiência subjacente ao pensamento de Vaz, o sujeito é originalmente passivo-ativo. Se, portanto, o homem está aberto ao sentido já dado do mundo e do outro, ele porém vai além da faticidade do sentido, transformando-o, moldando-o nas estruturas do seu existir histórico, no momento mesmo em que o eleva ao plano do sentido para-outro. O momento da expressão é, em última análise, a di-

menção semiótica do conceito de experiência subjacente ao pensamento de Henrique Vaz.

A expressão é a *symploké* de dois momentos: o primeiro, que confere ao objeto intencionado pela consciência um *sentido para-si*, está entrelaçado ao segundo, que confere a partir da relação para-si o *sentido para-o-outro*.

O momento da intenção no ato da consciência foi caracterizado pela infinitude do próprio ato enquanto abertura da consciência para o horizonte infinito do ser. Agora, por sua vez, o momento da expressão é caracterizado pela *finitude* do ato da consciência. Em primeiro lugar, porque refere o objeto segundo as limitações do seu conteúdo. Em segundo lugar, porque se a expressão goza da estrutura do *sinal*, então ela passa a ser condicionada pela ambigüidade e pela contingência que caracterizam qualquer sinal. O conceito vazeano de experiência, enquanto estruturado segundo as leis da consciência, se atualiza como uma dialética entre infinitude intencional e finitude expressiva.

A passagem da intenção para a expressão é a mesma que marca a passagem da natureza para a história. No plano da natureza, a consciência manifesta a significação do objeto. No plano da liberdade ela manifesta o sentido da decisão. Para Vaz, como se depreende, a palavra encerra uma dupla intencionalidade: a da coisa, i. é, da *natureza*, e a do evento, i. é, da *história*. Portanto, inicialmente, no momento da expressão o sentido se desdobra como significação do mundo para o sujeito que nele se situa, i. é, a liberdade. Com outras palavras, como sentido objetual.

#### a) O para-si da consciência: sinal e palavra

Em seguida, é preciso ter presente que a origem última do sinal, na semiótica vazeara, é a atividade da fantasia na qual o conteúdo semiótico é *tirado do si-mesmo*, ocorrendo portanto uma unificação ulterior do *próprio-si* e do *dado*, do *interior* e do *exterior*. Para Vaz, agora subjetividade significa *relação para consigo*, que determina um plano superior da universalidade do sentido. Elevar o objeto ao nível do para-si é co-significar a *auto-posição* do sujeito.

O conceito de experiência em Vaz é configurado na sua estrutura como uma dialética entre *pressuposição* do objeto e *posição* do sujeito. O ato de pré-supor um objeto é especificado pela transcendência do objeto no horizonte de uma intencionalidade objetiva. O ato de pôr o objeto pressuposto é especificado pela

transcendência do si-mesmo no horizonte de uma intencionalidade que aponta para o sujeito e que começa a se mostrar como trans-objetiva<sup>36</sup>.

36. Ver OH 331.

A relação para consigo faz com que a *historicidade* seja a temporalidade do ser-no-mundo do homem. Para Vaz, *história é evento mediado pela palavra*. Esta última é que sintetiza tempo e significação. A palavra, enquanto corpo do sinal, exerce a função de “particularizar o conteúdo universal — i. é, inteligível — do objeto ao qual a consciência tende e que se exprime no ato de significação”<sup>37</sup>. Ora, o objeto intencionado pela consciência é marcado não só pela contingência do aqui e agora empírico, mas, neste nível da relação consigo, ele é posto na contingência do sinal, pois “o caráter contingente e ambíguo do sinal faz com que a liberdade deva dar à sua opção um corpo ambíguo que é o corpo mesmo do sinal no qual a consciência se exprime”<sup>38</sup>.

37. OH 314.

38. OH 314s.

Se é verdade que o sujeito é sempre encarnado, pois o *corpo* intencionado pela consciência sensível representa o primeiro plano e a primeira forma de unificação dos objetos e da unidade do sujeito, a *palavra*, por sua vez, é a encarnação do sentido e como que o corpo da significação. Ela é a única exterioridade possível da consciência: “A palavra inaugura o advento do sujeito no mundo”<sup>39</sup>, exprimindo o mundo segundo uma significação imanente ao seu objeto. Além disso, “a palavra que exprime o ser-no-mundo segundo uma significação voltada para a sua pura interioridade, para a sua liberdade (...) encarna o mais radical ser-para-si, ou seja, a livre opção, na alteridade de um sinal”<sup>40</sup>. Exprimindo as decisões da liberdade, a palavra está em íntima relação com o evento.

39. OH 274.

40. OH 274.

## b) O ser-para-o-outro: a comunicação

O horizonte último da expressão é, fundamentalmente, o da vida aberta à *comunicação*. Se é verdade que o sinal é o resultado do ato de transcender o objeto, elevando-o ao para-si da consciência, então se alcançou o nível da intencionalidade trans-objetiva em que se põe uma pluralidade de sujeitos, constituída precisamente pela mediação do sinal. A intenção do objeto, neste plano, solicita a liberdade do “eu” e é significada à liberdade do “outro”. Vaz inaugura no pensamento católico brasileiro, com audácia e competência, a temática da *intersubjetividade*. Elaborando a *Teoria do reconhecimento* nos primórdios dos anos sessenta, Vaz não tematiza de maneira clara que o reconhecimento do outro, numa perspectiva dialética, tem como seu momento estrutural a *duplicação da consciência intencionante* que se torna para-si o outro de si mesma. Ora, este uso aproblemático

da dialética, no que tange à teoria do reconhecimento intersubjetivo, hoje recebe a crítica severa da chamada *Teoria da ação comunicativa*. Realmente, o outro não pode surgir como duplicação da própria consciência-de-si, mas ele já é uma presença na relação da linguagem. A ultrapassagem da Filosofia da subjetividade pela Filosofia da ação comunicativa deve, por questões de método, passar pela crítica da teoria da duplicação da consciência<sup>41</sup>.

Para Vaz a situação real do sujeito é a da *comunidade de sujeitos*, a pluralidade de consciências. A experiência tem, pois, por realidade primeira a relação *sujeito-objeto* (relação reflexiva) e a relação *inter-subjetiva*, i. é, a comunidade de sujeitos. Ambas as relações, enquanto são originais, não carecem de demonstração e sim de uma *mostração*, i. é, que sejam explicadas. Portanto, na experiência confluem e se entrelaçam num triplice sentido: o objetivo, o subjetivo e o intersubjetivo.

Além de conferir ao objeto intencionado pela consciência um sentido para-si, a expressão lhe confere um *sentido para-o-outro*. Além de ser abertura para o mundo, a consciência encarnada é *abertura-para-o-outro*. Com as palavras do próprio Vaz: "O drama do reconhecimento é o evento por excelência, aquele em que a consciência se refere ao *ser* pela mediação do *acontecer*, e inscreve assim no ser que é *dado* — no conteúdo objetivo do mundo — a ambigüidade, a expectativa, a possibilidade sempre suspensa e a surpresa sempre renovada do ser que é *criado* pelo encontro das liberdades"<sup>42</sup>.

Na relação intersubjetiva, a consciência-de-si singular, constituída pela sua infinitude intencional, mas enredada nas malhas da finitude do seu objeto, é interpelada pela infinitude da outra consciência-de-si. Neste sentido, enquanto a consciência de algo é estruturalmente uma dialética entre infinitude e finitude, a consciência-de-si aparece como condição transcendental da consciência-de-alguma-coisa. Isto é, o ser-com-o-outro condiciona o ser-no-mundo do sujeito, assim como o ser-no-mundo é condição de possibilidade do ser-com-o-outro.

Exteriorizando-se no sinal, a consciência-do-mundo eleva-se ao plano da existência histórica à medida que se move do seu "eu" singular para o "nós" plural. Como foi visto anteriormente, o afirmar-se como sujeito é a condição mais radical da intenção do objeto. Além disso, o objeto intencionado foi em seguida expresso para-si. Surge o momento da constituição da intencionalidade trans-objetiva: "A exteriorização da expressão imamente do objeto na transcendência do sinal, a volta ao mundo objetivo através do corpo da significação — gesto e palavra —

41. O problema filosófico da estrutura da consciência ainda pede uma explicitação teórica mais rigorosa. Ver D. Henrich, "Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie" in R. Bubner e outros, *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970, pp. 251-284.

42. OH 278.

após a conquista da significação pura na interioridade da idéia não se pode explicar senão por uma intencionalidade trans-objetiva, pela posição de uma pluralidade de sujeitos, pela comunidade de um nós que se constitui pela mediação do sinal, da palavra no espaço da comunicação"<sup>43</sup>.

43. OH 273s.

Em resumo: a *natureza* traça o contorno do *ser-no-mundo* do sujeito. A *história* exprime a aparição do outro, evento imprevisível que irrompe da sua liberdade, definindo o sentido do *reconhecer-se no mundo*. O reconhecimento instaura uma relação de transformação do mundo que se exprime na dialética do *trabalho*. Enquanto ato humano, o trabalho é uma relação mediadora constitutiva do *ser-social* e do *ser-no-mundo* dos sujeitos. Através do trabalho o homem se situa no horizonte do mundo conferindo-lhe um sentido humano que brota da sua razão e da sua liberdade. O mundo dado como pressuposto à relação de compreensão alça-se ao plano em que o sujeito pela sua autoposição o transforma. "A dialética do trabalho e da palavra, implicando a comunidade dos sujeitos desde a sua situação no mundo e a tarefa concreta do seu reconhecimento, é assim a dialética fundamental da *história*"<sup>44</sup>. O momento da expressão, portanto, é marcado por uma reciprocidade entre *palavra* e *trabalho*, i. é, entre a *forma* da significação humana da atividade criadora de sentido e o *conteúdo* deste sentido manifestado na práxis histórico-social. Com as palavras de Vaz, "o trabalho é palavra, como significação e sentido que se dirige ao outro; a palavra é trabalho como conteúdo transformado do mundo, que dá corpo à significação"<sup>45</sup>.

44. OH 277.

45. EFI 131.

### c) A alienação do sentido e do trabalho

O sinal, seja ele palavra ou trabalho, mediatiza o encontro das consciências. A inteligibilidade universal do objeto intencionado pela consciência está exposta a uma dupla contingência: a do "aqui e agora" empírico, e a do sinal sensível em que o sujeito o recria. Se, por um lado, a liberdade tem a sua raiz na universalidade da consciência, por outro ela está ligada à contingência do sinal. Portanto, a liberdade, para Vaz, não é a pura afirmação do sentido do objeto, mas deve dar à sua decisão algo contingente que é, justamente, o sinal no qual a consciência se exprime. A inadequação entre liberdade e sinal resulta da opacidade do sinal, e é por sua vez a raiz da *alienação do sentido*. Dizendo com Vaz, "a alienação do sentido se manifesta no fato de a comunicação assumir a forma histórica da luta pela conquista de um sentido que possa dar a razão do *ser-em-comum*"<sup>46</sup>. Dizendo com Habermas, a linguagem é sempre marcada pela sua *distorção*<sup>47</sup>.

46. OH 315.

47. Ver J. Habermas, "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik" in R. Buber e outros, *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, 1970, pp. 73-103.

A esta forma de contingência do sinal, que penetra o encontro das consciências, segue-se uma outra resultante da própria *ação* sobre o mundo, o trabalho enquanto luta e afrontamento. "A alienação do trabalho (...) está estruturalmente ligada à utilização do 'poder' das coisas para a coisificação do homem. (...) A alienação do trabalho está intimamente ligada à alienação do sentido. Na verdade, elas se apresentam como as duas faces da mesma fundamental situação em que a opacidade do mundo e o jogo de suas forças estruturam o espaço mesmo da comunicação das consciências"<sup>48</sup>.

Seja permitido explicitar o relacionamento crítico de Vaz com o pensamento de Karl Marx, justamente neste estudo dos pressupostos teóricos do conceito vazeano de experiência. Para Vaz, a consciência é estruturalmente intencional! A intencionalidade objetiva (plano da natureza) se auto-supera como intencionalidade trans-objetiva, i. é, como relação intersubjetiva, ou ainda como dialética do reconhecimento (plano da história). Enraizado portanto na estrutura da intersubjetividade, para Vaz o trabalho é ato humano realizador do homem se e à medida que confere um sentido humano ao objeto trabalhado. Para Vaz o pensamento marxiano ignora a imanência recíproca que há entre a palavra e o trabalho no emaranhado das relações intersubjetivas, ou seja, na práxis humana. Marx, saltando a causalidade própria da palavra, constituiu uma relação linear de *determinante* e *determinado* entre o trabalho e as diversas mediações sociais que se elevam acima do trabalho: *economia, família, política, atividade lúdica, ciência, moral, arte, religião*. A hipertrofia do econômico gera ulteriormente a atrofia do político. Neste aspecto, Marx leva ao extremo o pensamento de Locke que por primeiro ligou liberdade, enquanto liberdade política, ao determinante econômico. Ora, cumpre dizer que no Brasil assiste-se à tarefa árdua de desatrelar as decisões políticas dos imperativos econômicos. Essa é, justamente, uma questão decisiva para o fortalecimento da sociedade civil brasileira: esclarecer e delimitar a causalidade própria do político sobre o econômico e vice-versa.

Continuando a problemática levantada por Vaz, poder-se-ia perguntar pelo papel da causalidade da palavra no conflito social? Uma vez que as relações intersubjetivas são marcadas pela luta do reconhecimento, competiria à palavra, através de uma lógica do diálogo racional sem preconceitos, a geração do consenso intersubjetivo em torno de alguns ideais emancipatórios de base que regulassem as relações sociais. Sem a mediação do sentido, o conflito social é reificado enquanto subsumido pela estratégia política da tomada e conservação do poder.

### 2.3. Observações

A concepção vazearia de experiência, olhada sob o prisma da estrutura do conceito, põe ao estudioso algumas questões de caráter mais global. A primeira dentre elas é a da relação entre um sistema de categorias e a nossa compreensão da realidade, ou melhor, da *aplicação das categorias à realidade*. Kant efetuou uma subsunção que se demonstrou circular. Uma pergunta ou tarefa filosófica a ser cumprida é, portanto, a da predicação categorial que ultrapasse a Filosofia transcendental de Kant enquanto Lógica transcendental da experiência objetiva. Uma tal tarefa seria a fundamentação da crítica do sentido no arco mais amplo de uma teoria da experiência comunicativa. A segunda questão está ligada à *Teoria do reconhecimento*. Numa óptica dialético-especulativa o reconhecimento intersubjetivo acontece no movimento da duplicação da consciência, que gera a autoconsciência reconhecente. Ora, também aqui a tarefa é a de *pensar o reconhecimento no movimento de saída de si do sujeito para o outro*. A alteridade já se dá sempre na mediação original da linguagem. No problema filosófico do reconhecimento abre-se o espaço especulativo para a questão da analogia filosófica. A relação Absoluto e história vai apontar para as estruturas da intersubjetividade como o elemento em que se explicita uma identidade na diferença. Finalmente, o diálogo travado por Vaz com o pensamento marxiano pôs em evidência a importância da *mediação do sentido intersubjetivo para a práxis histórica*. A proposta vazearia de inverter a inversão materialista que caracteriza a visão marxiana da realidade histórica é, mais que nunca, de grande atualidade, no sentido de uma re-fundação crítica da economia política, teorizando o fato do conflito social sobre uma nova base e resgatando, desta forma, o próprio conceito de justiça social daquilo que sobra da consumação teórico-prática do marxismo.

Como se pode depreender da problemática exposta nas páginas deste trabalho, a propósito do conceito filosófico de experiência no pensamento de Henrique Vaz, explicitou-se com uma certa nitidez a herança filosófica de Kant, Hegel e Marx. Estes autores, entre outros, são os artesãos do que se convencionou chamar de *crise da Metafísica e da Ética*, que irrompe com força irresistível nos quadros da cultura e da sociedade hodierna como uma *crise civilizatória*.

Ora, está fora de cogitação o retorno ao pensamento pré-crítico! Por outro lado, usando a expressão de J.-L. Marion, já é possível ver o fim do fim da Metafísica.

Nas páginas densas que caracterizam a conclusão da sua *Ciência*

da *Lógica*, Hegel cunha a expressão *neue Grundlage* (nova base) para significar a imediatidade mediada, ou seja, o ser que encerra em si sua mediação. O programa filosófico que se impõe é a fundamentação de uma *Ontologia do Espírito* enquanto uma *Metafísica reflexiva*, i. é, uma apresentação desta nova base a que se refere Hegel. A partir desta *Ontologia do Espírito* far-se-á a fundamentação de uma *Ontologia do Mundo* e de uma *Ontologia da Sociedade*. O problema da historicidade, a temporalidade do existir histórico, deve, pois, ser inserido no quadro de uma *Ontologia do Espírito* como possibilidade séria e sensata de pensar a mundanidade e a socialidade da experiência humana suprasumindo o reducionismo mundano e social que, inegavelmente, caracteriza o projeto filosófico da modernidade ilustrada.

### 3. Experiência como movimento

Antes de expor o esboço vazeano do conceito filosófico de experiência enquanto movimento, importa recordar alguns dados da grande tradição filosófica pertinentes à questão do sentido do ser do ente: que significa o verbo ser quando se diz de algo que ele *é*, ou que ele *é* um ente? A resposta aristotélica é, em última análise, tautológica, porque consiste em dizer que o sentido verdadeiro do ente é a *entidade* (*ousía*), que num nível superior é assimilada à *forma* (*eidos*), i. é, àquilo que é o pensável mais eminente. Pensar o ser do ente é pensar o ente na sua entidade, naquilo que ele tem de pensável. Por conseguinte, para o Estagirita não há diferença entre a *noção* da coisa e o *ser* da coisa. Este é o intelectualismo que marca definitivamente a metafísica aristotélica.

Em outras palavras, Aristóteles entende o sentido do *ón* como *ousía*, e esta como *hypokeimenon*, o *permanente* na mudança. Por isso, tem razão Heidegger quando diz que a metafísica grega interpretou a *ousía* como *parousía*, i. é, a *essência* como *presença*.

Em segundo lugar, convém recuperar a ultrapassagem do intelectualismo aristotélico por parte do Aquinate, justamente através do conceito de *existência*. Com a sua metafísica do ato de existir, Tomás cumpre uma viragem epocal no pensamento filosófico, elevando a unificação do objeto a um nível de inteligibilidade inalcançado pela ontologia clássica grega.

Aristóteles não usou a palavra *existência* no sentido do conjunto que se tornou clássico, *essência-existência*. Com efeito, a distinção que ele faz entre as duas abordagens complementares de uma coisa, relativamente ao *fato* de que esta coisa é (*ei, hóti*), e relativamente ao *que* ela é (*ti dióti*), ainda não equivale à tese de

uma estrutura ontológica correspondente a esta dualidade de abordagens. Não se nega, contudo, que as discussões ulteriores sobre a natureza exata da distinção entre essência e existência supunham esta estrutura ontológica. Que, por outro lado, se esboça quando se leva em conta o devir temporal. Ora, na noção aristotélica de substância está co-significada uma certa noção de ser temporal, uma vez que para o Estagirita, ser vivo é uma espécie de ser, pois "no caso das coisas vivas, ser é viver".

O termo *existentia*, do verbo *existere*, está ligado ao pensamento cristão latino. Ricardus Victorinus<sup>49</sup> observa que a palavra *existere* significa *ex aliquo sistere*, ter-se fora de algo, precisamente fora da causa. Este conceito vai desaguar inexoravelmente no pensamento do Angélico, cuja metafísica do ato de existir termina por elaborar, numa perspectiva criacionista, os conceitos de essência e existência. No quadro da distinção entre ser-em-ato e ser-em-potência, Tomás de Aquino faz com que o movimento da inteligência refira o conceito de atualidade à causa absoluta incriada na qual a essência não se distingue da existência, afirmando por outro lado, nas coisas criadas, a distinção real entre essência e existência.

Afirmando a existência como *actualitas omnis formae vel naturae*, Sto. Tomás transpõe a metafísica naturalística de Aristóteles para o terreno onde pode medrar uma metafísica especificamente cristã "em que o ponto de vista de Deus e o ponto de vista do homem podem realmente conjugar-se para dar origem a uma visão do mundo coerente e harmoniosa"<sup>50</sup>.

Finalmente, em terceiro lugar, não se deve perder de vista a estrutura circular do espírito que caracteriza o pensamento do Aquinate. Segundo esta circularidade, há uma unidade que integra intrinsecamente a inteligência e a vontade no exercício concreto da sua atividade. Para Vaz, o exercício atual do ato de existir consiste na unidade intrínseca na distinção real do juízo necessário da inteligência, como ato especificamente intelectual, com o livre consentimento da vontade, como ato especificamente voluntário<sup>51</sup>.

No pensamento vazeano a experiência enquanto movimento vai girar sobre estes dois gonzos: a *existência* e a *presença*.

### 3.1. A existência como termo do movimento judicativo

Vaz reconhece que, para Sto. Tomás, "a unidade fontal do ser como ato de existir (*ipsum esse subsistens*) é que permite afirmar do existir como tal: *esse est actualitas actuum et propter hoc est perfectio omnium formarum*"<sup>52</sup>. Refazendo o itinerário da ontolo-

49. De Trin., IV, 12, pp. 174s.

50. EFI 32.

51. Ver o texto clássico De Pot. q. 9 a 9 c "Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis; nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi; sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum. Cf. De Ver. q. 22 a 12.

52. EFI 57.

gia clássica, Vaz mostra que Sto. Tomás herda da tradição platônico-aristotélica “uma noção do movimento da inteligência em que o juízo aparece em seu caráter sintético como a superação *in limine* do imobilismo eleático”<sup>53</sup>. Assim como já fora visto, o Aquinate critica a unificação do objeto, tanto na linha da sua exaustão na total objetividade do *eidos* (Platão), como na linha da sua limitação formal, i. é, na total objetividade da essência (Aristóteles). Na esteira da concepção dinâmica do juízo como afirmação do ser (Platão e Aristóteles), Tomás a direciona como assunção de uma atitude ativa por parte da alma para com o dado<sup>54</sup> que o insere no plano da existência.

Em várias oportunidades, Vaz caracteriza Tomás de Aquino como um filósofo da identidade original, voltado para o exercício atual da atividade humana. Uma vez que a possessão humana da sua própria atividade por parte do homem começa no ato do juízo, é mister percorrer brevemente algumas etapas significativas do ato de intelecção, no qual aquilo que é entendido está unido com a alma: *oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso*<sup>55</sup>. Quando as coisas são conhecidas elas existem na alma de uma maneira imaterial: *oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed immaterialiter. Cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum*<sup>56</sup>. Esta existência imaterial muda o modo de ser das coisas, tornando-as mais simples: *Sunt autem quaedam cognoscibilia, quae sunt infra intellectum nostrum, quae quidem habent simplicius esse in intellectu nostro, quam in seipsis, sicut sunt omnes res corporales, unde huiusmodi res dicuntur cognosci a nobis per abstractionem*<sup>57</sup>. O intelecto é ativo elaborando o inteligível, e o ato de intelecção é um efeito da coincidência de passividade e atividade, produzindo a realidade singular do intelecto em ato: *intelligens et intellectum, prout ex eis este effectum unum quid quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus quod est intelligere*<sup>58</sup>.

Para Vaz, como já foi mostrado abundantemente, a unificação do objeto efetuada pelo juízo tem por termo a sua elevação à ordem da existência. O pressuposto desta adequação entre a inteligência e o objeto é a estrutura reflexiva do espírito humano. Ora, a estrutura reflexiva, enquanto é o ato humano primordial, se por um lado começa pelo ato estritamente intelectual do juízo, por outro encontra o seu acabamento na união deste com o consentimento da vontade, enquanto ato estritamente voluntário. Unificar o objeto no exercício atual do ato de existir é elevá-lo à unidade na distinção do ato do juízo com o ato do consentimento livre. O pensamento de Vaz caracteriza-se pois, pela afirmação da unidade na distinção da inteligência com a vontade.

Nesse caso, observa-se uma superação do aristotelismo, pois, como Vaz observa em obra mais recente, "não há em Aristóteles o conceito de vontade ou de livre-arbítrio como faculdade independente e dotada de espontaneidade ativa"<sup>59</sup>. Ainda que Aristóteles recorra à *phrónesis* como elemento mediador entre o *lógos* e o *desejo*, na sua antropologia a liberdade não goza daquela espontaneidade ativa que Sto. Tomás denomina de autodeterminação. Ora, na perspectiva vazeara, o desejo e a carência estão estruturalmente encaixados nesta circularidade do intelecto e da vontade, que serve de corretivo para a subsunção do sujeito sob as tenalhas do desejo e da carência. Subsumir o sujeito humano sob a carência é encerrá-lo num movimento que põe a subjetividade humana no nível da atração objetual. Ou seja, a crítica vazeara à concepção empirista, segundo a qual a consciência é um receptáculo vazio, ou um reflexo, justifica-se à luz da sua afirmação da ligação do juízo com o consentimento. Por outro lado, a sua superação de um idealismo absoluto deve-se à distinção real entre inteligência e vontade, sem o que desapareceria qualquer realidade absoluta, tornando-se a vontade puro arbítrio. Neste sentido, a lição de Hegel é ímpar! Para o filósofo alemão, a experiência da autoconsciência é a da atração de uma outra autoconsciência. Nisto ela é *Begierde* e faz a experiência da sua autonomia. Ou seja, o conteúdo da minha liberdade só pode ser a liberdade do outro<sup>60</sup>.

59. Efil 123.

60. A esse propósito ver G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ed. Hoffmeister, pp. 139s.

Este é o pressuposto metafísico-epistemológico subjacente ao confronto entre *Filosofia* e *Ciências Humanas* levado a cabo por Lima Vaz e que emerge vigorosamente no conceito de experiência com que trabalha. A Antropologia filosófica vazeara objetiviza o homem como sujeito: como saída de si e retorno a si, consciente e livre.

### 3.2. A existência na sua historicidade

Direcionando a problemática agora na perspectiva do existir histórico, para Kant a existência é o correlativo do ato subjetivo da *posição*, que determina o conteúdo da coisa. Kant descobre a posição (*Setzung*) ao termo de uma análise do juízo e da proposição. Pôr é afirmar, mas de tal maneira que se pode contar com aquilo que é afirmado. Se por um lado esta concepção é limitada, por princípio, à esfera subjetiva, por outro lado, porém, é justamente aqui que a análise do juízo encontra todo o seu alcance transcendental. Com efeito, a análise kantiana define o ser como posição, ou, empregando o neologismo, como *posicionalidade* (*Gesetztheit*). Neste caso, o eu representante desempenha um papel análogo ao de um princípio absoluto à medida que, produzindo suas representações, ele determina aquilo que pode ser seu objeto.

Ao transformar a lógica transcendental kantiana numa lógica dialético-especulativa, Hegel eleva ao seu máximo cumprimento a dialética entre *posição* e *pré-suposição* por parte do eu representador. A explicitação do conceito dialético-especulativo de existência histórica, central no conceito de experiência em Vaz, leva a constatar que na *Ciência da Lógica* a existência é uma *imediatez mediada* que se põe na Lógica da essência.

No movimento de reflexão que constitui a essência, a imediatez apresenta-se da seguinte maneira: 1) o ser pré-suposto é a negação; 2) esse pré-suposto medeia-se consigo mesmo através da sua negação; 3) a negação é o pré-suposto e, destarte, a negatividade se relaciona consigo mesma. Por outras palavras, graças a este movimento da negação que se relaciona consigo, a existência é uma presença que encerra em si o seu movimento. Esta é a característica decisiva que diferencia a ontologia dialética da ontologia clássica. Com efeito, enquanto para Aristóteles e Sto. Tomás o movimento está na ordem da inteligência judicativa, para Hegel o movimento também está na ordem da presença. Este ponto é crucial para pensar o que foi deixado impensado por Vaz na sua concepção de existência histórica. Numa lógica dialético-especulativa, a questão decisiva gravita em torno do movimento da coisa, pelo qual a existência torna-se o ponto de inflexão da referência a si do sujeito com o significado da mediação da essência pôr-se um ser-aí, i. é, pôr a sua presença. Com outras palavras, o sentido é auto-referencial!

O núcleo ontológico da Lógica da essência é constituído pela negação, ou seja, por determinações refletidas. Ora, a afirmação espinozista de que *omnis determinatio est negatio* é de grande importância no método dialético, pois permite a Hegel conceber a existência como uma presença refletida em que subsiste o *todo* enquanto movimento da sua própria efetividade, como uma subsistência de ser e nada, sendo.

Para Hegel, a existência enquanto determinação refletida é uma presença mediada, que põe para-si a presença que pré-supõe. Uma vez que na existência o inicial pré-dado é a negação, resulta que o caráter de presencialidade da existência é a do ser-suprassumido. O *hypokeimenon* hegeliano é movimento, que na imediatez mediada da existência expõe-se através das determinações da *aparência* e do *fundamento*.

Como é sabido, o pré-dado inicial da Lógica do ser resultou numa aparência. Na Lógica da essência, a aparência é o pré-dado, agora como movimento. A dadivosidade (*Gegebenheit*) da aparência é o seu ser-posto, cuja presença é a da *igualdade consigo mesma no seu ser negado*. Precisamente esta igualdade

consigo é um aparecer no oposto (*Scheinen im Entgegengesetzten*). Os seus elementos dialéticos são os seguintes: essencial/inessencial, pôr/pré-supor, subsistência/não-subsistência, ser-junto-de-si-no-outro/duplicação da reflexão, igualdade consigo mesma no seu ser negado, ser-aí/ser-posto-essência. É através destes elementos que a presença da aparência é um pôr, que é um pré-supor. Como se pode perceber, a *subsistência*, elemento decisivo no conceito ontológico de presença, numa ontologia dialética, está ligada à igualdade consigo da reflexão.

A exposição da imediatidade refletida da existência é feita através da determinação ulterior do fundamento em: fundamento absoluto, fundamento determinado e condição. Ao cabo da reflexão da condição surge a existência como resultado da pressuposição recíproca entre condição e fundamento no movimento de mediação do imediato. Ambos são lados do todo. Esses lados da totalidade pressupõem a comum identidade que os constitui, que é a subsistência e a base dos mesmos. Essa identidade é o que Hegel considera como o *verdadeiro incondicionado*, a *coisa* (*Sache*) em si mesma. A coisa incondicionada é condição absoluta e fundamento, é movimento de pôr e pré-supor. A mediação do fundamento e da condição e, também, a suprassunção dessa mediação constituem a imediatidade da existência. Com as palavras de Hegel: "A existência é a unidade imediata da reflexão-em-si e da reflexão-em-outro. Ela é assim a multidão indeterminada dos existentes como refletidos-em-si, os quais aparecem ao mesmo tempo em outro, são relativos e formam um mundo de dependência recíproca e de uma infinita conexão de fundamentos e fundamentados"<sup>61</sup>.

61. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Ed. Lasson, p. 100.

O problema de fundo, nessa tentativa de reconstrução do conceito filosófico de experiência em Lima Vaz, é o de esclarecer o alcance e as possibilidades do método dialético no conceito de experiência. Dialética significa uma ontologia relacional no contexto de uma identidade radical. Uma tal relacionalidade, i. é, a mediação como constitutiva do ser, na *Ciência da Lógica* vem se afirmando desde a dialética do ser-aí, em que a negação é acolhida numa unidade com o ser irrefletido.

Na ontologia dialética de Hegel, a existência é a primeira imediatidade mediada, na qual a negação põe desde dentro, porque é a nova imediatidade, a diferença. Suprassume-se, assim, a imediatidade não refletida, o que é de grande importância, porque só à luz de uma identidade na diferença, ou só um pensamento da totalidade é capaz de pensar coerencialmente a negação e, com essa, a diferença. A esse propósito, é preciso que se diga que o ser em geral não é negável, ou seja, só as formas do ser no horizonte do ser que as envolve são negáveis. Em virtude da

unidade do ser, a diferença é enunciável, enquanto determinações particulares do ser que correspondem a um ser-aí determinado sendo negadas a um outro ser-aí.

Como se pode constatar, Hegel deitou as bases lógico-especulativas de um pensamento da totalidade, mas deixou intocada a questão acerca da *diferença ontológica*. Ora, as determinações reflexivas são determinações finitas que contêm em si negações e se distinguem entre si enquanto afirmam uma forma de ser e excluem outras, cumprindo a afirmação espinoziana de que *omnis determinatio est negatio*.

Para uma elaboração consistente do conceito de experiência cabe corrigir a ontologia dialética hegeliana, que se caracteriza tão claramente por pensar a identidade original do Absoluto, com o problema filosófico da diferença ontológica. As perguntas decisivas pela *participação* e pela *analogia* não podem ser transcuradas a propósito do conceito de experiência. Só é possível pensar consistentemente o movimento na presença, e não só no movimento judicativo, com o concurso da participação e da analogia. Com efeito, só uma doutrina da participação possibilitará articular a diferença a partir da identidade original. *Tomar parte implica não ser*, e portanto cabe falar de uma dialética do excesso e da gratuidade, própria do participado, e de uma dialética da necessidade e da indigência, própria do participante. A partir da existência é possível ir determinando ulteriormente a participação e a analogia. Com efeito, há níveis ou graus da imediatidade mediada e, por conseguinte, de participação e analogia até a forma mais plena e desenvolvida da idéia absoluta. O movimento da presença deve ser interpretado, como Vaz o viu a propósito da *duplex beatitudo*, no contexto de uma dialética da identidade da identidade e da diferença, que por sua vez pede a explicitação rigorosamente sistemática da relação consciência-autoconsciência-tempo.

## Conclusão

O diálogo com o chamado *mundo moderno*, que Henrique Vaz começou a travar nos primórdios dos anos cinquenta, passou pelas vicissitudes históricas dos anos sessenta e setenta, e, atravessando as aporias dos recentes anos oitenta, deságua numa década que encerra o ciclo do segundo milênio cristão. A herança ou o legado filosófico desta obra, nas suas intuições mais profundas, é a de um *itinerarium mentis in Deum*, cujo contexto espiritual é a crise das raízes metafísico-éticas que nutriram por muito tempo a cultura ocidental. O *iter* vazeano é o do professor que ensina a pensar filosoficamente a partir de uma síntese

original, em vez de oferecer respostas prontas para os mais variados problemas. Lima Vaz recolhe, funde e atualiza o pensamento que estabelece síntese a partir da identidade original: Aristóteles, Tomás de Aquino e Hegel! A pretensão desta Filosofia que se entende como sintética não pode ser outra que a da sua validade universal.

A reconstrução do conceito filosófico de experiência no pensamento vazeano mostrou, no seu rigor sistemático, o encontro da grande tradição filosófica com a tradição da experiência espiritual bíblico-cristã. Nesse sentido, o encontro de Vaz com a modernidade só pode ser interpretado no seu contexto original que é o do *intellectus fidei*.

Ora Henrique Vaz elaborou uma Lógica da existência enquanto Ontologia da liberdade. Com efeito, o seu apreço pelo pensamento clássico grego não o inibiu em criticar o intelectualismo conceitual platônico-aristotélico. Assim como, hoje em dia, o seu apreço pela razão moderna não o impede de criticar o intelectualismo instrumental de uma cultura que se autocompreende como uma civilização do trabalho, do saber tecnificado, cujo pressuposto implícito é a estrutura matemática do real, e cuja pretensão de validade objetiva é a da sua expressão quantificante e mensurante em leis de formulações físico-matemáticas.

Não sendo nenhuma Filosofia da subjetividade, a Lógica da liberdade subjacente no pensamento de Vaz reconhece ao sujeito a sua condição de *mediação universal de sentido*. Por isso mesmo, no sistema de Vaz, qualquer que seja o período em que se o revise, a *Filosofia do espírito* (entenda-se a sua Antropologia filosófica) sempre se põe como eixo aglutinador do próprio sistema.

A presente reconstrução sistemática do conceito filosófico de experiência em Vaz conclui com a constatação de que o pensamento do filósofo ouropretano é um humanismo carregado de otimismo e realismo como o deve ser qualquer humanismo que se reconheça na inspiração cristã!

Endereço do autor:

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

SÍNTESE NOVA FASE  
50 (1990): 31-54