



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

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

Marcelo Fernandes de Aquino **

Resumo: Este é o segundo artigo 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.

* Artigo recebido em 12.04.2024 e aprovado para publicação em 13.06.2024.

Este artigo é o segundo 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: Problemas Fronteira, São Paulo, 1986 (EF, PF); Escritos de Filosofia II: Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988 (EF II, EC); Escritos de Filosofia: 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); EF.VIII, Platônica. São Paulo: Loyola, 2011 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.

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

1. Matrizes de inteligibilidade do discurso vaziano

A Natureza e a Cultura são duas importantes matrizes de inteligibilidade da ordem sistemática do discurso vaziano. Delas derivam as estruturas constitutivas e a malha de relações e tendências expressas nas enunciações ou proposições dotadas da propriedade essencial da objetividade ou realidade do seu objeto.

A propósito do conceito de Natureza como matriz de inteligibilidade do discurso vaziano, é importante considerar, preliminarmente, a transformação da acepção grega de *kósmos* empregada explicitamente em sentido ontológico para designar o *Todo* (*tò pân*) como ordenado e adornado. A acepção grega tinha uma dimensão estético-religiosa, sendo que essa última prevalecia na concepção de Mundo como grandeza teológica. O *kósmos* exprimia a ordem das coisas na sua inteligibilidade intrínseca, ou como ordem eterna na filosofia grega, ou como criado por Deus na teologia cristã. O conceito de *physis* ou *natura* permanecia próximo do conceito de *kósmos* da tradição antiga. Essa concepção milenar de *physis* como princípio de movimento e de transformação intrínseco aos seres individuais, vigorou na cultura ocidental desde as origens da filosofia no século VI a.C. Foi recebida em sua versão aristotélica por autores medievais e integrada com as devidas correções na doutrina cristã da criação.

A revolução astronômica desencadeada por *Copérnico* no século XVI substituiu o modelo geocêntrico do sistema solar pelo sistema heliocêntrico, dando início à ciência moderna. Com a formulação do método experimental, *Galileo Galilei* deu o passo decisivo para o estabelecimento de nova concepção de Natureza. *Descartes* dispôs-se desenvolver o projeto da matematização integral da Natureza. *Newton* foi o autor que melhor exprimiu essa nova imagem de Mundo e a nova concepção de Natureza. A partir da clara formulação do princípio de inércia, um dos fundamentos da ciência moderna, presumivelmente por *Descartes*, veio a se constituir a primeira lei do movimento no sistema newtoniano. Os três grandes modelos que inspiraram o desenvolvimento do conceito moderno de Natureza encontram-se presentes na obra newtoniana: 1. modelo mecanicista com a

noção de espaço geométrico; 2. modelo dinâmico com a força de atração e 3. modelo corpuscular com as partículas de massa e as partículas luminosas.

A física newtoniana impôs-se como paradigma de conhecimento científico do mundo exterior. Na sua obra crítica, Kant propôs a primeira tentativa de interpretação filosófica rigorosa do novo conceito de Natureza que sustenta a mecânica newtoniana. Um dos resultados da *Crítica da Razão Pura* de Kant foi a separação dos conceitos de *physis* e *kósmos*, que se implicavam reciprocamente na concepção clássica. O antigo conceito de *kósmos* ou *mundus*, tendo perdido seu caráter metafísico de ser *em-si*, foi abandonado na *Crítica da Razão Pura*. Passou a integrar o domínio *a priori* da razão no seu uso transcategorial. Tornou-se uma ideia reguladora da razão pura, lugar das antinomias da razão pura, que tornam impossível a atribuição a ele do predicado da *coisa-em-si*.

A partir de Kant, a noção antropológica de Mundo, que permanecera até então um implícito não pensado na filosofia, tornou-se tema filosófico explícito. Sendo simples ideia reguladora, o Mundo permanece puramente formal. Esse é um dos aspectos fundamentais da revolução copernicana de Kant, ou da inflexão antropocêntrica da filosofia moderna, em cujo contexto surgirá a noção de Mundo como *categoria antropológica*. Por sua vez, a Natureza passou a ser o domínio dos fenômenos, seja no seu aspecto formal como legalidade dos fenômenos no espaço e no tempo ou sua conexão segundo leis universais, seja no seu aspecto material como totalidade dos mesmos fenômenos. A separação kantiana entre *Natureza* e *Liberdade* sob a égide do Eu transcendental foi um encaminhamento para o qual a ideia racionalista de Natureza evoluiu. Considerada na sua acepção formal e, como tal, contraposta à Liberdade, a Natureza foi definida como “a legalidade dos fenômenos no tempo e no espaço” ou “sua conexão segundo leis universais”¹. A dimensão teleológica, essencial à concepção antiga, que começara a ser banida pelo mecanicismo racionalista, veio a desaparecer da Natureza assim deterministicamente pensada.

O conceito de Natureza na concepção dialético-especulativa de Hegel como mediação entre Lógica e Filosofia do Espírito distingue-se tanto do conceito de Mundo como ideia reguladora da razão pura, quanto da Natureza como legalidade dos fenômenos no espaço e no tempo. Sob certo aspecto e entre os limites do seu historiocentrismo, Hegel antecipa a concepção antropológica do Mundo ao apresentar a Natureza como “contradição não resolvida”² que será resolvida na esfera do Espírito, “verdade e fim último da Natureza”³.

¹ KrV, 165 B, 263 B 479 B.

² Enz. § 248 A.

³ Enz. § 248-251.

No modo de pensar vaziano, a transição da Ideia Absoluta à Ideia de Natureza, no final da Ciência da Lógica, como exteriorização do Lógico foi evento teórico altamente significativo no sistema hegeliano. Deu início ao desenvolvimento dialético que levará da Natureza ao Espírito. A intenção explícita de Hegel, segundo Pe. Vaz, não foi a de reinterpretar o conceito teológico-metafísico cristão de criação, e sim a de incluir a Natureza na enciclopédia do sistema.

A pesquisa em torno ao modo de pensar do Pe. Vaz a partir do paradigma de extraordinária fecundidade heurística proporcionado pela Ciência da Lógica e, nela, a transição do Lógico à Natureza anuncia a supressão do Eu transcendental do racionalismo clássico, bem como do Eu empírico da tradição empirista no Conceito hegeliano. A expressão totalmente logicizada (no sentido hegeliano) da reivindicada autonomia do Eu pode vir a ser foco de outro eventual projeto de investigação do pensamento vaziano.

Graças a Husserl, o Mundo tornou-se tema fundamental na filosofia contemporânea. Ele introduziu tematicamente a noção de Mundo e a ideia de Horizonte ao tratar da consciência natural e da experiência no caminho aberto pela redução fenomenológica para chegar à consciência pura, definindo o Mundo como a soma dos objetos de uma experiência possível. Introduziu o conceito de *Mundo da vida* (*Lebenswelt*) que veio a se tornar importante tópico do pensamento filosófico contemporâneo. O problema do Mundo está implícito nos temas *modos de intencionalidade* e *tipos de objetividade que lhe são correlativos*, desenvolvidos nas *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchungen*). Seu aprofundamento fenomenológico se deu no círculo dos discípulos diretos de Husserl.

Heidegger deu o passo decisivo na tematização da noção de Mundo. Com suas análises na primeira parte de *Sein und Zeit*, complementadas com algumas páginas de *Vom Wesen des Grundes*, ele tinha em vista a *mundaneidade do mundo em geral* da noção ontológico-existencial da *mundaneidade*, cujo foco é o Ser do Mundo na medida em que é uma estrutura existencial do *Dasein*. Ele distinguiu esse conceito das acepções ôntica, ontológica, pré-ontológico-existencial do Mundo. Distinguiu esse conceito ontológico-existencial da mundaneidade como estrutura do *Dasein*, do conceito categorial que se aplica aos objetos *intramundanos* (*innerweltliche*) enquanto tais, e que corresponde ao conceito de Natureza (*Natur*) compreendendo a *totalidade categorial* (*kategoriale Innbegriff*) dos objetos das ciências naturais.

Heidegger definiu o fenômeno do Mundo como o *em quê* (*Worin*) no qual o *Dasein* previamente se compreende segundo o modo do *referir-se* (*sich verweisen*), sendo que este “em quê” é igualmente o *em vista de quê* (*das Woraufhin*) como o que torna possível, na correspondência entre o “em quê” (*Worin*) e o “em vista de quê” (*Woraufhin*) a manifestação do

ente (Seiendes). De tal sorte que o fenômeno do Mundo seja o “em quê” *do compreender que se refere (des sich verweisenden Verstehens)* como o “em vista de quê” poder encontrar o ente no modo de ser da conjuntura. A *mundaneidade (die Weltlichkeit)* é definida como a estrutura do “referir-se” do *Dasein*. A substituição definitiva da concepção do Mundo como *kósmos* por Heidegger acontece com a sua interpretação antropológica do Mundo como existencial, ou como estrutura constitutiva voltada para a preparação de uma nova iniciativa do pensamento do Ser. Essa é uma das fontes da distinção usual na filosofia contemporânea entre Mundo e Natureza e que Pe. Vaz pressupõe na sua distinção entre pré-compreensão e compreensão explicativa da relação de objetividade.

A noção de *Mundo ambiente*, povoado de *prágmata* (coisas) com as quais o ser humano entra em relação de uso, é o fio que conduz a análise que acompanha a definição de Mundo no sentido heideggeriano. Trata-se de coisas-utensílios que, como tais, desvelam imediatamente a sua característica de estarem *ao alcance das mãos (Vorhandenheit)*. Elas descobrem sua estrutura essencial de *referência (Verweisung)*, o seu ser “para que” e *poder servir (Dienlichkeit)* à análise fenomenológica. Essa é a determinação ontológica do “utensílio” distinta da sua determinação ôntica, e que se refere ao seu uso atual e concreto.

2. Estruturas (*esse in se*) e Relações (*esse ad alium vel aliud*)

As regiões categoriais *estruturas* e *relações* delineiam no itinerário discursivo percorrido pelo Pe. Vaz na sua Antropologia Filosófica a figura conceptual do ser dos seres humanos no seu *ser-em-si (esse in se)* e no seu *ser-para-outro (esse ad alium vel aliud)*. *Estruturas* são a região categorial que correspondem ao domínio do ser substancial do ser humano, ou da sua *ousía*, à qual corresponde a unidade ontológica primeira do ser humano, segundo a qual ele é indivisível em si mesmo, sendo capaz de subsistir na sua identidade, na sua relação com os outros seres dos quais se distingue. *Relações* são a região categorial à qual correspondem os domínios da realidade que se abrem à finitude e à situação do ser humano. Finitude é uma noção metafísica que designa o ser humano como um ser distinto entre os seres. Diz respeito à multiplicidade na ordem do ser, o que implica a finitude dos seres múltiplos e a infinidade do Uno ao qual o múltiplo se opõe. Situação é uma noção propriamente antropológica. Determinação peculiar da finitude humana, designa o fato de que o ser humano não somente é ser entre os seres, mas defronta-se constitutivamente com a multiplicidade dos seres organizada na forma de um mundo. Ser-em-situação é ser-no-mundo.

O ser humano, como finito e situado, é necessariamente um ser relativo aos outros seres. Esse seu ser-em-relação manifesta-se nas três formas fundamentais ou três categorias que Pe. Vaz denomina, respectivamente *relação de objetividade*, *relação de intersubjetividade* e *relação de transcendência*. A relação de objetividade é própria do ser situado ou do ser-no-mundo. Já a relação de intersubjetividade exprime, na sua acepção primeira, a essencial comunicabilidade que é própria do espírito e que, no Espírito infinito, é a infinita generosidade traduzida no axioma *bonum est diffusivum sui*. A participação nessa comunicabilidade infinita do Espírito pelo *espírito-no-mundo*, finito e situado, que é o espírito humano, tem lugar na relação de intersubjetividade na qual a mediação do mundo, resultando da suprasunção da relação de objetividade, se apresenta como necessária para que a comunicação intersubjetiva se estabeleça, tecendo relações propriamente humanas entre as infinitas situações nas quais os seres humanos podem encontrar-se. Finalmente, a relação de transcendência é própria do ser espiritual finito que nela suprassume a sua finitude real ao dar conteúdo objetivo à sua infinitude intencional. Na relação de transcendência, o ser humano, por sua vez, suprassume, isto é, funda o seu ser-no-mundo e o seu ser-com-o-outro, ou seja, o seu ser-em-situação.

Estruturas e relações constituem duas regiões categoriais que se opõem dialeticamente como formas ou expressões, respectivamente, do ser-em-si e do *ser-para-outro*. Nas categorias de estrutura, a reflexividade própria do sujeito como mediação (o dizer-se a si mesmo) é constitutiva da sua ipseidade como unidade estrutural do seu ser-em-si. Nas categorias de relação, a reflexividade própria do sujeito como mediação é constitutiva da sua alteridade como unidade relacional do seu ser-para-outro.

Nas categorias de estrutura Pe. Vaz pensa o ser humano como *uno* na sua indivisibilidade em si. Nas categorias de relação o pensa na sua divisão com respeito aos outros seres. Aqui, a divisão não é mera distinção numérica ou específica do ser humano com relação à ordem dos seres no universo ou com relação à ordem dos seres vivos, mas é a distinção propriamente humana que corresponde a sua *ipseidade como sujeito*. Distinção segundo a qual ele se relaciona reflexivamente com a multiplicidade dos seres em face dos quais deve exprimir-se a si mesmo. Essa expressão assumirá as formas do ser-no-mundo, do ser-com-o-outro e do ser-para-a-transcendência.

A oposição entre a unidade em-si do ser humano, definida pelas categorias de estrutura, e o seu abrir-se à multiplicidade dos outros seres, tematizado nas categorias de relação é problema com o qual Pe. Vaz vem a se deparar. O ser humano se constitui como ser uno no domínio da estrutura pela suprasunção do corpo próprio e do psiquismo no espírito. *A vida segundo o espírito atesta fundamentalmente essa unidade. Ao abrir-se às realidades dele distintas, seja o mundo, seja o outro, seja o Transcendente, Pe. Vaz se pergunta: o ser humano não vê acaso sua unidade estrutural ameaçada pela alteridade dos*

termos das relações ad extra que são constitutivas do seu ser como situado e finito? O risco da alienação (tornar-se outro) parece inerente à ipseidade do sujeito. Pe. Vaz se pergunta ulteriormente: sendo uno estruturalmente e abrindo essa unidade ao acolhimento do outro ser nas formas das relações ad extra, como poderá o ser humano preservar a sua unidade ou ser ele mesmo (ipse) nesse permanente afã de ser-outro?

Essa dialética da identidade na diferença ou, aqui, da ipseidade na alteridade, que aparece como intrínseca à constituição ontológica do ser humano como sujeito, delineia-se no domínio da *estrutura*. Com efeito, as categorias do *corpo próprio*, do *psiquismo* e do *espírito* definem a unidade *para-si* do ser humano em oposição ao *em-si* da realidade da qual ele se distingue. Na categoria do *corpo próprio*, a dialética da identidade na diferença, assegura a unidade do sujeito em face do risco da sua dispersão no espaço do mundo. Na categoria do *psiquismo*, a mesma dialética opera a unidade do sujeito no seu mundo interior, obviando ao risco da sua fragmentação no tempo. Na categoria do *espírito*, a dialética da identidade na diferença, que na forma da prioridade respectiva do *em-si* do objeto e do *para-si* do sujeito, aquela na ordem da especificação, esta na ordem do ato, alcança a sua significação decisiva em ordem à constituição da unidade do ser humano como sujeito. Unidade que se estrutura como tal na medida em que o sujeito suprassume a diferença (o *em-si*) do objeto na sua identidade reflexiva (o *para-si*).

A unidade do ser humano, exprimindo-se na dialética da identidade da sua presença a si mesmo, ou da sua ipseidade, e da diferença do outro do qual ele se distingue, ou alteridade, mas com o qual necessariamente se relaciona como finito e situado, já aparece como formalmente articulada no nível da estrutura. As categorias da relação desenvolvem essa dialética segundo a realidade do termo *ad quem* que se apresenta ao ser humano nas três grandes regiões ontológicas *Mundo*, *História* e *Transcendência*.

3. O conceito antropológico Mundo

A categoria de objetividade, desde um ponto de vista antropológico, designa a abertura intencional do ser humano à realidade que lhe é exterior com a qual estabelece *relação não recíproca*. A objetividade não trata do problema crítico-gnoseológico do real. É uma propriedade que diferencia categorialmente a relação do ser humano com as coisas (*tà prágmata*), ou com a totalidade das coisas que constituem o Mundo, termo primeiro da relação do ser humano com o Ser, ou Horizonte imediato da sua abertura ao Ser. Para formular o conceito contemporâneo de Natureza subjacente ao seu discurso Pe. Vaz pensa o implícito não pensado do Mundo no exercí-

cio do seu ser-no-mundo. O ser-no-mundo é a forma da presença do ser humano na realidade que lhe é exterior expressa pela pré-compreensão da relação de objetividade.

A pesquisa não pode deixar de apontar outro processo de mediação já mencionado nas esferas de relação, mas não desenvolvido pelo Pe. Vaz. Trata-se da primazia de uma das estruturas que integram a totalidade do ser humano. Na relação de objetividade a primazia é dada ao corpo próprio. Essa primazia significa que o corpo próprio é a condição primeira de possibilidade da presença humana à realidade na forma da abertura constitutiva ao Mundo. Ao considerar o conceito antropológico Mundo como termo da relação de objetividade, Pe. Vaz afirma que uma das formas de presença do ser humano ao Ser é sua presença humana, ou seja sua presença aos objetos e eventos cuja interconexão constitui o Mundo

Pe. Vaz recorre a uma fenomenologia do Mundo para significar o *ser-no-mundo* do ser humano. A metáfora clássica de *Horizonte* dá a característica fundamental do Mundo desde o ponto de vista da pré-compreensão da relação de objetividade. Aqui o Horizonte circunscreve o ser-no-mundo do ser humano e é, nesse sentido, em primeiro lugar o *Horizonte da temporalidade* (*Zeitlichkeit*) no qual coisas e eventos se sucedem e que é, segundo Heidegger, o Horizonte transcendental que delimita as fronteiras da questão sobre o Ser. Como âmbito intencional do manifestar-se do Mundo, o Horizonte adquire sua significação fenomenológica.

O Mundo como horizonte pode ser descrito como espaço intencional cujas lindes estão em perpétuo movimento. A metáfora do Horizonte exprime a primeira determinação da forma de expressão do sujeito ao se relacionar com a realidade que lhe é exterior. Ela organizará essa realidade como interconexão de coisas, eventos, representações, significações que constituem a trama do Mundo. É um Horizonte móvel em cujo fundo desenha-se o perfil das coisas e o tempo transcorre como trama dos acontecimentos.

Pe. Vaz enumera algumas determinações ulteriores da noção fenomenológica do Mundo na sequência da caracterização do Mundo como horizonte: 1. *caráter concreto* como englobante último das coisas e dos acontecimentos; 2. *caráter aberto* da representação do Mundo; 3. *caráter de fundamento de sentido* da noção de Mundo como solo primeiro no qual se enraíza a vida do ser humano enquanto propriamente humana, ou do Mundo como *Lebenswelt*. A pesquisa não poderá deixar de enfatizar o *Mundo da vida* como terreno onde se exerce a pré-compreensão da relação de objetividade ou o Horizonte que engloba os horizontes possíveis de uma compreensão explicativa ou científica do Mundo; 4. *caráter histórico-cultural* da noção de Mundo, que já implica a supressão da relação de objetividade na relação de intersubjetividade denotando a natureza transubjetiva da experiência do Mundo, o *ser-com* (*Mitsein*) implicado no ser-no-mundo e

atestado na linguagem; 5. o Mundo se apresenta como *caminho* para uma realidade transmundana em razão da estrutura paradoxal que o mostra a um tempo como *englobante e aberto*, o que torna possível a supressão da relação de objetividade na relação de transcendência⁴.

O ser humano, termo ativo da relação de objetividade, na medida em que essa relação se constitui como relação não recíproca, tendo como termo o Mundo que está sempre em face do ser humano como objectum, leva a cabo necessariamente a expressão do Mundo na forma do *discurso* (*lógos*). A primeira articulação desse discurso se dá na *linguagem comum* que é, portanto, como linguagem sobre o Mundo, a primeira forma da relação de objetividade. A organização dessa linguagem obedece a certos “esquemas” fundamentais. O primeiro esquema é o esquema *topomorfo* ao qual corresponde a categoria de *coisa* (*prâgma*) atestada na linguagem comum. As expressões linguísticas do Mundo nesse esquema são várias: paisagem, habitação, próximo/distante, conhecido/ignoto, coisas utensílios/coisas enigmas, admiração/espanto. O segundo esquema é o esquema *cronomorfo*, ao qual corresponde, na linguagem comum a categoria de acontecimento. As expressões linguísticas do Mundo nesse esquema são: antes/depois, aconteceu/acontece/deverá ou poderá acontecer, eventos repetíveis/eventos insólitos.

A compreensão explicativa da relação de objetividade terá em vista o Mundo tal como se oferece ao ser humano como campo do seu fazer (*poíesis*) e da sua contemplação (*theoría*), vem a ser, o Mundo como Natureza. Se tomarmos o termo *poíesis* no sentido correlativo a *lógos*, todas as formas de expressão da relação de objetividade são uma forma da *poíesis* ou do fazer simbólico do ser humano. O discurso humano é originariamente poiético e a emergência do momento da *theoría* nessa estrutura poiética é um dos problemas fundamentais da AF, afirmação que poderá vir a ser aprofundada pela investigação.

Mundo passou a ser empregado como *noção fenomenológica* e Natureza como *noção científica*, no sentido das ciências empírico-formais. A compreensão explicativa da relação de objetividade se desdobra em torno desse conceito. Desde o ponto de vista da utilização e transformação do Mundo pela *poíesis* fabricadora ou pela Técnica, e da sua explicação e compreensão pela *poíesis* epistêmica ou pela Ciência, o conceito de Natureza é o símbolo fundamental com que o Mundo se apresenta aos seres humanos.

A distinção vaziana entre discurso da Técnica e discurso da Ciência tem finalidade didática, uma vez que Ciência e Técnica formam hoje um único complexo epistemológico e operativo. Abrange as dimensões da compreen-

⁴ A pesquisa poderá aprofundar a sugestão oferecida na nota 75 pag. 42 AF II: o Mundo é o primeiro estágio da abertura ao Ser.

são explicativa da relação de objetividade sob o nome de Natureza. Cabe fazer por oportuno duas observações preliminares a respeito do conceito de Natureza.

Em primeiro lugar, quanto ao seu caráter de objetividade, não se trata da objetividade gnosiológico-epistemológica como atributo primeiro da Natureza em-si, enquanto domínio de entidades e processos, formalizados pela Ciência em leis e teorias e que regulam igualmente o fazer técnico. Nem se trata da objetividade fenomenal em sentido crítico kantiano enquanto oposta à objetividade em-si do Mundo. Trata-se do sentido antropológico segundo o qual o ser humano se comporta em face do Mundo, transformando-o pela Técnica e explicando-o pela Ciência.

Em segundo lugar, o termo Natureza é polissêmico. Duas significações interessam à perspectiva antropológica adotada pelo Pe. Vaz. Uma pensa ou representa a Natureza como *Fundo Original* (*Urgrund*) ou matriz primigênia dos seres que povoam o Mundo, e dos fenômenos que nele tem lugar. É entendida como *Natureza Originante* (*Natura Naturans*) ou Mãe Natureza (*Mater Natura*). Este conceito de Natureza aproxima-se da noção fenomenológica de Mundo, com a diferença que é pensada ou representada no seu oferecer-se ou estar aberta à *poíesis* fabricadora ou epistêmica do ser humano. Nessa perspectiva, a Natureza aparece inicialmente como uma oposição caos-gênese, desordem-ordem. Nela se manifesta uma direção fundamental que aponta para a diferenciação a partir da indiferença e para a organização a partir da desorganização.

Um segundo conceito de Natureza com o qual Pe. Vaz trabalha segue essa direção. A Natureza é pensada e representada como a realidade exterior na medida em que é submetida às normas de uma racionalidade específica, exprimindo-se em teorias, leis, modelos, conceitos e que estende sua judicatura tanto à explicação da Ciência como à utilização dessa realidade pela Técnica. Assim entendida, a Natureza goza de uma objetividade paradigmática que é atributo da Ciência e se estende ao objeto técnico. Em virtude dessa exemplaridade do seu objeto como objetivo, o conceito de Natureza se mostra termo específico da relação de objetividade no nível da compreensão explicativa. Nesse sentido, a Natureza se constitui como domínio de uma forma de presença humana no mundo que acabou por se tornar a forma dominante da civilização ocidental.

A Técnica e a Ciência, aspectos do fazer e do conhecer, estão indissoluvelmente implicados nesse nível da relação de objetividade no qual o ser humano tenta compreender racionalmente o Mundo, representando-o como Natureza. Duas das necessidades fundamentais que se manifestam na sua relação com a realidade exterior são satisfeitas pelo ser humano. A de satisfazer suas carências que se estendem do biológico ao espiritual, e a de satisfazer sua inata e incoercível necessidade de conhecer.

O conceito de Natureza reúne alguns predicados, de tal sorte que o ser humano ao relacionar-se com a realidade exterior como Natureza se instala num domínio de objetividade que lhe permite conferir uma forma estritamente poética à sua morada no Mundo. São eles: 1. a distinção ordenada das coisas com suas propriedades específicas; 2. a regularidade das interações que entre elas tem lugar; 3. a invariância e a repetibilidade dessas interações que podem ser traduzidas em leis do movimento; 4. a interdependência dos fenômenos na unidade de um mesmo Universo. A objetividade da Natureza é correlativa à *atividade científico-técnica*, forma de presença do ser humano no Mundo e que se exprime nessa forma de atividade humana que se revelou dotada de um dos mais poderosos dinamismos da práxis humana.

A Técnica é uma das formas fundamentais da compreensão explicativa da relação de objetividade. Antecede, prepara e, finalmente, articula-se organicamente com a Ciência. O problema filosófico da Técnica tornou-se um dos tópicos mais importantes da reflexão contemporânea, dada a multiplicação dos objetos técnicos e a constituição do mundo técnico na forma de um sistema que se estende dominador a todos os aspectos da vida humana.

O problema contemporâneo da Técnica posicionado entre a *tecnoclastia* e a *tecnocracia*, nas quais prevalece concepção puramente utilitária da Técnica, para o Pe. Vaz desenha-se mais profundamente no Horizonte da relação do ser humano com o Ser, que assume a forma específica da relação de objetividade, formulada conceptualmente como relação não recíproca do ser humano com a realidade exterior entendida seja como Mundo seja como Natureza. Pe. Vaz pensa a Técnica numa perspectiva ontológica, não como instrumento neutro para a satisfação das necessidades, mas como evento fundamental da relação histórica do ser humano com o Ser ou do desenrolar-se da história do Ser no ser humano.

A Ciência, aqui compreendida no sentido das ciências empírico-formais, é o outro aspecto da relação de objetividade na sua compreensão explicativa. É, pois, a Natureza científica que se constitui para o ser humano moderno em domínio por excelência da realidade objetiva, e é no horizonte traçado pelo saber científico que as forças eficazes de relação com a realidade exterior que o ser humano vem tentando edificar ao longo do tempo acabam por assumir feição aparentemente definitiva.

O caráter absolutamente original desse tipo de relação do ser humano com o Mundo, na sua estrutura teórica e na sua prática, que é a Ciência, criando esfera de objetividade que a humanidade pré-científica não conhecia, levanta problemas de natureza cultural, ética, filosófica e religiosa que devem estar presentes na compreensão filosófica da relação de objetividade. O problema filosófico da *natureza humana* na civilização tecnocientífica, no

contexto do projeto de pesquisa ora em construção, é importante campo inteligível a ser investigado⁵.

4. Objetividade

A partir da Antropologia Filosófica, Pe. Vaz elabora a categoria de objetividade expondo o movimento dialético por meio do qual o sujeito na sua totalidade estrutural de corpo, alma, espírito mediatiza ontologicamente a experiência do Mundo e sua explicação como Natureza. Mundo e Natureza são formas de expressão próprias da pré-compreensão e da compreensão explicativa do relacionar-se do ser humano com a realidade exterior. A categoria da objetividade deve exprimir a suprassunção da pré-compreensão e da compreensão explicativa no movimento da mediação transcendental, na medida em que esta tem por objeto a autoafirmação do sujeito como ser.

A aporética crítica da relação de objetividade surge como interrogação sobre o significado dos invariantes ontológicos ou categorias do nosso ser-no-mundo: 1. o *Mundo vivido*, seja como Universo ou Proto-natureza que envolve o ser humano, seja como solo concreto onde se enraíza a sua vida, ou que é para ele o *Mundo da Vida*; 2. o *Mundo construído* seja pelo processo de objetivização teórica da ciência empírico-formal, seja pelo processo de objetivização prática do fazer técnico, ambos se entrelaçando no universo da Tecnociência que se dilata indefinidamente para estender-se a todas as dimensões da realidade explorável pelo ser humano. *A investigação buscará responder à pergunta feita pelo Pe. Vaz: Entre o vivido e o construído, poderá o ser humano, aí encontrando a resposta final à pergunta sobre o seu ser, abrigar-se na necessidade de um ciclo que parte da Natureza e a ela retorna, sendo o arco do compreender e do fazer apenas um intervalo onde tem lugar o efêmero cintilar da consciência entre a obscuridade do Começo e do Fim?*

Para responder a essa aporia da relação de objetividade, Pe. Vaz 1. estabelece o contorno categorial do seu *eidos* e 2. refere-o à atividade tética do sujeito no movimento da sua autoafirmação.

1. Contorno categorial do seu *eidos*: visa definir a *forma* da relação de objetividade que se constituiu como expressão do ser-no-mundo do ser humano ou que resulta da mediação pela qual o ser humano, como *sujeito* confere significação ao seu existir no horizonte do Mundo. Essa mediação tem lugar no plano da pré-compreensão. É uma *mediação empírica*. Sua

⁵ Além de se voltar para a Antropologia Filosófica, a Metafísica e a Ética vazianas, a investigação poderá se apropriar de material do Acervo Pe. Vaz catalogado FICHA: 18; Filosofia da Natureza; ARM 01 – GAV 1º.

forma de expressão compreende a experiência do Mundo como *horizonte englobante* do relacionar-se do ser humano com a realidade exterior e como *solo fundante* ou *Mundo da Vida* da sua presença a essa realidade. No plano da compreensão explicativa é uma *mediação abstrata*. A forma que dela resulta traduz o Mundo em estruturas formais de conhecimento e em normas formais do operar técnico, configurando-o como universo da Tecnociência.

No exercício dessas duas mediações o sujeito aparece, na relação com a realidade na qual se situa, como Eu que experimenta vitalmente, pensa e transforma o seu Mundo, ao mesmo tempo em que este lhe aparece, em envolvente e infrangível unidade, como tarefa e como destino: como tarefa, pois o ser humano não é para o Mundo senão na medida em que sobre ele age pela experiência, pela ciência e pela técnica; como destino, porque o horizonte do Mundo envolve o ser humano não somente na fixidez estática das coordenadas do espaço, mas no inelutável avançar da flecha do tempo que aponta para o horizonte absoluto da morte.

2. Atividade tética do sujeito: refere o conteúdo eidético da relação de objetividade ou o ser-no-mundo do ser humano à amplitude transcendental da autoafirmação do Eu como ser, ou à posição (*thésis*) do *Eu sou*. O Eu sou aparece aqui não na reflexão sobre si mesmo (*esse in*), mas na relação a uma realidade exterior (*esse ad*). *Eu sou para o mundo-natureza* ou ainda *Eu sou no mundo-natureza*, o que significa aqui uma insistência ou relação transiente a uma realidade exterior, distinta da *subsistência* (*subsistere*) imanente do *Eu sou* no domínio estrutural.

A categoria da objetividade exprime essa referência constitutiva do *Eu sou* ao *eidos* do ser-no-mundo. Trata-se de uma referência constitutiva ou essencial (*eidética*), implicando uma dimensão categorial do *Eu sou*, pois na medida em que o Eu aparece estruturalmente situado (categoria do corpo próprio) sua relação necessária com uma realidade que lhe é exterior e que justamente define o contorno da sua situação, é uma relação com o Mundo, definido como primeiro e englobante horizonte do seu ser-para.

Duas perguntas despontam para a reflexão vaziana em seu avançar na direção da *Dialética*. 1. Poderá essa abertura constitutiva ao Mundo, pensada como categoria segundo a qual o ser do humano é afirmado na sua relação com a realidade exterior que o envolve (ser-no-mundo), igualar-se à amplitude transcendental da afirmação *Eu sou*? 2. Ou poderá o ser humano, *ser-em-situação*, identificar os limites que circunscrevem essa situação com o horizonte último do Ser ao qual ele constitutivamente se abre, enquanto estruturalmente ser espiritual?

Segundo o modo de pensar dialético vaziano, a afirmação do ser-no-mundo, exprimindo-se como ser-para-o-mundo (relação ativa) deve ser integrada no dinamismo totalizante do discurso da Antropologia Filosófica.

Se considerarmos esse discurso desde o ponto de vista da *limitação eidética* dos seus momentos, vemos que aqui, no caso da relação de objetividade, o *eidos* do ser-no-mundo é referido à unidade estrutural na qual o ser humano, na reflexão sobre si mesmo ou na constituição da sua ipseidade, articulou a forma da sua autoexpressão nas categorias do corpo próprio, psiquismo e do espírito.

Se é verdade que o *corpo próprio*, pelo qual nos situamos no Mundo ou anunciamos nossa presença no Mundo, é o conteúdo categorial primeiro e fundante (na ordem da inteligibilidade *para-nós*) do nosso ser, segue-se que a suprassunção dialética do corpo próprio e do psiquismo no espírito, mostra que a significação mais profunda e a elucidação definitiva dessa presença deve ser buscada na abertura transcendental do espírito ao Ser (ou do ser humano ao Ser, pelo espírito), naquela que foi denominada a inteligibilidade *em-si* da unidade estrutural do ser humano.

Em outras palavras, a limitação eidética ou categorial do ser-no-mundo pressupõe a ilimitação tética pela qual, ao autoafirmar-se como ser, o sujeito deve submeter-se ao dinamismo dessa afirmação que aponta para a infinidade formal da ideia do Ser e, nela, vê delineada a possibilidade do conhecimento (análogo) da infinidade real do Ser absoluto e a consequente livre inclinação (amor) à sua Bondade infinita.

O movimento de *totalização* do discurso dialético no nível *eidético* da relação de objetividade implica, de um lado, a afirmação da identidade (dialética) entre o ser do humano e o *para* da sua relação com o Mundo-Natureza e que pode ser expresso na proposição *Eu sou para o Mundo-Natureza*. De outro lado, a diferença (dialética) ou negação instalada no interior da identidade em virtude do dinamismo da afirmação que, ultrapassando as fronteiras conceptuais (ou a limitação *eidética*) do Mundo-Natureza para visar à infinidade do Ser, nega a identidade entre o sujeito e o *para* da sua relação com o Mundo-Natureza.

A afirmação e a negação que impelem o desenvolvimento dialético do discurso da Antropologia Filosófica no terreno da categoria da objetividade traçam, portanto, um espaço conceptual no qual se inscrevem as *formas* de expressão do ser humano como ser-no-mundo. Entretanto, se considerarmos o ulterior desenrolar-se do discurso, essas formas permanecem aqui *abstratas*, e devem receber um *conteúdo concreto* na categoria de realização à qual compete tematizar a unidade do ser humano como processo de unificação (segundo a norma do *torna-te aquilo que és*) do qual uma das linhas diretrizes é, justamente, a realização humana em face do Mundo-Natureza, segundo a dupla modalidade do conhecer-contemplar (*theoría*) e do fazer (*poíesis*).

Esse movimento de realização se mostrará como movimento de *universalização* concreta do sujeito a partir da particularidade da sua situação

corporal no espaço-tempo. Nessa perspectiva, a efetivação da relação de objetividade no Mundo-Natureza aparece como a primeira obra da *vida segundo o espírito* que, nela, se dá um corpo objetivo, extensão da subjetividade do *corpo próprio*.

A autoafirmação que dilata o *Eu sou* às dimensões do Ser, ao enunciar sua relação com o Mundo-Natureza, descobre, sob outro aspecto, a impossibilidade radical de cingir essa afirmação aos limites da objetividade mundana ou natural, ou de permanecer na identidade intencional ser humano – Mundo. Com efeito, a relação de objetividade é uma relação não recíproca na medida mesma em que é uma relação *intencional*. Ela se significa na *linguagem*, mas, interpelados pela linguagem, o Mundo e a Natureza não respondem a não ser pelo próprio dizer do ser humano que traduz na sua linguagem a *significação* que jaz silenciosa nas estruturas do Mundo e nas leis da Natureza. Ora, a linguagem é essencialmente anúncio, mensagem, interrogação, interpretação, atestação, promessa ou ainda demonstração e narração. Ela pressupõe e postula, portanto, uma relação *recíproca* entre sujeitos ou suscita o aparecimento do perfil do *outro* no horizonte do Mundo, sendo o meio (*medium*) no qual o *Eu é um Nós* e o *Nós é um Eu*. É no *medium* da linguagem que se faz presente a relação intersubjetiva como nova forma de relação fundamental do ser humano.

5. Momentos e Figuras do desenvolvimento dialético do conceito de Cultura

A *Cultura* é o ecúmeno simbólico, o universo de significação criado pelo ser humano. Lugar da gênese, do crescimento e da multiplicação do *reconhecimento*, palavra que é o *medium* primigênio do existir-com-o-outro. Nela encontra-se em perfeita homologia o ato e a forma de nossa expressividade humana como seres históricos. Os conceitos de História e Sociedade na Cultura correspondem aos conceitos de Mundo e Natureza da matriz Natureza. A existência histórica e social do ser humano suprassume sua existência mundana e natural. Hegel denominou *Espírito objetivo* o Mundo do Nós ou da Cultura: o Mundo histórico-social, o Mundo das iniciativas e obras humanas.

Inicialmente, cabe lembrar a primazia dada ao psiquismo na relação de intersubjetividade, como condição primeira de possibilidade da nossa presença à realidade na forma de uma abertura constitutiva ao Outro ou à História. A linguagem constitui-se relacionalmente, no nível do psiquismo, como forma específica de comunicação entre os sujeitos, e que investe igualmente a tradução psíquica do Mundo exterior, conferindo uma dimensão psíquica ao acesso às coisas pela relação objetiva.

Ao passarmos da relação não recíproca de objetividade para a relação recíproca de intersubjetividade, encontramos-nos em face de nova forma de dialética em que dois *infinitos* paradoxalmente se relacionam, ou dialeticamente se opõem. Com efeito, na relação de objetividade, a infinitude *intencional* do sujeito faz face à infinitude *potencial* do universo no seio do qual se articula a dialética pascaliana dos dois infinitos e se manifesta o paradoxo de Hawking. Na relação de transcendência a infinitude intencional do sujeito faz face à infinitude real do Absoluto. Mas na relação de intersubjetividade a infinitude intencional do sujeito tem diante de si outra infinitude intencional, e é a reciprocidade da relação entre ambas que constitui o paradoxo próprio da intersubjetividade, manifestando-se primeiramente na finitude da linguagem como portadora do universo infinito da significação.

O *medium* da linguagem é o lugar do aparecimento do *outro* no horizonte da intencionalidade do Eu. Pe. Vaz entende a linguagem no seu sentido mais amplo como estrutura significante que se diferencia em múltiplas formas, desde a postura corporal e o gesto até a prolação da palavra e a articulação do discurso, em particular do discurso da interlocução (*diá-logos*). Ele sente falta de adequada reflexão antropológica, seja no próprio plano de uma elucidação científica do fenômeno da linguagem, seja no plano de sua interpretação filosófica.

Sua atenção se volta particularmente para a dimensão da linguagem definida como *medium* da interlocução, ou como terreno no qual se desdobra a relação recíproca entre os sujeitos. A relação *dual* Eu-Tu que constitui o círculo originário do Nós e a relação *plural* que se estabelece entre a multiplicidade de centros egológicos, e constitui o Nós *plural* expandindo-se em círculos concêntricos dos pequenos grupos às grandes comunidades históricas. A realidade exterior, do mesmo modo como na relação de objetividade, é assumida pelo sujeito nas formas de expressão que configuram as esferas do Mundo e da Natureza. Assim a relação de intersubjetividade deverá encontrar formas de expressão que traduzam a originalidade do encontro do *outro* – dos *outros* – no horizonte do Mundo.

Aqui, na passagem da categoria da objetividade para a categoria da intersubjetividade, cabe fazer observação metodológica. O discurso da Antropologia Filosófica vaziana se desenvolve obedecendo esquema linear de seriação das categorias percorrendo, como regiões categoriais fundamentais, *Eu – Mundo – Outro – Transcendência – Unificação (Realização) – Unidade (Essência)*. Trata-se de esquema linear que 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.

Seria compreender de maneira incorreta o desenvolvimento do discurso da Antropologia Filosófica supor seus momentos categoriais como unidades discretas e totalmente constituídas na sua inteireza conceptual, o que implicaria o irremediável extrinsecismo do discurso com relação às categorias que ele articula e, finalmente, a impossibilidade de se pensar o ser humano na sua unidade.

Na perspectiva do desenvolvimento do discurso vaziano, a autoposição do sujeito no seu ponto de partida nas categorias de estrutura pode ser considerada uma posição *abstrata* que, através das categorias de relação encaminha-se para sua autoposição *concreta* nas categorias de auto-realização e de 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*, do *esse in* e do *esse ad*, ou ainda da *estrutura* e da *relação*.

Entre as determinações conceptuais, como *momentos* do desenvolvimento dialético e como *figuras* do desenvolvimento do conceito no tempo, vigora uma assimetria. Se por um lado a figura do Eu antecede no discurso as relações de objetividade e de intersubjetividade, de transcendência e de realização, por outro ela só alcança sua plena inteligibilidade ao atingir a categoria de *essência*, quando a *aparência* do *Eu abstrato* que dá início ao discurso terá sido suprassumida no *Eu concreto* que existe efetivamente no seu relacionar-se com o Mundo, com o Outro e com a Transcendência e que se realiza como *pessoa* neste e por este relacionar-se a si mesmo.

Sendo a linguagem o medium no qual se constitui a relação de intersubjetividade ou no qual o Outro faz face ao Eu em situação de reciprocidade, serão as diversas modalidades do anunciar-se do sujeito, interpelando e respondendo, que irão dar origem aos infinitos fios com os quais se tece o encontro do outro – dos outros.

6. O Espírito Objetivo vaziano

O terreno desse anunciar-se ao Outro e a ele responder é o lugar da pré-compreensão da relação de intersubjetividade, onde seus diversos aspectos podem se analisados. Trata-se de traçar as grandes linhas dessa experiência original que rompe a *objetividade* do horizonte do Mundo e na qual o ser humano se encontra empenhado numa relação propriamente *dia-lógica*, estritamente recíproca, e que se constitui como alternância de invocação e resposta entre *sujeitos* que se mostram como tais nessa e por essa reciprocidade. A auto-expressão do *Eu sou* é aqui suprassumida no movimento relacional que instaura um outro Eu exatamente como outro termo da relação: *alter Ego*. Essa aparição da relação de reciprocidade manifesta a

sua natureza primeira e originante no desdobramento da autocompreensão do sujeito, na primazia que lhe compete com relação a seus termos e que nos autoriza a falar de um *primum relationis* na caracterização dos extremos dessa reciprocidade, ligados entre si por esse ir-e-vir ontológico que denominamos intersubjetividade.

Aqui se verifica uma incidência notável da lei de circularidade dialética no modo de pensar vaziano. Pe. Vaz partiu da unidade estrutural do Eu para pensar a relação de objetividade. Por sua vez, essa suprassume o Eu na situação relacional de ser-no-mundo. O discurso vaziano avança do Eu-no-mundo para compreender, no curso do seu desenrolar dialético, a relação de intersubjetividade, que então suprassume o Eu e o seu Mundo na prioridade fundante da reciprocidade dos termos egológicos, entre os quais ela se estabelece, refluindo assim sobre o Eu na sua totalidade estrutural para submetê-lo à necessidade dialética do *Cogito, ergo sumus*, ou à suprassunção do *sum* no *sumus*.

Essa suprassunção, instituidora do caráter fundante do *Nós*, só é possível como *resultado* do movimento dialético que articulou a essencial reflexividade do Eu, expressa nas categorias de Estrutura e formalizada nos silogismos do *em-si* e do *para-nós*, e operou, assim, a passagem à esfera da objetividade e ao ser-no-mundo. Os termos da relação de intersubjetividade só podem ser postos como *sujeitos*, cujo ser é estruturalmente reflexivo, ou que são capazes de exprimir-se a si mesmos, na autoafirmação do *Eu sou*. Em virtude da reflexividade dos seus termos, a relação é relação de reciprocidade e, especificamente, relação de *reconhecimento*.

Inspirando-se em Hegel, o problema do *Outro eclode no discurso vaziano* no âmbito da dialética do *reconhecimento* ao termo das experiências que a consciência faz no seu relacionar-se com o Mundo objetivo e que conduzem, mediante complexo movimento dialético, ao aparecimento da noção de *infinito*, suscitando o desdobrar-se interno da consciência, agora assumindo a figura da *autoconsciência* que encontra seu primeiro esboço ou figura na realidade objetiva do fluir da *vida* e da pulsão do *desejo*. Aí, porém, o objeto é arrastado na inquietação sem fim da vida ou é consumido pela satisfação do desejo, nunca saciado e sempre renascente, impelido por um movimento sem termo ou pela dialética do *mau infinito*. Desta sorte, a consciência deve passar necessariamente para o momento do reconhecimento – verdade do desejo – ou seja, deve encontrar em *outra autoconsciência* a mediação pela qual ela se conhece concretamente no seu ser-outro ou, exatamente, em outra *autoconsciência* (*alter ego*), mediação que não é senão o próprio reconhecimento.

Hegel encontra o paradigma que lhe permite expor a dialética do reconhecimento na oposição histórica do *Senhorio* e da *Servidão*, e, com ela, a entrada no reino do Espírito ou na *terra natal da verdade*, que a consciência deverá agora percorrer. Desse *locus* hegeliano, Pe. Vaz retém a ideia de que

a dialética da alteridade ou da essencial e constitutiva relação do sujeito, enquanto situado e finito, ao seu *outro* (*esse ad*, ou *relação de alteridade que é equioriginária, em ordem à compreensão do sujeito, com seu esse in* estrutural) implica necessariamente a passagem do *outro-objeto* (tematizado na relação de objetividade) ao *outro-sujeito*, ou seja, implica o paradoxo da *reciprocidade*, segundo o qual o sujeito é ele mesmo (*ipse*) no seu relacionar-se com *outro* sujeito o qual, por sua vez, é igualmente ele mesmo (*ipse*) no seu ser-conhecido e no conhecer seu outro: em suma, no reconhecimento.

A reciprocidade constitutiva da relação com o *outro* mostra, assim, a impossibilidade do solipsismo. Essa impossibilidade se demonstra exatamente em virtude do movimento dialético pelo qual a relação de objetividade é suprassumida na relação intersubjetiva. A supressão significa: aqui a forma do ser-no-mundo como autoexpressão do sujeito implica necessariamente a forma do ser-com-o-outro que é, justamente, a forma da relação intersubjetiva.

Vários aspectos (fenomenológico, gnosiológico, psicológico, lógico, ético) convergem para a natureza essencialmente histórica da relação de intersubjetividade e, de alguma maneira, nela se fundem, sendo a História o domínio próprio e específico do existir-em-comum dos seres humanos. A História aqui é entendida não somente enquanto designa o fato natural do transcorrer, cronologicamente datado, da vida humana individual e coletiva, mas o modo próprio com que a comunidade humana existe no tempo e que encontra sua efetivação nos costumes, nas instituições, na linguagem, na sensibilidade comum, em suma nos diversos aspectos da relação de intersubjetividade que definem para os indivíduos e para os grupos a forma do seu *existir histórico*.

Os conceitos de *História* e *Sociedade* na relação de intersubjetividade correspondem aos conceitos de *Mundo* e *Natureza* na relação de objetividade. Em termos dialéticos, deve-se dizer que a existência mundana e natural do ser humano é suprassumida pela sua *existência histórica e social*. Nela o indivíduo existe humanamente, vale dizer, co-existe na unidade rica e complexa de um mesmo *sumus*. Hegel denominou *Espírito Objetivo* o Mundo do Nós ou da Cultura — o Mundo histórico e social, o Mundo das iniciativas e obras humanas — e que é o lugar da gênese, do crescimento e da multiplicação da palavra propriamente humana do *reconhecimento*. Palavra que é o *medium* primigênio do existir-com-o-outro.

A pré-compreensão da relação de intersubjetividade, desdobrando-se nesses diversos aspectos, tem lugar no espaço-tempo da *coexistência*, em que a *ipseidade* do Eu emerge sobre a simples identidade e se constitui reflexivamente na reciprocidade da relação com o Outro. Pela relação de objetividade, o ser humano é ser-no-mundo; pela relação de intersubjetividade a situação mundana do Eu é suprassumida no círculo intencional do ser-com-o-outro.

Para o Pe. Vaz, esse círculo lembra a esfera infinita de Nicolau de Cusa e Pascal, pois seu centro está em toda parte onde quer que o Eu irradie a sua presença pela linguagem; mas cuja circunferência não se fixa em parte alguma, pois a presença do Eu se dilata na medida em que se prolongam as linhas que dele partem para estabelecer com o *Outro* a relação recíproca da intersubjetividade. A relação recíproca da *proximidade* que se exerce como *relação Eu-Tu* no amor, na amizade, na vida em comum; a relação recíproca da *convivência* que se exerce como *relação Eu-Nós* no consenso, na obrigação, na fidelidade; a *relação recíproca da permanência* que se exerce como *relação Eu-Outros* na tradição, no costume, na vida social e política.

7. As matrizes conceptuais da consciência moderna: Sociedade e História

Ricas e variadas formas de presença recíproca dos sujeitos têm origem na relação de intersubjetividade como terreno do encontro com o outro e, mais amplamente, do ser-em-comum dos seres humanos. Essas formas foram descritas pela tematização da pré-compreensão dessa experiência fundamental do nosso ser-com-os-outros. Como expressões do reconhecimento do outro e do conviver com o outro na imediatez do Mundo da Vida, elas constituem o resultado de uma mediação empírica que deve ser suprasumida nas formas mais elaboradas das mediações abstrata e transcendental.

O pensamento antigo desconhecia o exercício da *mediação abstrata* sobre as formas empíricas do ser-em-comum. Não conhecia a noção de uma ciência da sociedade, tanto no seu aspecto diacrônico como *História* quanto no seu aspecto sincrônico como *Sociologia*. As formas de experiência da intersubjetividade no pensamento clássico que constituíam o domínio da sua pré-compreensão eram diretamente conceptualizadas no discurso filosófico. Davam origem a duas disciplinas normativas: Ética e Política. Nem o conceito de Sociedade como grandeza empírica cuja estrutura e leis de funcionamento devessem ser investigadas e abstratamente formuladas, nem o conceito de História como processo temporal a ser submetido à investigação metódica do passado e à busca de constantes ou leis que supostamente gerariam o seu desenvolvimento, eram familiares ao pensamento antigo.

Para os gregos, a *koinonía politiké* era a única forma de vida em comum digna desse nome. Os latinos, a traduziram por *societas civilis* e que era justamente objeto de um saber normativo, a *episthème politiké* que Aristóteles definiu como *supremo ordenador entre os saberes*. História e Sociedade

são conceitos modernos, como são recentes as ciências que delas se ocupam. As vicissitudes da grande querela medieval que opôs a *Igreja* e a incipiente sociedade política em vias de organizar-se em *Estado soberano* estão na sua origem remota. As *ciências humanas* ou *ciências do Espírito* (*Geisteswissenschaften*) irão nascer e crescer na sequência do aparecimento e formação do conceito moderno de Sociedade.

As noções de História e Sociedade (abrangendo a esfera da dialética do real que Hegel denominou Espírito objetivo) irão desempenhar de alguma maneira, na organização da enciclopédia científica do saber moderno, a função fundadora e reguladora com relação ao ser e ao agir em comum dos humanos que o conceito de Natureza passou a desempenhar com relação aos fenômenos físicos. A dificuldade em submeter as *coisas humanas* (*tà anthrôpina*) ao código epistemológico da nova ciência da Natureza que surgira no século XVII, deu origem aos complexos problemas lógicos e metodológicos presentes ao longo do desenvolvimento das modernas ciências humanas.

A compreensão explicativa da relação de intersubjetividade, na medida em que exerce a mediação abstrata própria do conhecimento científico sobre o ser-em-comum dos humanos, é forma tipicamente moderna de autocompreensão dos humanos. Pe. Vaz estabelece analogia com a compreensão explicativa do espírito. O procedimento operatório ou experimental da ciência não se aplica ao *espírito em si mesmo*, pois sendo ele identidade reflexiva consigo mesmo não pode exprimir-se diretamente em conceitos construídos abstratamente a partir de uma impossível autoexperimentação. A compreensão explicativa terá de exercer-se indiretamente sobre as operações do ser humano enquanto ser espiritual, ou sobre sua objetivização em processos e formas observáveis, tarefa que cabe às ciências humanas do indivíduo.

A relação de intersubjetividade, de modo análogo, sendo essencialmente comunhão ou encontro que tem lugar na reciprocidade dos atos espirituais (reconhecimento e liberdade), ou sendo presença espiritual, não pode ser submetida diretamente ao procedimento abstrativo da ciência. Para tanto, seria necessário que a relação de intersubjetividade deixasse de ser o encontro de sujeitos que se reconhecem como tais, ou seja na manifestação recíproca da sua *identidade reflexiva* (*ipseidade*). Seria necessário que os termos da relação intersubjetiva fossem inteiramente dóceis à manipulação experimental. O conhecimento científico – ou a compreensão explicativa – pode operar somente com relação às práticas e às obras que resultam do existir-em-comum dos indivíduos – práticas sociais e culturais – que constituem de fato o campo das ciências humanas. Mas é, justamente, a definição de uma metodologia adequada ao estudo científico – de acordo com as normas reconhecidas do conhecimento científico – das práticas e obras do existir histórico e social do ser humano que apresenta dificul-

dades peculiares. A epistemologia das ciências humanas continua sendo campo de vivas discussões com o oscilar do seu objeto entre os polos da Natureza, do Sujeito e da Cultura. Cada um deles exerce poderosa atração sobre as duas faces com as quais se apresenta o existir-em-comum dos humanos, a face histórica e a face social.

Pe. Vaz põe tríplice quetionamento: 1. História e Sociedade são *fatos* da Natureza explicados a partir das leis que regem a estrutura e o movimento dos processos naturais? Ou 2. são *criações* de um Sujeito universal, do qual os indivíduos são momentos transitórios, que se constitui e evolui através dos tempos como um todo orgânico tendo a regê-lo a *enteléquia* de uma ideia unificadora, seja ela o Espírito objetivo de Hegel, a Humanidade de A. Comte ou a Sociedade final de Marx? Ou 3. deverão ser explicadas pela pluralidade e diversidade das respostas com que os grupos humanos fazem face, constituindo sua própria *tradição cultural* , ao desafio da sua subsistência e permanência no tempo?

Uma constelação de problemas filosóficos passaram a constituir as temáticas da chamada *filosofia das ciências humanas* a partir destas interrogações que acompanham a formação e o desenvolvimento das ciências humanas em meados do século XIX. Assim como aconteceu no caso do espírito, também no caso da relação de intersubjetividade a compreensão explicativa apresenta-se distendida entre o ideal explicativo que guia as ciências da Natureza e a *compreensão* exigida pela síntese indissociável entre *fato* e *sentido* nas coisas humanas, o que leva inevitavelmente as ciências humanas a constituir-se como *ciências hermenêuticas* e a penetrar no campo da filosofia.

Na compreensão explicativa da relação de objetividade, Pe. Vaz fala de uma primazia do *explicar* sobre o *compreender* pois, não obstante as ciências da natureza, consideradas como *expressão* da relação do ser humano com o mundo objetivo, trazerem em si a ineliminável dimensão da *interpretação* , nelas o ser humano deve submeter-se à necessidade objetiva das leis da Natureza. Na compreensão explicativa da relação de intersubjetividade, ao invés, a primazia cabe ao *compreender* uma vez que o ser humano, enquanto sujeito, transcende o domínio da legalidade da Natureza, explicando-o e compreendendo-o. Ora, sua relação com o outro se estabelece no espaço dessa transcendência. É uma relação recíproca de sujeito a sujeito, e não uma relação não recíproca de sujeito a coisa. O tema da síntese entre *explicar* e *compreender* é o problema fundamental da compreensão explicativa na relação de intersubjetividade. Constitui uma expressão que se pode denominar *científica* do existir em comum dos seres humanos.

Pe. Vaz se pergunta: qual é o estatuto científico dos dois grandes grupos de saberes que a enciclopédia moderna reuniu sob o nome de *ciências históricas* e *ciências sociais* , nas primeiras incluindo-se as *ciências da cultura* e nas segundas a *ciência dos comportamentos coletivos* ou *Psicologia social* ?

Em razão do *fato* de que as ciências históricas e as ciências sociais têm em vista o mesmo horizonte temático, o horizonte das estruturas, dos comportamentos e dos acontecimentos que tecem juntos o existir do grupo humano, apenas contemplado na sucessão temporal do passado e do presente, a relação entre esses dois grupos de ciências oscila problematizadamente entre união e distinção.

A História seria a Sociologia do passado. Tenta descrever estruturas e comportamentos na reconstituição do que aconteceu. A Sociologia seria a História do presente. Descreve as mesmas estruturas e comportamentos como explicação do que está acontecendo. Num e noutro caso, o operar do ser humano no domínio do ser-em-comum ou da sua existência intersubjetiva, que é sua práxis, é objeto de uma explicação que tenta compreendê-lo segundo formas estáveis e explicá-lo segundo um tipo de ordem próprio de uma realidade na qual não reina a necessidade nomológica da Natureza, mas em que uma conjunção típica de frequências, contingências e acaso tem lugar⁶.

A compreensão explicativa da relação de intersubjetividade está entre os alvos permanentes do saber moderno. Essa relação é vivida concretamente desde que entre *dois sujeitos (sociedade dual)* ou entre *muitos sujeitos (sociedade plural)* se estabelece, por meio da linguagem, a reciprocidade do reconhecer-se e, a partir desse primeiro fio, se entretece a teia infinita do *estar-com-o-outro (Mitsein)*. A descoberta, no ecúmeno mundial, da imensa variedade das sociedades e das suas culturas, e a recuperação, nas profundezas do tempo, dos mais remotos arquivos históricos da humanidade impuseram a necessidade desta compreensão explicativa. Elevaram a Sociedade e a História à dignidade de matrizes conceituais da consciência moderna. As recentes teorias da linguagem como ação, e da competência comunicativa mostram os limites da compreensão explicativa aplicada à relação de intersubjetividade e a necessidade da transgressão desses limites e da entrada no domínio da compreensão filosófica.

8. A reciprocidade da ilimitação tética dos sujeitos que se reconhecem

O movimento de autoposição do *sujeito* ao se afirmar a si mesmo na afirmação do seu *objeto*, 1. transcende a limitação eidética desse objeto, em virtude do princípio da ilimitação tética, 2. visa a universalidade

⁶ Aqui a pesquisa precisa esclarecer o uso feito pelo Pe. Vaz dos conceitos “ordem” e “Natureza”. Conferir AF II pg 86 notas 72 e 73.

do ser como último horizonte intencional, 3. impele todo o discurso da AF no seu desdobramento dialético. Na elaboração da categoria do *espírito*, essa estrutura dialética do discurso antropológico deu origem a uma singularidade notável na curva do seu movimento: a ilimitação tética supassumiu a limitação eidética na medida em que o ser humano abre-se intencionalmente à universalidade do ser ao se autoafirmar como espírito.

No terreno da relação intersubjetiva, o sujeito tem diante de si um outro sujeito e deve assumi-lo no discurso da autoafirmação de si mesmo. Tem diante de si uma outra infinidade intencional. Essa paradoxal relação recíproca de dois infinitos é que está no fundo do mistério do conhecimento do outro enquanto outro, que só pode ser um *reconhecimento*, expresso na identidade dialética do *Eu com o não-Eu como Eu (alter ego)*.

A categoria de intersubjetividade deve abrigar, de alguma maneira, ou, mais exatamente, dialetizar esse paradoxo do encontro humano que é sempre, fundamentalmente, um encontro entre sujeitos e, como tal, um encontro espiritual. Ela deve explicitar o substrato conceptual que permite ao sujeito afirmar a infinidade intencional do seu Eu nela compreendendo a infinidade intencional do outro e sendo por ela compreendido. Tal condição significa que só me é possível afirmar o outro ou acolhê-lo no espaço intencional do meu sentir, entender e querer na medida em que for por ele também afirmado. Do contrário recairíamos na relação de objetividade, ou no caso extremo da coisificação do outro.

A partir dessa reciprocidade da ilimitação tética dos sujeitos que se reconhecem Pe. Vaz põe questão decisiva na relação de intersubjetividade: é possível pensar a relação entre os sujeitos sem atribuir de alguma forma a um dos termos a primazia sobre o outro? Mais exatamente: a categoria de intersubjetividade ao ser articulada no discurso da Antropologia Filosófica compreende o outro no âmbito intencional da autoposição do Eu ou no momento tético do discurso. A posição fundante do Eu no discurso não deriva necessariamente sua precedência sobre o outro na conceptualização filosófica da ideia de ser humano, ou seja, a necessidade de se lhe atribuir a dignidade de *primum ontologicum* na relação Eu-Tu ou Eu-Nós, de sorte a desequilibrar definitivamente a reciprocidade da relação intersubjetiva?

Essa questão opõe dois extremos no terreno da Filosofia da intersubjetividade: a *egologia* radical de Husserl e a não menos radical *heterologia* de Lévinas. Para Pe. Vaz, o discurso da Antropologia Filosófica deve encontrar uma *via media*. Na forma da categoria da intersubjetividade, esta deve compreender o paradoxo da presença do outro Eu no espaço de intencionalidade do Eu afirmante que é, ao mesmo tempo, *sujeito ontológico* (como mediação) e *sujeito lógico* (como termo de atribuição) do discurso, mas de

tal sorte que essa compreensão nem implique a primazia ontológica do Eu sobre o outro, nem deixe que a clareza do seu afirmar-se a si mesmo seja ofuscada pela presença irradiante do outro. Trata-se de mostrar como o discurso antropológico, enquanto construção conceptual do Eu, ao acolher o outro Eu na ordem das suas razões – ou seja, ao integrar nessa ordem a categoria da intersubjetividade – atinge um momento singular da dialética da identidade na diferença que é constitutiva do espírito, articulando essa dialética no terreno da presença espiritual.

A dialética constitutiva do *espírito* é a dialética do *em-si* e do *para-si*. O *para-si* é o momento da reflexividade do espírito ou da sua identidade ativa consigo mesmo na afirmação da sua identidade (intencional) na diferença (real) com o objeto. O *em-si* é o momento da realidade do objeto – da sua verdade – que é normativa com relação a sua expressão pelo sujeito. Na *relação de intersubjetividade*, enquanto propriamente *reconhecimento*, afirma a identidade na diferença do Eu, fazendo face à identidade na diferença do outro Eu. Temos a afirmação recíproca do outro como Eu. É essa posição da objetividade do *em-si* (mensurante com relação ao *para-si* ou à identidade reflexiva do Eu) como atributo da subjetividade *para-si* do outro, que torna possível a relação de intersubjetividade como relação recíproca na pluralidade dos sujeitos finitos.

Aqui a autoconsciência — o predicado essencial do sujeito espiritual — é atribuída ao outro e nele suprassume dialeticamente o momento do *em-si* ou o ser-posto como objeto fazendo-o surgir como sujeito diante do sujeito (*alter ego*). Por outro lado, é essa reciprocidade da identidade na diferença (só possível se dois infinitos de intencionalidade paradoxalmente se reconhecem) que permite transgredir o teor literal da expressão *alter ego* como anulação da originalidade do outro pela simples duplicação do Eu, o que denotaria a forma extrema do solipsismo. A alteridade aqui é constituída pela diferença intencionalmente infinita com que a identidade dos sujeitos (ou a identidade da sua ipseidade) é posta na relação de intersubjetividade, o que exclui definitivamente, na hermenêutica do *alter ego*, a simples equalização objetiva ou aritmeticamente formulada, dos sujeitos.

A aporética crítica da relação de intersubjetividade delineia-se exatamente na passagem do *Nós* empírico ao *Nós* inteligível. Na medida em que os sujeitos se unem pela forma, qualquer que ela seja, da relação de intersubjetividade são os sujeitos que, de alguma maneira, transcendem o nível empírico do simples acontecer do seu cruzar-se na vida. A relação de intersubjetividade se estabelece entre os sujeitos que se autoexprimem ou se autossignificam na forma do *Eu sou* cuja estrutura se constitui através do movimento dialético que suprassume o *dado* no *significado* ou a *Natureza* na *Forma* segundo o esquema (N) – (S) – (F). Esse esquema não pode ser simplesmente ou univocamente estendido do Eu ao Nós, pois tal extensão implicaria uma contradição entre o Eu e o Nós, ambos exercendo

a mesma mediação entre o dado e o significado, sendo que, para o Nós, o dado seriam os sujeitos empíricos e o significado ou a forma seria a própria relação de intersubjetividade. Nesse caso, o Eu seria simplesmente absorvido no Nós como um não-Eu, o que contradiria a própria natureza da relação de intersubjetividade, fazendo desvanecer-se os seus termos.

A aporética crítica da relação de intersubjetividade desenha-se, portanto, como o problema de manter-se a unidade inteligível do Eu – sua irreduzível originalidade – na comunidade do Nós. Ou ainda, como o problema de se pensar analogicamente o movimento de mediação, constitutivo do sujeito singular, estendendo-o à constituição do Nós, pois sem tal mediação a comunidade dos sujeitos permaneceria no nível do simples agregado. Pe. Vaz se pergunta: *como preservar a originalidade do sujeito individual ao ser ele suprassumido na unidade de um sujeito transindividual que é, ao mesmo tempo, plural nos sujeitos concretos nos quais se realiza, e uno pela relação intersubjetiva que se estabelece entre eles?*

A analogicidade da noção de sujeito, quando predicada do sujeito individual e do sujeito plural ou comunitário, é o primeiro passo dado para a solução dessa aporia. A aporia da intersubjetividade reside justamente nessa extensão analógica ao Nós daquilo que constitui o mais íntimo cerne da unidade do Eu, sua reflexividade como espírito consciente e livre. Pe. Vaz se pergunta ulteriormente: 1. esse cerne íntimo não é, exatamente, o reduto sagrado e inexpugnável do *solus ipse*? Como transpô-lo mesmo analogicamente, para a unidade plural de muitos sujeitos? Por outro lado, se o Eu não se faz presente na constituição do Nós – ou se o Eu não é um Nós, na expressão de Hegel – 2. como evitar fazer da relação de intersubjetividade uma pura contingência, que afeta apenas acidentalmente a solidão da mônada humana encerrada solipsisticamente no círculo que fecha o Eu no seu mundo? Mas a impossibilidade radical dessa saída da aporia da intersubjetividade manifesta-se já no fato de que a relação de objetividade ou a abertura do sujeito ao mundo encontra finalmente seu fundamento na relação de intersubjetividade, na qual é suprassumida segundo a ordem do discurso da Antropologia Filosófica.

O ser humano é, por conseguinte, ser-no-mundo porque ser-com-o-outro e o mundo é, fundamentalmente, para o ser humano mediação para o encontro do outro. Sendo o ser-no-mundo constitutivo da sua essência – o ser-com-o-outro deverá igualmente ser afirmado na linha da autoafirmação do sujeito, do seu desdobramento *ad extra* ou do seu abrir-se ao horizonte do ser. O mundo é, para cada um de nós, o caminho para o encontro do outro.

O momento *eidético* da compreensão filosófica da relação de intersubjetividade pode ser caracterizado por essa oposição fundamental inerente aos *eidos* do existir intersubjetivo, entre o *Eu*, que só pode ser pensado ser-

-com-o-outro na sua irreduzível singularidade e reflexividade, e o *Nós* que se constitui justamente ao termo do êxtase ou da saída do *Eu* ao encontro do outro. O *eidos* da relação de intersubjetividade é circunscrito ao espaço conceptual delimitado pela pluralidade dos sujeitos e pela relação que estabelece entre eles a forma de uma unidade na pluralidade.

Esse contorno eidético subsiste em virtude da tensão dialética que o constitui, e que vigora entre o *Eu*, sujeito *para-si*, e o *em-si* objetivo da relação que o liga ao outro *Eu* ou ao outro sujeito, igualmente subsistindo *para-si*. Nessa tensão dialética da *dupla negação*, 1. o *para-si* dos sujeitos *nega* o seu total exaurir-se no *para-o-outro* ou no *em-si* da relação; e 2. o *em-si da relação* (*sua natureza objetiva*) *nega* o isolamento monádico do *para-si* do sujeito. Cabe investigar o impacto da dupla negação.

Na ordem sistemática do discurso vaziano, dessa dupla negação resulta a posição do *Nós* que se desdobra nos níveis do reconhecimento, do consenso, da afetividade, da identidade cultural. O *eidos* da relação de intersubjetividade consiste nessa unidade dialética do subsistir (*esse in*) dos sujeitos e do seu referir-se (*esse ad*) ao outro. É aqui que cabe propriamente a analogia com a dialética do *para-si* e do *em-si* constitutiva do sujeito singular como espírito. Há uma primazia do *em-si* da relação se a pensarmos do ponto de vista da unidade que ela estabelece entre os sujeitos; e há uma primazia do *para-si* dos sujeitos se pensarmos a relação do ponto de vista da singularidade irreduzível dos seus termos. O *para-si* da relação entendida formalmente como relação de intersubjetividade compreende justamente o *para-si* dos sujeitos e o *em-si* da relação na sua especificidade, e, como tal, ele é análogo ao *para-si* dos sujeitos singulares.

O *eidos* da relação de intersubjetividade consiste nessa unidade dialética do subsistir (*esse in*) dos sujeitos e do seu referir-se (*esse ad*) ao outro. Essa unidade só é pensável na reciprocidade da relação, de modo que o *ser-em-comum* dos humanos constitui-se pela identidade dialética resultante da *dupla negação* entre o *ser-em-si* dos sujeitos e o seu *ser-para-o-outro*.

Ao momento *tético*, segundo a ordem do discurso da Antropologia Filosófica, resta assumir o *eidos* da relação de intersubjetividade no âmbito da autopoisição do *Eu* como sujeito. O discurso avança graças a essa autopoisição. Nela deve ser afirmada a identidade na diferença do *ser-para-si* dos sujeitos e do seu *ser-para-o-outro*: identidade na diferença que é, exatamente, a unidade intersubjetiva do *existir-em-comum*, vem a ser, a expressão dialética do *eidos* da relação de intersubjetividade. Por conseguinte, o momento *tético* se exprime primeiramente na afirmação *Eu sou um Nós*. Mas, do próprio interior dessa afirmação, surge a negação da simples identidade entre o *Eu* e o *Nós*, negação presente no *Eu sou*; de sorte a podermos concluir que a simples identidade entre o *Eu* e o *Nós*, não dialetizada por essa negação, seria rigorosamente contraditória.

O discurso da Antropologia Filosófica assume no seu movimento dialético o *eidos* da relação de intersubjetividade definido pela proposição o *Eu é um Nós*, conferindo a esse *eidos* a forma de uma categoria antropológica. Em outras palavras, uma forma conceptual fundamental da autoafirmação do Eu ou da sua autoexpressão como sujeito.

O princípio da limitação eidética traça o espaço conceptual ou categorial da autoafirmação do Eu no plano da relação de intersubjetividade, nela compreendendo a pluralidade dos sujeitos na afirmação o *Eu é um Nós*. O princípio da ilimitação tética que aponta para o horizonte universal do Ser impele o movimento da autoafirmação do Eu.

A identificação do horizonte universal do Ser com a comunidade ideal de comunicação submetida a regras de absoluta transparência da linguagem comunicativa esbarra com o obstáculo intransponível da contingência mundana dos sujeitos falantes, do seu ser situado e, portanto, da impossibilidade de uma intuição absolutamente transparente dos sujeitos entre si. A ausência dessa intuição impõe a necessidade de se submeter a relação de intersubjetividade ao princípio da limitação eidética. A impossibilidade de se fazer da comunidade dos sujeitos o horizonte universal do Ser, em direção ao qual se moveria o dinamismo da autoafirmação dos sujeitos singulares, é atestada na história da filosofia pelas tentações simétricas do solipsismo absoluto e do absoluto altruísmo que nela se manifestam. O princípio da ilimitação tética introduz necessariamente a negação no seio da limitação eidética que circunscreve a categoria da relação de intersubjetividade, negação que se exprime nessa proposição: o Eu não é um Nós.

A identidade na diferença se constitui aqui como dialética da ipseidade e da alteridade. Nela fica claro que o movimento de negação com que o Eu, na sua reflexividade ou mediação estrutural (*ipse*) nega a sua identidade com o outro (*alter*), que é igualmente um *ele mesmo* (*ipse*) não procede de um como que último reduto autárquico ao qual o Eu se recolhe como à secreta e inalcançável fortaleza do *Cogito, ergo sum*. Na verdade, conquanto na relação com o outro a ipseidade permaneça na sua essencial negatividade, *é exatamente a abertura transcendental do sujeito ao ser, constitutiva da estrutura do espírito e que deriva do centro mais profundo da sua interioridade, que está na origem do dinamismo da autoafirmação do sujeito e que o leva a transgredir toda limitação eidética e, no nosso caso, a limitação eidética da relação de intersubjetividade.*

A autoafirmação do Eu transcende as fronteiras da intersubjetividade não em razão de uma primazia do sujeito, traduzindo uma última insídia da tentação solipsística, mas em razão da primazia do *Ser*. Primazia essa que o sujeito reconhece na submissão da sua finitude à Presença infinita que é, nele, o *interior íntimo* e o superior *summo*. Do mesmo

modo o *primum relationis*, a primazia da relação no espaço intersubjetivo permanece submetida à primazia do Ser, pois só essa primazia torna possível, no itinerário dialético do sujeito, a passagem da intersubjetividade à transcendência.

Fato: a categoria do existir intersubjetivo é o terreno fundamental da articulação conceptual entre *Antropologia Filosófica* e *Ética*. A comunidade ética, estruturada segundo formas originais da relação intersubjetiva é a mediação entre agir ético *subjetivo*, determinado formalmente pela consciência moral, e universo ético *objetivo*, constituído por valores, normas e fins. A relação de intersubjetividade, *categoria antropológica* fundamental, transpõe-se em *categoria ética*, na medida em que o ser-com-o-outro apresenta-se originariamente como uma estrutura normativa que se configura como um *dever-ser* no sentido ético e à qual Kant deu uma forma rigorosamente universal no imperativo categórico. A presença desse *dever-ser* no próprio coração da relação de intersubjetividade mostra a impossibilidade de se pensar um existir intersubjetivo que seja eticamente neutro.

A comunidade humana, já na sua gênese, é, pois, constitutivamente ética. Essa eticidade se explica na sua razão última, pela submissão, tanto dos sujeitos como da relação intersubjetiva que entre eles se estabelece, à primazia e à norma do Ser. O Ser rege tanto o agir individual como o agir social, seja na sua infinidade formal como conceito de Verdade e Bem, seja na sua infinidade real como Existente absoluto. Tal é a intuição profunda, subjacente à ontologia platônico-aristotélica, que legou à tradição filosófica do ocidente, como proposição fundadora do pensamento metafísico-ético, aquela que estabelece a adequação entre Ser e Bem: *Ens et bonum convertuntur*.

À luz dessa articulação entre Antropologia Filosófica e Ética Pe. Vaz considera o desdobramento dos níveis da relação de intersubjetividade, pois em cada um deles deverá manifestar-se uma forma própria de relação do ser humano com a Transcendência. Se a constituição desses níveis é *antropológica*, sua efetivação existencial é sempre *ética*, de tal sorte que o agir dos sujeitos em cada um deles não pode ser pensado adequadamente senão na perspectiva de uma *perfeição* ou *virtude* (*areté*), a ser praticada como *forma ética* da relação de intersubjetividade.

A relação de intersubjetividade mostra-se desdobrada em quatro níveis fundamentais. Neles se articulam as formas do *existir-em-comum* que suprassumem as relações humano-mundo ou humano-natureza, ou seja, suprassumem a relação de *objetividade* naquela que, propriamente é a existência histórica do ser humano.

1. *Nível do encontro* ou do *existir interpessoal* no qual tem lugar a relação Eu-Tu, em que a reciprocidade da relação assume caráter oblativo mais

ou menos profundo e tende à gratuidade do *dom -de-si*. É nesse nível que se situa a realidade humana do *amor* na sua tri-unidade de pulsão, amizade e dom. A relação intersubjetiva no nível do *encontro pessoal* é especificada eticamente pelas virtudes próprias do amor, particularmente a *fidelidade*.

2. *Nível do consenso espontâneo* ou do *existir intracomuniário* em que tem lugar a relação Eu-Nós intragrupal, no qual a reciprocidade da relação reveste-se do caráter da convivialidade própria da vida comunitária e de um colaborar espontâneo e cordial nas tarefas da comunidade. A relação intersubjetiva no nível do consenso espontâneo é especificada eticamente pela virtude da *amizade*.

3. *Nível do consenso reflexivo* que se exprime na reciprocidade de direitos e deveres ou na forma da obrigação cívica. É esse o nível do existir-em-comum que podemos denominar intra-societário, e no qual se dá a passagem da sociedade convivial para a *sociedade política*. Aqui a relação Eu-Nós é extragrupal e se estende até os limites definidos pelas regras institucionais do consenso (*Politeia* ou *Constituição*). A reciprocidade da relação tem primeiramente um caráter *formal*, expresso nas leis do *existir-em-comum*. A relação intersubjetiva no nível do consenso reflexivo é especificada eticamente pela virtude da *justiça*. É nesse nível que se dá a necessária articulação entre Ética e Política. A absolutização do político, que passa a ser o polo indutor do pensamento político moderno, mostra aqui seu erro profundo, seja do ponto de vista antropológico, pois restringe aos limites da comunidade humana o horizonte do Ser para o qual se abre a autoafirmação do sujeito, seja do ponto de vista *ético*, pois acabaria reduzindo ao nível do político e submetendo às suas regras e aos seus condicionamentos a riqueza e significação humanas dos outros níveis nos quais se desdobra a relação de intersubjetividade. d. *Um quarto* nível mais amplo pode ser designado

4. *Nível da comunicação intracultural*, na medida em que a cultura se apresenta como o horizonte que continuamente se dilata e em cujo âmbito tem lugar todas as formas de comunicação intersubjetiva. Nesse nível situa-se propriamente o existir histórico do ser humano sendo a *História* o englobante último da comunidade humana enquanto tal. Com efeito, nenhuma comunidade humana particular subsiste sem recuperar continuamente na memória histórica, codificada em formas diversas que vão da narração mítica à descrição historiográfica, o seu passado, no qual estão inscritas suas razões de ser.

A relação de intersubjetividade, desdobrando-se, desta sorte, desde o nível da relação Eu-Tu no *encontro*, atinge a amplitude da relação Eu-Humanidade na longa dimensão do tempo e do espaço onde se desenrola a História. Nossa história pessoal está ligada a essa História por mil fios – os fios do

universo cultural. É sabido que esse nível mais abrangente da relação de intersubjetividade, seja na sua incidência subjetiva como *consciência histórica*, seja na sua face objetiva como *sentido da História*, passou a ser um lugar privilegiado da reflexão sobre o ser humano no pensamento filosófico, de Hegel a nossos dias. A reflexão sobre a História mostra-se igualmente como passagem obrigatória para a reflexão sobre a Transcendência, sendo a História a alternativa mais sedutora ao pensamento do Ser como *primum ontologicum* e, portanto, como conceito fundante das filosofias da imanência que se sucedem depois de Hegel. O tema da História aqui evocado no contexto da relação de intersubjetividade, deverá reaparecer nas categorias de *realização* e de *pessoa* (cont.).

Marcelo Fernandes de Aquino

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)
Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127 – Planalto
31720-300 – Belo Horizonte
E-mail: aquino@faje.asav.org.br