



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

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

Marcelo Fernandes de Aquino ***

Resumo: Este é o terceiro 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. Henrique Cláudio de Lima Vaz.

* Artigo recebido em 15.03.2025 e aprovado para publicação em 19.05.2025.

** Este artigo é o terceiro 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 III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997 (EF III, FC); *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999 (EF IV, IEF I); *Escritos de Filosofia V: Introdução à ética filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000 (EF V, IEF II); *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2002, 2ª ed; *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002 (EF VII: RM); *Escritos de Filosofia VIII: Platônica*. São Paulo: Loyola, 2011, (EF VIII); *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 2020 (AF). 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. aquino@faje.asav.org.br.

Abstract: This is the third 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. Henrique Cláudio de Lima Vaz.

1. Transcendência: Os albores de um fato universal

Ao analisar as relações fundamentais do ser humano na sua Antropologia Filosófica, Pe. Vaz evocou as formas da Experiência de Transcendência como as mais significativas em vista da conceptualização filosófica dessa relação antropológica a ser levada em conta como *fato universal*. O núcleo germinal do problema da Transcendência no modo de pensar vaziano é constituído pelo *Ser como totalidade* que, compreendendo o sensível, vai, no entanto, infinitamente além dos seus limites. Apresenta-se ao ser humano como objeto da sua experiência mais profunda. A impossibilidade de se suprimir a relação de Transcendência do discurso mostra-se a partir da sua explícita tematização como *constitutiva* do ser humano.

A filosofia pós-hegeliana vem sendo tensionada por mil formas de *negação do espírito*, que se prolonga em negação da Transcendência, desde que ela implique referência ao Transcendente absoluto. Para o Pe. Vaz essa negação, de Feuerbach e Marx aos nossos dias, é uma advertência ou um *non plus ultra* colocado ao termo de todos os caminhos da filosofia contemporânea que se estendem por quaisquer dos caminhos da imanência. Mas a ela, como na negação do espírito, pode aplicar-se o argumento de *retorsão* (*elentikôs*). Na verdade, a negação da Transcendência pressupõe a afirmação implícita da abertura transcendental do espírito ao Ser. Ora, não podendo o espírito finito e situado identificar-se com o Ser, a identidade intencional na diferença real, põe necessariamente a exigência do Transcendente como Absoluto do Ser.

A partir da modernidade tardia, a Transcendência viu-se envolta pelas nuvens da suspeita e da crítica que se elevaram na obra de Feuerbach, de Marx, de Nietzsche, de Comte, de Freud, de Sartre e de seus numerosos epígonos, Lévi-Strauss, Foucault, Lacan. Foi denunciada como *projeção, alienação, ressentimento* ou *ilusão*, não omitindo dessa lista Heidegger e seu programa de retorno aquém de Platão em busca do *impensado* do Ser no universo pré-socrático. Cabe dizer que as variadas formas de veto à explícita tematização da relação de Transcendência como constitutiva do ser humano instaurou imenso rito desconstrutor do Absoluto que transformou radicalmente a filosofia contemporânea.

Segundo esses mestres da suspeita, a Razão deve inflectir a direção do vetor que a definiu, até então, como *inteligência* (*nous, intellectus*) apontada para a Transcendência. Seu ímpeto vem se voltando, cada vez mais, para a imanência da Natureza, da História e do próprio Ser Humano. Na esteira desse processo ideo-histórico, assiste-se à transformação da noção de Sistema. A própria estrutura vertical da noção de Sistema se abate agora na horizontalidade do campo do operável humano (*prāgma*), onde reina a Razão calculadora e organizadora (*ratio*).

Essa negação é uma advertência colocada ao termo de todos os caminhos da filosofia contemporânea que se estendem, todos eles, pela rota da imanência. Como na negação do espírito, o argumento de *retorsão* (*elentikôs*), igualmente pode ser aplicado à relação de Transcendência. Na verdade, a negação da Transcendência pressupõe a afirmação implícita da abertura transcendental do espírito ao Ser. Ora, a identidade intencional na diferença real, não podendo o espírito finito e situado identificar-se com o Ser, põe, necessariamente, a exigência do Transcendente como Absoluto do Ser.

O termo *Transcendência* designa a forma da relação entre o *sujeito situado*, pensado no movimento da sua autoafirmação, ou da construção dialética da resposta à interrogação sobre o seu próprio ser, e a *realidade*, da qual ele se distingue ou que está para além (*trans*) da realidade que lhe é imediatamente acessível, mas com a qual necessariamente se relaciona ou que deve ser compreendida no *discurso* mediante o qual ele elabora uma expressão inteligível do seu ser. Essa forma de relação surge como horizonte mais amplo que se abre ao movimento da autoafirmação do sujeito desde que, em virtude do princípio de ilimitação tética, ele passe além dos limites das relações de Objetividade e de Intersubjetividade. Não tenha o horizonte do Mundo ou da História como seu último horizonte. Ou seja, não se exaure no âmbito da natureza nem da comunidade humana.

Formado a partir do verbo *transcendere* (*trans+ascendere*), este termo significa, literalmente, *subir além de*. Portanto, segundo o teor literal de sua acepção filosófica, diz respeito à metáfora da *subida* ou *ascensão* que, desde Platão, ocupa lugar ilustre no repertório metafórico da linguagem filosófica. O conceito de *Transcendência*, nessa primeira e elementar acepção, se opõe ao de *Imanência*, como o *além* transmundano se opõe ao *aquém* mundano. O imanente designaria o âmbito mundano como horizonte englobante das experiências imediatas do ser humano. O Transcendente se referiria às realidades supostamente existentes para além das fronteiras do mundo e postuladas como *Causa*, *Fundamento* ou *Modelo Ideal* das realidades mundanas.

A oposição Transcendência-Imanência, purificada da sua origem metafórica espacial, aparece, assim, como a articulação primeira do pensamento metafísico ao qual corresponde, desde o ponto de vista antropológico, a *Experiência Transcendental*, assim denominada pelo Pe. Vaz, na qual a inson-

dável profundidade e a infinita amplitude do *Ser como tal*, entrevistas, mas não devassadas, se descobrem ao ser humano.

A *Teoria platônica das Ideias* e seu coroamento na *Doutrina dos Princípios* ofereceram a primeira conceitualização rigorosa do tema da Transcendência na história, e que permaneceu, até hoje, exemplar e normativa. Platão concebeu a forma paradigmática da Metafísica como ciência da Transcendência, ou ciência das Ideias. Transcreveu no código do *lógos* demonstrativo, tal como ele o concebeu, essa experiência fundamental que acompanha as vicissitudes da cultura humana, nas suas mais variadas expressões, presumivelmente desde os seus inícios: a experiência dos limites, da contingência e do perene fluir das coisas circunscritas ao horizonte do *estar-no-mundo* e envolvidas nas incertezas do *ser-no-mundo* e nos enigmas do *ver-o-mundo*. Experiência que só se constituiu como tal na medida em que esse horizonte e, nele, as contingências desse *viver* e os limites desse *ver* foram transgredidos na direção da misteriosa e ilimitada profundidade do Ser que se estende ao viver e ver os limites do mundo, para além do precário estar.

Se a Experiência da Transcendência encontrou em Platão sua primeira e rigorosa expressão filosófica, na verdade ela já estava presente sob diversas formas na história das culturas. Emergiu com inconfundível nitidez, segundo se pode comprovar documentalmente, lá onde as primeiras civilizações começaram a florescer. Essa experiência assumiu inequívoco alcance civilizatório no curso do chamado *tempo-eixo* que se estendeu, aproximadamente, de 800 a.C. a 200 a.C. no arco geográfico que vai do Extremo-Oriente ao Mediterrâneo e no qual se desenvolveram grandes civilizações cujos universos simbólicos fundiram-se a partir da idade ecumênica que se seguiu às conquistas de Alexandre, na rica e complexa matriz das grandes ideias que haveriam de inspirar a história futura.

Ora, o *tempo-eixo* se caracterizou, justamente, pela surpreendente sincronia com que se manifestaram formas de Experiência da *Transcendência* cuja estrutura revelou clara analogia em áreas de civilização tão distantes geograficamente, e tão diversas em seu perfil cultural. Essa época excepcional, para além das teorias que procuraram explicar o *fato* histórico do *tempo-eixo* e propor uma interpretação da sua aparição na cronologia da *história universal*, mostrou-se como aquela em que a irrupção da Experiência da Transcendência provocou inflexão decisiva na compreensão da sua existência pelo ser humano.

2. A ordem da história e a história da ordem

Entre as muitas interpretações desse evento espiritual de alcance tão amplo e profundo, Pe. Vaz assinala a que foi proposta por E. Voegelin

em *Order and Hystory*. Aí a Experiência da Transcendência foi pensada no contexto do desenrolar-se de uma *história da ordem* capaz de fornecer os macroindicadores de uma *ordem da história*. Ordem essa que permita a compreensão da situação atual da história universal.

Na perspectiva adotada por Voegelin e reelaborada pelo Pe. Vaz, a ideia da participação no *Ser como totalidade*, na qual o ser humano se sente justamente integrado, manifestou-se como a essência da sua existência. Ora, foi o lugar dessa essência, ou desse *ser-parte-no-Todo*, que constituiu o problema fundamental do qual emergiu a *ideia da ordem* e, finalmente, a *Experiência da Transcendência*, e que alcançou suas expressões paradigmáticas na *ideia de Revelação em Israel* e na *ideia de Filosofia na Grécia*

Essas expressões haveriam de operar, por sua vez, de modo aparentemente irreversível, ao menos no Ocidente, a mais relevante inflexão conhecida no curso do processo civilizatório. Tal inflexão não se cumpriu em virtude de alguma revolução tecnológica na esfera dos bens materiais da civilização nem, ao menos diretamente, como consequência da criação de nova ordem social e política. Mais radicalmente, ela teve lugar nas estruturas do espírito humano onde se assentavam símbolos e conceitos com que o ser humano exprimia seu *conhecimento da ordem do Ser e sua participação nela*.

Segundo Voegelin, esses símbolos e conceitos se apresentaram em quatro feições típicas que se uniram, finalmente, no momento em que a consciência se desvencilhou do compacto simbolismo cósmico no qual a ordem encontrou sua primeira expressão. O que teve lugar nas duas grandes formas da Experiência da Transcendência: a *revelatória* e a *filosófica*. Essas feições podem ser descritas como 1. a experiência da participação; 2. a preocupação com a permanência e o fluir dos seres na comunidade do Ser; 3. o processo de simbolização pelo qual a ordem do Ser, suposta incognoscível em si mesma, passa a ser representada por símbolos que analogicamente a exprimem; 4. a possibilidade da sua convivência em tradições distintas decorrente dessa consciência do caráter analógico dos símbolos; 5. finalmente, a emergência da ideia do *verdadeiro* e do *falso* no monoteísmo de Israel e na filosofia grega.

A Experiência da Transcendência desvelou nova dimensão, mais abrangente e mais profunda, da relação do ser humano com a realidade. Novo sentido foi dado às grandes experiências tais como a experiência da utilização do mundo pelo trabalho e a experiência do reconhecimento do outro no coexistir em sociedade. Tornou possível uma *ordem da história* como *história da ordem*. A progressiva perda da efetividade histórica da Experiência da Transcendência ou sua substituição por pseudo experiências que desenharam as diversas faces do niilismo contemporâneo pode, de resto, ser apontada como raiz mais profunda da mutação espiritual do nosso tempo, caracterizada pelo retraimento das experiências autênticas da

Transcendência e pelo dominador avanço de formas diversas de gnosés da imanência.

A relação de Transcendência resultou, na verdade, do *excesso ontológico* pelo qual o sujeito se sobrepôs ao Mundo e à História. Avançou além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro na busca do *fundamento último* para o *Eu sou primordial* que o constitui e do *termo último* ao qual referir o dinamismo dessa afirmação primeira. É desse *excesso* ou dessa *superabundância ontológica* do sujeito, expressos estruturalmente na categoria de *espírito* que procede, de resto, o dinamismo mais profundo da História e a inexaurível gestação de formas de busca ou expressão do Absoluto que acompanha o curso histórico e que é a atestação mais evidente da presença da relação de Transcendência na constituição ontológica do sujeito.

O modo de pensar vaziano considera a relação de transcendência como a suprassunção dialética final da oposição entre *interioridade* e *exterioridade*, que está inscrita na estrutura do espírito-no-mundo ou na estrutura do ser humano sujeito finito e situado, impelindo o discurso vaziano da Antropologia Filosófica para além da exterioridade do mundo e do outro, vem a ser, justamente na direção de uma Transcendência, que se deve mostrar como suprassunção dessa oposição.

Desde esse ponto de vista, a Transcendência apresenta-se como lugar conceptual no qual o sujeito pensa o Transcendente como exterior à sua finitude e à sua situação no mundo e, segundo a mesma razão, ou seja, exatamente como Transcendente, interior ou imanente ao mesmo sujeito como espírito. Essa síntese de interioridade e exterioridade, que Santo Agostinho exprimiu na dialética do *superior summo* e do *interior íntimo*, ou seja, identidade na diferença (identidade *em-si*, diferença *para-nós*) entre o transcendente e o imanente apresenta-se, para o sujeito, como a estrutura conceptual fundamental do pensamento do Absoluto.

A questão do Absoluto pôs-se necessariamente para o Pe. Vaz, não só exigida pela hermenêutica adequada de uma das mais fundamentais e constantes experiências humanas. Mas, igualmente, pelo excesso ontológico do sujeito expresso no princípio da *ilimitação tética*, que conduz o *movimento dialético do discurso* para além dos horizontes da *Objetividade* e da *Intersubjetividade*. A identidade dialética entre *espírito* e *Ser* é a fonte desse excesso ou dessa superabundância ontológica do sujeito, que não lhe permite encontrar o termo do itinerário da sua autocompreensão nem na Natureza nem na História.

A relação com o Ser, considerada formalmente como tal, suprassume no sujeito a oposição entre *interioridade* e exterioridade. Essa relação, em virtude da diferença real entre *sujeito* finito e situado e *Ser*, é, necessariamente, uma relação de Transcendência. Sendo tal, é uma relação com o

Absoluto, pois é a universalidade do Ser que se constitui em horizonte último do espírito. Por outro lado, a própria natureza da relação de Transcendência implica a imanência do Ser, ou do Absoluto, no sujeito como sujeito. Sendo a relação de Transcendência a suprassunção da oposição entre *interioridade* e *exterioridade*, o Transcendente só pode ser tal para o sujeito na identidade dialética (identidade na diferença) do interior e do exterior, da transcendência e da imanência

O paradoxo da relação de Transcendência manifesta-se no fato de que, entre sujeito e Transcendente (seja ele o Absoluto real – Deus –, ou o Absoluto formal – Unidade, Verdade e Bem), não se verifica a distinção adequada entre dois termos finitos que permite falar de *não reciprocidade* ou de *reciprocidade* entre eles, como nas relações de Objetividade e de Intersubjetividade.

Na relação de Transcendência, a relação real do *mensurado*, ou o sujeito finito, ao *mensurante* ou o Absoluto, refere o mensurado ao mensurante. A atribuição ao Absoluto de uma relação ao sujeito finito funda-se somente na razão (*relatio rationis* *ao*) pela qual o sujeito, ao visar à absoluta universalidade do Ser, visa necessariamente ao Absoluto e mostra sua radical dependência do Absoluto inscrita no movimento dialético da sua autoafirmação.

Essa relação de razão, exprimindo a impossibilidade para o sujeito de encerrar o dinamismo da autoexpressão que habita o *Eu sou* nas formas finitas da Objetividade e da Intersubjetividade, atesta o termo necessário desse dinamismo na submissão ao Infinito, ou seja, no *reconhecimento da Transcendência* como *telos* supremo da autoafirmação do seu ser.

3. O itinerário dialético

As categorias de relação descreveram o itinerário dialético do sujeito ao buscar novas formas da sua autocompreensão na saída de si mesmo, e do seu autoexprimir-se no êxodo que o levou além das fronteiras da sua finitude e do seu ser situado, e o conduziu a afirmar seu ser como ser-no-mundo e ser-com-o-outro. Ora, esse itinerário dialético perfez a reflexão total do espírito sobre si mesmo. O sujeito pôde encontrar-se no nível mais profundo do seu ser, onde, como espírito, acolhe o Absoluto presente como *Verdade (medida)*, como *Bem (norma)* e como *Ser (fim)* a todo ato de inteligência e liberdade, justamente no encaminhar-se para a Transcendência.

A relação de Transcendência, segundo o Pe. Vaz, suprassume a *não reciprocidade* da relação de Objetividade e a *reciprocidade* da relação de Intersubjetividade. Nela a não-reciprocidade tem lugar justamente na Transcendência

do Absoluto e na Infinitude do seu Ser que exclui qualquer relação *real* ou de dependência *ad extra*. Já a relação de reciprocidade é suprassumida na imanência do Absoluto ao sujeito, de sorte que, no seu movimento para a Transcendência, o sujeito é, na verdade, participação no mais íntimo do seu ser da *infinita generosidade* do Absoluto. Essa generosidade infinita é a outra face do infinito excesso ontológico do Absoluto que está presente, como princípio e fonte do ser, nas raízes do ato de existir do sujeito. Desta sorte, o sujeito existe como ser-para-a-Verdade, ser-para-o-Bem, ser-para-o-Ser: ser-para-a-Transcendência.

A categoria de relação de Transcendência se constitui, por conseguinte, como passagem dialética para as categorias de *realização* e de *pessoa*, pois essas só poderão definir-se como suprassunção da unidade estrutural e da unidade relacional do ser humano se se mostrarem como sua efetivação na unificação da presença a si mesmo do sujeito, e como sua razão última na unidade do seu ser. Em suma, como realização concreta e como fundamento ontológico da vida propriamente humana que é a *vida segundo o espírito*.

O ser humano se abre à Transcendência, seja à Transcendência *formal* da Verdade e do Bem, seja à Transcendência real do Existente absoluto, somente ao constituir-se estruturalmente como espírito. Aqui a distinção entre o formal e o real decorre da finitude da nossa inteligência que não tem a intuição ontológica ou numenal do Ser e deve formar os conceitos analógicos transcendentais *Ser*, *Unidade*, *Verdade* e *Bem*. Por meio desses conceitos, o Absoluto real pode ser objetivamente acolhido e pensado no âmbito da infinitude intencional do nosso espírito finito.

O *esse ad* constitutivo do ser que se mostrou nas duas categorias anteriores (Objetividade e Intersubjetividade) voltado para o *Mundo* e para o *Outro* como seus termos necessários e entre si irreduzíveis, mostra-se agora referido a um *para além* do Mundo e do Outro. Essa referência, que deve ser dita exatamente relação de Transcendência, foi pensada pelo Pe. Vaz como *conceito primeiro* ou *categorial* na articulação do discurso com o qual o ser humano se afirma como ser. Com outras palavras, Pe. Vaz compreende a relação de Transcendência no discurso da Antropologia Filosófica como conceito *ontológico* primeiro, categoria antropológica por meio do qual o sujeito se afirma como ser que é para a Transcendência.

Nesse caso, o termo da relação não é compreendido num âmbito conceptual unívoco. Não tendo dele uma experiência direta, como a tem do Mundo e do Outro, Pe. Vaz não pode pensá-lo como interior à relação com que se refere a ele. Trata-se de uma relação absoluta. Essa expressão paradoxal significa que, aqui, o *primum relationis*, ou a primazia da relação que vigora na relação de intersubjetividade, cede lugar ao *primum absolutum*, ou seja, ao Transcendente com o qual o sujeito se relaciona, não em razão de uma reciprocidade ontológica, mas em razão da sua radical *dependência* dele.

A relação é absoluta porque inscrita na raiz mais profunda do ser do sujeito, sua estrutura ontológica. Portanto o Transcendente, sendo *imane*nte ao dinamismo intelectual que permite ao sujeito articular o discurso da sua autoafirmação como sujeito e sendo, do mesmo modo, *imane*nte à relação de Intersubjetividade como a mais profunda exigência de ser-com-o-outro, não se deixa exprimir na finitude da experiência ou do conceito, mas está presente ao conteúdo objetivo do discurso como uma presença ausente. Presença que não se manifesta como tal, mas apenas como *sin*al de uma exigência absoluta que aponta para a direção mais fundamental do movimento do espírito.

4. A Experiência Transcendental

A *pré-compreensão da relação de Transcendência* exerce-se no campo das grandes formas de Experiência da Transcendência que se constituíram ao longo da história, à medida que nelas se faz visível a abertura do ser humano a uma realidade *para além* do Mundo e da História, que convém denominar exatamente uma realidade transcendente. Expressar essa realidade, seja simbolicamente por imagens, seja conceitualmente, é tarefa das linguagens religiosas e desta parte da Filosofia que a tradição platônico-aristotélica designou com o nome de *Teologia* e que hoje está compreendida na Filosofia da Religião.

Aqui Pe. Vaz considera a experiência da Transcendência enquanto essa estabelece uma relação entre o ser humano e o Transcendente. Três grandes formas de Experiência de Transcendência deixaram sulco profundo e contínuo no terreno do pensamento filosófico. São elas: 1. a experiência noética da Verdade, que deu origem à Metafísica como *protê philosophia*; 2. a experiência ética do Bem, que deu origem à Ética como *praktiké episthémé*; 3. a experiência noética-ética do Absoluto como *theología* que deu origem à *Teologia*. Essa última experiência é a transposição filosófica da experiência religiosa na qual convergem de alguma maneira a experiência noética e a experiência ética.

1. *Experiência noética da Verdade*: constitui o primeiro traço daquela que Voegelin denominou a diferenciação noética da consciência. Assinala a irrupção do *tempo-eixo* no mundo grego. Surge com extraordinária limpidez, e animada por prodigiosa energia de pensamento na passagem do século VI ao século V a.C., sobretudo nos grandes pensadores inaugurais desse tempo como Heráclito e Parmênides. A experiência noética da Verdade como Experiência Metafísica da Transcendência alcançou sua expressão paradigmática em Platão. Dela derivou o conceito de *transcendental* que prevaleceu na filosofia ocidental até Kant.

O conceito platônico de *Verdade* (*alétheia*) seguindo a trilha da tradição eleática, definiu-se a partir do discurso à medida que se constituiu como *alethés lógos*. Como tal, ele é o discurso da *episthème* como oposto à *dóxa*. O discurso verdadeiro se caracterizou por sua *homologia* ou *adaequatio* com o Ser, que é propriamente o verdadeiro. Platão desvelou pela primeira vez na história da filosofia, com rigor e amplitude, o horizonte temático da *Experiência Transcendental* como experiência noética da Verdade cuja influência foi decisiva na formação do conceito ocidental de ser humano.

A ideia da Verdade como expressão de uma relação fundamental do ser humano com a realidade (a relação do saber verdadeiro ou da ciência) é para Platão um conceito ontológico. Traduz relação peculiar do ser humano ao Ser. Nessa homologia entre Verdade e Ser, que será retomada por Aristóteles, Pe. Vaz pôde ver a origem histórica do conceito de *transcendental* na sua acepção metafísica. Os transcendentais são noções cuja predicação do conceito de Ser exprime os atributos, ou *passiones entis*, com ele logicamente conversíveis vindo a constituir a arquitetura metafísica fundamental do nosso pensamento: *Ens, Unum, Verum, Bonum, Pulchrum*.

A estrutura fundamental do pensamento filosófico com a experiência noética da Verdade, considerada como *Experiência Metafísica* na medida em que é, formalmente, uma experiência do Ser (ou experiência da identidade entre Verdade e Ser), descobre seu fundamento nessa presença originária do ser humano ao Ser que é propriamente experimentada na reflexão do espírito sobre si mesmo. Como tal, essa experiência merece ser denominada *Experiência Transcendental*.

Semelhante expressão pode parecer, à primeira vista, paradoxal e mesmo inadequada. Na sua acepção usual, *experiência* diz respeito à presença de um objeto captado na sua particularidade. *Transcendental* equivale à *universal* e, mesmo, *universalíssimo*, como condição que antecede toda experiência (sentido kantiano-moderno) ou como conceito primeiro da razão, o conceito de Ser e de seus atributos imediatos (sentido clássico).

A expressão *Experiência Transcendental*, no entanto, para o Pe. Vaz passa a ter sentido perfeitamente aceitável, desde que se dê extensão analógica ao conceito de experiência, segundo o modo de *presença* que nela tem lugar. É experiência pois que nela se dá a intuição do Ser à inteligência. Presença que se descobre ou se intui na interrelação dialética que se estabelece como mediação entre universalidade absoluta do Ser e determinação ou limitação eidética do ente particular que é apreendido na experiência imediata. É transcendental porque a inteligência vê aberto o horizonte de inteligibilidade ilimitada no qual o Ser se manifesta nessa e por essa intuição da sua presença. Vê, igualmente, que todo e qualquer ente particular situado nesse horizonte pode ser conhecido. Aqui a *Experiência Transcendental* mostra-se, também, na sua face *subjettiva* como experiência do dinamismo intelectual

infinito que habita o sujeito e que legitima criticamente a afirmação do *Ser* (ou do *em-si* numenal) nos seres.

A estrutura dessa experiência, por outro lado, é essencialmente *reflexiva*. Ela se funda na reflexão da inteligência sobre seu próprio ato como intencionalmente unido ao objeto e, nela, a natureza da própria inteligência, sua homologia essencial com o objeto e, assim, a amplitude ilimitada da alma como algo “*quod notum est convenire cum omni ente*”. Tal como se apresenta nesse nível da pré-compreensão da relação de Transcendência a *Experiência Transcendental* pode ser, desta sorte, caracterizada como experiência *noética* da Verdade. Nesse nível da *Experiência Transcendental*, a Transcendência gnosiológica, ou seja, a Transcendência do objeto ou do Ser com relação ao sujeito cognoscente finito, se situa como experiência *noética* da Verdade.

Segundo o Pe. Vaz, a chamada revolução copernicana que Kant operou nas direções fundamentais do conhecimento racional, seja no seu uso *teórico*, seja no seu uso *prático*, desarticulou nos seus fundamentos o arquétipo platônico da experiência *noética* da Verdade, que até então prevalecia na tradição filosófica. O próprio conceito de transcendental foi submetido à completa *inversão* de sentido de seu vetor *noético*. O lugar inteligível do *transcendental*, arrastado no movimento da crítica da razão que o conduziu do Ser ao sujeito, deslocou-se do solo ontológico para o solo gnosiológico, onde a experiência *noética* da Verdade ficou circunscrita às condições da experiência organizadora dos fenômenos, ou seja, à finitude da situação do sujeito no mundo. A *Experiência Transcendental*, nesse retorno crítico ao sujeito como *fundamento* (saída do círculo cartesiano pela supressão de um dos seus termos, a ideia do Infinito) tornou-se impensável em razão da substituição do horizonte do Ser pelas condições de possibilidade imanentes ao sujeito.

Este é o sentido primeiro que o termo *transcendental* passou a ter em Kant e, a partir dele, na filosofia contemporânea. Aqui o movimento de *transcender* se deu do fenômeno à experiência e às suas condições de possibilidade, que passaram a ser igualmente as condições de possibilidade do *objeto* da experiência. É verdade que o termo *transcendental* acabou recebendo diversas significações em Kant. No seu sentido mais geral, enquanto denota a condição intrínseca de possibilidade ou de inteligibilidade do objeto, tal como é conhecido ou pensado pelo sujeito, o termo passou a fazer parte da terminologia filosófica corrente.

2. *Experiência ética do Bem*: desenrola-se em outra dimensão igualmente fundamental que é a experiência do Bem, e que Pe. Vaz designa como experiência *ética*. De fato, as duas experiências, da Verdade e do Bem, estão intimamente relacionadas e mesmo se entrecruzam naquele movimento dialético da intercausalidade de inteligência e liberdade nas suas relações com a Verdade e o Bem, denominado *quiasmo do espírito*.

As origens históricas da experiência ética do Bem como *Experiência Transcendental* devem ser buscadas no ensinamento socrático, que inaugurou no Ocidente a reflexão ética organizada como ciência do Bem. Elevada por Platão ao mais alto vértice metafísico e codificada por Aristóteles como *ciência prática* ou *Ética*, a ciência do Bem passou a ser um dos pilares fundamentais do edifício da Filosofia.

A experiência ética do Bem, inspirando-se no paradigma socrático, foi organizada, ao longo da história, em duas direções que apresentam entre si estrita correspondência. Uma delas tem em vista o Bem como *Medida* (*métron*); a outra o Bem como *Fim* (*télos*). A correspondência entre Bem como Medida e Bem como Fim se estabeleceu no âmbito inteligível do conceito de *ordem* que deve ser considerado um dos conceitos capitais do pensamento clássico.

A *experiência noética da Verdade* supõe no ser humano a homologia estrutural entre *inteligência* (*nous*) na perfeição da sua inteligência (*noésis*) e *Ser* no seu desvelamento inteligível (*noetón*), o que permite o estabelecimento da correspondência *intuição = verdade* (*noésis = alétheia*) como relação propriamente ontológica. Por sua vez, a *experiência ética do Bem* revela na liberdade humana ou na capacidade humana de autodeterminar-se (*eléntheros* autou *éneka*) que, segundo Sócrates, reside na interioridade por ele denominada *psyché*, uma homologia com o *Ser* na sua manifestação como perfeição ou como Bem, da qual decorre, para a liberdade, o imperativo de autorrealizar-se segundo as exigências do Bem.

A perfeição do Bem, desta sorte, deve corresponder à perfeição do sujeito ou da *psyché*, vem a ser, a sua *areté*. Torna-se assim possível o estabelecimento da correspondência *virtude = bem* (*areté = agathón*) como sendo igualmente uma relação ontológica. *Verdade* e *Bem*, ou *alétheia* e *agathón*, mostram-se correlativos ao *Ser*, *ón* ou *ousía*. Essa correlação, tal como Platão a expôs nos diálogos da maturidade, passou a constituir o entrelaçamento conceptual básico do pensamento metafísico.

A descoberta da dimensão transcendental da experiência ética do Bem no aprofundamento dessa experiência, ou seja, a manifestação *da relação de Transcendência como constitutiva do ser do homem*, caracterizou a passagem da ética socrática para a metafísica platônica do Bem. Finalmente, a exigência de fundamentação racional da *práxis* conduziu Platão a afirmar a primazia do Bem no domínio da *theoría*. Esta se edificou, pois, como *metafísica do Bem*, na qual é atribuída à Ideia do Bem uma dignidade transontológica enquanto, como *princípio anipotético* ou que se suporta a si mesmo, ela está além de qualquer *ousía* particular em dignidade e poder. Foi, pois, o *élan* metafísico com que Platão pensou a ideia do Bem e do qual a República conservou o testemunho escrito e a teoria dos Princípios consignou no ensinamento oral que elevou desde o início a experiência ética do Bem

ao nível transcendental no qual o Bem é pensado na sua homologia com o Ser. A tradição a recebeu como *Experiência Transcendental*.

Ao atribuir alcance transcendental à relação com o Bem, constitutiva do agir virtuoso Platão tornou possível a fundação da Ética como ciência, levada a cabo por Aristóteles. É verdade que Aristóteles criticou a transcendência do Bem platônico. Mas a própria constituição da Ética supõe a abertura do espaço inteligível no qual o Bem pode situar-se como objeto de um saber específico, espaço esse que foi aberto justamente pela ciência platônica do Bem. De resto, ao reiterar nas páginas finais da Ética a primazia da *theoría*, Aristóteles restabeleceu o lugar do Bem transcendente na hierarquia das perfeições do Ser, pois o Bem como ordem do universo exige ou implica o Bem como *ordenador transcendental*.

Assim a experiência ética do Bem passou a ser interpretada, segundo a tradição inaugurada por Platão, como *Experiência Transcendental* no sentido estrito, segundo os dois aspectos que podem ser designados como transcendência *formal* do Bem (a Ideia do Bem) e sua transcendência *teleológica* (o Bem como *Fim*). Os dois aspectos articulam-se dialeticamente no pensamento de Platão, pois justamente enquanto *Fim* o Bem se manifesta como Ideia suprema. *A experiência da identidade entre Bem e Ser está, pois, nos fundamentos da Ética como ciência, assim como a experiência noética da Verdade tornou possível a constituição da Metafísica.*

A tradição distinguiu entre *Verdade ontológica* e *Verdade lógica*, assim como distinguiu entre *Bem ontológico* e *Bem moral*. Desde o ponto de vista da *experiência ética*, essa distinção corresponde à tensão entre o *categorial* e o *transcendental* que se manifesta na estrutura espiritual do ser humano. A experiência do Bem, enquanto experiência ética ou moral, ou seja, aquela que diz respeito ao *dever-ser* do agir, requer um fundamento absoluto que não pode ser encontrado no âmbito do próprio agir e do seu mundo, submetidos que são a uma essencial contingência. Ela implica a *Experiência Transcendental* do Bem, ou seja, do Bem não mais medido pelas exigências do nosso agir e relativo à sua contingência e finitude, mas do Bem que se manifesta como tal na sua identidade com a infinitude do Ser. O desenho fundamental do modelo platônico-aristotélico no que diz respeito à reflexão sobre a experiência do Bem, herdado e amplamente desenvolvido por Tomás de Aquino, foi constituído por essa passagem do categorial ao transcendental ou, no caso, do *ético* ao *metafísico*.

A psicologia e a ética aristotélicas disponibilizaram a Tomás de Aquino o fundamento antropológico para pensar a experiência do Bem na perspectiva do horizonte da Transcendência e, portanto, como forma da experiência da *relação de Transcendência*. Pe. Vaz ao tematizar a experiência do Bem na linha do dinamismo constitutivo da vontade, viu que ela pode ser considerada segundo uma dupla articulação dialética: 1. a dialética do

Bem como *Norma* ou Forma especificadora do movimento da vontade – dialética do Bem como *Princípio* – e 2. a dialética do Bem como *Beatitude* (*eudaimonía*), dialética do Bem como *Fim último*. A *Norma* e o *Fim* são dois conceitos herdados da tradição clássica e repensados segundo as exigências do criacionismo cristão que permitiu a Tomás de Aquino retomar a intenção platônico-aristotélica de transposição da experiência ética do Bem em Experiência Transcendental, o que estabelece igualmente uma unidade entre Ética e Metafísica.

Assim como sucedera no espaço conceptual da experiência noética da Verdade, também no espaço próprio da experiência ética do Bem a filosofia moderna assistiu ao desenrolar da *revolução copernicana* levada a cabo por Kant. Nele teve lugar a inversão *per diametrum* da orientação do vetor semântico do termo transcendência. Em consequência, o termo transcendental passou a não mais designar na ordem prática o Bem absoluto como Norma e como Fim, e sim a liberdade como condição de possibilidade *a priori* da síntese entre vontade subjetiva e lei universal. *Síntese a priori* e, portanto, necessária, expressa no *imperativo categórico* que impõe ao sujeito a obrigação de agir segundo a *lei moral* ou o *dever* de agir moralmente. A experiência moral do dever sobrepõe-se, desta sorte, à experiência ética do Bem. É essa experiência, à medida que se desenrola no âmbito da liberdade moral como *fato da razão*, que reivindica para si o predicado de *transcendental*.

3. *Experiência noético-ética do Ser ou do Absoluto*: a experiência noética da Verdade e a experiência ética do Bem só se constituíram como *Experiência Transcendental* à medida que nelas transluziu a identidade da Verdade e do Bem com o Ser. A experiência do Ser, experiência indissolivelmente noético-ética, e que merece propriamente o nome de *Experiência Metafísica*, apresentou-se, assim, como fundamento e protótipo de toda *Experiência Transcendental*.

A experiência da relação de Transcendência emergiu historicamente na aurora do chamado *tempo-eixo* como experiência de participação no Ser, operando ruptura no simbolismo cósmico. A *Experiência Metafísica do Ser* pode ser considerada forma da experiência religiosa do Absoluto, ao encontrar esse uma expressão na linguagem do *lógos* demonstrativo, dando origem a essa forma de saber racional que os gregos denominaram *theología*.

Na evolução desse conceito, pode-se encontrar, de um lado, o processo de crítica do antropomorfismo das representações religiosas e, de outro, a formação do conceito de deus (*ò theós*) ou do divino (*tò theion*) transcendentais. A metafísica foi propriamente uma *theología* quando se constituiu plenamente com Platão, e a experiência religiosa como experiência de Deus encontrou sua expressão filosófica como experiência do Ser ou do Absoluto.

Aqui o *modo* de pensar vaziano, na sua descrição da pré-compreensão da relação de Transcendência, tem em vista a *experiência do Absoluto* como *experiência do Ser*, ou como *Experiência Metafísica*. O estudo da Experiência da Transcendência como experiência do Sagrado pertence mais particularmente à Fenomenologia e à Filosofia da religião, havendo lugar, nesse campo, para a distinção entre experiência do Sagrado e experiência de Deus propriamente dita. Com efeito, segundo Pe. Vaz, a experiência de Deus situa-se no mesmo nível fenomenológico no qual tem lugar aquela que ele denominou *Experiência Metafísica* do Ser e do Absoluto.

Pe. Vaz tem diante de si essa Experiência Metafísica ao descrever a pré-compreensão da relação de Transcendência no roteiro metodológico de elaboração da respectiva categoria antropológica. Nela transluz a presença do Ser na sua infinitude, que transcende qualquer contorno eidético limitado, sendo como tal conceptualizado como a primeira das noções transcendentais logicamente conversível com as noções de Uno, Verdadeiro e Bem.

A Experiência Metafísica, como experiência da Verdade e do Bem, pode assumir igualmente a forma de uma experiência de Deus. Assim a interpretou a tradição filosófico-teológica cristã, sobretudo em Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. Porém, como Experiência Metafísica ela é, em sentido estrito, experiência do Ser ou do Absoluto, desdobrando-se em dois níveis. No primeiro tem lugar a experiência do Ser na sua transcendentalidade *formal*, dando origem ao *conceito analógico de Ser*. No segundo situa-se a experiência do Ser na sua transcendência *real* ou do *Ser* como *Existir subsistente* (*Ipsium Esse subsistentes*), objeto da *Metafísica* como *Teologia* ou como discurso sobre o Absoluto real.

No Absoluto real, a oposição de imanência e transcendência é suprasumida na Unidade absoluta, a um tempo imanente e transcendente ao Múltiplo como sua condição radical de possibilidade ou, em termos metafísicos, como sua *Causa Primeira*. Essa discursividade da Experiência Metafísica, no entanto, no nível da pré-compreensão não é explicitada nas suas direções, metafísica e teológica, não obstante nela já estar presente a *estrutura onto-teológica* que a sustenta.

A Experiência Metafísica pode assumir diversas formas, sendo que em cada uma delas descobre-se uma expressão possível da relação de Transcendência. Entre essas, algumas vieram a adquirir feição clássica na tradição filosófica, como se verá.

1. *A experiência da abertura ao Ser* na forma da experiência da negatividade inerente à nossa capacidade de pensar, sendo o ser humano o único ser conhecido capaz de introduzir o *Não-ser* na compacta unidade do Ser. O que significa, finalmente, passar além de qualquer limitação *dada* dos seres e experimentar, sobre o abismo do *Não-ser* a infinita transcendência do

Ser. Com efeito, o Ser é inalcançável pela negação, que se autonegaria ao negar o Ser. Essa forma de experiência da Transcendência pode ser expressa desde o ponto de vista da *linguagem*. Como *ser de linguagem* e portador do *lógos*, o ser humano experimenta necessariamente a infinidade do Ser e, portanto, sua Transcendência sobre todo ser finito.

2. *A experiência da inteligibilidade do Ser*, expressa na afirmação de que o Ser *é por si mesmo*, ou subsiste por si mesmo (*per se subsistit*), o que significa, justamente, sua inteligibilidade intrínseca ou sua reflexividade *ontológica* (o Ser se compreende a partir de si mesmo, pois nada existe que lhe seja logicamente anterior, e a partir do qual possa ser compreendido). Essa reflexividade pode ser entendida igualmente como a pura negatividade do Ser que permanece indivisamente em si (*indivisum in se*) e, como tal, *simplesmente é*. O ser humano se vê necessariamente face a face com o horizonte da Transcendência nessa reflexividade absoluta do Ser, intuída pela primeira vez por Parmênides, e enunciada na mais elementar das proposições: *o Ser é*.

3. *A experiência eidética ou experiência da essência*: nela a realidade se nos oferece na sua estrutura ordenada sem a qual não poderíamos estabelecer uma distinção entre os seres nem perceber suas relações mútuas. A experiência eidética é, em suma, a experiência da *Ideia* na qual transluz a *verdade* dos seres e, nesse sentido, ela está próxima da experiência noética da Verdade na medida em que, aqui, ela é referida à identidade e distinção dos seres e à possibilidade de ordená-los segundo hierarquias de conceitos mais ou menos universais.

Juntamente com essas três modalidades da Experiência Metafísica do Ser ou do Absoluto, outras poderiam ser enumeradas: a intuição do Ser como ato de existir tal como foi descrita por Maritain, e na qual o ato de existir se mostra como a *fonte primeira e superinteligível* da inteligibilidade; ou a experiência da *interrogação radical e universal* expressa na fórmula *tì esti; quid est? O que é?*, um dos pontos de partida possíveis da Metafísica, na medida em que implica necessariamente a posição absoluta do Ser como contraposto ao Não-ser.

A pré-compreensão da relação de Transcendência pode ser assim designada como o solo mais profundo onde se enraízam todas as experiências humanas, qualquer que seja a conceptualização ulterior com que se as tente compreender. Ela atesta a irrupção desde sempre presente da transcendência na imanência, seja esta pensada no âmbito da relação de Objetividade, seja no âmbito da relação de Intersubjetividade. Com efeito, não há nenhuma possibilidade de se pensar qualquer experiência humana sem que a contingência e o efêmero acontecer da experiência não sejam atravessados pelas questões propriamente transcendentais em torno da unidade, da verdade, da bondade, da beleza e, finalmente, do ser dessa

realidade sempre fugidia que está em jogo na experiência. A relação de Transcendência é, pois, um constitutivo fundamental do ser-para do ser humano e é como tal que deve ser tematizada filosoficamente ou formulada como categoria antropológica.

5. A experiência fontal

Em se tratando da relação de Transcendência não será possível elaborar sua adequada *compreensão explicativa*, assim como não foi possível fazê-la do espírito. O espírito, sendo total reflexividade sobre si mesmo, não pode aplicar-se os procedimentos abstrativos e operacionais próprios da ciência, nem se submeter às regras da explicação científica. É verdade que certos domínios das operações e obras do espírito podem oferecer objeto a um tipo de saber explicativo análogo ao das ciências empírico-formais, e que é um saber propriamente hermenêutico: são os domínios dos quais se ocupam as *ciências humanas* ou *ciências do espírito*.

A mesma impossibilidade persiste no caso da relação de Transcendência, pois o termo *a quo* dessa relação é o sujeito como propriamente *espiritual*. Já seu termo *ad quem*, ou seja, o Absoluto, formal ou real, é também inobjetivável segundo os procedimentos metodológicos da compreensão explicativa. No entanto, sendo a Experiência da Transcendência, nas suas três modalidades fundamentais, como experiência noética da Verdade, experiência ética do Bem e experiência metafísica do Absoluto, uma experiência propriamente *fontal* para o ser humano, pois dela fluem as interrogações fundamentais em torno do *sentido* da sua existência, ela marca com seus traços todas as ações e obras do ser humano, colocando-as sob a égide da Verdade e do Bem, e impelindo-as com a exigência sempre insatisfeita do *melhor* e com a inquietação do Absoluto.

As *ciências humanas* ao se aplicarem às ações e obras do ser humano que manifestam seu *ser espiritual* oferecem indiretamente *forma analógica* de compreensão explicativa da relação de Transcendência. Tornam mais visíveis os traços que a experiência da Transcendência imprime na história humana, ao descreverem as diversas formas históricas e estruturais da cultura humana, dos costumes e das crenças. Podem ser tidas num sentido amplo como *compreensão explicativa* da relação de Transcendência. A Antropologia Cultural, a História das Religiões, a Fenomenologia das Religiões, a História da Cultura como História das Visões do mundo ou História das Ideias, a Psicologia Religiosa, enfim todas as tentativas de explicação, entendidas como *científicas* em sentido amplo, que têm por objeto a *vida espiritual* dos indivíduos e das comunidades humanas, na medida em que deixa seus traços ou atesta sua presença na tradição das

comunidades ou no comportamento dos indivíduos, devem ser consideradas como formas de compreensão explicativa (indireta) da relação de Transcendência.

6. A negação do espírito e da Transcendência

Pe. Vaz considera a reflexão sobre a Transcendência a terra natal da Filosofia. Seja no seu primeiro surgir na Grécia, seja no seu desenvolvimento histórico, pelo menos até Hegel. As tentativas de rejeição desse tema do campo do pensamento filosófico a partir de Feuerbach e de A. Comte assinalaram igualmente a crise mais profunda conhecida pela Razão no seu intento de compreender toda a realidade, crise essa que atingiu seu *clímax* com o anúncio da *morte da Filosofia*. E. Voegelin demonstrou que a Filosofia é a resposta tipicamente grega à irrupção da Ideia de Transcendência (implicada no problema da *participação no Ser*) no universo simbólico do ser humano antigo, dando origem ao ciclo histórico denominado *tempo-eixo*. O problema da Transcendência pode ser, desta sorte, considerado o ponto fulcral de todo o pensamento filosófico, sobre o qual repousa a sua coerência sistemática e sobre cuja solidez a construção do sistema *stat aut cadit*.

Pe. Vaz se permitiu pensar que o declínio do pensamento sistemático na filosofia pós-hegeliana está profundamente relacionado com essa multiforme negação do *Espírito* e da *Transcendência* que, nos últimos dois séculos, esteve presente em todos os caminhos da filosofia ocidental. Na tradição clássica, a ideia do Absoluto transcendente encimava o edifício do sistema da Razão. O exercício próprio da inteligência espiritual consistia na ascensão pelos estágios que conduziam à Ideia do Absoluto transcendente. O abandono da ambição sistemática da Razão, tal como fora alimentada pela tradição filosófica desde Platão acompanhou a dissolução da inteligência espiritual na Filosofia contemporânea. É verdade que as linhas do universo racional, de Descartes a Hegel, continuaram a ordenar-se em torno do polo da Transcendência, não obstante o interdito kantiano lançado sobre o *em-si* do Absoluto. Interdito que o Idealismo alemão tentou levantar no último grande surto sistemático da Razão ocidental.

Como já se disse na abertura da presente argumentação, no momento em que a Transcendência é denunciada como *projeção, alienação, ressentimento ou ilusão*, envolta pelas nuvens de suspeita e de implacável crítica que se elevam na obra de um Feuerbach, de um Marx, de um Nietzsche, de um Freud, ou de um Sartre e de seus numerosos epígonos, Pe. Vaz expõe a *relação de Transcendência* como constitutiva do ser humano. Segundo estes mestres da suspeita, a Razão deve inflectir a direção do seu vetor, que aponta para a Transcendência e que a define como *inteligência espiritual*

(*intellectus*). Todo o seu ímpeto há de voltar-se doravante para a imanência da Natureza, da História e do próprio Ser Humano. Assiste-se, assim, à transformação da noção de Sistema, cuja estrutura vertical se abate agora na horizontalidade do campo do operável humano (*prâgma*), onde deve reinar a Razão calculadora e organizadora (*ratio*).

É verdade que a filosofia contemporânea assistiu, até tempos recentes, ao florescer de sucedâneos da Transcendência metafísica: transcendências do Sujeito, da História, da Existência, da Linguagem e, finalmente, numa espécie de retorno ao cosmologismo antigo, transcendência do Cosmos. A curva teórica descrita por essas figuras da transcendência, que permanecem submetidas ao postulado da imanência radical do ser humano, declina com lógica aparentemente inexorável para o niilismo ontológico e ético que impregna nossa época e proclama a equivalência entre *Ser* e *Nada* na raiz última da atividade interrogante do nosso pensamento, e entre *Bem* e *Mal* na raiz última da atividade optante da nossa liberdade.

Na exposição vaziana da *compreensão filosófica* da relação de Transcendência, ou seja, seu proceder criticamente à afirmação dessa relação como categoria constitutiva do ser do homem, convém ter presente essa situação atual do pensamento filosófico na qual o termo *ad quem* dessa relação fundamental, o Absoluto *formal* (a ideia de Ser e seus atributos transcendentais), e o Absoluto *real* (o Existente subsistente, *Ipsum Esse subsistens*), seja posto em questão, sob as mais diversas formas.

Esse pôr em questão ou, mesmo, essa rejeição explícita do termo ao qual o ser humano constitutivamente se refere pela relação de Transcendência, tem como consequência o retorno sobre si mesma da relação e o seu ulterior desdobrar-se no espaço da imanência, dando origem a essa sequência de *figuras* que se apresentam, na cultura contemporânea, como sucedâneos das expressões conceptuais clássicas da Transcendência, e podem ser designadas propriamente como *mitos pós-metafísicos* ou mitos de uma civilização para a qual a Experiência da Transcendência, que inaugurou o *tempo-eixo* e presidiu ao ciclo civilizatório denominado Ocidente, perdeu, aparentemente, sua efetividade histórica. *Mitos pós-metafísicos* são a *ideologia* como mito da Verdade, o *hedonismo* como mito do Bem e a *história* como mito de Deus.

7. A exposição vaziana da compreensão filosófica ou transcendental da relação de Transcendência

Na sequência do discurso da Antropologia Filosófica, Pe. Vaz assumiu a tarefa de expor os momentos da *compreensão filosófica* ou *transcendental* da relação de Transcendência no contexto ideo-histórico desse crepúsculo da

ideia de transcendência e, portanto, no momento em que se obscurece o horizonte da Experiência dita transcendental justamente por se abrir à universalidade do *Ser* e por *passar além (trans)* da particularidade do ser humano e do seu mundo.

O Absoluto como Ideia na filosofia antiga. A *experiência eidética*, ou experiência da *essência (eidos)* à qual Platão, recolhendo a herança de Parmênides e dos Pitagóricos, conferiu a primeira e mais elevada expressão teórica com a doutrina das Ideias e a teoria dos Princípios foi a forma de Experiência Transcendental que caracterizou o pensamento antigo e assinalou o primeiro estágio da história da Ideia de Transcendência na filosofia ocidental. Ao longo da história da filosofia a ambição suprema da Razão teórica passou a ser, desde então, exprimir o Absoluto como Ideia. De Aristóteles a Plotino, os grandes sistemas filosóficos da Antiguidade, situam-se com exceção, talvez, do Epicurismo, na esteira de Platão. Na filosofia antiga, a expressão do Absoluto como Ideia apresenta dois aspectos fundamentais que vieram a articular-se no chamado esquema ontoteológico: o Absoluto como Ser-Uno e o Absoluto como Princípio, ou seja, a concepção *onto-henológica* e a concepção *teológica* do Absoluto.

As aporias que se fizeram presentes no âmbito do pensamento do Absoluto como Ideia foram reconhecidas e meditadas pelos filósofos antigos, a começar pelo próprio Platão. As oposições *Ser* e *Não-Ser*, *Uno* e *Múltiplo*, *Perfeito* (determinado) e *Imperfeito* (indeterminado), *Necessário* e *Contingente* formaram a trama conceptual da Metafísica clássica, tendo encontrado seu tratamento paradigmático sobre a *protê philosophía* e sobre a *theología* nas *Lições* de Aristóteles.

Elas se entrelaçaram, de alguma sorte, nesse nó górdio do pensamento antigo que é a oposição entre *Ideia* e *Existência*. Com efeito, só a Ideia, sendo perfeição, existe verdadeiramente ou é o Ser verdadeiramente tal (*ón ontôs*). Fora da Ideia se estende a sombra do Não-Ser ou da existência imperfeita, sujeita ao vir-a-ser e à corrupção (*phtorá*). *A mais essencial preocupação do ser humano mergulhado nessa sombra, será o retorno à pátria das Ideias.* Aqui, na *theoría* ou contemplação das Ideias, a relação de Transcendência encontra sua forma mais alta sendo, pois, a vida teórica a melhor forma de vida.

O Absoluto como Existência no pensamento cristão-medieval. A Revelação bíblico-cristã significou radical transformação da Ideia de Absoluto transmitida pela tradição metafísica. Essa transformação foi provocada por duas afirmações fundamentais do Credo cristão: a Criação e a Encarnação. Com efeito, essas afirmações operaram inversão *per diametrum* na direção do vetor da Transcendência tal como fora traçado pela Metafísica. Em lugar da *subida (anábasis)* da alma ao Absoluto como Ideia suprema, temos aqui a *descida (katábasis)* do Absoluto como Existência, seja suscitando do

nada as existências finitas (relação de criaturalidade), seja resgatando a perda aparentemente irreversível do tempo da história ao se fazer nele presente pela sua ação salvífica, como seu Centro e seu eixo ordenador. A historicamente imprevisível e especulativamente paradoxal síntese entre Revelação do Absoluto como Existência e a Metafísica do Absoluto como Ideia teve lugar na teologia cristã, cuja trabalhosa constituição estendeu-se do século III ao século XIII, culminando na obra de Tomás de Aquino.

Os desafios especulativos maiores dessa síntese situaram-se, justamente, de um lado na transposição da *anábasis* metafísica para a ordem da *existência*, o que exigiu a remodelação de toda a noética clássica, com a primazia dada ao *juízo* sobre o *conceito*. De outro, o problema da conciliação da *katábasis* do Absoluto ou da sua *descida* real à História (*Encarnação*) com a exigência da radical *aseidade* (*ens a se*) essencial à concepção metafísica do Absoluto, o que exclui, por parte do mesmo Absoluto, qualquer relação real *ad dextra*. Essa aporia, levada por assim dizer, ao seu paroxismo no dogma da Encarnação, já se delineou na relação de criaturalidade, com a interrogação voltando-se para o problema, que se tornou clássico, do *fim da Criação* e para o paradoxo do Absoluto criando livremente seres finitos e contingentes. A tradição filosófico-teológica cristã respondeu a essa aporia com a noção metafísica da *analogia* da Ideia do Ser na sua dupla estrutura: a *lógico-abstrata* (o analogatum princeps como Absoluto da essência), e a *lógico-concreta* (o analogatum princeps como Absoluto da existência).

O Absoluto como sujeito na filosofia moderna e contemporânea. A instauração cartesiana da Metafísica da subjetividade significou ruptura extremamente significativa na tradição filosófica ocidental. Tendo atingido na sua essência a concepção da *inteligência* (*intellectus/nous*), ela atingiu consequentemente o pensamento do Absoluto e a concepção da relação de Transcendência. A expressão mais patente dessa ruptura é o desaparecimento da *analogia do Ser* do horizonte temático da filosofia moderna.

O problema do Absoluto evoluiu da aporia do círculo cartesiano (o *Cogito* como *primum logicum* e o *Infinito*, cuja existência é demonstrada pela imanência da sua ideia na mente, como *primum ontologicum*), para a imanentização final do Absoluto no sujeito, seja como ideal da Razão pura em Kant, seja como identidade dialética da Ideia e do Espírito em Hegel. A transposição da Transcendência grega da Ideia e da Transcendência bíblico-cristã da Existência na imanência do autodesenvolvimento da Ideia, que permanece na sua identidade na diferença em que se manifesta como Natureza e como Espírito, teve lugar no sistema hegeliano.

Segundo o modo de pensar vaziano, a filosofia hegeliana representou a última grande construção sistemática da filosofia ocidental, que encontrou no pensamento do Absoluto seu fecho na convergência de todas as suas linhas. Mas o Absoluto hegeliano tentou suprassumir, ao mesmo tempo,

a *anábasis* grega (como o seu *retorno a si mesmo* como Espírito Absoluto a partir da sua *exteriorização*) e a *katábasis* cristã (como o *exteriorizar-se* do Absoluto na Natureza e na História).

Para o Pe. Vaz, Hegel assinalou, desta sorte, *o fim das filosofias do Absoluto, ou da explícita tematização da relação de Transcendência como constitutiva do ser humano*. O *transcendental* da filosofia pós-hegeliana, particularmente em Husserl, refluíu definitivamente para o *sujeito*, enquanto a *Transcendência* buscou nos *disjecta membra* do Sistema hegeliano suas formas de expressão, a Natureza e a História.

As figuras do Absoluto no horizonte do fim da Metafísica. A filosofia contemporânea assiste à reiterada proclamação do *fim da Metafísica*, tese consagrada e difundida seja pelo chamado *racionalismo crítico* e pela filosofia analítica de um lado, seja por M. Heidegger e seus discípulos, de outro. Mas a impossibilidade de se suprimir a relação de Transcendência que se demonstra *constitutiva* do ser humano e da qual nasce necessariamente a interrogação metafísica, suscita, na verdade, figuras e sucedâneos do Absoluto, reconhecíveis nas respostas que nele são buscadas à irreprimível inquietação humana em torno do Ser e do Sentido.

Natureza e História apresentam-se como duas grandes matrizes geradoras dessas múltiplas figuras do Absoluto que persistem em se desenhar no horizonte de uma cultura que aceitou, aparentemente, o *fim da Metafísica*. A grande aporia que atravessa em toda sua extensão esse horizonte de uma cultura não-metafísica é aquela que opõe, de um lado, a permanente transgressão dos limites da Natureza e da História, atestada nas formas da *Experiência Transcendental* que continuam marcando a vida do ser humano da civilização pós-metafísica; e, de outro, o *perfil historicista ou naturalista* dos “absolutos” de substituição que sucessivamente ocupam a cena da atualidade cultural e filosófica, assinalando outros tantos pontos de trajetória do *niilismo metafísico e ético* no desenvolvimento da nossa cultura. A relação de *Transcendência* descreve em seu momento histórico-aporético longo arco cujos pontos extremos podem ser considerados o dilema lógico de Parmênides entre Ser e Não-ser, que Platão resolveu no *Sofista* com a criação da Ontologia, e o dilema existencial entre Sentido e Não-sentido que desafia o ser humano do século XXI.

Percorrendo os diversos estágios desse arco, Pe. Vaz viu que, sob diversas formas, nele se faz presente aquele que pode ser considerado o problema fundamental levantado pela irrupção do Transcendente no horizonte da experiência humana, e pela expressão simbólica dessa experiência. Pe. Vaz põe duas perguntas: 1. *como transcrever as dimensões de tal experiência no código da razão filosófica?* Ou ainda, se se aceitar a interpretação de Voegelin vendo na filosofia a resposta grega à experiência de um fundamento transcendente para a ordem da história característica do tempo-eixo; 2.

como justificar a audácia da Razão ao tentar compreender o Absoluto na ordem do seu discurso?

Ao tempo em que a relação de Transcendência foi pensada por Platão em todo o rigor das suas exigências conceptuais, cerca de dois séculos após o nascimento da Filosofia, delineou-se igualmente a grande aporia que constituiu propriamente o solo crítico sobre o qual é necessário pensar a relação de Transcendência. Os termos dessa aporia foram definidos na relação exemplar entre Platão e Protágoras em torno de duas categorias fundamentais para o espírito grego, e cujo conteúdo foi radicalmente transformado pela descoberta platônica do mundo das Ideias e pela teoria dos Princípios: a categoria de *verdade* (*alétheia*) e a categoria de *medida* (*métron*). Na sua transposição platônica, elas constituíram a expressão conceptual das dimensões *noética, ética e metafísica* da relação de Transcendência.

Os diálogos *Protágoras*, *Teeteto* e o *Górgias* (esse último para a transcendência ética) podem ser considerados como o primeiro testemunho na literatura filosófica do confronto decisivo entre imanência e transcendência: o homem medida e a imanentização da verdade de um lado, e, de outro, o Absoluto-medida e a absolutização da verdade. A raiz desse confronto reside justamente no paradoxo que se manifestou no pensamento do Transcendente *real* ou do Absoluto de *existência* como fundamento da Transcendência *formal* do Ser, da Verdade e do Bem, ou seja, como fundamento desses conceitos como conceitos metafísicos ou noções transcendentais.

Pe. Vaz pergunta: *como exprimir o Transcendente real no conceito, ou como exprimir o Absoluto de existência submetendo-o à dialética da identidade na diferença, do em-si e do para-nós, constitutiva do nosso espírito?* Essa interrogação abriu sulco profundo e contínuo na história do pensamento ocidental. Kant tentou finalmente e definitivamente interditar o *em-si* do Absoluto no âmbito do cognoscível, reduzindo-o a cimo ideal do *pensável* na arquitetura da Razão Pura.

Ao fazer do *para-nós* do Absoluto a raiz da *inquietação* e da *dúvida* mais radical (*Verzweiflung*) da consciência, a solução hegeliana à aporia do pensamento do Absoluto por nossa razão situada e finita, foi muito audaciosa, tendo sido impelida a percorrer dialeticamente as formas da sua finitude, até que essa finitude fosse suprassumida no Saber Absoluto. Aqui o pensamento do Absoluto (gen. sub.) ou o Absoluto *pensante* emerge como suprassunção do pensamento humano do Absoluto ou do Absoluto *pensado*. Como Ideia, como Natureza e como Espírito, ele é o sujeito verdadeiro do *lógico*, do *natural* e do *histórico*. Mas a posteridade hegeliana, de Feuerbach em diante, pretendeu retomar o intento de Kant (pelo menos enquanto proposto no plano da Razão teórica), e fechar de vez e para sempre o sulco aberto no pensamento ocidental pelo pensamento do Absoluto.

A redução da Metafísica à Antropologia ou, sob diversas formas, a redução pura e simples do *em-si* do Absoluto ao *para-nós* da sua expressão humana vem sendo o instrumento encontrado para essa enorme empresa de *obstrução* de qualquer passagem na direção da Transcendência. Variadas formas desse imenso rito de exorcismo do Absoluto no qual se transformou a filosofia contemporânea são atestadas pelas filosofias da história, da cultura, da existência de um lado e, de outro, pelas diversas versões do positivismo, bem como, mais recentemente, pelas filosofias da linguagem e, caso exemplar, pelo programa heideggeriano de um retorno aquém de Platão em busca do *impensado* do Ser no universo pré-socrático. Os sinais de que foi atingido assim o ponto extremo da parábola descrita pelo surto para a Transcendência, que se elevou a partir do tempo-eixo e percorreu três milênios da história ocidental, multiplicaram-se na civilização e na cultura, e sua constelação formou exatamente o fenômeno espiritual que se convencionou designar como *niilismo*.

A captação da Verdade nas malhas da *ideologia* e a degradação do Bem em hedonismo podem ser considerados os *sucedâneos niilistas* da experiência noética da Verdade e da experiência ética do Bem que sustentaram, ao longo da história da filosofia, a estrutura da relação de Transcendência como Experiência Transcendental. Quanto à Experiência Metafísica do Absoluto, parece dissolver-se ao choque do dilema que, de Feuerbach a Sartre, passando pelas páginas célebres dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, foi aceito sem discussão como preâmbulo necessário ao humanismo moderno e pós-moderno: ou o Absoluto existe como *ser-em-si* e como Criador e, então, o ser humano é *nada*; ou o ser humano é o artífice real de si mesmo e do seu mundo e, então, o Absoluto transcendente é uma quimera a ser exorcizada.

Um *ad tertium* para esse dilema, cuja origem remota deve ser buscada na doutrina protagoriana do *tudo é verdadeiro* (*pant'alethê*) ou do relativismo universal, foi elaborado ao longo da história da filosofia ocidental com dupla face: 1. de um lado, a teoria da *inteligência* (*nous, mens, intellectus*) como órgão adequado para exprimir o Absoluto *para-nós*; 2. de outro, a descoberta da descontinuidade entre sensível e inteligível, tornando possível o método da proporção ou analogia que permite a expressão do *em-si* do Absoluto como *Ideia* e como *Existência* na finitude do nosso espírito.

A Compreensão Filosófica ou Transcendental da relação de Transcendência desenvolveu-se, pois, no âmbito da *inteligência* (*nous*) e estruturou-se como conhecimento por *analogia*. Aqui Pe. Vaz considera essa relação não no seu termo *ad quem*, cuja consideração pertence à Metafísica como Ontologia e como Teologia, mas no seu termo *a quo*, como categoria antropológica. Como tal ela foi estabelecida mediante dois momentos da *aporética crítica*: 1. o momento *eidético* e 2. o momento *tético*. Ora, a expressão desses

dois momentos na constituição da categoria antropológica da relação de Transcendência apresenta uma singularidade que denota, assim como no caso da categoria do *Espírito*, a ruptura da linha de univocidade nas categorias do discurso antropológico, quando a *finitude categorial* é rompida pela *infinitude transcendental*. A categoria deve, portanto, abrigar ao mesmo tempo a finitude do seu *eidos* que lhe advém do ser finito e situado do ser humano, e a infinitude do seu conteúdo originário.

Assim, se o Espírito é, no ser humano, um analogado inferior com relação ao Espírito Absoluto, a relação de transcendência é o analogado principal, em razão do seu *terminus ad quem* (o Absoluto), ao qual se referem as relações de Objetividade e de Intersubjetividade, adquirindo nessa referência a sua plena significação humana. Aqui se manifesta a singular peculiaridade lógica do discurso da Antropologia Filosófica ao atingir a categoria da *relação de Transcendência*. Como categoria, ela é *unívoca* com as relações de Objetividade e Intersubjetividade. Pelo seu *terminus ad quem* ela penetra no espaço lógico da analogia. O mesmo acontece com a categoria do *Espírito* com relação às categorias do *Corpo Próprio* e do *Psiquismo*.

Essa oposição dialética entre *finito (terminus a quo da relação)* e *infinito (terminus ad quem)*, que é própria da analogia metafísica, constitui o momento *eidético* na *aporética crítica* da relação de Transcendência. A exigência de suprassumir essa oposição na unidade do ser do homem se impõe ao discurso da Antropologia Filosófica. Pe. Vaz está atento às diversas formas de reducionismo que se elevam contra essa exigência.

A não-reciprocidade na relação de Transcendência significa que o sujeito nem põe o objeto *para-si* como o que se oferece ao seu *fazer*, como é o caso na relação de Objetividade (deficiência ontológica do objeto com relação ao sujeito), nem se põe diante do outro na reciprocidade do *agir* (equivalência ontológica do *para-si* de cada um) como na relação de Intersubjetividade. A superabundância e a infinita generosidade ontológica do Absoluto o põe na sua situação de sujeito finito.

Portanto, ao avançar até a *posição (thésis)* do Absoluto no conceito analógico, enunciando-o como transcendente à sua razão finita (*superior summo*), o sujeito é, na verdade, *posto* pelo Absoluto, imanente ao mais profundo ádito do seu ser (*interior intimo*), onde brota a fonte do espírito, da qual fluem a inteligência e a liberdade para, como *inteligência* e *amor*, confluírem no mais essencial movimento do espírito, a elevação para a Transcendência.

Desta sorte, o movimento dialético que conduz o discurso da Antropologia Filosófica, ao compreender a categoria da relação de Transcendência, deve obedecer a uma *inversão* nos princípios de limitação eidética e da ilimitação tética. Essa inversão permitirá, afinal, a síntese das categorias

de *estrutura e relação*, ou seja, a passagem às categorias de unidade que deverão levar o discurso a seu termo.

A *inversão* mais significativa da direção habitual desse princípio, direção que parte da infinitude intencional do *Eu sou*, tem lugar na aplicação do *princípio da ilimitação tética* à relação de Transcendência. Com efeito, aqui a posição do *Eu sou*, ou a relação transcendental do sujeito ao Ser, desvela, afinal, seu fundamento último, qual seja *o ser-posto pelo Absoluto na relação de criaturalidade e na relação de mensurado ao mensurante*.

Fica claro, igualmente, que o princípio da ilimitação tética, enunciado no início do percurso dialético, antecipa *a emergência da relação de Transcendência na ordem do discurso para-nós*. Mas que agora aparece como fundamento do discurso na ordem da indeligibilidade em-si. Na afirmação inicial *Eu sou*, que impele o discurso antropológico a desdobrar-se nas categorias de estrutura e relação, a relação do sujeito com o Absoluto como fundamento ontológico da sua possibilidade estava implícita. Relação que se explicitou e se tematizou na categoria da relação de Transcendência, e que irá finalmente permitir pensar a unidade do ser humano como unificação (categoria da realização) e como ser-uno (categoria da pessoa).

Eis o inevitável divisor de águas da reflexão antropológica no pensamento do Pe. Vaz. Alternativa crucial que se manifesta com toda a sua nitidez no momento em que o princípio da ilimitação tética é aplicado à relação de Transcendência: 1. *O ser humano é porque o Absoluto é: como Causa Primeira, Perfeição Infinita e Fim*, ou 2. *Porque o ser humano é o Absoluto é, como projeção, imaginação ou ilusão*. A universalidade do Ser, ao ser afirmada implicitamente na proposição *Eu sou para a Transcendência*, não é posta aqui pelo Eu como horizonte da sua afirmação em face da limitação eidética da categoria, como no caso da *Objetividade* e da *Intersubjetividade*, mas é posta pelo Transcendente ao qual o sujeito finito constitutivamente se refere.

Assim, caso Pe. Vaz considere a afirmação do *Eu sou*: 1. em relação à universalidade *formal* do Ser, ela implica a submissão do sujeito ao Ser enquanto ele é *ser-para-a-Verdade* e *ser-para-o-Bem*; 2. em relação à universalidade *real* do Ser ela implica igualmente a submissão do sujeito ao Ser, como *ser-para-o-Absoluto*. No caso da relação de Transcendência, não tem lugar, pois, a negação imposta pela limitação *eidética* às categorias anteriores de relação, e que não permite identificar o Ser nem com a Natureza nem com a História.

Em suma, o sujeito é para o Absoluto, e esse *ser-para* suprassume as relações de *Objetividade* e de *Intersubjetividade*, compreendendo assim (momento da totalização) todos os aspectos do *ser-para* do ser humano, constituindo-o como expressão adequada do seu *ser-em-si*. A tarefa para o ser humano

de construir sua unidade, dialeticamente falando, consiste na síntese do *ser-em-si* e do *ser-para-si* é. Que já é, como estrutura e relações, mas que se deve tornar o que é como realização. São os caminhos dessa realização e a configuração final da essência do ser humano como pessoa que se apresentam como os próximos e derradeiros passos segundo o modo de pensar do Pe. Vaz no itinerário da Antropologia Filosófica.

Referências *

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

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

VOEGELIN, E. *Order and History*, 5 vols. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956-1987.

* A referência bibliográfica completa desta trilogia pode ser acessada em: <https://abre.ai/njw9> (*Síntese*, v. 50, n. 158, Set./Dez., 2023); <https://abre.ai/njw4> (*Síntese*, v. 51, n. 160, Mai./Ago., 2024).