

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**MODERNIDADE FILOSÓFICA E SUAS IMPLICAÇÕES NA *RELAÇÃO* DE
TRANSCENDÊNCIA: Uma abordagem do pensamento de H. C. de Lima Vaz**

Analupe Bheatriz Carneiro

BELO HORIZONTE

2011

ANALUPE BHEATRIZ CARNEIRO

**MODERNIDADE FILOSÓFICA E SUAS IMPLICAÇÕES NA RELAÇÃO DE
TRANSCENDÊNCIA: Uma abordagem do pensamento de H.C. de Lima Vaz**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Aguiar de Souza

**BELO HORIZONTE
2011**

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C289m Carneiro, Analupe Bheatriz
Modernidade filosófica e suas implicações na *relação* de transcendência: uma abordagem do pensamento de H. C. de Lima Vaz / Analupe Bheatriz Carneiro. Belo Horizonte, 2011.
100f.

Orientador: José Carlos Aguiar de Souza
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Modernidade. 2. Razão. 3. Sujeito (Filosofia). 4. Transcendência (Filosofia). 5. Vaz, Henrique Cláudio de Lima, 1921-2002. I. Souza, José Carlos Aguiar de. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDU: 301.175

ANALUPE BHEATRIZ CARNEIRO

**MODERNIDADE FILOSÓFICA E SUAS IMPLICAÇÕES NA RELAÇÃO DE
TRANSCENDÊNCIA: Uma abordagem do pensamento de H. C. de Lima Vaz**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Prof. Dr. José Carlos Aguiar de Souza (Orientador)
PUC Minas

Prof. Dr. Lindomar Rocha Mota - PUC Minas

Prof. Dr. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell
FAJE - BH

Belo Horizonte, 24 de Maio de 2011

Aos meus pais pelo incentivo à cultura e pelo apoio incondicional em todos os setores da minha vida.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar quero expressar a minha gratidão aos coordenadores Flávio Augusto Senra Ribeiro e Roberlei Panasiewicz, por acreditarem na proposta deste estudo e, principalmente, pela cordialidade e profissionalismo dedicados a todos os alunos.

Agradeço a todos os professores desta instituição que contribuíram, direta e indiretamente, para a realização deste trabalho, principalmente a professora Magda Guadalupe dos Santos.

Um agradecimento especial ao meu honrado professor e orientador Dr. José Carlos Aguiar de Souza.

EPÍGRAFE

Ora, “a modernidade moderna” irá reformular de maneira profunda, e mesmo radical, o modelo das relações até então vigentes entre filosofia e religião. Essa reformulação consistirá, em suma, na abolição da estrutura onto-teológica e na sua substituição por uma estrutura que podemos designar como onto-antropológica.

O desaparecimento do mundo como grandeza teológica no horizonte cultural do homem moderno é um complexo fenômeno histórico, cuja análise, a partir de diversos ângulos (...), continua sendo tentada enquanto o fenômeno mesmo se desdobra e se amplia em nós e aos nossos olhos, em implicações sempre mais profundas e mais vastas.

Ele (o homem) que dominou a natureza através de grandiosos instrumentos técnicos e se organizou na sociedade mais complexa, permanece confrontado ao desafio maior que esses mesmos triunfos lhe impõem: dar à história um sentido verdadeiramente humano.

Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ

RESUMO

A modernidade se configura para Lima Vaz como o universo simbólico formado pela razão, elaborada e codificada, na produção intelectual do Ocidente nos últimos quatro séculos. Na dinâmica da modernidade aparecem diversos paradigmas que se tornam passíveis de serem utilizados como objetos conceituais para um juízo e avaliação crítica de sua constituição. Identificar esses paradigmas auxilia a tarefa de realizar uma descrição dos reflexos desses mesmos paradigmas nas estruturas formadas pela cultura. Dentro os paradigmas que Lima Vaz utilizou para conceber uma axiologia e uma fenomenologia da modernidade estava o paradigma da Transcendência. Este estudo visa identificar os impactos teóricos e práticos do fenômeno de civilização que se denominou Modernidade sobre a experiência de transcendência do homem moderno, à luz do pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Na primeira parte apresentamos a concepção filosófica da categoria modernidade, determinando os pressupostos e postulados nos quais ela se fundamenta. Na segunda parte está descrita a compreensão antropológico-filosófica da categoria relação de transcendência. A última parte pretende estabelecer as implicações decorrentes dos fundamentos filosóficos da modernidade sobre a relação de transcendência do homem moderno.

Palavras-chave: Modernidade. Razão. Sujeito. Transcendência. Sentido.

ABSTRACT

Lima Vaz sees modernity as a symbolic universe formed by reason, developed and consolidated by the Western intellectual production in the last four centuries. In the dynamics of modernity appear different paradigms that are possible to be used as conceptual objects to a court and critical assessment of modernity. Identifying these paradigms assists the task of describing the impact of these paradigms in cultural structures. Among the paradigms that Lima Vaz used to perform an axiology and a phenomenology of modernity was the paradigm of transcendence. This study aims to identify the theoretical and practical impacts of the phenomenon of civilization that called of Modernity on the experience of transcendence of modern man, in the light of Henrique Cláudio de Lima Vaz. The first part we present the conception philosophical of category of modernity, determining the assumptions and postulates on which it is based. In the second part is described the anthropological and philosophical understanding of the category relation of the Transcendence. The last part aims to establish the implications of the philosophical underpinnings of modernity on the relation of transcendence of modern man.

Key-words: Modernity. Reason. Subject. Transcendence.Sense.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 MODERNIDADE	14
2.1 Axiologia da modernidade	18
2.2 Raízes da modernidade	24
2.3 Pressupostos filosóficos da modernidade pós-cristã.....	32
3 CATEGORIA DE TRANSCENDÊNCIA: HISTÓRIA E TEORIA	45
3.1 Experiência da transcendência.....	46
3.2 A categoria de <i>Espírito</i>	54
3.3 Relação de transcendência.....	60
4 MODERNIDADE FILOSÓFICA E TRANSCENDÊNCIA.....	67
4.1 Relação de Objetividade: ser-com-o-mundo.....	71
4.2 Relação de Intersubjetividade: o ser-para-com-o-outro.....	74
4.3 Relação de transcendência: ser-para-o-Absoluto.....	79
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	90
REFERÊNCIAS	95

1 INTRODUÇÃO

Razão, religião e modernidade. Estas categorias permeiam toda a obra filosófica, teológica e antropológica do Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ (1921-2002). Como plano geral para realização desta dissertação preferimos contextualizar o confronto entre razão e religião no panorama filosófico da modernidade, tendo como referencial teórico principal as reflexões realizadas por Lima Vaz a cerca dessa temática. Para tanto, foi preciso desvelar primeiramente o discurso filosófico da categoria *modernidade* e em seguida relacioná-lo a questões referentes ao campo religioso. O foco em questão se deteve em torno de uma questão específica relativa ao tema religião, nossa pesquisa se ateve em assinalar os elementos teóricos – filosóficos e teológicos – que incidem e influem sobre a experiência de transcendência do homem moderno. Preferimos utilizar a categoria de *transcendência* ao invés de experiência mística¹, porque o tema da transcendência é exposto de forma sistemática nos escritos antropológicos de Lima Vaz, definida como *relação de transcendência*. É, pois, na perspectiva deste autor que procuramos reconstruir o universo filosófico da modernidade e descrever as implicações de seus fundamentos na relação de transcendência do homem moderno.

A modernidade se configura para Lima Vaz como o universo simbólico formado pela razão, elaborada e codificada, na produção intelectual do Ocidente nos últimos quatro séculos. Sendo assim, buscamos na primeira parte reconstituir a definição, as referências normativas, postulados e premissas desse universo simbólico chamado modernidade, e que nosso autor denomina por *modernidade pós-cristã*. Por uma questão didática, dividimos o primeiro capítulo em dois tópicos, sendo que no primeiro - intitulado *Modernidade* - destacamos o conceito e as teorias interpretativas de desenvolvimento da modernidade, que se encontram expostas na obra **Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade**. No segundo tópico estudamos precisamente a gênese e os pressupostos teóricos em que se desenvolve a modernidade filosófica após o período de influência teológica, que caracterizou o Medievo, e que por isso mesmo se intitula: *Pressupostos filosóficos da modernidade pós-cristã*.

¹ Lima Vaz afirma a correspondência entre experiência mística e transcendência, sendo esta última categoria a expressão filosófica da experiência mística. Segundo Lima Vaz (2000b, p.10) mística é uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional - não aquém, mas além da razão -, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. Orientadas pela intencionalidade própria dessa original experiência que aponta para uma realidade transcendente.

Na dinâmica da modernidade aparecem diversos paradigmas que se tornam passíveis de serem utilizados como objetos conceituais para um juízo e avaliação crítica de sua constituição e que juntamente auxiliam na tarefa de se realizar uma descrição dos reflexos desses mesmos paradigmas nas estruturas formadas pela cultura – estrutura social, política, ética e, em especial, na estrutura religiosa. Dentre os paradigmas que Lima Vaz utilizou para conceber uma axiologia e uma fenomenologia da modernidade estava o paradigma da *Ética*, da *Tecnociência*, da *História*, do *Ser*, da *Participação*, da *Ordem*, da *Representação*, do *Sujeito*, da *Linguagem*, do *Sentido*, da *Práxis* e o da *Transcendência*. A modernidade se caracteriza por ter como estrutura fundante uma razão auto-reflexiva legitimada por extraordinários avanços técnicos. Neste contexto teórico e prático qual papel desempenha a transcendência nas relações humanas? Na segunda parte deste estudo privilegamos o paradigma da transcendência, na busca de definir a significação histórica, cultural e metafísica da categoria *transcendência*, para posteriormente estabelecer quais implicações a modernidade filosófica faz incidir sobre essa categoria que tem como lócus privilegiado a religião².

A análise do termo e do conceito de Transcendência está exposta na obra **Antropologia filosófica**, obra que descreve sistematicamente por meio do discurso dialético uma verdadeira ontologia do Homem. Nessa obra, a constituição ontológica do ser humano se apresenta em três planos distintos e ao mesmo tempo correspondentes, pois o discurso dialético de Lima Vaz obedece ao princípio de suprassunção das categorias analisadas, assim, os três planos em questão – nível estrutural (*corpo, psiquismo, espírito*), relacional (*objetividade, intersubjetividade, transcendência*) e de unidade (*pessoa*) – se integrarão para formalizar e expressar a relação do homem com a realidade na qual este se encontra situado. Descreveremos a distinção feita por Lima Vaz sobre o paradigma da transcendência em suas duas interpretações epistemológicas, uma de natureza histórica e outra antropológico-filosófica. A abordagem histórica revela a transcendência no tempo e espaço de civilizações que expressaram essa experiência de forma extremamente significativa para os rumos da história. A abordagem filosófica revelará o paradigma da transcendência enquanto categoria das relações ontológicas fundamentais do ser humano.

² Lima Vaz analisa o problema da transcendência na sua relação com a religião “essa grandeza histórico-espiritual que foi a portadora privilegiada da experiência da transcendência” (VAZ, 1997, p.224). A religião considerada por Lima Vaz é especificamente a tradição religiosa cristã.

A relevância do paradigma da *Transcendência*³ se justifica pelo fato deste paradigma ser ponto de convergência de todos os pressupostos que determinam o processo de constituição da modernidade, além de abarcar questões que envolvem diretamente e indiretamente os outros paradigmas citados, mas em especial o paradigma do *Ser* e do *Sentido*. Discursar sobre a transcendência é questionar diretamente sobre a razão do ser e um sentido para este. Estes dois paradigmas – do ser e do sentido - foram termos basilares para o próprio surgimento da experiência de transcendência no primeiro milênio antes de Cristo, quando essa se apresentou, como veremos, em suas duas formas de expressão: **Filosofia** (Grécia) e **Religião** (Israel).

Na parte final da pesquisa, ao descrevermos as implicações do sistema teórico da modernidade sobre a relação de transcendência do homem moderno, foi necessário re-identificar e redefinir em quais pressupostos, fundamentos ou postulados filosóficos se origina e se estrutura a modernidade e relacioná-los aos níveis ontológicos que constituem o ser humano descritos na **Antropologia filosófica**. A metodologia desenvolvida por Lima Vaz obriga seus interpretes ou pesquisadores a seguir dialeticamente as considerações que são formuladas segundo o princípio de suprassunção das categorias investigadas. A categoria de relação de transcendência é o nível no qual se efetiva a suprassunção das relações de objetividade e intersubjetividade. Assim, para descrevermos as implicações teóricas do universo simbólico moderno sobre a relação de transcendência, será preciso descrever primeiramente as implicações desse novo sistema sobre a relação de objetividade para em seguida descrever as implicações decorrentes do novo sistema teórico na relação de intersubjetividade e que por isso, conseqüentemente, incidem sobre a relação de transcendência.

É precisamente na descrição e no julgamento crítico dos fundamentos nos quais se estrutura a modernidade que se tornou possível estabelecer uma definição ou concepção filosófica da modernidade, enquanto nova forma de civilização. A fenomenologia e axiologia da modernidade revelam pressupostos que se mostram explicitamente e implicitamente intrínsecos à relação de transcendência do ser humano. Alguns destes pressupostos – o cogito, a razão técnica e a consciência histórica – são impulsionadores e catalisadores do processo de formação da modernidade. Outras categorias, filosoficamente consideradas como

³ Segundo Godoy Sampaio (2001, p.11) a obra filosófica de Lima Vaz é atravessada por cinco temas principais: Mundo, Sujeito, História, Cultura e Transcendência. Os temas convergem para o tema principal que é o da Transcendência, que se coloca como o fundamento do mundo, do sujeito, da história, do sentido da história e conseqüentemente do universo ético (Cultura). Todos foram organizados sistematicamente obedecendo ao princípio da unidade da Razão.

fundamentais nesse processo, como a Ética e a Metafísica, são campos que sofrem alterações em suas estruturas originais e conseqüentemente alteram outras que a elas se viam relacionadas.

A investigação teórica das implicações do universo teórico da modernidade sobre a relação da transcendência, à luz do pensamento de Lima Vaz, nos desperta a consciência da existência de um universo teórico que antes do advento da revolução filosófica - que marca a guinada da racionalidade - se fundamentavam em postulados de natureza metafísica que, no decorrer do processo de constituição da modernidade, foram substituídos por uma “absolutização” da razão em todos os campos relativos à existência humana, esses campos foram conceituados por Lima Vaz por *Objetividade, Intersubjetividade e Transcendência*. E será através dessa nova forma de expressar a realidade que a história da civilização ocidental passa a experimentar uma crise que se estende a todos os campos culturais e mais profundamente ao campo espiritual.

Na concepção de Lima Vaz, não sairemos desta crise universal, de raízes essencialmente metafísicas, enquanto não “se universalizar a experiência da inabilidade do não-sentido resultado do antropocentrismo moderno” (VAZ, 1997, p.174). Somente essa experiência seria capaz de reorientar a civilização para o reencontro da concepção de um fundamento metafísico que faça redescobrir uma nova estruturação para a relação de transcendência e que se torne princípio inspirador e orientador das realizações do sujeito. Proclamar a exigência de um fundamento transcendente para uma civilização em pleno terceiro milênio pode parecer de um arcaísmo extremo, pois o que se observa é que apesar de todas as transformações simbólicas pelas quais a cultura moderna ocidental vem se desenvolvendo, entre tantas formas atuais de dividir idéias e de novos comportamentos, a experiência de transcendência parece se tornar algo totalmente dispensável, mas o agudo e antigo conflito entre razão e fé, sagrado e profano, ciência e religião ainda perduram como temas para debates filosóficos e teológicos. E isto pode ser o maior indício de que “o movimento intencional aparentemente incoercível”, com o qual o sujeito transgride seu ser situado e finito, faz parte da sua constituição ontológica e a exigência de um Absoluto transcendente está inscrita na “essência e no dinamismo mais profundo da Razão”.

Lima Vaz foi um pensador que desenvolvia seu trabalho teórico no campo da metafísica clássica, não se enquadrando, portanto, no sistema fechado da filosofia moderna que encerrou a noção de sujeito em um discurso totalmente de inflexão antropocêntrica. Apesar de ser um crítico do Logos moderno, Lima Vaz não rejeitou, em nenhum momento de sua obra, a configuração das categorias herdadas do pensamento grego e posteriormente a

contribuição especulativa de pensadores como Descartes, Kant e principalmente Hegel, realizando em suas reflexões justificativas racionais e universais na defesa de um princípio transcendente ao mesmo tempo em que abre à razão um horizonte de sentido que, conseqüentemente, possibilita uma compreensão da existência.

Há de se afirmar logo nessa fase introdutória que a intenção desse trabalho de dissertação é apontar e analisar a complexidade do pensamento de Lima Vaz. Suas inúmeras citações e correlações podem ser aqui mencionadas, contudo, não serão perseguidas como um foco de abordagem metodológica. Não se seguirá o traçado de Lima Vaz buscando percorrer na sua minúcia conceitual todos os filósofos, dos gregos aos contemporâneos. Tanto pela força do tempo, quanto da proposta de uma dissertação de mestrado, o que aqui se objetiva a analisar é a obra de Lima Vaz, seguindo um fio de abordagem específica. Certamente, nesse caminhar, tantas abordagens de relevo não serão trazidas à consideração, contudo, o que se deverá evidenciar é o objetivo maior que nos persegue, a seriedade de um tratamento que aborda em seus textos o problema da modernidade em sua correlação com a transcendência.

2 MODERNIDADE

A categoria de modernidade pode apresentar no seu próprio conceito a sua definição. O termo, em seu conceito, não deve ser confundido como sinônimo de mundo moderno, pois esta expressão é demasiado abrangente, se referindo e envolvendo a complexidade das novas formas sociais, políticas, ideológicas, éticas e religiosas. Igualmente seria um equívoco identificar o termo modernidade enquanto sinônimo de modernização. Em alguns críticos a elaboração sobre o conceito de modernidade está relacionada e reduzida somente dentro do horizonte da racionalização ocidental. É preciso relativizar os processos constitutivos da modernidade em seu curso para assim diferenciá-la do processo de modernização da cultura moderna⁴.

Modernidade, na acepção com que Lima Vaz a utiliza, designa especificamente o terreno da formulação das idéias propostas, discutidas ou confrontadas que anunciam, manifestam ou justificam os novos padrões e paradigmas forjados nos últimos quatro séculos. O termo⁵ exprime uma categoria propriamente filosófica nos textos de nosso autor, e por isso sua significação não deve ser confundida com a descrição de determinado fenômeno, seja esse de natureza cultural, antropológica, social ou política. Não são por esses fatores que Lima Vaz identifica a modernidade, esses seriam a efetivação de um processo que tem suas origens em âmbito muito mais profundo. A *modernidade*, enquanto categoria objeto de reflexão, como categoria filosófica, está situada num estágio conceitual logicamente anterior a essas descrições.

A consciência histórica que se exprime no conceito de “tempos modernos” ou de “novos tempos” constitui uma perspectiva filosófico-histórica, ou seja, a presentificação reflexiva do lugar no qual o homem se encontra, partindo do horizonte histórico no seu todo. Segundo Lima Vaz:

⁴ Habermas (1998, p.14) ressalta a diferenciação que deve ser estabelecida entre Modernidade e modernização. Nesta obra o autor tenta reconstruir, passo a passo, o discurso filosófico da modernidade, sobre os aspectos estéticos, artísticos e filosóficos, além de abordar criticamente as teorias de grandes nomes da filosofia moderna e contemporânea.

⁵ Segundo Lima Vaz: “Etimologicamente o termo modernidade provém do advérbio latino *modo* que significa primeiramente ‘há pouco’ ou ‘recentemente’ (*modo veni*, “cheguei há pouco”). Daqui procede o adjetivo ‘moderno’ presente já no francês medieval desde o século XIV, e o substantivo abstrato ‘modernidade’ introduzido em meados do século XIX”. Para saber mais sobre a etimologia do termo modernidade e seu uso em âmbito filosófico ver: VAZ, 1991b, p. 147.

Modernidade, na acepção com que aqui empregamos este termo, pretende designar especificamente o terreno da urdidura das idéias que vão, de alguma maneira, anunciando, manifestando ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas da vida vivida. (VAZ, 2002, p.12)

A modernidade aparece estruturalmente ligada ao próprio conceito de filosofia e exprime uma forma típica de leitura do *tempo* pela razão filosófica, neste sentido, entre modernidade e filosofia há uma equivalência de conceitos, já “que toda modernidade é fundamentalmente filosófica ou que toda filosofia é expressão de uma modernidade que se reconhece como tal na reflexão filosófica” (VAZ, 1997, p.225). Portanto, quando o tempo histórico se torna objeto do discurso filosófico, o termo *modernidade* passa a ser a categoria que reflete o conceito de tempo histórico. Considerando a expressão como interpretação do tempo histórico, a modernidade privilegia o *presente* estabelecendo em sua configuração uma axiologia que “desqualifica” (VAZ, 1997, p.226) de certo modo a normatividade do passado, pois este é submetido ao julgamento crítico do próprio presente na reflexão filosófica.

Lima Vaz ressalta que na linhagem das modernidades que dão origem à nossa, remonta-se vinte seis séculos, pois que, a primeira modernidade, na sua acepção filosófica, foi a da civilização grega, que se ampliou e atingiu o seu ápice no período dos séculos VI e V a.C. Modernidade porque nela, na civilização grega, “o tempo passa a ser o lugar do conceito ou o que dá no mesmo, a Filosofia, que é o tempo captado no conceito, passa a ser a *enteléquia* do corpo histórico dessa civilização”. (VAZ, 1997, p.228)

A modernidade grega se caracteriza pela manifestação de um pensamento dotado de exigência de compreensão racional da realidade e que eclode, no período em questão, sob a forma de Filosofia. Filosofia como ciência teórica que detinha na *razão*, em seu uso formalizado, a instância que regulava o universo intelectual da civilização helena. A visão mítica se estruturava numa “lógica do idêntico” ao contrário da estrutura da nova forma de saber ou filosofia, caracterizada pelo caráter noético⁶ ou caráter racional, obedecendo à estrutura da “dialética do idêntico e do diferente”.

Com efeito, não obstante os esquemas cíclicos do tempo permaneçam e mesmo prevaleçam nas cosmologias filosóficas da Antiguidade, a representação desse tempo passa a ser construída no presente da reflexão filosófica e submetida aos procedimentos demonstrativos. O tempo perde o seu caráter sacral e torna-se objeto da razão. (VAZ, 1997, p.226)

⁶ Lima Vaz (1991a, p.146) retoma os momentos clássicos da análise aristotélica do saber: o objeto, o conceito e o discurso, que são respectivamente o dado empírico, sua expressão noética e sua articulação discursiva.

Essa nova mentalidade, que se impõe com o surgimento da Filosofia, rompe com a antiga estrutura simbólica do mito, no qual a representação do tempo dava primazia ao passado, justamente por não atribuir à realidade uma origem somente transmundana, mas também como um processo no qual há transformação e criação. Isto é, a modernidade grega estabelece uma relação dialética entre a estrutura mítica e a estrutura filosófica, num ritmo alternativo no qual, num primeiro momento, a relação é de oposição, seguindo-se um momento de integração. Segundo Lima Vaz:

Cumpriu-se, assim, o primeiro ciclo das modernidades ocidentais, nas quais a religião encontrou seu lugar no sistema de razões tendo como centro a filosofia, na medida mesma em que sua entrada no espaço da modernidade traduziu-se intelectualmente pela passagem do mito à teologia racional. (VAZ, 1997, p.232)

Em vez de integração, Lima Vaz utiliza a expressão hegeliana “*suprassunção*”, que, em seu melhor sentido traduz a noção de *Aufhebung* que perpassa a obra de Hegel e, em especial a *Fenomenologia do Espírito*⁷, para, justamente, definir o momento de totalidade, no qual a Filosofia tenta transpor para os códigos da razão as categorias que fundamentam o discurso mítico. A razão filosófica que eclodiu na Grécia antiga preserva, portanto, categorias fundamentais do discurso mítico-religioso. Sobre esse fato histórico-filosófico é preciso ressaltar que “a razão filosófica que regeu os dois primeiros milênios das modernidades ocidentais organizou-se estruturalmente como um sistema hierárquico cujos degraus se elevavam até o ápice de uma expressão racional do divino” (VAZ, 1997, p.233). Assim, os dois acontecimentos históricos: da razão grega como Filosofia e a Teologia como discurso sistematizado na Idade Média, se enquadram numa perspectiva na qual a razão permanece amparada por um itinerário de “subida”, a um fundamento transtemporal⁸.

Com a razão moderna esse fundamento transtemporal, como veremos mais adiante, se fundamentará em outro *locus* de inteligibilidade, rompendo com o “patrimônio” filosófico da antiguidade e, sobretudo com o pensamento teológico medieval. Esse processo, se analisado de forma mais aprofundada, revela uma importância de conjunturas cruciais no desenvolvimento teórico da modernidade. Tal processo provoca “uma tensão dramática entre a regularidade do tempo físico e a aceleração do tempo histórico” (VAZ, 2002, p.14), em

⁷ No Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* escreve Hegel: “A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até o saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural.” Parte I, 1992, p.35. A idéia de *suprassunção* é em Hegel uma tarefa cultural, tal como o “vir-a-ser da ciência em geral ou do saber”, na passagem de planos simples a outros mais complexos. O tema do *Espírito* é tratado por Lima Vaz no primeiro volume da *Antropologia filosófica*. (1991a, p. 201-238).

⁸ Sobre estas reflexões ver VAZ, 1997, p.234.

outras palavras, a irrupção do *novo* na rotina do presente.

Vista então de seu ângulo filosófico, a modernidade significa uma nova estruturação do tempo e este passa a ser interpretado como a sucessão de modos e de alternadas atualidades. Nesse sentido o tempo passa a ser vivenciado como histórico, e nele acontecem fenômenos que podem ser chamados de “modernos”. Sobre a linearidade do tempo Lima Vaz afirma:

Em suma, nele a ordem da história é pensada segundo a matriz que Eric Voegelin denominou *diferenciação noética* da consciência, e é no campo dessa *diferenciação noética* que a modernidade emerge como diferenciação modal do tempo histórico ou como segmento privilegiado do “tempo do conceito”, para falar como Hegel, no qual a Filosofia propõe uma nova forma de Razão. (VAZ, 1997, p.229)

Tendo por base a significação do termo *noético* no pensamento de Lima Vaz, identificando em discurso o conceito do ser, inferimos que diferenciação noética da consciência - termo tomado de Eric Voegelin - equivale à especificidade da razão como consciência crítica da realidade, como algo que se instala com a modernidade. Segundo Mac Dowell:

É preciso distinguir, porém, na abordagem vaziana da modernidade duas atitudes que se contrapõem dialeticamente e que caracterizam o início e o término de seu itinerário intelectual. Elas refletem os condicionamentos históricos de um pensamento autenticamente filosófico que se desenvolve, contudo, no âmbito da fé cristã e da vivência eclesial. Com efeito, é com referência ao cristianismo que o filósofo jesuíta avalia, em última análise, o fenômeno da modernidade. (MACDOWELL, 2003, p.15)

Fica evidente na avaliação de Lima Vaz que no processo de constituição da modernidade há uma relação interna entre modernidade e racionalidade, ou melhor, há uma relação conceitual entre modernidade, racionalidade e consciência do tempo. Para conceber filosoficamente essa relação, a fenomenologia da modernidade tem a tarefa de descrever as características singulares dessa última época da história e do indivíduo por ela modelado. A axiologia pretende submeter a *modernidade* à uma apreciação crítica, no intuito de legitimá-la ou recusá-la. Explicando a definição da categoria de modernidade por Lima Vaz, Maurício Marsola afirma:

A modernidade pode ser caracterizada como o presente que designa um determinado modo de viver tal tempo como privilegiado, no qual se inscreve uma “avaliação antecipadora do futuro”. Aqui se configura, nos termos de Vaz, uma via dupla para se analisar a modernidade, qual seja: uma face fenomenológica e uma axiológica. Na face fenomenológica trata-se de identificar os traços constitutivos da modernidade, na face axiológica são emitidos juízos de valor sobre o estilo de civilização moderna, em seus aspectos cultural e social. (MARSOLA, 2003, p.87)

Na realização de uma fenomenologia e axiologia da modernidade o questionamento de Lima Vaz tem como ponto preliminar responder: como se constitui o novo sistema de idéias, de representação do mundo, do próprio ser humano e da transcendência, que desencadeou o processo de transformação histórica do qual se desenvolve a modernidade?

2.1 Axiologia da modernidade

Lima Vaz realiza uma abordagem sobre a dimensão axiológica da modernidade tendo como princípio a reflexão acerca dos questionamentos e dos juízos atribuídos ao conceito de *modernidade* e, posteriormente, sua indagação se volta na busca da definição de quais valores seria correto atribuir à modernidade para que se possa legitimamente classificá-la como nova forma de civilização e mundo intelectual. A última modernidade ocidental é comumente interpretada a partir de uma ruptura com a Idade Média latina, sendo este último período histórico convencionalmente conhecido como o lócus por excelência da civilização cristã, assim, a ruptura na formação da modernidade passa a ser entendida como uma cisão com a figura histórica do cristianismo. Tal processo foi designado com o termo de secularização, devido ao processo de separação entre a dicção teológica e filosófica do mundo.

Assim, cinco interpretações são apresentadas⁹ como ponto de partida para uma axiologia e uma fenomenologia da modernidade. São interpretações filosóficas que alcançaram grande notoriedade entre os estudiosos do campo da axiologia da modernidade e em algumas delas, como veremos, está implícito um juízo sobre o progressivo distanciamento da *modernidade* com relação ao universo intelectual cristão, sendo o cristianismo medieval um dos elementos constitutivos essenciais para a interpretação de uma *ruptura* histórica no processo constitutivo da modernidade.

Nas interpretações que ligam o mundo moderno ao mundo cristão medieval são oferecidos diversos paradigmas para uma coerente axiologia da modernidade. Nas cinco leituras ou interpretações que Lima Vaz apresenta¹⁰, as três primeiras se enquadram no tipo de leitura

⁹ Sobre as teorias axiológicas citadas por Lima Vaz em torno da temática envolvendo a axiologia moderna ver: VAZ, 2002, p.11-34.

¹⁰ Segundo Marsola (2003, p.88), “Na obra, Escritos de filosofia VII na qual Vaz discute com grandes teóricos da modernidade, como E. Voegelin, K. Löwith, Blumenberg, C. Schmitt e outros (...) no interior dessa discussão, Vaz inscreve sua própria compreensão da modernidade, tendo em vista o tecido de sua obra anterior Escritos de filosofia III (...). A tradição humanista é inserida nesse amplo contexto de compreensão da modernidade, ressaltando os desafios que se apresentam a tal tradição, na medida em que assistimos ao predomínio de uma razão instrumental cada vez mais avassaladora em seus fins, bem como à efetivação dos meios para alcançá-los. Essa efetivação perpassa todas as esferas da vida cultural e social, abrindo espaço para

axiológica que identifica a ruptura entre Idade Média e Idade Moderna como decadência e desintegração do antigo no novo. As duas últimas se enquadram no tipo de interpretação que acentua a originalidade e avanço do novo e a conseqüente invalidação do antigo. Portanto, as três primeiras interpretações respectivamente de naturezas epistemológicas *política*, *teológico-metafísica* e *historicista*, se enquadram no molde de avaliação que atribui primazia à tradição teológica e julgam descobrir na novidade moderna a permanência de categorias teológicas transformadas no seu sentido original.

Lima Vaz destaca a interpretação do cientista político alemão Carl Schmitt como exemplo de interpretação epistemológica de natureza *política*. A leitura de Schmitt defende a tese de que a modernidade se apresenta como palco onde o poder do Estado trava um embate subentendido com a representação da figura onipotente do Deus cristão, pois na modernidade o Estado traz em si, de forma imanente, toda a soberania divina que antes era atribuída a Deus, ou seja, se verifica na modernidade a substituição da legitimidade de um poder transmundano pela legitimidade de um poder terreno na constituição do Estado moderno. Essa nova estruturação da realidade, centrada no poder do Estado, é suficiente como princípio de orientações normativas, suficiente para fundamentar a política, a economia, a ciência, a religião, ou seja, a sociedade como um todo. Esse fato de natureza puramente teológica não é característica da contemporaneidade e Schmitt reivindica para Hobbes¹¹ a primazia de anunciar a “substituição” do Deus criador pela figura do Estado moderno.

A interpretação de natureza *teológico-metafísica* foi exposta pelo filósofo e historiador Eric Voegelin, filósofo considerado por Lima Vaz detentor de uma visão extremamente abrangente da modernidade devido à sua extraordinária erudição histórica e capacidade especulativa. A tese de Voegelin parte da análise histórico-filosófica da categoria “*gnose*”, captando sua essência desde seu significado mais primário. Na *gnose* antiga o homem se apropriava das mensagens divinas e tentava desvelar os mistérios da transcendência pelo conhecimento. Na modernidade ocorre uma transformação da noção de *gnose*. A validade do

as discussões sobre seu conteúdo altamente ambíguo, tematizado por diversos críticos. O eixo de tais discussões está situado no amplo horizonte de emancipação estabelecido pelo advento da subjetividade moderna no contexto da secularização”.

¹¹A interpretação de Bobbio (1992, p.195) equivale também ao fato de que a originalidade de Schmitt corresponde à descoberta, “através de uma investigação da simbologia cristã e judaica e de uma análise textual da obra de Hobbes”, do significado do *Leviatã* como símbolo doutrinário do Estado. Ver também: MORRIS, 2002, p.102-129, que afirma que essa substituição apontada como presente no texto de Hobbes pode ser reconhecida em várias passagens do *Leviatã*, mas Schmitt faz daí uma consideração geral. A título de exemplo pode-se indicar a conhecida passagem do cap. XIII do *Leviatã*, em que se pode ler: “As noções de certo e errado, de justiça e injustiça não têm lugar aí. Onde não há poder comum, não há lei; onde não há lei, não há injustiça”. (HOBBS, 2002, p.105).

saber é agora objeto de estudo do próprio conhecimento. A análise de Voegelin, sobre os resultados materiais e espirituais do processo de transformação da noção de gnose, podem ser encarados de forma pessimista, segundo Lima Vaz:

Voegelin não hesita em colocar essa essência da gnóstica da modernidade sob o signo da “insensatez” (*anoia*) platônica, cuja única originalidade, do ponto de vista axiológico, consiste na inversão radical do movimento de Transcendência, uma inversão, portanto, que atinge a direção do movimento para a Transcendência, que é, para Voegelin constitutivo do espírito humano. (VAZ, 2002, p. 22)

Na modernidade, o próprio conhecimento é o fator divinizado na esfera da imanência do sujeito, e esta concepção da gnose se instala em todos os campos da cultura. Uma das conseqüências mais explícita dessa divinização da faculdade de conhecer está expressa nos vários perfis adquiridos pelo do homem moderno: o intelectual, o político, o capitalista, o trabalhador.

Na interpretação de natureza *historicista*, Lima Vaz aponta a obra de Karl Löwith como uma das mais influentes e significativas para a discussão contemporânea em torno da natureza da modernidade. Na constituição da identidade moderna, Löwith defende a tese da permanência de categorias essencialmente teológicas na constituição da identidade moderna, sendo que estas ganham uma roupagem de originalidade ao serem transpostas para a expressão intelectual da modernidade, mas que se forem submetidos a uma análise mais rigorosa da consciência histórica, podem ser desveladas como categorias simplesmente secularizadas, ou seja, categorias expropriadas de sua essência eclesial. Sobre a tese de Löwith, Lima Vaz afirma:

Nessa transposição, o desígnio divino e a “economia” da história da salvação são reescritos nas categorias da ideologia do progresso e inscritos na historicidade profana na qual a razão emancipada toma o lugar da profecia. A filosofia da história recolhe e transforma a herança da teologia da história e torna-se a expressão intelectual mais adequada da essência da modernidade, a saber: o reino do homem como a realização efetiva do reino do Espírito anunciado pela profecia. (VAZ, 2002, p.21)

Segundo Souza (2005, p.14), a tese da secularização de Löwith não seria apenas o reconhecimento de que certas categorias perderam sua dimensão sacral, estando esta dimensão presente na modernidade de forma camuflada. A categoria de secularização, enquanto hermenêutica da modernidade, revela a dimensão de um *sentido* na História que deslegitima os pressupostos da modernidade como um todo. A modernidade seria, portanto a versão secularizada da padronagem escatológica cristã.

Nestas três abordagens teóricas, a saber: a de Schmitt, de Voegelin e de Löwith, se destaca uma axiologia da modernidade na qual as categorias da *novidade* moderna descobrem na história, na ética, na política e na ciência, ou seja, em todo produto cultural, a presença de arquétipos teológicos tradicionais retirados do espaço da transcendência e inseridos no devir, no acontecer histórico. De acordo com essas três interpretações apresentadas por Lima Vaz, que defendem a presença de arquétipos teológicos na modernidade, a ruptura acontece no próprio interior do universo simbólico medieval, atingindo sua estrutura teológica. Como se viu nesse modelo hermenêutico, o *novo* permanece em dependência estrutural com o *antigo*, e a novidade da modernidade é fortemente relativizada.

Em contraposição a esse modelo hermenêutico que dá primazia à tradição teológica, Lima Vaz apresenta-nos outras duas avaliações da modernidade que operam dentro de um modelo de interpretação que dá primazia ao *novo*, que reconhece na modernidade pressupostos que a fundamentam e lhe conferem certa originalidade intelectual. As duas próximas teorias (de Marcel Gauchet e Hans Blumenberg) tentam demonstrar a legitimidade dos postulados engendrados no pensamento moderno.

Contraopondo-se à tese de natureza *política* de Carl Schmitt, a tese de Marcel Gauchet tem como fio condutor a relação histórica entre religião e política. Destacando a função política da religião, enquanto órgão institucional que legitimava o exercício do poder nas sociedades primitivas, Gauchet aponta o cristianismo ocidental descrevendo uma trajetória próxima da religião das civilizações antigas, nas quais a religião apoiava e legitimava o poder dos soberanos. Apesar de manter certas semelhanças em seu modo de relacionar e conviver com as instituições políticas de civilizações primitivas, o cristianismo possui sua própria singularidade. Dentre essas singularidades está o processo de perda do poder de legitimar governos e governantes.

A tese de Gauchet não está sustentando a afirmação de certo tipo de secularização na esfera social e política, e nem mesmo o fim da religião, mas o fim da fundamentação e legitimação religiosa das estruturas sociais. O poder político emerge no desenrolar histórico como o fator de coesão da existência social e reivindica para si toda autofundamentação e autolegitimação para o exercício desse poder. Assim, as novidades da modernidade e de seus valores se justificam no processo de construção da primeira civilização não-religiosa da história. Tem-se nesta interpretação, um exemplo claro do modelo hermenêutico que se empenha em reivindicar “a originalidade intelectual da *novidade moderna*” (VAZ, 2002, p. 23), operando com uma concepção distinta da ruptura que separa a modernidade do seu passado medieval. A argumentação de Gauchet tem como intenção fundamental demonstrar a

legitimidade dos tempos modernos.

A quinta e última interpretação fornece uma axiologia da modernidade que representa, juntamente com a anterior, o modelo hermenêutico que legitima o *novo* do universo intelectual da modernidade. Nesta interpretação, a *novidade* moderna irrompe como algo jamais acontecido na história da humanidade. A interpretação de natureza epistemológica da *cultura*, do filósofo e historiador Hans Blumenberg, expõe uma teoria que tenta justificar criticamente a modernidade, levando em conta o fator social conflitante entre valores e contravalores. O autor citado defende a posição afirmativa de conceber a modernidade como possuidora de conceitos e valores que lhe são próprios e isto lhe confere uma legitimação que não possibilita reduzi-la apenas como continuadora da antiguidade medieval, enquanto uma realidade provinda de valores e conceitos simplesmente herdados que atuam de forma velada na expressão intelectual moderna.

Será precisamente no projeto de *autofundação*, de todo processo do existir da sociedade e conseqüentemente do indivíduo, que a modernidade deslegitima o antigo de seu universo de razões. O advento dos tempos modernos, como uma época que enfatiza um novo início da razão, a modernidade filosófica se viu na obrigação de se autojustificar, e um dos pilares intelectuais de sua autofundamentação está na centralidade da idéia de progresso e na criação de outras épocas históricas que se diferem dela no tempo. Ao se pensar como uma nova época, a própria identidade da modernidade passa a ser dada em comparação ao que veio antes dela. Conseqüentemente se estabelece no universo intelectual a concepção de modos de ser - sejam intelectuais, sociais, éticos, políticos – que serão classificados como antigos ou modernos.

Sendo uma contraposição direta com a tese da secularização de Löwith, o modelo interpretativo de Blumenberg reúne argumentos históricos e filosóficos para reivindicar a originalidade e a legitimidade dos tempos modernos. Segundo Lima Vaz:

[...] Blumenberg reúne todos os fios da sua intensa meditação justamente numa teoria da modernidade pensada e formulada como demonstração da novidade e legitimidade da cultura moderna e como recusa de todo paradigma hermenêutico que faça uso do conceito de “secularização” ou de explicações que recorram à permanência de arquétipos teológicos no universo conceptual da modernidade. (VAZ, 2002, p.26)

Segundo Souza (2005, p.18)¹², para Blumenberg, o pensamento moderno apenas tenta responder questões que foram formuladas pela teologia medieval, que já possuía as devidas

¹² Nesta obra, para identificar e compreender a modernidade, o autor utiliza as divergências teóricas a cerca da axiologia da modernidade existentes na obra de H. Blumenberg e K. Löwith.

respostas a essas mesmas questões, ou seja, as idéias modernas se viram na função de reocupar as questões e posições deixadas pelo pensamento medieval. A modernidade adveio deste cristianismo medieval, mas não pode ser definida como continuação secularizada do pensamento cristão. A autenticidade da modernidade encontra-se em si mesma, na descoberta da subjetividade, na afirmação de uma razão auto-reflexiva, portanto, a autonomia da racionalidade é o projeto existencial e cerne da novidade que legitima o projeto moderno.

Na avaliação de Lima Vaz, as interpretações de M. Gauchet e a de H. Blumenberg partem do reconhecimento de uma “matriz geradora” de valores fundamentais pelos quais, a novidade do moderno, emerge com evidência irrecusável e esta evidência implica, por sua vez, uma desvalorização do antigo, tido como “irremediavelmente” obsoleto. Conseqüentemente à tal desvalorização há uma promoção do *novo* legitimado pela própria vigência histórica. Nessas duas interpretações a modernidade pode ser compreendida como época histórica, época histórica que toma consciência da necessidade da separação de passados exemplares criando a partir de si própria tudo que é normativo.

O problema da autocertificação da modernidade é uma questão que se torna premente para a realização de uma síntese abrangente da concepção axiológica dos novos tempos, Lima Vaz considera essa questão como precípua ou mesmo como problema filosófico por excelência no desvelamento do processo de constituição no novo universo teórico da civilização ocidental. Entre os diversos paradigmas hermenêuticos propostos pelos estudiosos da *modernidade*, para desvendar o enigma dos tempos modernos, foram mencionados apenas alguns, como o da *cultura*, da *política*, da *historicidade* e do *teológico-metafísico*, sendo estes tomados como exemplo da dificuldade para se reunir, em um único modelo de explicação ou numa única axiologia do moderno, a explicação crítica de múltiplos fatores que convergem para produzir a modernidade ocidental.

Mencionar algumas dessas teorias serve de pano de fundo para que Lima Vaz defenda a sua concepção crítica da modernidade afirmando o princípio de que as idéias fundadoras e diretrizes da modernidade não são simples transposição de categorias teológicas, ou, como termo hoje muito difundido no mundo intelectual, de “secularização”, ou seja, a secularização das categorias teológicas cristãs. Lima Vaz defende a tese de que à medida que refletimos sobre o conhecimento filosófico moderno, uma ligação intrínseca com o universo teórico do período medieval pode ser verificada e “uma extraordinária reiteração de temas, problemas e categorias atravessa toda a história da filosofia ocidental e lhe confere uma unidade e continuidade sem dúvida dinâmicas e poliformas, mas incontestáveis” (VAZ, 1997, p.288).

As idéias e diretrizes que se engendram na modernidade gozam da sua própria legitimidade, porém, todas as idéias e iniciativas que marcaram o advento da cultura moderna foram “preparadas” pela cultura cristã dos tempos medievais e por isso “nenhuma das idades médias que a história conheceu em áreas diversas da civilização desembocou no tipo de cultura ‘moderna’ que é hoje a nossa, senão a cristandade da Europa ocidental” (VAZ, 1986, p.143).

Convencionalmente a Idade Média é reconhecida como a realização de uma civilização cristã, assim, as rupturas presentes no processo de constituição da “última” modernidade, geralmente passam a ser entendidas como rupturas com a figura histórica do cristianismo. Para Lima Vaz (1986, p.84) a Idade Média transmite à Idade Moderna a mais difícil e profunda inquietação que o homem pode carregar, inquietação expressa pela indagação sobre a questão do ser e conseqüentemente do seu sentido, sendo esta uma indagação genuinamente teológica. E é justamente na interpretação dos vínculos teóricos que ligam o mundo medieval ao mundo moderno que ele acredita ser possível visualizar a quebra de paradigmas que possibilitam uma axiologia fundamentada do fenômeno da modernidade.

No intento de reunir todos os fatores práticos e teóricos desta complexidade que é a modernidade, o próximo tópico pretende examinar as análises que Lima Vaz realizou no intuito de responder e delinear os postulados e premissas filosóficas nos quais esse novo sistema intelectual se fundamenta e que se denomina *modernidade*.

2.2 Raízes da modernidade

A denominação *modernidade pós-cristã*, para indicar o universo simbólico da última das modernidades, por si mesma já nos remete à idéia de um diferencial com o universo simbólico anterior. O que equivale inferir que rupturas se interpõem de um período a outro para assim justificar o prefixo de tempo: *pós*. O paradigma da ruptura só é pensável na pressuposição de uma continuidade que se rompe. Segundo Lima Vaz:

O paradigma da ruptura deve ser inicialmente formulado segundo os termos da relação que continua a unir o *antigo* e o *novo* no desenrolar histórico da sua separação. A última modernidade ocidental é comumente interpretada a partir de uma *ruptura* com a Idade Média. (VAZ, 2002, p.18)

Antecipando o resultado de nossa análise, podemos esclarecer que essas rupturas podem ser sinteticamente definidas como a ruptura gnosiológica e a ruptura ontológica na estrutura

do universo simbólico medieval e que por isso são determinantes na expressão utilizada por Lima Vaz: *modernidade pós-cristã*. E é propriamente no âmbito da metafísica, que essa revolução ontológico-epistemológica terá por consequência mais adiante o racionalismo moderno. Por isso Lima Vaz afirma que:

O chamado mundo moderno é, historicamente, a emanção daquela cristandade medieval que se tenta apresentar como seu oposto. É certo que uma descontinuidade, feita de profundas rupturas, assinala a fronteira entre os dois mundos de cultura. (VAZ, 1986, p.143)

A modernidade filosófica pós-cristã é aqui entendida como “o universo simbólico ou teórico sendo formado por razões elaboradas e codificadas na produção intelectual do Ocidente, nos últimos quatro séculos” (VAZ, 2002, p.07), e que se apresentam, aparentemente, como racionalmente legitimadas em seu processo de constituição. Nesse universo intelectual, estas razões - elaboradas e codificadas - estão inseridas na normatividade do agir e pensar do homem moderno, atingindo assim, outras instâncias do mundo vivido.

Ao se tentar classificar o termo modernidade numa perspectiva cronológica, se revelará junto a ele um complexo processo histórico, tanto social, político, organizacional, quanto cultural, ideológico, ético e religioso. A civilização ocidental foi progressivamente construindo tal projeto por volta do século XV, processo culturalmente identificado por Renascimento. Assim, Lima Vaz denomina a última modernidade – esta em que vivemos – de *modernidade pós-cristã* ou cronologicamente definida por pós-renascentista. Em alguns textos Lima Vaz se refere a esta modernidade como modernidade pós-cartesiana.

O advento dessa modernidade pós-cristã ou modernidade moderna¹³ pode ser analisado a partir de muitos ângulos, desde a revolução técnico-científica até as revoluções econômico-sociais, ou, através das transformações políticas ocorridas no decorrer do período renascentista até os tempos modernos. Aqui, no entanto, temos por objetivo descrever a análise que Lima Vaz realizou sobre a revolução que acontece no universo teórico da civilização ocidental pós-renascentista e deve ser caracterizada como uma revolução filosófica, revolução no pensamento, mais precisamente uma “refundação” metafísica. Revolução que torna claro todo o processo de evolução da filosofia em todas as suas expressões paradigmáticas.

¹³ A expressão “modernidade moderna” para designar a modernidade pós-renascentista foi usada primeiramente por Lima Vaz em 1991b, p.149. Na revisão do texto ele utiliza a expressão “modernidade pós-cristã”, ver: VAZ, 1997, p. 231.

Hoje parece possível conhecer as estruturas intelectuais profundas que regem as aparências desse céu histórico sob o qual vivemos [...] a passagem dos tempos medievais para os tempos modernos foi assinalada não só pela transformação “copernicana” das coordenadas do universo físico, mas igualmente, pela transformação nominalista das coordenadas do universo mental do homem ocidental, antecipando, de certo modo, o que foi para Kant a “revolução copernicana” na ordenação desse universo. (VAZ, 1997, p.156)

No entanto, na avaliação de Lima Vaz, a *gênese* dessa revolução filosófica tem raízes anteriores e bem mais profundas em relação aos acontecimentos que se desenvolvem exclusivamente no século XV, e são de uma complexidade que não seria conveniente e justo definir em poucas linhas. Mas é preciso ao descrever o pensamento de Lima Vaz ou suas considerações sobre a *filosofia moderna* (matriz conceptual da modernidade filosófica pós-cristã), abordar, mesmo que superficialmente, o intrigante século XIII e, nas seqüelas teóricas deste, o século XIV, pois, será no século XIV que precisamente começam a “crescer as primeiras raízes das sementes lançadas no século XIII, anunciadoras do movimento histórico de saída do universo intelectual e espiritual da Idade Média” (VAZ, 2002, p.33).

Nas obras de Lima Vaz é corrente a importância dada ao pensamento medieval, e este ganha, na verdade, status de peça chave na interpretação da filosofia ocidental. A Idade Média aparece como a precursora intelectual dos tempos modernos, precisamente no conturbado século XIII, o século no qual se esboçam as primeiras mudanças que futuramente viriam a influenciar todo pensamento moderno. Os séculos XIII e XIV e seu universo filosófico e teológico profundamente conhecido por nosso autor, são, em sua concepção, séculos definitivamente progenitores da intrincada malha de questões filosóficas e teológicas que permeiam o universo filosófico moderno e contemporâneo, seja em sua dimensão metafísica, ontológica, religiosa, ética, e até mesmo política.

Lima Vaz aponta para as controvérsias teóricas existentes nas doutrinas teológicas e filosóficas que caracterizaram esses séculos as raízes intelectuais do sistema teórico que se desenvolve na modernidade. Parte da obra sistemática¹⁴ de nosso filósofo está empenhada justamente em mostrar o poder transformador das divergências teóricas medievais que convergiram na reformulação da metafísica, redefinida e reordenada segundo a nova matriz do conhecimento. Portanto, uma das chaves de interpretação para decifrar o enigma da “crise da modernidade” - crise que nosso autor denuncia em todos os domínios da atividade do homem moderno: o cognitivo, o ético, o social e o da tecnociência – é buscar nos domínios da

¹⁴ Para Mac Dowell (2003, p.13) a obra de Lima Vaz pode ser dividida em dois blocos bem distintos, de um lado as obras sistemáticas: **Antropologia filosófica; Introdução à Ética filosófica e Escritos de filosofia VII**. De outro lado tem-se artigos e periódicos que foram reunidos em quatro volumes dos **Escritos de filosofia**.

filosofia, da ciência e da ética a incidência do pensamento medieval.

O século XIII se caracteriza como sendo um período de intensa efervescência teórica, expostas principalmente por uma intensa produção filosófica e teológica, impulsionadas pelo crescimento das universidades, se destacando neste período, a universidade de Paris e a de Oxford. Estas universidades eram o palco de acirradas disputas teóricas entre os mestres da faculdade de teologia e os mais referenciados filósofos da época. Disputas teóricas que tentavam exaustivamente triunfar discursos que pertenciam a intelectuais de diferentes ordens eclesiásticas e muitas vezes seus representantes se opuseram de maneira tão radical que conseqüentemente se instalou uma crise intelectual no século em questão. Nessas e em outras universidades que foram implantadas ao longo da Idade Média se desenvolve uma ampliação do conhecimento das tradições filosóficas. Juntamente a este fato tem-se a formação de diferentes escolas de pensamento teológico. Em suas reflexões focadas especificamente sobre a fisionomia do século XIII, Lima Vaz afirma:

Nesse sentido, sendo um tempo de notáveis criações intelectuais, o século XIII foi igualmente um tempo de *crise*, exatamente por ter vivido uma das formas mais dramáticas do encontro entre helenismo e cristianismo. Nos sulcos abertos por essa crise depositaram-se, como veremos, as sementes das quais brotarão as primeiras raízes da modernidade. Tentemos, pois descrever em suas grandes linhas os roteiros doutrinários do século XIII. Neles veremos desenharem-se convergências, divergências e inflexões, bem como os primeiros traços das direções futuras do pensamento ocidental. (VAZ, 2002, p.37)

Portanto, uma singular crise na qual o nível e a abrangência com que nela os problemas filosóficos e teológicos são discutidos caracteriza o século XIII, marcando-o como o lugar de formação de parte significativa do arcabouço filosófico da modernidade em seus fundamentos e em sua estrutura. Lima Vaz sistematiza (2002) esse período de divergências teóricas dividindo-o em duas correntes de interpretação da cultura: a cultura cristã, vinda da idade patristica e a cultura dita pagã, vinda da Antiguidade clássica. De um lado o saber teológico de outro o filosófico.

Formalmente distintas e hierarquicamente distribuídas na organização do saber universitário, teologia e filosofia vivem desde o início uma relação problemática, e as soluções adotadas pelas diferentes correntes doutrinárias para harmonizá-las refletem concepções distintas da relação entre os dois registros intelectuais da época, o da fé e o da razão. Lima Vaz destaca que nessas disputas teóricas dois filósofos gregos são autoridades obrigatórias como referencial a qualquer disputa, seja esta realizada de forma discursiva nos encontros intelectuais dos centros universitários ou sistematizada em sumas: Platão e

Aristóteles. Vale dizer que as interpretações destes autores eram tão diversificadas quanto as temáticas em voga no período em questão, e que a oposição entre os dois filósofos gregos referidos nas teses dos diversos pensadores da época, não se configurava de forma rígida e excludente.

Não obstante, o que interessou mais diretamente a Lima Vaz, dentre as várias questões que davam margem às divergências doutrinárias, é a questão gnosiológica, principalmente como foi exposta por Duns Scot, apontado como predecessor da reformulação da metafísica, devido à sua teoria do conhecimento. Teoria que “revolucionaria” todo pensamento filosófico posterior. Nessa “revolução” se delineia o novo tempo histórico que será vivido a partir do Renascimento e que, culturalmente, é designado como *Modernidade*. Nesse universo teórico de conturbadas disputas intelectuais, o interesse de Lima Vaz focaliza portanto propriamente a questão da *teoria do conhecimento*, pois sua hipótese é que da mudança estrutural na teoria do conhecimento desenvolvida pelos diversos intelectuais do período em questão, partirá o caminho que levará a um novo tipo de pensamento filosófico, precisamente de uma nova metafísica do conhecimento.

Não obstante, o problema da validade do saber e de seus postulados não é característico do século XIII e do início do século XIV. As teorias do conhecimento surgem nos primeiros passos da filosofia ocidental, com Empédocles, que supunha a presença *física* do objeto conhecido na faculdade cognoscente. Teoria esta que será criticada mais tarde por Platão e posteriormente por Aristóteles. A descoberta platônica do mundo das Idéias como verdadeiro objeto do conhecimento intelectual, implicando a homologia *nous-noetón*, ou seja, intelecto-inteligível, levanta necessariamente a questão do modo de presença do inteligível no intelecto, porém, Lima Vaz afirma (1997, p.157) que Aristóteles foi o primeiro filósofo a fazer do problema da representação objeto de tratamento filosófico explícito, afirmando a identidade intencional do nous (intelecto) e do noetón (inteligível). Esta afirmação constitui a matriz inteligível dos problemas filosóficos e teológicos na evolução da metafísica clássica à metafísica moderna. Segundo Lima Vaz:

A necessária *representação* do objeto no conhecimento, postulada pela não-identidade física entre cognoscente e conhecido, permanece portanto, como elemento subordinado à primazia do ser na gnosiologia antigo-medieval pelo menos até o século XIII. Essa primazia determina igualmente a prioridade ontológica do sentido existencialmente considerado, o que significa a prioridade da *verdade* objetiva sobre a sua representação subjetiva e sobre o sentido da existência que nela tem seu fundamento. (VAZ, 1997, p.158).

Os paradigmas platônico e aristotélico como fontes para a formulação do pensamento filosófico e teológico, deram origem, do ponto de vista gnosiológico à duas grandes teorias do conhecimento que dominaram o pensamento medieval: o modelo aristotélico, preferido pelos mestres de Artes, e o modelo platônico, adotado pelos teólogos. O modelo aristotélico e o platônico sobreviveram no período medieval numa complexa interpenetração de seus conceitos fundamentais, sendo acrescentado a eles a relevante influência do pensamento árabe e judeu. A teoria aristotélica do conhecimento é devidamente recebida e formalizada no pensamento teológico por aquele que, na concepção de Lima Vaz, é o maior filósofo do século XIII: São Tomás de Aquino, responsável por sistematizar toda herança metafísico-gnosiológica do pensamento heleno em resposta às diferentes questões e controvérsias de sua época. Tomás de Aquino, ao discutir as questões clássicas que agitavam a sua época em torno do problema do conhecimento, “realiza uma síntese profunda e original dos dois grandes modelos explicativos do ato de conhecer que dividiam filósofos e teólogos no século XIII” (VAZ, 2002, p.234).

Na metafísica do conhecimento de Aquino, também conhecida como metafísica do *esse* (ser), será apontada a afirmação do *existir* no juízo como o lugar inteligível do encontro entre a inteligência e o ser na sua plenitude, de tal forma que nesse encontro, afirma Lima Vaz¹⁵, se opera a identidade entre o *sujeito cognoscente* e o *objeto* real conhecido. A afirmação desta identidade constitui um dos pilares fundamentais da metafísica do conhecimento e um fator decisivo na história da gnosiologia. Sobre a adoção do modelo gnosiológico aristotélico por Tomás de Aquino, Lima Vaz afirma:

Podemos admitir como uma das principais razões entre as que levaram Tomás de Aquino a optar decididamente pela noética aristotélica na análise psicológico-gnosiológica do conhecimento intelectual a fidelidade a um dos princípios diretivos fundamentais do seu filosofar e que prescreve a necessidade de se respeitar a autonomia de cada ser e do seu operar na sua ordem própria [...]. (VAZ, 2002, p.234)

As formulações realizadas por Tomás de Aquino não foram suficientes para encerrar as diversas indagações teológicas sobre o processo do conhecimento. Na sequência do século XIII, o século XIV não se encontrava em estado menos tumultuado, nele também se formulavam argumentos nos quais se revelam as diferentes opções filosóficas e correspondentes visões teológicas que irão formar o campo próprio desse período, que também se caracteriza por controvérsias teóricas tão complexas quanto as do século XIII.

¹⁵ Sobre a teoria do conhecimento em Aristóteles e São Tomás de Aquino ver: VAZ, 2002, p.31-75.

Controvérsias responsáveis por provocar uma mudança estrutural no universo simbólico do homem medieval.

O século XIV, contemplado na perspectiva do século XIII, aparece como um tempo de agravamento da crise intelectual e apresentando os primeiros indícios do declínio medieval. Mas do ponto de vista das evoluções futuras, ele é um século profundamente inovador na lógica, na ontologia, na filosofia, na ética, na teoria política e na ciência. No século XIV serão postas explicitamente em questão as “estruturas mentais” que sustentaram até então o mundo intelectual da cultura medieval. Estas estruturas sofrem um fenômeno de inversão em sua base conceitual, pois, “Trata-se da inversão que passa a dar primazia à *representação* no regime do conhecimento, a ela submetendo a face objetiva – *o ser* – do objeto conhecido” (VAZ, 1997, p.159). Nosso autor reconhece como um dos momentos decisivos na preparação da história futura, o triunfo do modelo gnosiológico-epistemológico que, a partir do século XIV, passa a se impor no pensamento teológico, na filosofia e na cultura intelectual em geral.

O primeiro episódio dessa revolução intelectual do século XIV - que deu início ao advento da modernidade – pode ser demarcado nos seus anos iniciais, especificamente no campo da teoria do conhecimento, e precisamente com o teólogo franciscano Duns Scot. A teoria da representação advogada por Duns Scot, representa a ruptura gnosiológica entre o mundo medieval e o mundo moderno, e posteriormente, alcançaria o ápice do seu trabalho especulativo com o Eu penso cartesiano. No universo teórico medieval o paradigma das rupturas, gnosiológica e ontológica, já contém em si uma intriga de causa e consequência, porque toda e qualquer formulação ou reformulação teórica para explicar o processo do conhecimento implicaria em uma reformulação na metafísica do conhecimento.

Ao pretender explicar o *ato intelectual* ou o *conhecer*, Duns Scot substitui a teoria da *identidade* no ato intelectual entre o sujeito e a coisa, pela *teoria da representação*, teoria na qual o objeto é representado pelo intelecto do sujeito. Em sua teoria Duns Scot não contradiz a identidade, ela pode existir, mas também pode haver distinções, e se no processo de julgar podemos diferenciar é isto justamente que torna as coisas e os fatos cognoscíveis. Nessa teoria o conhecimento não pode ser simplesmente definido como a relação direta entre o pensamento e o objeto, sendo a representação intermediária entre a coisa e o pensamento. É por isso que Duns Scot “refunda a metafísica” (VAZ, 1997, p.160), pois com sua teoria do conhecimento o teólogo franciscano estabelece outra estrutura fundante da inteligência, ou seja, no próprio sujeito, implicando assim uma reestruturação no pensamento metafísico. Por isso Lima Vaz afirma que esta teoria terá como consequência a metafísica da subjetividade moderna. Segundo Lima Vaz:

A refundação da metafísica a partir de Duns Scot assinala o abandono da metafísica do *esse* e a adoção do modelo *ontológico*, segundo o qual o *ens commune* ou a noção universal de ser, circunscreve Deus e as criaturas no mesmo espaço conceptual, ou seja, o espaço de um sistema construído sobre a base da univocidade lógica da noção de *ser*, dando-se aqui o termo “sistema” a significação que irá adquirir na metafísica moderna. (VAZ, 2002, p.186)

A ruptura entre *conhecer* (gnosiológica) e o *ser* (ontológica) foi se configurando ao longo de um movimento complexo e de profundas transformações nos fundamentos do mundo espiritual e intelectual do Ocidente, assim, a teoria da representação, na avaliação de Lima Vaz, é uma teoria do conhecimento que confere um novo estatuto gnosiológico à representação do objeto ou ao seu ser intencional objetivo na imanência do sujeito cognoscente. Segundo Lima Vaz essa reformulação no campo gnosiológico e epistemológico opera uma inversão que opõe diametralmente duas direções do “vetor” ontológico da razão, sendo que “uma primeira direção aponta para a transcendência Absoluta do *esse*, e foi seguida coerentemente por Tomás de Aquino. A segunda direção aponta para a imanência da representação, e por ela caminha a razão moderna” (VAZ, 2002, p.102). Sobre as reformulações teóricas ocorridas no campo da epistemologia e conseqüentemente da ontologia, Paulo Meneses sintetiza as reflexões de Lima Vaz nesta passagem:

No caminho ascendente da “representação ao ser” que data de Platão, a metafísica representa a etapa definitiva, a vitória nessa “gigantomaquia em torno do ser”, culminando na ontologia tomista, enquanto Scot, Kant, Heidegger marcam o caminho inverso, a via descendente “do ser à representação”, e lutam para desconstruir a metafísica. (MENESES, 2002, p.68)

O êxito dessa teoria ainda no século em que esta se formula, assinala, segundo Lima Vaz, “a direção do movimento de fundo da cultura ocidental apontando para um novo ciclo de civilização que iria denominar-se civilização moderna ou modernidade” (VAZ, 1997, p.161). Vemos portanto que o ciclo da modernidade, quando analisado a partir deste paradigma - teoria do conhecimento -, pode ser considerado o ciclo onde o homem ocidental tenta refazer seu sistema simbólico, situando-o dentro das coordenadas e das perspectivas do espaço da representação. Esse intento tem como última instância, assumir o projeto “demiúrgico de edificar um mundo submetido a um sistema de medidas imanentes ao próprio homem” (VAZ, 1997, p.163).

Para nosso autor foram esses, o intento e o projeto, desenvolvidos na modernidade filosófica, e que podem ser verificados em outros campos, como o da sociedade, da natureza, da história, do saber e da linguagem, campos que assumem e expressam essa nova forma de

conhecimento. Nova forma de conhecer que será considerada, pelo pensamento moderno, preâmbulo necessário para a atividade filosófica, representando, segundo Lima Vaz:

[...] o trabalho de uma mudança profunda na estrutura do conhecimento intelectual, que se estabelecera sobre outros fundamentos desde os tempos platônico-aristotélicos. A nova estrutura, edificada sobre a teoria da *representação*, passa a ser recebida por um novo tipo histórico, herdeiro do antigo *philosophos* e do teólogo medieval, ou seja, o *intelectual*, que aparece na cena da história como um dos obreiros mais eficazes na construção do sistema simbólico da modernidade. (VAZ, 1997, p.162)

A *representação* abre para o sujeito um campo ilimitado de possibilidades, se tornando assim o lugar de nascimento de um novo estilo de trabalho teórico, caracterizado por uma forma de construtivismo que submete o objeto aos procedimentos operacionais definidos e estabelecidos pelo sujeito.¹⁶ Segundo Lima Vaz:

A extensão, porém, dessa nova forma de saber, essencialmente *poiético* ao campo dos antigos saberes teóricos e práticos, ou a submissão desses saberes à primazia da *representação* sobre o *ser*, teve como consequência a reordenação radical das linhas de inteligibilidade com que o homem pensa e interpreta a realidade: ele passa a estatuir normas, valores e fins de acordo com os princípios axiológicos por ele mesmo estabelecidos e que atendem sobretudo à satisfação das suas necessidades naturais ou artificialmente suscitadas. (VAZ, 1997, p.164)

Tematizando o processo da modernidade no seu aspecto filosófico, vimos então que a partir do século XIV um novo caminho se abre para a filosofia ocidental, e com ele, uma nova direção apontando para uma profunda reestruturação do universo simbólico da civilização, ou seja, para o advento da modernidade. Esse novo estilo de trabalho teórico, ou essa revolução no universo cognoscitivo do homem medieval, que se estabelece proveniente da teoria da *representação*, opera uma inversão completa da direção do vetor metafísico do conhecimento, orientando-o para a imanência do próprio sujeito, e que assim “escreve o primeiro capítulo da chamada *metafísica da subjetividade*” (VAZ, 1997, p.164).

2.3 Pressupostos filosóficos da modernidade pós-cristã

No universo teórico no qual se estrutura a modernidade pós-cristã, as mudanças estruturais na esfera gnosiológica e conseqüentemente na estrutura ontológica, ocorridas nos fins do século XIII e no início do século XIV, não equivalem a uma radical separação entre os

¹⁶ A reflexão sobre a teoria da representação encontra-se em: VAZ, 1997, p.153-175.

seguintes universos de cultura: o do mundo intelectual vivido e caracterizado pelo domínio do pensamento cristão e o mundo cultural caracterizado pelo pensamento centrado no sujeito que se afirma com a modernidade. Na concepção de Lima Vaz, as mudanças e transformações que possibilitam o advento dos tempos modernos e todas as implicações que este apresenta, guardam, em sua estrutura, resquícios filosóficos e espirituais do período que se caracteriza pelo pensamento teológico.

Como foi dito anteriormente, com a *teoria da representação* de Duns Scot que primeiramente se aflorou o paradigma da individualidade como subjetividade, subjetividade que apresenta portanto suas “raízes” (tomamos aqui de empréstimo a expressão usada por Vaz) em pleno fervor teológico característico do período medieval. Posteriormente, essa nova noção ou concepção de subjetividade será oficializada por Descartes, mas, esta “oficialização da noção de subjetividade” cartesiana é vista pelo nosso autor como consequência direta da teoria da representação. Lima Vaz afirma:

Com efeito, podemos dizer que a modernidade pós-cristã começa a anunciar-se (independentemente, é claro, das convicções subjetivas dos seus atores) quando um novo sol filosófico passa a reorganizar na sua órbita o sistema de razões que irá tornar-se dominante na sociedade. O despontar desse sol pode ser datado exatamente em 1629, ano em que Descartes escreveu as *Regulae ad directionem ingenii*, não obstante o fato de que elas viessem a ser publicadas somente após a morte do filósofo. (VAZ, 1997, p.236)

Repetindo a metáfora, o despontar desse sol pode ser localizado no espaço e no tempo, na França do século XVII, século que marca definitivamente a história da filosofia, no qual Descartes escreve sua *Regulae ad directionem ingenii*. Obra na qual nosso autor reconhece como aquela que formaliza o sistema inaugural da filosofia moderna, pois contém as premissas cujas consequências se farão verificar ao longo da evolução da filosofia moderna. Segundo Lima Vaz será

Justamente porque essas premissas repropõem em termos radicalmente novos a relação do homem com o tempo no ato de filosofar, elas inauguram um novo modo ou um novo agora na captação do tempo pela filosofia e abrem, por conseguinte o ciclo de uma nova modernidade que irá reivindicar explicitamente, em cada uma das suas fases, essa propriedade eminentemente *axiológica* do *ser moderno*. Esta é a razão pela qual o predicado do *moderno* passa a ser reivindicado e celebrado como valor maior. (VAZ, 1997, p.237).

A inflexão antropocêntrica¹⁷, fundamentação do universo simbólico da modernidade, ao inscrever o cogito como o lócus de inteligibilidade da realidade, ocasiona igualmente, uma inversão na direção do vetor que orientava a relação de transcendência do ser humano, relação

¹⁷ Sobre o Antropocentrismo moderno ver: VAZ, 1995, p.62.

esta que foi coerentemente seguida pela filosofia do período medieval, do ser ao absoluto. Veremos, na última parte deste estudo, de que forma o advento da razão moderna - centrada na noção de cogito e seu projeto pretensioso de tornar o sujeito construtor da realidade - inverte o vetor transcendente que orientava o homem para “ir além” de si, fazendo-o perder a primazia de centro conversor e explicativo de todo o fundamento.

Portanto, será com Descartes que a modernidade oficializa ou sistematiza o *sujeito*, atribuindo à razão a faculdade de representar e de pronunciar o mundo: pensar é a atividade conceitual complexa de estruturação das percepções de como as coisas são. O *cogito* cartesiano garante a certeza absoluta e é considerado o ponto de partida da edificação filosófica nos séculos que sucedem o Renascimento. O período moderno descobre a centralidade do *sujeito* cuja dimensão privilegiada é a razão, o que irá culminar, de um lado, numa razão idealista absoluta e de outro, numa razão prático-instrumental promovida pela corrente empírico-positiva. Na razão que nasce com Descartes, a vertente operacional acaba assumindo quase total primazia, se tornando instrumento privilegiado da atividade *poiética* do *sujeito*, tanto na própria construção da ciência como na produção de objetos. Para Lima Vaz esta é uma das significações mais profundas do Cogito cartesiano:

A partir do Cogito estender-se-ão as linhas de um novo referencial – o referencial da teoria do conhecimento dentro do qual deverão situar-se os objetos de todo saber capaz de fundamentação crítica, ou seja, de toda ciência. (VAZ, 2001, p.193)

Assim, uma das conseqüências mais evidentes do pensamento medieval, advindo principalmente da teoria do conhecimento - desenvolvido por Duns Scot -, é a transferência para o *sujeito* do conhecimento à condição de fundamento gnosiológico absoluto. O sujeito “se apresenta como o correlato intencional ativo do inesgotável fluxo dos fenômenos oferecidos à sua *poiésis*, à sua obra de construção de um mundo plenamente humano” (VAZ, 1997, p.170). O terceiro evento intelectual da história (razão moderna) traz como característica fundamental o projeto de autofundação da razão pelo sujeito moderno. Esta nova racionalidade postula a imanência primordial do *sujeito*, ou seja, o sujeito é o protagonista teórico da racionalidade moderna e será com este postulado fundamental que toda estrutura filosófica da modernidade se constituirá. A modernidade recebe, portanto, da teologia medieval uma elaboração teórica na qual emerge uma nova noção de *sujeito*, pautada em um postulado, que Lima Vaz denomina o modelo *poiético* do conhecimento¹⁸. Sobre essa

¹⁸ Marcelo Perine (2003, p.63) define o modelo *poiético* no pensamento de Lima Vaz como sinônimo de modelo fabricante do conhecimento; no campo Moral significa o predomínio do fazer técnico na concepção da ação humana.

nova noção de sujeito Lima Vaz afirma:

O *sujeito* cumpre, assim, a função de *hypokeimon*, de substância primeira, mas entendida como atividade (*energia*) que sustentava todo o edifício simbólico da cultura moderna. Nessa a primazia incontestada é atribuída ao modelo *poiético* do conhecimento. É ele que guia o *sujeito* na imensa empresa de construção da tecnociência e na reformulação, segundo novos pressupostos, dos antigos saberes sobre o agir humano, a sociedade e o ser. (VAZ, 1997, p.170)

Segundo Souza (2005)¹⁹, na modernidade, a perspectiva na qual a realidade humana se estrutura, está embasada no ato de pensar, como ato constituidor pelo qual o sujeito se descobre a si mesmo, na sua própria natureza autoconsciente. Esta é a característica mais evidente da *novidade* moderna, pois,

A racionalidade moderna não mais se refere a uma *matrix* teológica ou um heteros divino como seu garantidor e justificador. Essa nova concepção da racionalidade é assegurada pela atividade autônoma do próprio ato de reflexão. O que se encontrava metafisicamente velado à luz de um heteros divino, a partir da guinada moderna do pensamento, é realizado pelo esforço do cogito no ato mesmo da reflexão. (SOUZA, 2005, p.31)

A principal característica da modernidade pós-cristã, vista do âmbito filosófico, está portanto na emergência do ato da razão como instância reguladora do mundo intelectual do homem moderno e o ato da razão será responsável pela resignificação que as dimensões fundamentais do homem – seu conhecer, agir e fazer – adquirem na interpretação da realidade. Assim, “a categoria simbólica matricial do processo da modernidade é o *Eu* na sua estrutura transcendental” (VAZ, 2002, p.143), se manifestando no desenvolvimento dos tempos modernos, como o fator principal da realização da própria história. A modernidade pode ser definida do ponto de vista teórico como uma nova época da civilização ocidental, do ponto de vista histórico, nosso autor visualiza os tempos modernos apresentando seus traços definitivos a partir do século XVII, traços que expõem a grande transformação teórica sofrida pelo campo especulativo e metafísico e que implicam por sua vez, transformações “na alma humana no seu pensar e agir” (VAZ, 1997, p.108).

A nova identidade da racionalidade moderna está, portanto, pautada no postulado da imanência do sujeito, de “inflexão antropocêntrica” ou de “modelo antropocêntrico” (VAZ, 2001, p.189). Este modelo é entendido aqui em contraposição ao modelo cosmocêntrico, presente no pensamento teológico medieval. O modelo antropocêntrico exprime o processo de dissolução da antiga imagem do mundo como cosmos ordenado que se refletia no

¹⁹ Sobre a racionalidade moderna ver: SOUZA, 2005, p.43. A modernidade tem seu fundamento no conceito de *autopreservação* e na autonomia da racionalidade.

microcosmo do homem medieval. Esse modelo marca, portanto, uma nova imagem do mundo afirmando a “transcendência ativa do cogito sobre o mundo” (VAZ, 2002, p.144). Em outras palavras, a razão moderna, de inflexão antropocêntrica, tem como a própria expressão indica, o *sujeito* como centro organizador e “doador de sentido” nos campos: teórico, político e técnico. A expressão “doador de sentido” significa aqui:

[...] a visão ontológico-metafísica do paradigma antropocêntrico, como estrutura fundante do sistema simbólico da modernidade. A antroponomia moderna sucede a ideonomia platônica, a ousionomia aristotélica e a teonomia cristã. Ela promove o sujeito transcendental a instância última de inteligibilidade. (VAZ, 2002, p.167)

A guinada da racionalidade promove um giro antropológico e epistemológico no interior do mundo pensado e essa reviravolta se estrutura sobre o princípio da subjetividade. Subjetividade que expressa a visão cartesiana de sujeito racional, pensante, que é centro e ao mesmo tempo produtor do conhecimento e da realidade. Na interpretação de Lima Vaz:

O conhecimento da realidade se inscreve, pois, no momento reflexivo da razão (todo ato de conhecimento racional implica um “conhecimento” do conhecimento ou uma reflexividade essencial da razão) e essa assume a prerrogativa de ser a instituidora originária do universo das razões, das razões com as quais é edificada a “cidade dos homens”. Tal é em nosso entender uma das significações profundas do cogito cartesiano e é, igualmente, o desígnio essencial da metafísica da subjetividade, que guia invisivelmente o destino da modernidade. (VAZ, 2002, p.102)

Descartes, juntamente com os intelectuais que o sucederão na história da filosofia, realizarão “a inversão decisiva da metafísica em antropologia” (VAZ, 1997, p.78), sendo assim, na concepção de Lima Vaz, Descartes, Kant e Hegel são os grandes artífices do pensamento moderno, reconhecendo em suas filosofias o movimento da razão moderna. Movimento abrangendo portanto o período que tem início com Descartes, recebe a contribuição filosóficas de outros pensadores, mas em especial a de Kant e atinge seu ápice com Hegel. O período histórico vivido por esses pensadores – compreendido pelos séculos XVII e XVIII e XIX – é, não por acaso o período no qual se desenvolve a Reforma e o Iluminismo. Os séculos XVII, XVIII e XIX são aqueles nos quais o princípio da subjetividade se estabelece em suas formas mais variadas, ou seja, no *cogito* cartesiano, passando pelo *Eu transcendental* de Kant e sistematizado no *conceito* de Hegel. A elaboração desses filósofos, caracterizada como “filosofias do sujeito”, explicita a reviravolta filosófica (epistemológica e ontológica) que instala definitivamente a dimensão antropocêntrica apontada por Lima Vaz como o fundamento conceitual do sistema simbólico da modernidade.

Sistema simbólico portanto contrário ao da filosofia medieval, ou melhor, da metafísica clássica definida pelas dimensões cosmocêntrica e teocêntrica.²⁰

Nesse complexo processo de mudanças histórico-filosóficas e culturais que compreende o fim da Idade Média e o início da modernidade, é preciso mencionar o papel crucial da ciência moderna, destacando a importância histórica e filosófica da nova ciência galileiana da natureza, pois ela “consagra em última análise, o triunfo da forma poética do conhecimento, que constrói as relações cognitivas e produtivas com o mundo segundo modelos operativos, tanto teóricos quanto técnicos” (VAZ, 2002, p.253). A importância atribuída à obra de Galileu Galilei por Lima Vaz se justifica pela afirmação de que ela é “responsável pela pretensão matematizante de compreensão da realidade” (SAMPAIO, 2006, p.92), causando, junto com a constituição da esfera técnico-científica, uma verdadeira revolução nas relações do homem e o mundo.

As mudanças descritas anteriormente no plano intelectual do século XIII, seguido pelo século XIV, apresentam sua efetivação no mundo prático com o desenvolvimento dos experimentos utilizados para a interpretação da natureza segundo a faculdade de julgar do cogito. O período caracterizado pela passagem do mundo medieval para o mundo moderno é classificado por Lima Vaz como um período de mudanças radicais que assinalam a passagem do mundo pré-científico e pré-técnico para o mundo técnico-científico. Esse fato cria uma tensão profunda com o teocentrismo cristão, pois a concepção da realidade deste é fundamentada numa imagem do mundo enquanto uma hierarquia imutável de ordens e movimentos. Lima Vaz afirma (1997, p.106) que paralelamente ao fenômeno de civilização que é o advento da modernidade enquanto “idade da ciência” se verifica a progressiva perda do credo cristão como centro de referência e julgamento do real.

Assim, a nova ciência experimental substitui o modelo geocêntrico do universo próprio do pensamento cristão pelo modelo poético do conhecimento. Na avaliação de Lima Vaz o modelo poético do conhecimento mostrou grande eficácia no método empírico-formal, método que permitiu o rápido desenvolvimento da ciência físico-matemática. A primazia da razão, decorrente desse modelo poético, estabelece o conceito de objeto enquanto criatividade humana, por isso Lima Vaz afirma que a modernidade está fundamentada em um modelo de inflexão antropocêntrica. Porém, não se trata simplesmente de afirmar o objeto como produto humano ou produzido pelo modo de conhecimento que Lima Vaz define como

²⁰ Segundo Xavier Herrero (1982, p.73) a forma antiga chamada cosmocentrica ou cosmológica foi definida como um “cosmo” hierárquico de essência no qual o homem está inserido com uma atitude “teórica” de contemplação.

empírico-formal. Nosso autor está ressaltando a inter-relação causal entre o desenvolvimento da ciência e o postulado principal da modernidade filosófica: a razão moderna, ou, mais precisamente, a relação entre o desenvolvimento da ciência e o postulado da metafísica moderna: o sujeito transcendental. Segundo Lima Vaz:

O conhecimento empírico-formal e sua extensão na técnica postulam necessariamente uma filosofia da imanência. A questão pode ser discutida, mas o fato é que no desenvolvimento da cultura moderna prevaleceu uma correspondência, que se tornou quase canônica, entre ciência e filosofias da imanência. (VAZ, 2002, p.218)

O advento da ciência moderna estabelece novas relações cognitivas e produtivas com a natureza transformando a ordem do conhecer e do fazer entre o homem e o mundo. Além das transformações que se referem à esfera teórica, ou seja, ao sistema de idéias que orientaram a civilização moderna ocidental nestes últimos quatro séculos, as transformações na esfera da cultura material terão lugar especial no processo histórico. Sobre as considerações de Lima Vaz especificamente voltadas para as implicações do universo simbólico sobre a cultura material, Maurício Marsola afirma que:

Além das transformações que se referem à esfera simbólica da modernidade, isto é, ao sistema de idéias que orientam a sociedade ocidental nos últimos quatro séculos, é preciso destacar as mudanças que terão lugar especialmente na esfera da cultura material. Esta é organizada em torno da razão instrumental, na figura da “tecnociência”, constituindo uma esfera autônoma, seja em seu dinamismo interno. É propriamente deste contexto que Lima Vaz questiona ao lado de muitos outros críticos, sobre as mediações para pensar uma relação de intercausalidade entre o sistema teórico da modernidade e o sistema da tecnociência. (MARSOLA, 2003, p.100)

O questionamento sobre uma relação de intercausalidade entre o sistema teórico da modernidade e o sistema da tecnociência, segundo Lima Vaz, está expresso nesta afirmação: “a transcendência do ”eu” sobre o “mundo” manifesta-se, no aparecimento da subjetividade moderna na forma de uma ciência que reelabora o mundo segundo a racionalidade das relações matemáticas” (VAZ 2001, p.174). A relação intercausal entre o universo teórico característico da modernidade e o sistema da tecnociência é estabelecido por nosso autor tendo como referência a categoria *relação de objetividade*, esta relação se refere a atividade que o homem estabelece com o mundo que o circunda.

A relação de objetividade juntamente com a relação de Intersubjetividade e da relação de Transcendência se encontram sistematizadas na reflexão em torno das *relações*

*fundamentais do ser humano.*²¹ Podemos verificar que um dos traços constituidores que caracterizam o fenômeno dos tempos modernos é a “passagem do mundo natural ao mundo técnico” (VAZ, 2002, p.15), e isto significa que a modernidade revela uma realidade configurada pela razão técnica ou razão instrumental, e conseqüentemente, o universo teórico construído nos quatro últimos séculos, está articulado pela configuração da ciência e da técnica.²² Segundo Sampaio (2006, p.88), a reflexão acerca da relação de objetividade, ou seja, a relação do ser humano com a natureza e com o mundo, passa no pensamento de Lima Vaz por diferentes enfoques, quais sejam: a compreensão do mundo como *physis* no pensamento clássico; a compreensão da natureza pelos instrumentos da ciência empírico-formal, que é próprio do pensamento racionalista moderno; a compreensão do mundo sob o enfoque intencional da ciência; e a compreensão do mundo como mundo técnico. E é através da compreensão do desenvolvimento desses enfoques no universo teórico da modernidade, que será possível entender o predomínio do operacional e do funcional na civilização moderna.

Com a revolução científica a realidade na qual o homem interpretava a natureza “suscita na consciência do homem moderno um plano original de intencionalidade, aquele em que o *eu* surge como demiurgo de um universo recriado pela experimentação e pela razão matemática” (VAZ, 2001, p.200). A razão operacional se revela como a nova instância dominadora da racionalidade empírica da ciência e da técnica no agir do sujeito e em todas as suas produções culturais. A ciência moderna vista como um dos traços fundamentais no processo de desenvolvimento da modernidade, nos faz compreender a importância atribuída à obra filosófica de Descartes, pois como se viu anteriormente, no *cogito* cartesiano encontra-se o princípio de certeza que se auto-afirma e que assegura à modernidade o fundamento para a razão científica. Segundo Lima Vaz,

[...] o antropocentrismo da ciência moderna se caracteriza pela atribuição ao homem ou à subjetividade do Cogito, segundo a temática cartesiana que constitui a primeira expressão filosófica da nova ciência, da identidade original que o teocentrismo cristão atribui ao Deus criador [...]. (VAZ, 1986, p.66)

²¹ Ver VAZ, 1992a, p. 9-48. Nesta obra, assim como no primeiro volume nosso autor realizou uma abordagem filosófica tendo como enfoque a questão antropológica: “o que é o homem”.

²² Para Alain Touraine (2009, p.156), que refaz o processo de constituição da modernidade levando em consideração o seu aspecto filosófico, avalia o universo teórico da modernidade afirmando como materialistas todas as correntes do pensamento ocidental, desde do século XVI até nossos dias. Por isso, identificar a modernidade com a racionalização é uma concepção “clássica” de modernidade. A crítica de Touraine à modernidade não se restringe ao campo filosófico, o social, e todas as suas dimensões são postas em considerações, por isso a modernidade não pode ser definida simplesmente como um processo de secularização e racionalização, pois ela não apresenta apenas um princípio integrador.

Deste modo, a racionalidade moderna, que assegura à razão científica sua legitimidade, abandona a hermenêutica heteronômica de conceber o mundo e a substitui por uma hermenêutica autônoma que tenta dominar a natureza e transformá-la de acordo com o projeto autônomo da razão e das necessidades do homem. A revolução científica interpretada da perspectiva da relação de objetividade, ou seja, do ser humano com o mundo, pode ser considerada um dos principais fatores que contribuíram para a formação do sistema de idéias da modernidade pós-cristã²³.

Nesse processo de efetivação dos postulados da modernidade filosófica, o século XVIII é de fundamental importância para a compreensão e a constituição do pensamento ocidental, pois este período marca o triunfo da idéia do progresso possível como a idéia de um progresso inevitável, idéias que são propagadas principalmente pelos ideais do Iluminismo, fase histórica que preconizava a superioridade da razão e um grande otimismo nas conquistas científicas. Assim, o Iluminismo pode ser considerado um posicionamento perante a nova época cultural, não sendo, portanto uma filosofia ou conjunto de doutrinas sistematizadas. Seus propagadores se resumiam a um grupo seleto de cidadãos: os filósofos. Apesar do título eles não eram filósofos no sentido estrito do termo, mas se responsabilizaram em divulgar a nova mentalidade que estaria “iluminando a humanidade”. Segundo Souza:

Os “philosophes” eram homens de letras que, apesar das diferenças existentes entre eles, estavam reunidos ao redor de uma visão de mundo e de idéias comuns, que defendiam com zelo missionário. Essas idéias proporcionavam a esse grupo restrito de intelectuais a sensação de pertença a uma grande família. [...]. Fiéis à sua herança clássica, eles eram cosmopolitas, tolerantes e ecléticos. (SOUZA, 2005, p.42)

Até meados do século XVIII, a humanidade possuía uma compreensão estática da ordem das coisas, e mesmo em plena época de transformações, apesar de tantas conquistas na área da ciência, das artes e das consideráveis transformações culturais, a antiguidade ainda era vista como uma época quase inigualável por seus feitos. A concepção de progresso inevitável se transformou em uma nova consciência de que a humanidade pode fazer progresso no conhecimento e todas as áreas deste são vistas como progressivas, ou seja, seguindo uma progressão linear de acontecimentos. A própria história é concebida como algo que obedece a um progresso linear seguindo a uma lógica interna consistente e definitiva. Assim, a filosofia da história torna-se parte integrante do pensamento moderno, dissolvendo, quase que

²³ Segundo Souza (2005, p.40), a verdade da ciência está relacionada com a faculdade do juízo, ou seja, a verdade da ciência dá-se pela habilidade de julgar do cogito. A afirmação do *self* na modernidade tem como principal consequência a noção de que a verdade da ciência não é mais fruto da vontade de um ser supremo.

totalmente, a noção de um cosmo sagrado, pois, a crença num progresso histórico se desfaz da concepção teleológica do mundo. Crença que é também justificada pelo avanço da ciência e do predomínio do pensamento matemático na abordagem dos fenômenos físicos, fato que influenciará posteriormente todas as áreas do conhecimento (VAZ, 2001, p.315-320).

Portanto a *consciência histórica*²⁴ é um dos fatores mais importantes a serem considerados para a compreensão do novo sistema simbólico que se impõe nos séculos que sucedem o Renascimento. Segundo Sampaio (2001, p.54), a consciência histórica, mencionada por Lima Vaz em sua obra **Ontologia e História**, tem o papel fundamental de exercer sobre a realidade uma relação de causalidade formal. Ela é a forma humana da realidade, enquanto realidade histórica. Neste sentido, a consciência histórica tende a se exprimir como razão da história. No entanto, a possibilidade e a existência das alienações humanas mostram que a consciência histórica não é sinônima de razão da história. Lima Vaz caracteriza a noção de consciência histórica como a consciência que:

[...] exprime o *sentido global* no qual se encontram as concepções e as obras dos homens de determinada época histórica e determinado mundo de cultura. Sentido que pode apresentar-se elaborado de forma explícita e técnica [...] ou encontra-se difuso como vivência coletiva, mas que constitui a possibilidade mesma para os indivíduos daquela época e daquele mundo, de estabelecer entre si uma forma histórica de comunicação [...] e, portanto, de existir historicamente. (VAZ, 2001, p.321)

Os homens são seres históricos por serem criadores de si mesmos e do seu mundo. Assim, as consciências individuais participam da consciência histórica de sua época e a filosofia da história substitui a teologia da história no universo teórico da modernidade. Segundo Lima Vaz:

[...] a consciência do tempo é uma consciência moderna, sendo essencialmente uma consciência histórica. Ela se impõe como tarefa a releitura do tempo presente, contendo uma retrodição crítica do passado e a predição racional do futuro. Trata-se de uma consciência modal, envolvida na decifração do modo presente do tempo (*modus, modernum, modernitas*: o tempo, a qualidade, a essência). (VAZ, 2002, p.13)

A filosofia da história como nova leitura da realidade ocupa o papel desempenhado pela teologia da história devido ao seu modo próprio de avaliação na abordagem do futuro. A nova mentalidade pós-renascentista, que firma seus contornos principais no século XVIII, teve como fatores integrantes e propulsores o avanço da ciência, pautada no pensamento

²⁴ Lima Vaz (2001a, p.306) distingue três planos de consciência no interior do Sujeito: o empírico, o racional e o teórico. O aparecimento da consciência humana assinala a presença do nível teórico e permite ao homem constituir uma visão de totalidade. A consciência teórica no sentido que aqui está definida manifesta-se em toda força do termo como consciência histórica.

matemático e experimental, e a afirmação do postulado do cogito como princípio de certeza. O processo da modernidade se caracteriza como um fenômeno de civilização que apresenta um grande avanço em determinados setores e paralelamente a estes avanços tem-se “a aceitação universal do primado da razão legitimando o projeto existencial do homem moderno”. (VAZ, 2002, p.219)

A modernidade filosófica implica, no seu conceito, uma avaliação pelo homem do seu *tempo* histórico, avaliação que se traduz no privilégio reconhecido à atualidade do segmento desse tempo no qual se exerce o pensamento próprio da modernidade. O problema essencial desse pensamento, para Lima Vaz, é o problema do fundamento que se exerce sobre a elaboração filosófica constituída segundo as regras da razão. Lima Vaz afirma que esse fundamento “ou é assegurado por um Princípio transtemporal ou transcendente ao tempo, e nesse caso a religião exercerá legitimamente no âmbito das idéias da modernidade sua compreensão religiosa do tempo” (VAZ, 1997, p.243) ou esse fundamento “é suposto residir no próprio sujeito do ato de filosofar, em cuja imanência se dará a suprassunção do tempo empírico na atualidade de um saber que irá proclamar-se *absoluto*” (VAZ, 1997, p.243). Sobre estas afirmações de Lima Vaz, Libanio observa que:

Em profunda análise da trajetória da relação filosofia e religião, Pe. Vaz atribui fundamental importância à virada cartesiana [...]. Vê a razão do choque da modernidade filosófica com a religião no seu próprio conceito. No fundo, está a concepção e a relação com o tempo e seu próprio fundamento. O fundamento do tempo da religião é um Princípio transtemporal ou transcendente ao tempo. A modernidade estabelece o ser humano como seu princípio fundamental. Princípio imanente que se faz absoluto. (LIBANIO, 2002, p. 133)

É esse o fundamento metafísico da modernidade pós-cristã, colocada sob a égide da razão cartesiana, na qual o exercício do conhecimento não está fundado na pressuposição de um Absoluto transcendente. Na interpretação de Lima Vaz a razão moderna se torna incompatível com a crença religiosa e, conseqüentemente com a experiência mística da transcendência como veremos posteriormente. Na concepção de Lima Vaz a modernidade pós-cristã:

Assinala uma nova época na civilização ocidental do ponto de vista da reorganização do seu sistema simbólico e seus traços começam a definir-se a partir do século XVII. São traços que compõem um novo desenho do sistema das razões, autorizando-nos a falar de uma nova modernidade que encerra aparentemente o ciclo das modernidades que se desenvolveram sob a égide da razão clássica. Ora a modernidade pós-cristã [...] irá refazer de modo profundo e mesmo radical o modelo das relações até então vigentes entre filosofia e teologia. (VAZ, 1997, p.235)

Portanto, a expressão teórica da modernidade é a própria Filosofia Moderna, e esta por sua vez tem na Metafísica da Subjetividade a sua matriz conceptual, herdeira da *teoria da representação*. Os pressupostos que se inserem nesta matriz podem ser classificados em linhas gerais na absolutização do saber na imanência do sujeito; a inflexão antropocêntrica do logos moderno; a imanência da História; a inversão do paradigma gnosiológico, ou seja, da imanentização do fundamento transcendente; a inversão da noção de ser de polissêmica para unívoca, ou seja, da concepção da realidade formulada sob uma matriz teológica para a matriz antropocêntrica e a absolutização da práxis humana. Temos, portanto, o postulado imanentista como o principal e radical pressuposto que caracteriza a filosofia moderna e concomitantemente ou conseqüentemente a cultura da civilização moderna.

O postulado imanentista impulsiona o projeto de construção da realidade no avançar da modernidade com total embasamento na referência-padrão da razão científica em suas diferentes formas ou racionalidades específicas. A razão científica, que impele, com seu caráter operacional um processo de modificação da vida, retira progressivamente toda legitimação de outras vias de acesso à realidade, como a tradição, a crença, o senso comum, confinados somente na esfera da necessidade subjetiva do indivíduo. Para Lima Vaz, a partir da perspectiva desenvolvida pela razão moderna, “os ideais da modernidade se desenvolvem originalmente como ideais profanos” (VAZ, 2001, p.209), indiferentes a qualquer transcendência que não seja a do próprio homem sobre o universo material.

Lima Vaz propõe, em seus *escritos de filosofia*, múltiplos paradigmas para uma hermenêutica da modernidade, sendo eles o paradigma do *sentido*; da *linguagem*; da *ética*; da *práxis*; do *ser*; da *representação*; do *sujeito*; da *participação*; da *ordem*; da *história*. Estes paradigmas convergem para uma única temática, ou seja, para resolver o “enigma da modernidade” em todas as suas configurações culturais. Se a modernidade se caracteriza por ter como estrutura fundante do seu universo teórico uma inflexão totalmente antropocêntrica, ou seja, pautada na noção de sujeito como “demiurgo” da realidade circundante, que papel desempenha a Transcendência nesse universo simbólico?

O “homem moderno” poderá, por sua vez, sem apartar-se das fontes de seu dinamismo histórico [...] aceitar a presença de um Absoluto a um tempo transcendente à história e situado historicamente na franja de um mundo cultural hoje definitivamente ultrapassado? (VAZ, 2001, p.211)

Antes de abordarmos as considerações que Lima Vaz realiza em resposta a esse problema de ordem espiritual, faz-se mister esclarecer o termo Transcendência no pensamento do filósofo, e expor as duas diferentes abordagens epistemológicas (histórico-filosófica e

antropológica) que essa categoria adquire em suas reflexões para, posteriormente, estabelecer as implicações que a filosofia moderna - matriz conceptual da Modernidade filosófica – faz incidir sobre a *experiência* e a *relação* de Transcendência do homem moderno.

3 CATEGORIA DE TRANSCENDÊNCIA: HISTÓRIA E TEORIA

Em sua obra **Antropologia filosófica**, Lima Vaz utiliza o termo *categoria* para designar o conceito que deve exprimir uma forma determinada de mediação. Trata-se de um atributo fundamental entre termos que expressa o objeto como ser, sendo, portanto, atributo no discurso ontológico do sujeito. Em outras palavras, *categoria* se define como termo do movimento dialético do discurso antropológico em que outros termos serão afirmados, negados e suprassumidos pelo sujeito no processo de constituição da essência do próprio sujeito e na resposta à questão sobre o seu ser.²⁵

A categoria Transcendência foi um termo clássico na linguagem latina, na forma verbal *transcendere*, termo que reúne em sua semântica duas metáforas: a metáfora espacial e a metáfora dinâmica. A metáfora espacial designa uma transgressão dos limites do mundo objetivo; a metáfora dinâmica designa um movimento para além de algo ou de alguém, ou seja, o termo em sua metáfora dinâmica exprime um movimento intencional ou lógico que leva o pensamento para além das fronteiras dentro das quais habitualmente está encerrado. Além disso, na metáfora dinâmica da categoria de transcendência está incluído a indicação de uma virtual direção para o alto, um movimento vertical ascendente do pensamento. Para Lima Vaz (1997, p.193), nesta dinâmica da verticalidade é onde se situam os problemas teóricos mais decisivos levantados pela idéia de transcendência, sendo, portanto de um extremo reducionismo hermenêutico interpretar o movimento da transcendência como simples projeção mental, interpretação que empobrece em todos os aspectos essa relação fundamental do ser humano com o absoluto e, conseqüentemente, a deixa sem uma explicação convincente.

O pensamento de Lima Vaz está situado na tradição da metafísica ocidental, ou seja, pensamento que prioriza a contemplação, a teoria da totalidade do ser, das razões do ser e de seu princípio. Nosso autor toma posição a respeito do sentido transcendente da existência humana, sendo assim, todos os temas abordados por Lima Vaz, em sua vasta produção intelectual,²⁶ apontam e convergem para o tema da Transcendência, sendo esta “uma das experiências mais profundas e decisivas entre as que orientaram o curso das civilizações”

²⁵ O itinerário metodológico percorrido por Lima Vaz é feito por três momentos: o do objeto, do conceito e do discurso. O segundo momento, o do conceito que é o da determinação da categoria, se apresenta como a expressão noética do objeto, que exprime o objeto como ser, na sua inteligibilidade última. Ver: VAZ, 1991a, p.157-172.

²⁶ Sobre a produção teórica de Lima Vaz ver: PALÁCIO, 1982, p.415-425.

(VAZ, 1997, p.193). Essa experiência foi interpretada segundo dois paradigmas matriciais, sendo eles: o paradigma filosófico e o paradigma teológico. O paradigma teológico pode ser considerado como seqüência do primeiro, no ciclo de civilizações denominado Heleno-Cristão.

Na acepção utilizada no presente capítulo, o termo Transcendência recebe uma abordagem, primeiramente, histórica e posteriormente uma significação antropológica.²⁷ Na investigação histórica empreendida por Lima Vaz sobre a categoria de Transcendência o termo recebe a definição de *experiência da transcendência*, e a abordagem antropológica é denominada por *relação de transcendência*.

3.1 Experiência da transcendência

No contexto de uma abordagem histórica, Lima Vaz defende a teoria de que a idéia de transcendência é anterior a qualquer especulação mais elaborada pelo homem primitivo. Segundo Lima Vaz:

Não será temerário afirmar que as sementes da idéia de transcendência, fadadas a brotar um dia em criações espirituais e intelectuais que iriam influir no modo mais profundo no curso da história, encontram-se disseminadas onde quer que a inquietação humana, já visível, por exemplo, na audácia das pinturas rupestres, venha a confrontar-se com os mistérios da existência. (VAZ, 1997, p.193)

Assim, a experiência da transcendência pôde ser minimamente vivenciada em tempos remotos da história humana, demonstrando claramente uma atitude de resposta aos mistérios da existência perante o mundo. Como foi dito anteriormente, o próprio termo transcendência em suas indicações semânticas, aponta para um movimento de ascensão ou metaforicamente de “subida” da mente, tendo-se, portanto a idéia de alcançar algo que se encontra num outro plano. Na concepção de Lima Vaz, transcendência é definida como:

(...) o movimento intencional aparentemente incoercível com o qual o homem transgride, sob formas diversas, os limites da sua situação no mundo e na história, e lança-se na direção de uma suposta realidade transmundana e trans-histórica, na qual se descobre um como cimo ou coroa de todo o sistema simbólico, capaz de unificar as razões com as quais os indivíduos e as sociedades procuram dar um sentido ao seu estar no espaço e no tempo. (VAZ, 1997, p.194)

²⁷ A abordagem histórica da categoria de Transcendência encontra-se em: VAZ, 1997, p.201-220 e a abordagem antropológica ver: VAZ, 1992a, p.93-137.

A “*experiência de transgressão dos limites que encerram o universo do sensível*” (VAZ, 1997, p.202) é um traço que assinala a face simbólica de uma nova matriz de civilização, que se situa cronologicamente nos anos 800-200 a.C, e que ocupou geograficamente a faixa que vai do Extremo oriente ao Mediterrâneo do continente Europeu. Esse tempo da história é determinado como o “tempo-eixo”²⁸, ou seja, tempo axial da história devido as suas peculiaridades, sendo a categoria de transcendência uma das peculiaridades presentes neste tempo determinante para os rumos das civilizações que vieram posteriormente. O que caracteriza esse tempo-eixo, explica Lima Vaz, é a extraordinária experiência espiritual que surgia simultaneamente em vários focos de civilização, o que vem mostrar uma homologia estrutural e temática das grandes civilizações que se haviam constituído entre o Mediterrâneo e a China.

Duas civilizações são protagonistas deste primeiro milênio antes de Cristo, enquanto civilizações nas quais a experiência da transcendência se fez vivenciar de forma bastante explícita e que por isso “estão na origem do problema filosófico em torno da direção axial da história” (VAZ, 1997, p.203), sendo elas a civilização grega e a civilização hebraica. As interrogações “sobre o lugar ontológico do homem caminhará no decorrer do tempo-eixo, em dois mundos às margens do Mediterrâneo Oriental” (VAZ, 1997, p.205) e assumiriam a forma de duas expressões paradigmáticas da transcendência que serão responsáveis pelas vicissitudes da idéia de transcendência na civilização ocidental. Esses dois paradigmas da transcendência são: a Palavra da Revelação, vivenciada pela civilização hebraica e o paradigma da experiência da transcendência como Idéia na civilização grega, ou seja, o monoteísmo em Israel e a Filosofia na Grécia, essas são as duas *experiências da transcendência* desenvolvidas pelo homem do então chamado “tempo-eixo”.

A constituição de um espaço simbólico espiritual que propiciasse o florescimento da experiência da transcendência exigiu que as culturas, características do tempo-eixo, se definissem e se institucionalizassem. Esta definição, ou institucionalização, é que propiciou o fato de que indivíduos superiores e representantes de determinados mundos culturais (sábios, legisladores, profetas, filósofos) propusessem uma nova representação da história e reformulassem o simbolismo no qual os homens daquelas culturas do tempo-eixo passaram a interpretar o sentido da realidade. Essa ruptura das fronteiras do cosmo tradicional faz emergir a dimensão da transcendência e a revela como fundamento da existência histórica.

²⁸ O termo “Tempo-eixo” utilizado para denominar o milênio anterior a Cristo é tomado de empréstimo do historiador Eric Voegelin, citado em: VAZ, 1997, p.203.

Comentando a descrição da categoria de experiência de transcendência nos escritos de Lima Vaz, Carlos Drawin afirma que a experiência de transcendência no tempo-eixo assinala que aquelas culturas nas quais se evidencia a experiência da transcendência, já tinham atingido um elevado nível de complexidade reflexiva, fator que impôs a formação de novas instâncias de interpretação acerca de seu sistema de representações. Processo no qual faz emergir uma consciência de si capaz de discernir, a partir dos limites da experiência cultural, elementos que se projetam num horizonte antropológico mais elaborado. Segundo Drawin:

Ou seja, o movimento de autoconsciência é também o movimento de uma universalização trans-cultural que, no caso da filosofia grega, se concretizou no formidável empenho de transpor o significado de uma experiência cultural particular no registro de um discurso racional. (DRAWIN, 2002, p. 254)

Lima Vaz destaca que é possível, na análise histórico-filosófica dessas culturas, constatar “a idéia de uma participação no ser como totalidade que, compreendido o sensível, vai, no entanto, infinitamente além dos seus limites e se apresenta ao homem como objeto da sua experiência mais profunda” (VAZ, 1997, p.204). Aqui se encontra o núcleo germinal do problema da transcendência, tendo como seqüência outro problema: “o lugar do homem como parte dessa totalidade incircunscritível por qualquer limitação alcançável, seja pela visão ou pela imaginação, e que só será respondida pelas grandes visões religiosas e depois pela razão filosófica” (VAZ, 1997, p.205). Esse lugar irá definir a essência do homem. Portanto, o questionamento do lugar “ontológico” do ser humano é uma indagação que se tornará preponderante na análise sobre a *experiência da transcendência*.

Esses dois paradigmas, o da Revelação e o da Filosofia, são as duas direções que irão se integrar numa complexa idéia da transcendência, que influenciou significativamente o desenvolvimento da cultura ocidental até tempos recentes. Os dois paradigmas, o da experiência de transcendência como Idéia (Filosofia) na Grécia e o da experiência da transcendência como Revelação (religião monoteísta) em Israel se constituem por uma tensão fundamental, pois, o paradigma da Palavra da Revelação em Israel e o paradigma da Filosofia na Grécia provocam uma “diferenciação na consciência” das formações culturais nas quais esses paradigmas surgiram. Em Israel, a diferenciação na consciência cultural possui uma feição que Lima Vaz denomina de feição *profética*. O paradigma da experiência como Filosofia assumiu, na Grécia, uma feição denominada *noética*. Segundo Lima Vaz:

Na transcendência da Palavra da Revelação em Israel a relativização e, finalmente, a rejeição de todo simbolismo do divino intracósmico se faz sob o signo da história, tendo como forma intrínseca “o existir na presença de Deus” [...]. Na transcendência da Idéia na Grécia, a crítica da tradição mitológica se faz sob o signo da *alétheia*, da Verdade do *ser*, cujo desvelamento, de Parmênides à Platão, assinala a outra direção que a experiência histórica da *transcendência* irá seguir, e que podemos denominar “o existir na contemplação do Ser”. (VAZ, 1997, p.207)

Tanto no pensamento grego, no hebraico, como no medieval, existe uma referência maior à qual o homem se subordina. Há uma referência maior dando as coordenadas das ações humanas. O homem se definia a partir de uma realidade maior que ele, no caso da compreensão grega, essa realidade é o Ser, o organizador do cosmo. A experiência de transcendência do povo Hebreu, assim como no pensamento medieval, esse Ser maior e referência incontestável era Deus. Existia uma ordem primeira que orientava e fundamentava a compreensão da realidade, o que equivale dizer que o próprio homem era compreendido a partir de algo fora dele. Segundo Giovanetti (2002, p.287) nesse tipo de compreensão da realidade, existe um vínculo ontológico originário entre o homem e o cosmo, o paradigma cosmológico possibilitava a compreensão do real a partir de um todo organizado, que refletia uma concepção totalizante, histórica e orgânica.

Um diferencial que caracteriza essas duas mediações ou formas de experiência da transcendência está no *vetor* intencional destas mesmas mediações, que apontam - usando a metáfora espacial do “alto” e do “baixo” - em direções inversas e, nesta inversão de direções, residem as suas originalidades. A oposição entre elas está, portanto, estabelecido na suas próprias estruturas formais, porém, ambas terão o desafio de apresentar em sua composição um discurso coerentemente embasado e racionalmente justificado. Essas duas formas de experiência da transcendência “se encontrarão mais tarde no discurso filosófico-teológico cristão, que herda a Palavra bíblica e o *logos* grego, marcando o perfil espiritual do Ocidente” (VAZ, 1997, p.208).

Como nos explica Lima Vaz (1997, p.211), a experiência da transcendência no paradigma bíblico da Palavra de Deus, a mediação “desce do alto” como Apelo, Promessa e Aliança, é uma iniciativa de Deus ou do transcendente. A experiência da Revelação é expressa pela categoria de *fidelidade* que expressa ao mesmo tempo a experiência da Verdade que está na forma de Promessa. A experiência do Bem é interpretada na categoria de Lei (Torah), e a experiência do Uno ou Absoluto é expressa na categoria de Criação. Portanto, esta forma de experiência de estilo *profético* se caracteriza por ser uma mediação que “desce” do alto como dom ou graça do transcendente.

Na Grécia, a medição entre finitude humana e a infinitude do Ser caminha em direção inversa da experiência de transcendência da Revelação. Na experiência de transcendência na Grécia, como Filosofia, prevaleceu o movimento de ascensão ou *Anábasis* mental. Esse itinerário “é propriamente ontológico” (Vaz, 1997, p.211), pois que, a lógica de sua articulação, dos passos dessa subida mediadora, é na verdade uma lógica do Ser, ou seja, uma lógica homóloga entre a natureza questionante da inteligência e a perfeição do Ser. Pelas palavras de Lima Vaz podemos compreender exatamente a homologia, a extensão dos fatores teóricos que se desenvolve com essa dimensão definida como experiência da transcendência de estilo *noético*:

[...] homologia exemplarmente proposta por Platão na comparação da linha e na alegoria da caverna. Os Diálogos da maturidade e, coroando-os, as doutrinas não escritas da teoria dos Princípios, irão explicitar a diferenciação noética, ética e metafísico-religiosa da experiência da *transcendência* como experiência de participação no Ser. Nessa explicitação terá origem a teoria das noções supremas da inteligência que a tradição irá consagrar justamente com o nome de “noções transcendentais”: Ser, Uno, Verdadeiro, Bom e Belo. Na sua inter-relação dialética, essas noções irão constituir a arquitetura fundamental do pensamento metafísico, e é assim que serão sistematizadas na Idade Média. (VAZ, 1997, p.212)

Na tradição grega, a diferenciação da experiência da *transcendência* como experiência do *Ser*, na tríplice dimensão da Verdade, do Bem e do Uno, realiza a mediação entre a mente humana, que é finita, e a infinitude da Idéia transcendente na forma de uma *ciência*: a Filosofia. A Filosofia ganha uma sistematização no discurso teórico da Idade Média e será ciência do Ser e de seus atributos, ou seja, do Bem, do Uno e da Verdade, enquanto “ciência do divino” será definida por *Teologia*. A teologia, desenvolvida no milênio posterior ao do tempo-eixo, ou seja, do século I em diante, aproxima as duas experiências supracitadas. Aproximação que Lima Vaz destaca como um fator que se fez com total novidade para o universo simbólico do período em questão, pois, a versão cristã reinterpreta a tradição bíblica da Palavra de Deus de uma forma que tal reinterpretação transforma a questão do sentido e as condições espirituais nas quais até então tinha sido vivenciada a experiência da transcendência pela civilização hebraica.

Lima Vaz se pergunta quais seriam as razões dessa enorme energia espiritual que foi desencadeada no período medieval, e sua resposta é exposta de forma categórica: o Fato do Cristo. Esta afirmação se encontra nesta passagem:

Na perspectiva em que aqui nos situamos, esse Fato [...] a palavra da Promessa, o pacto da Aliança, os sinais da Presença, categorias nas quais era pensada no Antigo Testamento a mediação da transcendência como descendo do “alto”, fizeram-se Pessoa histórica [...]. Aqui tem lugar o termo absolutamente imprevisível e gratuito da “descida”, ou da *Katabasis* do Transcendente segundo o sentido original da mediação na experiência bíblica da transcendência: o mediador que é, ao mesmo tempo, a mediação e seu termo, ou o Absoluto na história. (VAZ, 1997, p.214).

Em outras palavras, o Fato do Cristo é então de uma enorme significação para a história espiritual do Ocidente, e se apresenta como o fulcro de toda a vigorosa transformação da *experiência da transcendência*. A importância desse fato pode ser resumida em poucas palavras: a experiência da transcendência, como experiência de fé no Cristo, segundo a tradição bíblica, tendo atingido o ponto extremo da sua oposição à mediação segundo a filosofia grega, irá operar a composição da *anabasis* (subida) e da *katabasis* (descida), ou seja, da mediação que procede do “alto” e da mediação que se estabelece pela tentativa de ascensão a partir do “baixo”. Na concepção de nosso autor, “dessa operação resultará o discurso filosófico-teológico cristão que será a linguagem canônica da *transcendência* ao longo dos séculos de formação da cultura ocidental” (VAZ, 1997, 215).

Lima Vaz examina e reflete sobre a estrutura fundamental do discurso filosófico-teológico-cristão do período que se estende do século III ao século XIII para nele descobrir o que ele denominou de “ponto nodal”, no qual a *experiência da transcendência* da tradição bíblica, interpretada na linguagem da Revelação e a *experiência da transcendência* da tradição grega, interpretada na linguagem da Razão, vieram a se articular num discurso sistematizado e coerente, embora exista a oposição dos vetores intencionais que, nos dois casos, indicam a diferença da direção da transcendência assumida pelas respectivas experiências. O primeiro vetor, o da Revelação, aponta uma direção de “descida” do Transcendente à imanência do mundo, o segundo, o da Filosofia, uma direção de “subida” da mente, da imanência do mundo à contemplação do Transcendente.

No encontro entre as duas formas de *experiências de transcendência* (Filosofia e Religião), sistematizadas em forma de *teologia*, na idade média, se estabelece uma forte tensão que, segundo Lima Vaz:

[...] estabelece-se, portanto, uma inevitável tensão entre a *existência*, referida ao Absoluto criador das *existências*, e a *essência* referida à exemplaridade da Idéia na sua perfeição absoluta como modelo transcendente das *essências*. Ou ainda, a tensão se estabelece entre o Absoluto na História e o Absoluto na Idéia trans-histórica, o Absoluto no domínio *ôntico* ou existencial e o Absoluto no domínio *eidético* ou *essencial*. (VAZ, 1997, p.216)

A *experiência da transcendência*, analisada em seu aspecto histórico, é, em sua natureza, “uma experiência de participação no Ser” (VAZ, 1997, p.216), pois que, esta experiência fundamental ao se diferenciar nas formas de experiência da Palavra de Deus em Israel e da experiência da Idéia ou Filosofia na Grécia, conduz necessariamente a pôr em evidência o problema do princípio ou do fundamento último do Ser. Na tradição bíblica, a alternativa para a solução desse problema do princípio é a do Absoluto Transcendente como causa eficiente primeira. Na tradição grega a alternativa de explicação do princípio ou do fundamento último do Ser, está expressa como Absoluto de essência ou como Idéia suprema, e também segundo a perfeição da Unidade, da Verdade e do Bem²⁹.

Lima Vaz afirma (1997, p.217) que a originalidade do pensamento cristão está precisamente na articulação das *analogias*³⁰, analogias que se encontram presentes tanto na perspectiva hebraica quanto na grega, principalmente a *analogia* grega, sendo que esta é uma das categorias fundamentais do pensamento grego. A analogia grega é definida como a similaridade entre a identidade do existir e da idéia (a existência e a essência) no Absoluto que ao mesmo tempo é compatível nos seres contingentes (o mundo e a História). Na perspectiva hebraica, essa *analogia*, passa além da necessária imanência do Absoluto transcendente que é causa da multiplicidade dos seres contingentes, ela vai até o paradoxo da presença da identidade absoluta na diferença do espaço e do tempo ou na contingência da história. Lima Vaz conclui que no pensamento cristão, desenvolvido pelos teólogos medievais, figura uma *meta-analogia*, pela qual se estabelece a intersecção da analogia do Ser, na sua conceituação *lógico-abstrata*, fruto da Razão filosófica e a analogia *lógico-concreta*, obra da Razão teológica no seu exercício intelectual sobre a palavra da Revelação. Segundo Lima Vaz:

[...] a versão cristã se fará historicamente presente com traços de profunda e mesmo radical novidade. Ela reinterpreta, com efeito, a tradição bíblica da palavra de Deus de tal sorte que, dessa reinterpretação, emana uma prodigiosa força de transformação das condições espirituais e do sentido nos quais até então fora vivida a experiência da transcendência em Israel. (VAZ, 1997, p.213)

As *experiências da transcendência* na forma paradigmática de Revelação e a *experiência da transcendência* na forma de Filosofia, surgidas no tempo-eixo, possuem,

²⁹ Segundo Manfredo de Oliveira (2002, p.217) a inteligência humana, na medida em que é correlativa ao ser é correlativa à unidade, à verdade e a bondade do ser. Assim a estrutura fundamental do ser humano é a síntese entre unidade, verdade e bondade.

³⁰ Para Lima Vaz, uma das categorias fundamentais do pensamento grego é a categoria ana-logia que assume o sentido de “proporção”; ou de realidade não sintetizável. Ver: VAZ, 1997, p.217.

portanto “estruturas analógicas” próprias. Sendo estas: a lógico-abstrata, própria da Filosofia; e a lógico-concreta, própria da Revelação. E é da articulação dessas duas analogias que confere à teologia racional um discurso *meta-analógico* na elaboração do pensamento cristão.

Segundo Lima Vaz:

[...] a idéia fundamental da *participação* no *Ser*, como matriz conceptual da experiência da *transcendência* e que o cristianismo recebeu na versão existencial bíblica do *Eu sou o que sou*, permitiu o estabelecimento da *meta-analogia* entre a Revelação do *Que é* (Existência absoluta) e a Razão do *Ser* (Essência) ou entre a metafísica bíblica do existir e a metafísica grega do ser, essa submetida à *Umgestaltung* que a torna analogicamente compatível com o criacionismo bíblico. (VAZ, 1997, p.218)

E é justamente pela articulação dessas duas analogias que nosso autor irá afirmar “a originalidade do pensamento cristão e o surpreendente vigor especulativo que lhe assegurou a incontestável herança da experiência histórica da transcendência nas suas duas versões bíblica e grega” (VAZ, 1997, p.218). Na referência ao transcendente é possível vislumbrar a diferença que caracteriza a experiência da transcendência do paradigma filosófico, estruturado por uma analogia do tipo lógico-abstrata, e a experiência de transcendência do paradigma religioso, estruturado por uma analogia denominada lógico-concreta. Lima Vaz explica que “na analogia *lógico-abstrata*, a referência ao Transcendente absoluto como Idéia opera-se na ‘subida’ dialética que deve abandonar a existência empírica à contingência do devir no tempo. A analogia *lógico-concreta* torna possível o resgate dessa contingência pela ‘descida’ do absoluto à imanência da História” (VAZ, 1997, p.218).

A meta-analogia do discurso cristão tem assim uma estrutura ôntico-eidética (existencial-essencial e/ou profética-noética) e de acordo com essa estruturação a teologia medieval elaborou uma hermenêutica própria: Absoluto é lógos, Idéia e Palavra, e é História. Essa Hermenêutica é uma interpretação filosófico-teológica da experiência histórica da transcendência tal como surgiu no tempo-eixo, assim, a teologia racional formulada pelos pensadores medievais aproxima culturalmente as experiências da transcendência em suas versões bíblica e grega.

Portanto, a experiência histórica da transcendência encontrou no ciclo das civilizações do tempo-eixo (800-200 a. C), suas duas expressões paradigmáticas, ou seja, a diferenciação *profética* vivenciada em Israel e a diferenciação *noética* vivenciada pelos gregos, e estas duas experiências se confluíram de forma bastante rigorosa no pensamento cristão da Antiguidade tardia e da Idade Média, que vai do séc III ao século XIII. Rigor teórico no qual, segundo Lima Vaz (1997, 219), a tradição noética grega foi profundamente repensada em face do

problema da *existência*, e a tradição profética bíblica foi “retranscrita” no código filosófico elaborado segundo as exigências do problema da *Idéia*.

De acordo com a análise histórico-filosófica empreendida por Lima Vaz, vimos então que essas duas formas de *transcendências* desenvolvidas no tempo-eixo, a *noética*, ou seja, a Filosofia na Grécia e a *profética*, ou seja, a Revelação desenvolvida em Israel, se apresentaram ambas ao mesmo tempo como categorias fundadoras e formas de vida nas quais e pelas quais se realiza a mediação entre o homem e o transcendente. Mas como essa experiência é possível sendo o homem um ser finito e situado?

3.2 A categoria de *Espírito*

A reflexão sobre o homem, que Lima Vaz empreende, em sua obra **Antropologia filosófica**, está fundamentada numa perspectiva ontológica e metafísica, ou seja, indica uma análise da constituição do ser humano a partir de sua *situação fundamental*, embora seja finita e situada essa condição possibilita a auto-expressão humana, auto-expressão de seu ser numa abertura para algo que o transcende, a abertura para o Absoluto. Essa situação fundamental que define e constitui o sujeito e o impulsiona a uma dimensão transcendente, é formada por duas grandes regiões: **a região estrutural** e **a região de relação**.

Assim, a primeira parte da Antropologia filosófica³¹ é dedicada a analisar as estruturas fundamentais do ser humano. A região categorial de estrutura equivale aos níveis ontológicos constitutivos do ser: a estrutura somática ou do *corpo próprio*; a estrutura psíquica ou o *psiquismo*; e por último a estrutura espiritual ou a categoria de *espírito*³². A região categorial de relação é formada pelas categorias da *relação de objetividade*, *relação de intersubjetividade* e por fim a categoria de *relação de transcendência* ou relação com o Absoluto. As duas regiões - de estrutura e de relação - revelam instâncias fundamentais pelas quais o ser humano realiza seu processo de auto-expressão.

O presente tópico tem por interesse específico a explicação e a compreensão antropológica de duas das categorias supracitadas, sendo a primeira, dentre as que integram as estruturas fundamentais do ser humano, a categoria de *espírito*, também denominada *a*

³¹ A obra **Antropologia filosófica** é dividida em dois volumes, a primeira parte faz uma análise histórico-filosófica do conceito de Homem. O segundo volume, ou seja, a parte sistemática da obra, em linhas gerais, explicita o ser por três ordens conceituais: a 1ª é a de Estrutura; a 2ª é a de Relação e a 3ª é a de Unidade.

³² O tema do Espírito foi amplamente tratado ao longo da história da filosofia e da teologia, mas, segundo Lima Vaz, no idealismo alemão - principalmente representado pela filosofia hegeliana - é afirmada sua expressão máxima ao fazer do conceito de espírito “coroadado pelo Espírito Absoluto em sua absoluta reflexividade, o conceito central de sua filosofia” (VAZ, 1991, p.212).

dimensão noético-pneumática. A segunda categoria tratada aqui se refere exatamente, dentre as que integram as relações fundamentais do ser humano, à *transcendência*. A importância da categoria de espírito se faz por ser justamente este o nível ontológico do sujeito no qual o homem se lança necessariamente para a transcendência. Porém, Lima Vaz ressalta uma problematização ao se tentar abordar a categoria de espírito no aspecto puramente antropológico devido à finitude e contingência humana, pois, em sua essência, o espírito, ultrapassa os limites do humano. Devido a sua correlatividade com a noção de Ser, somente com a compreensão filosófica do espírito se revelará a transcendentalidade da noção de espírito em relação aos limites da contextualização antropológica.

Ao elaborar a categoria de espírito num contexto antropológico e filosófico, Lima Vaz considera quatro aspectos constitutivos da noção de espírito³³, sendo estes: a noção de espírito como pneûma, que provém da tradição grega (*pneûma*, *pnéo*) e latina (*spiritus*), ambas indicando a idéia de sopro ou mesmo de respiração, traduzindo a noção de espírito como algo vital. Um outro aspecto se configura tendo a noção de espírito como *nous*, de origem grega e indica o espírito como atividade de contemplação. O terceiro aspecto determina a noção de espírito como *Lógos*, traduzindo a idéia de uma razão ou ordem universal. O quarto e último aspecto está centrado na noção de espírito como *synesis*, que indica a idéia de espírito como consciência-de-si ou reflexividade.

A partir dos quatro aspectos fundamentais e constitutivos da noção de espírito, Lima Vaz concebe e fundamenta a noção de *experiência espiritual*, pela qual é possível estabelecer uma pré-compreensão precisa da categoria de espírito. Isto equivale afirmar que, a pré-compreensão que o sujeito tem de si mesmo no nível do espírito se dá no âmbito da sua própria experiência espiritual. Segundo nosso autor, esta experiência possibilita ao homem superar sua condição de estar-no-mundo e ser-com-os-outros, ou, em termos dialéticos, o somático (o corpo) e o psiquismo do ser humano são suprassumidos na experiência espiritual, experiência na qual “a forma especificamente humana ou a expressão e manifestação do *ser* no homem pertencem originalmente ao espírito, e só pela mediação do espírito dela participam o somático e o psíquico” (VAZ, 1991, p.204).

A dimensão transcendental – em seu sentido clássico e moderno³⁴ - como a dimensão categorial do conceito, também é considerada por Lima Vaz na tentativa de uma elaboração

³³ Uma explicação mais detalhada dos aspectos fundamentais e constitutivos da noção de espírito ver: VAZ, 1991a, p.201-220.

³⁴ O termo transcendental, no sentido clássico, é analógico ao ser, ou seja, considera o objeto enquanto ser; no sentido moderno é condição de possibilidade e inteligibilidade das formas de expressividade do homem. Ver: VAZ, 1991a, p.159.

explicativa e compreensiva da categoria do espírito. E, ao entrelaçar os quatro elementos constitutivos da noção de espírito: *pneûma* (vida); *synesis* (consciência-de-si); *nous* (inteligência); *lógos* (razão), nosso autor estabelece uma “rota” para alcançar o núcleo conceitual da noção de espírito. No primeiro elemento, *pneûma* – como vida, a dimensão transcendental reside no sentido de perfeição e “exprime sua relação com o ser como atividade de conhecimento e amor ou como movimento imanente (*enérghia* ou perfeição) de identidade na diferença” (VAZ, 1991, p.209). Na noção de espírito, como *nous* ou inteligência, a dimensão transcendental é o absoluto e por isso mesmo unívoca, e exprime o ser como intuição.

O espírito como *lógos* ou razão, em sua dimensão transcendental é considerado como princípio de inteligibilidade e princípio absoluto na ordenação inteligível dos seres. Na dimensão categorial é expressão do dom de si mesmo. A dimensão categorial do espírito como *lógos* possui dois lados e são expostos da seguinte forma por Lima Vaz:

A dimensão categorial do espírito como *lógos*, mostra-se, de um lado, na distinção entre a ordem objetiva do ser e a ideia ou sistema da ordem no espírito finito, sendo a primeira mensurante com relação à segunda; e, de outro, na estrutura deontológica do bem objetivo com relação ao devir da liberdade finita. (VAZ, 1991, p.211).

No último momento, o espírito como consciência-de-si (*synesis*), é pura reflexividade ou conhecimento de si do Espírito absoluto. É neste momento que o espírito se define pela tensão existente entre o categorial e o transcendental. Lima Vaz explica que:

[...] a categoria do *espírito* no homem ou a estrutura noético-pneumática do seu ser é atravessada pela tensão entre o categorial e o transcendental [...]. Se entendermos *transcendental* no sentido de condição intrínseca de possibilidade, o *espírito* pertence à estrutura transcendental do ser do homem, é uma categoria ontológica interior ao discurso com o qual afirmamos o ser do homem. Se, porém, entendermos *transcendental* no sentido clássico, o espírito, como noção transcendental correlativa à noção analógica do ser passa além das fronteiras do homem e obedece ao movimento lógico da analogia de atribuição que aponta para o Espírito absoluto e infinito como *príncipes analogatum*. (VAZ, 1991, p.208)

Ao entrelaçar os quatro elementos constitutivos da noção de espírito e estabelecer o núcleo conceitual desta noção, na acepção de experiência espiritual, Lima Vaz define (1991, p.232) as prerrogativas antropológicas da **inteligência** e da **liberdade**. Inteligência e Liberdade são, portanto as duas intencionalidades da estrutura da noção de espírito enquanto experiência espiritual. Assim, a afirmação “o homem é espírito” significa que o homem se manifesta como “universal e como estruturalmente ordenado ao horizonte do ser” (VAZ, 1991, p.219), ou seja, a universalidade do espírito é homóloga à universalidade do ser e, como

tal, se mediatiza como razão e liberdade. Em seu estudo sobre a Antropologia filosófica de Lima Vaz, Godoy Sampaio afirma:

Como pessoa (razão e liberdade) o homem transcende a natureza e, ao afrontá-la, a relação homem-natureza torna-se conquista e construção de um sentido humano pela presença no mundo. Esta relação do homem com a natureza assume a forma do trabalho. Ser-no-mundo para o homem é ser-em-trabalho. E pelo trabalho o mundo torna-se um mundo-para-o-homem. (SAMPAIO, 2001, p.48)

O ser humano, considerado do ponto de vista da intencionalidade da inteligência é definido como um ser-para-a-verdade; o ser humano considerado do aspecto da intencionalidade da Liberdade é um ser-para-o-bem. O núcleo conceitual da noção de espírito será, enquanto estrutura de verdade: *unidade, ordem e reflexividade*. Enquanto estrutura de bondade será: *norma, independência e fim*. Ao se afirmar o ser do homem como espírito significa reconhecer sua abertura à uma dimensão transcendente num movimento que envolve acolhimento e dom da inteligência e da Liberdade. Segundo Lima Vaz (1991, 217), será por esse movimento e somente por ele que o ser do homem se torna presença em si mesmo alcançando sua totalidade no processo dialético que define a estrutura *corpo-psiquismo-espírito*.

Assim, o ápice estrutural do ser humano é alcançado no nível do espírito, sendo este, portanto, a integração do corpo e da mente num processo dialético de constituição das estruturas fundamentais nas quais e pelas quais o ser humano se realiza como ser universal. Como vimos, é necessariamente nesse nível que o ser do homem se abre para a transcendência, tornando-se “um ser estruturalmente aberto para o Outro” (VAZ, 1991, p.201). O que significa reconhecer na dimensão do espiritual um sair de si mesmo na abertura para a natureza e para os outros seres e, conseqüentemente, para o Absoluto. Vale frisar que, segundo Cruz (1997, p.47), o termo transcendência não se refere, no pensamento de Lima Vaz, exatamente a um ser transcendente. O termo designa o movimento intencional pelo qual o homem transgride seus limites mundanos e históricos.

A categoria do espírito se constitui no pensamento de Lima Vaz como o âmago mais profundo do ser humano e refletir sobre essa categoria é condição primeira para se realizar uma investigação que justifique ser chamada antropológico-filosófica, pois que, “sem ela o discurso filosófico sobre o homem pende abruptamente, partido e inconcluso” (VAZ, 1991, p.202). A reflexão sobre a estrutura espiritual impõe uma abordagem filosófica, uma vez que, sua conceituação transcende os limites da contextualização puramente antropológica que em si mesma delimita a questão. A abordagem filosófica se faz necessário visto que há uma

identidade intrínseca entre o conceito de espírito e o conceito de Ser. Sobre isto Lima Vaz afirma:

A dialética do espírito mostra, pois, que a unidade estrutural corpo-psiquismo-espírito é uma unidade segundo a forma (correspondendo à forma aristotélica, psyché ou anima), que deve realizar-se na relação dinâmica e ativa do homem com a universalidade do ser. Em outras palavras: a abertura transcendental ao horizonte universal do ser (como Verdade e Bem) impõe ao homem a tarefa de sua auto-realização segundo as normas dessa universalidade. (VAZ, 1991, p.223)

Vemos que na estrutura espiritual se desenvolve o acolhimento e a manifestação do Ser, portanto, após uma abordagem antropológica da questão, na concepção de Lima Vaz, tem-se a afirmação da categoria do espírito como o lugar da abertura do sujeito para a relação de transcendência, relação pela qual o homem busca a unidade, a verdade e o bem. Nesse sentido, o espírito ao se mediatizar como razão e liberdade, ele estará voltado para seus atributos supremos (a Verdade, o Bem e a Unidade).

Ao nos elevarmos, no homem, ao nível do espírito, vemos anunciar-se a noção de espírito como coextensiva ou homóloga à noção de Ser entendido segundo suas propriedades transcendentais de unidade (unum), verdade (verum) e bondade (bonum). Ela constitui, portanto, o elo conceptual entre a Antropologia filosófica e a metafísica. (VAZ, 1991, p.202)

Segundo Lima Vaz “a vida do espírito enquanto *inteligência* tem, pois, como sua operação suprema a contemplação (noésis ou theoría), ou seja, o acolhimento do ser; enquanto *liberdade* tem, como sua operação suprema, o amor desinteressado (ágape), ou seja, o dom do ser” (VAZ, 1991, p.243). Por meio da *experiência espiritual*, condicionada pelo nível ontológico estrutural do espírito, o ser humano se torna capaz de estabelecer uma relação transgressora, uma relação de abertura para algo que o transcende, para o que há de mais elevado: o Absoluto.

Na contextualização do problema da transcendência, inserida num tempo histórico marcado pela primazia da razão, - como é o período pós-renascentista ou pós-cristão – o questionamento de Lima Vaz busca equacionar como é possível compreender filosoficamente a relação de transcendência. Como pode o Absoluto ser submetido a um conceito dialético no código da razão filosófica? É no âmbito da inteligência espiritual que se viabiliza a possibilidade de compreensão e transcrição da dimensão da experiência transcendental. Segundo Mac Dowell, é no âmbito da inteligência espiritual que se manifesta a condição ou a possibilidade de “um espaço aberto e luminoso no qual o ente intramundano pode aparecer enquanto tal e manifestar seu sentido” (MACDOWELL, 2002, p.06).

No âmbito da inteligência espiritual ou no nível estrutural do espírito, Lima Vaz estabelece dois momentos dessa relação transcendental, do homem com o absoluto: o momento da *limitação eidética* do sujeito e o momento da *ilimitação tética* do sujeito.³⁵ O momento eidético é um momento da inteligência espiritual do sujeito que demonstra, por um lado, a finitude do ser humano situado em relação ao Absoluto e por outro lado, demonstra sua total abertura para o mesmo, visando a infinitude real do ser. A *limitação eidética* se define como a oposição dialética da relação de transcendência entre o ser finito e o ser infinito, oposição esta que será suprassumida na unidade do ser humano como *pessoa*. A categoria de *pessoa* segundo Lima Vaz é definida como:

[...] o ponto nodal do discurso da Antropologia Filosófica, onde se entrelaçam a inteligibilidade *em-si* e a inteligibilidade *para-nós*, nela cumpre-se finalmente o princípio de *totalização*, com a adequação inteligível entre o sujeito e o ser. Nenhum excesso ontológico permanece fora da autocompreensão do sujeito-objeto do discurso – do homem – no momento em que ele se afirma como *pessoa*. (VAZ, 1992, p.192)

Segundo Godoy Sampaio (2001, p.114), o princípio de limitação eidética é exigido pelo caráter não intuitivo do nosso conhecimento intelectual; ele impõe a necessidade de exprimir o objeto na forma do conceito que delimita uma região de objetividade; implica a pluralidade das categorias para exprimir a identidade do ser e a necessidade de articulá-las no discurso dialético. Pelo princípio de limitação eidética abstrai-se algum aspecto do real para posteriormente retornar ao real articulando as abstrações formuladas.

A *ilimitação tética* da inteligência espiritual do sujeito é um momento no qual ocorre uma inversão do princípio que direcionou a limitação eidética, ou seja, no momento da ilimitação tética, a relação de transcendência - do sujeito com o transcendente real (Absoluto) - revela o fundamento último do ser como criatura, o ser humano como dom do Absoluto, *criaturalidade* do ser racional e livre. Segundo Godoy Sampaio (2001, p.115), o princípio de ilimitação tética aponta para a infinidade do ser, introduzindo a negatividade no seio da limitação eidética, dando origem à oposição entre as categorias e levando adiante o movimento dialético do discurso. Conforme Lima Vaz:

³⁵ Para Lima Vaz três princípios regem o discurso dialético, sendo o primeiro o momento da limitação eidética que revela a face não intuitiva do conhecimento intelectual do ser humano; o segundo princípio é o da ilimitação tética que revela o dinamismo do conhecimento no horizonte ilimitado do ser; e o terceiro princípio é o da totalização que conduz o discurso dialético para seu “telos”, ver: VAZ, 1991a, p.165.

No itinerário da Antropologia Filosófica, a questão do Absoluto se põe necessariamente não só, exigida pela hermenêutica adequada de uma das mais fundamentais e constantes experiências humanas, mas ainda, 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*. (VAZ, 1992, p.95)

O espírito, enquanto nível ontológico constitutivo do ser humano, guarda em si um processo dialético no qual o ser-em-si do homem (expressado em sua corporalidade e na sua relação de objetividade com o mundo) opõe-se ao ser-para-os-outros (expresso pela categoria de psiquismo e na relação de intersubjetividade do sujeito com os outros seres humanos) apontando para a totalização do sujeito como ser-para-o-absoluto na relação de transcendência. Essa totalização ontológica é, para nosso autor, a tarefa fundamental de todo ser humano, a tarefa de se realizar como *pessoa*.

Ora, é justamente no encaminhar-se para a transcendência que o itinerário perfaz a reflexão total do espírito sobre si mesmo e o sujeito pode reencontrar-se no nível mais profundo de seu ser, onde, enquanto espírito, acolhe o Absoluto presente como Verdade (medida), como Bem (norma) e como Ser (fim) a todo ato de inteligência e liberdade. (VAZ, 1992, p.96)

Como foi exposto anteriormente, o ser do homem, para Lima Vaz, se constitui por duas grandes regiões fundamentais, a de *estrutura* e a de *relação*. E estas se dividem respectivamente nas categorias de corpo, psiquismo e espírito; relação de objetividade, relação de intersubjetividade e relação de transcendência. No decorrer do discurso antropológico de Lima Vaz, se evidencia a correspondência inerente das categorias da região estrutural com as categorias relacionais, ou seja, temos a correspondência da categoria de corpo pertencendo à relação de objetividade; a categoria de psiquismo correspondendo à categoria relação de intersubjetividade e por fim a categoria estrutural do espírito correspondente à categoria relacional da transcendência.

3.3 Relação de transcendência

A relação de transcendência é entendida por nosso autor como a relação que se estabelece entre o sujeito finito ou situado no mundo, e uma realidade que está além, que ultrapassa a realidade objetiva e mundana, sendo “como o horizonte mais amplo que se abre ao movimento de auto-afirmação do sujeito desde que em virtude do princípio da *ilimitação tética*, ele passa além dos limites da relação de intersubjetividade” (VAZ, 1992, p.93). A ilimitação tética diz respeito ao dinamismo da afirmação pela qual o sujeito se põe na

enunciação primeira e fundante do Eu sou: enunciação pela qual o sujeito se abre ao horizonte ilimitado do ser. Esclarecemos que, a relação de objetividade é aquela na qual o ser humano se abre para o mundo e para a natureza; a relação de intersubjetividade é aquela na qual o sujeito se abre para o outro no mundo³⁶. A relação de transcendência é o nível relacional no qual se configura a suprassunção das duas relações anteriores. Segundo Lima Vaz:

A relação de transcendência resulta, na verdade, do excesso ontológico pelo qual o sujeito se sobrepõe ao Mundo e à História e avança 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. (VAZ, 1992, p.94)

Como sabemos, o pensamento filosófico de Lima Vaz se estrutura num processo dialético no qual os termos vão se configurando para uma totalidade, e em sua Antropologia não é diferente, o princípio dialético compõe todo o discurso da obra. Assim, na relação de transcendência, por ser o último nível relacional, ocorre a suprassunção ou a integração das duas relações anteriores (objetividade e intersubjetividade), estabelecendo uma relação na qual o homem não se limita ao nível relacional consigo mesmo e com os outros e conseqüentemente não ficará encerrado apenas no devir histórico dos acontecimentos. Sem dúvida esse é o nível fundamental mais elevado a que pode chegar o ser humano, sendo esse nível resultado “do excesso ontológico pelo qual o sujeito se sobrepõe ao Mundo e à História e busca o fundamento último do Eu primordial que o constitui” (VAZ, 1992, p.98).

Este excesso ontológico, no qual o sujeito busca o sentido da sua história, originalmente se expressa na estrutura categorial do espírito, através de sua *inteligência espiritual* que expõe todo seu dinamismo e sua capacidade criadora de formas e símbolos. Criações e símbolos que podem ser vistos nos aspectos sociais, políticos, filosóficos éticos e religiosos. Em outras palavras, a riqueza espiritual da interioridade do homem o impele a se relacionar com a exterioridade, criando-a e transformando-a num processo alternado que impulsiona o homem a um horizonte de sentido que se encontra no mais íntimo do seu ser, ou seja, “a categoria de relação de transcendência se constitui como passagem dialética para as categorias de realização e de pessoa, como realização concreta e como fundamento ontológico da vida propriamente humana que é a vida segundo o espírito” (VAZ, 1992, p.97).

A *relação de transcendência* é pensada por Lima Vaz sobre outro aspecto, outro ângulo da reflexão filosófica, como sendo a superação ou suprassunção dialética da oposição

³⁶ Sobre as categorias de Relação de Objetividade e Relação de Intersubjetividade ver respectivamente: VAZ, 1992a, p. 12-35 e p.56-79.

entre *exterioridade* e *interioridade*, que significa a distinção existente entre sujeito finito e a realidade que o circunda, seja no aspecto do conhecimento e da percepção sensível ou no aspecto da afetividade e da consciência. Não obstante, segundo Lima Vaz:

Se, porém, levarmos em conta o conteúdo real dessa oposição, vemos que nela é posta em evidência, de um lado, a irreduzível *alteridade* do mundo na relação dita de objetividade e que vem a ser o escolho no qual naufragam finalmente todas as filosofias idealistas; de outro, a alteridade plural dos sujeitos na relação dita de intersubjetividade, que impõem ao indivíduo singular migrar da sua solidão interior para realizar-se na comunidade do existir-com-o-outro. (VAZ, 1997, p.196)

Lima Vaz afirma, (1997, p.196) que a relação de intersubjetividade é um caminho vedado, pois, o espaço intencional que se desdobra entre nós e os outros está irremediavelmente ocupado pela “opacidade das coisas” que está inserida no corpo dos signos por meio dos quais se torna possível a comunicação entre os sujeitos. Não há, para Lima Vaz, uma intuição transparente do outro, sua verdadeira face está impedida de ser intuída pelo “véu” dos sinais que se estende entre o Eu e o outro Eu.

Nosso ser-no-mundo e a relação estrutural de *objetividade* que nos situa em meio às coisas, determinam a irreduzível exterioridade do *médium* da linguagem pelo qual os sujeitos se comunicam. Nele, os signos têm um corpo sonoro, escrito, gestual ou mesmo silencioso e imóvel, e nesse corpo os significados se encaram e se submetem ao jogo ambíguo do oculto e do manifesto. (VAZ, 1997, p.197)

A oposição de interioridade e exterioridade descobre um lugar conceptual onde a tradição filosófica encontrou fundamento para a relação de transcendência. O *transcendente* está além (dialeticamente, não espacialmente) do *espírito* finito, situado e mutável, mas, exatamente enquanto transcendente, ele é também imanente ao espírito que o pensa, pois se assim não fosse, explica Lima Vaz, estaria sujeito às leis da *exterioridade* que regem as relações entre os seres finitos. Na sua conceptualização antropológica, a *relação de transcendência*, derivada do excesso ou da superabundância ontológica, se mostra necessariamente como suprassunção dialética da oposição entre exterioridade e interioridade, na qual se reflete o paradoxo do sujeito situado na exterioridade do mundo e da História e, ao mesmo tempo aberto interiormente à universalidade do Ser, que segundo Lima Vaz é a condição primordial do seu auto-afirmar-se.

A *relação de transcendência* é, pois, no seu sentido mais estrito, relação do *sujeito* com o *ser*. Como tal ela faz emergir necessariamente no horizonte intencional do sujeito a figura do Absoluto que passa a reivindicar propriamente o predicado da transcendência, pois só ao Absoluto cabe verificar em todo o seu rigor a dialética da *identidade na diferença* na qual é suprassumida a oposição entre *exterioridade* e *interioridade*. (VAZ, 1997, p.198)

Na relação de transcendência, o que equivale a dizer na relação do homem ao Absoluto, é uma relação não-recíproca por parte do mesmo Absoluto, pois este não pode ser pensado segundo uma relação real exterior, e essa é a face da *objetividade* da relação de *transcendência*, na qual “a não-reciprocidade do Absoluto procede da infinita riqueza ontológica que o constitui na sua radical transcendência” (VAZ, 1997, p.199). A relação intencional com o mundo é também uma relação não-recíproca, pois a palavra e o gesto do homem correspondem inicialmente à “mudez silenciosa” e a inércia das coisas. Por outro lado, a reciprocidade entre os sujeitos que caracteriza a relação de intersubjetividade é suprassumida na relação de transcendência.

A reflexão de Lima Vaz sobre a *transcendência*, apesar da abordagem antropológica e filosófica do seu termo, não escapa de possuir uma configuração teológica. A genuína transcendência é propriamente a descida às raízes do *ser*, e é onde o Absoluto, segundo ele, está presente como princípio fontal e,

Aí, o ser que experimentamos na frágil contingência do existir-no-mundo e do existir-com-o-outro mostra-se primogeniamente como um existir-para-a-Verdade e um existir-para-o-Bem, em suma, um existir-para-o-absoluto que é um existir-para-a-transcendência. (VAZ, 1997, p.200)

No discurso da Antropologia filosófica de Lima Vaz está explícito que somente pela categoria estrutural do espírito é possível a relação de transcendência pela qual o ser humano consegue pensar um absoluto que o transcenda em sua situação finita e mundana e que, ao mesmo tempo, seja imanente ao seu espírito. A oposição entre *interior* e *exterior*, ou seja, entre homem finito e mundano e em relação com os outros, será suprassumida na relação de transcendência. Lembramos que, no nível da pré-compreensão da categoria relação de transcendência, está implícita a metáfora do “ir além” no sentido de ultrapassar os limites das experiências imediatas (imanência) para um lugar conceitual de supostas realidades que se firmam como existentes.

Relembremos que a manifestação de um pensamento metafísico encontrou sua expressão mais significativa em duas civilizações específicas inscritas no período denominado por Lima Vaz de tempo-eixo (800 a.C a 200 a.C), período no qual a experiência da transcendência encontrou na idéia de Revelação em Israel e na forma de Filosofia na Grécia suas expressões paradigmáticas. No decorrer da História essa abertura do ser humano a uma realidade transmundana e trans-histórica, se mostrou em outras formas de experiência da

transcendência e sua descrição contribui para constituir a compreensão filosófica da relação de transcendência.

A reflexão antropológico-filosófica de Lima Vaz, na abordagem dessas outras formas de manifestação da experiência de transcendência, se justifica por serem elas extremamente significativas para uma adequada conceituação filosófica da categoria Transcendência em seu aspecto relacional. Lima Vaz distingue (1992a, p.102) e classifica as três grandes formas experienciais da transcendência produzidas pela especulação filosófica: a experiência noética da Verdade, a experiência ética do Bem e a experiência noético-ética do Ser ou do Absoluto.

Na Grécia do tempo-eixo (séculos VII ao III a.C), a experiência noética da Verdade deu origem a metafísica como Filosofia. Nesta distinção, Lima Vaz considera Platão o primeiro pensador a sistematizar de forma mais rigorosa a questão da transcendência, devido sua teoria do mundo das idéias. A busca pelo conceito de Verdade resultou em uma teoria do conhecimento, pois a Verdade foi homologada à própria noção de Ser, expressando a relação do homem com a realidade, ou seja, a experiência noética da verdade atribui uma correspondência estrutural entre a inteligência e o Ser inteligível, sendo que esta correspondência é condição da homologia entre o intelecto com a verdade. Esta identidade estrutural entre a verdade e o ser viabiliza um fundamento que torna o homem uma criatura participante do Ser. Segundo Lima Vaz:

O conceito platônico de verdade (*alétheia*) define-se a partir do discurso na medida em que se constitui como “discurso verdadeiro” (*alethés lógos*); como tal ele é discurso da “ciência” (*epísthème*) enquanto oposto à “opinião” (*dóxa*). Ora, o discurso verdadeiro se caracteriza justamente por sua homologia (que a tradição posterior designou com o termo *adaequatio*) com o ser, que é propriamente o *verdadeiro*. (VAZ, 1992, p.103)

Na metafísica medieval a Verdade foi pensada como transcendental do ser, que possibilita a verdade do homem, concebida a partir da sua existência como radical abertura à universalidade do ser e, em consequência, ao Existente absoluto. Essa abertura ao ser possibilita a transcendência do homem sobre todo ente e o ordena necessariamente ou ontologicamente ao Absoluto.³⁷

A experiência do Bem teve como consequência a Ética como outra forma de experiência de transcendência, e essa experiência enquanto “ciência do ethos” está intrinsecamente relacionada com a experiência da verdade³⁸. Sócrates é considerado por Lima Vaz o grande artífice da especulação filosófica da experiência transcendental da Ética ou

³⁷ Sobre a questão da Verdade, ver também: VAZ, 2001b, p.157-168.

³⁸ Ver a intercausalidade entre inteligência e liberdade em: VAZ, 1991a, p.232.

ciência da práxis, ensinando uma reflexão que tinha como principal objetivo o Bem, objetivo este mais tarde elevado ao mais alto nível metafísico por Platão e retomado por Aristóteles, como ciência prática. O conceito de ordem unifica as duas acepções do Bem (uma que tem o Bem como fim e outra tendo o Bem como meio), sendo este por si mesmo um fator ordenador expressado pela liberdade humana, pois “o bem como ordem (*táxis*) do universo exige ou implica o Bem como ordenador transcendente” (VAZ, 1992, p.107). Isto implica que a perfeição do ser humano deve corresponder à perfeição do Bem e é justamente essa correspondência que caracteriza os fundamentos éticos como fundamentos ontológicos.

Lima Vaz define (1992, 109) a experiência noética do Ser ou do Absoluto como aquela que fundamenta toda a experiência transcendental. Lembremos que no período denominado tempo-eixo (800 a 200 a.C), a experiência da transcendência se expressou originalmente como experiência de participação no Ser. Lima Vaz ressalta que a *transcendência*, enquanto experiência metafísica e moral do Ser, possui dois níveis constituintes em sua expressão: o nível da transcendência *formal* e o nível da transcendência *real*. O nível da transcendência formal origina o conceito analógico de Ser; o nível da transcendência real é expressa pelo próprio transcendente real ou o Absoluto.

Na avaliação de Lima Vaz (1992, p.250), alguns ramos das ciências humanas forjaram tentativas de uma compreensão explicativa da relação de transcendência. Citando aqui alguns de seus exemplos tem-se a História das religiões, Psicologia da religião, Sociologia da religião. Estes ramos das ciências humanas nada mais descrevem que as variadas formas de manifestações religiosas na história e nas diversas culturas nas quais alguma expressão mística foi vivenciada. Assim, a devida compreensão da relação de transcendência, por estar situada no nível da inteligência espiritual, exige um conhecimento por analogia, uma vez que dela surgem as interrogações inerentes em torno da questão do sentido ou das razões de ser. A correta abordagem do tema deve ser de responsabilidade da filosofia, pois segundo Lima Vaz o problema da transcendência é um marco que sustenta todo sistema de especulação filosófica do Ocidente.

A modernidade filosófica pós-cartesiana, vertente da modernidade pós-cristã cumpriu assim sua tarefa própria que foi a de pensar a religião segundo a lógica da metafísica da subjetividade. O que daí resulta são conseqüências, sejam elas ideológicas, como os ateísmos que florescem à sombra da grande árvore da filosofia moderna como os de Marx, de Nietzsche ou de Freud e da confusa multidão de epígonos reunida em torno desses grandes nomes; sejam epistemológicas como a transcrição das linguagens religiosas, dos símbolos, das crenças ou dos ritos nos códigos das racionalidades científicas que partilham entre si o campo das ciências do homem. (VAZ, 1997, p.248)

Na avaliação de Lima Vaz, o contexto teórico da idéia de transcendência, atravessa na modernidade filosófica uma situação de obstáculo e negação, por diversas formas especulativas, pondo em questão a categoria da relação de transcendência como relação fundamental e constitutiva do ser humano. Por isso a tarefa primordial da **Antropologia filosófica** é expor os momentos da compreensão filosófica, ou em termos modernos, expor a compreensão transcendental desta relação. Vale lembrar que, a idéia de transcendência, na qual o Absoluto se apresentou em dois aspectos no curso da história do pensamento ocidental: o Absoluto como Princípio, paradigma da experiência da transcendência como Revelação (vivenciada pela civilização hebraica) e o Absoluto como Ser-uno (tido como idéia suprema), paradigma resultado da experiência da transcendência como Filosofia (vivenciada pela civilização grega).

Após discorrermos sobre os fundamentos filosóficos em que se encontram embasados o período pós-renascentista, ou seja, a modernidade, e num segundo momento ter descrito a concepção e compreensão de Lima Vaz sobre as categorias principais que compõem a sua **Antropologia Filosófica**, ou seja, as categorias de *experiência de transcendência*, *espírito* e *relação de transcendência*, no próximo tópico abordaremos as implicações decorrentes das mudanças estruturais do universo simbólico da modernidade sobre a relação de transcendência, evidenciando a tentativa de Lima Vaz em oferecer pistas para a possibilidade de restabelecer um horizonte de sentido fundamentado num princípio metafísico.

4 MODERNIDADE FILOSÓFICA E TRANSCENDÊNCIA

O pensamento ocidental se formou por três grandes eventos intelectuais, quais sejam: a razão grega, a teologia medieval e a razão moderna. Eventos estes responsáveis por formar “o universo simbólico de razões elaboradas e normativas do pensar, do agir e do fazer da humanidade” (VAZ, 2002, p.07). A especulação histórico-filosófica de Lima Vaz, sobre cada um desses eventos, converge para formar, na esfera das idéias, uma concepção que demonstre como e até que ponto esses acontecimentos considerados fundadores do pensamento ocidental afetam a dimensão espiritual do homem contemporâneo. Atento às variantes filosófico-conceituais de cada evento, foi possível para nosso autor, empreender sistematicamente as categorias hermenêuticas de cada um desses eventos, possibilitando assim, compreender o processo estrutural do pensamento filosófico ocidental e definir os traços originais que afirmam o advento da *modernidade*.

A modernidade, definida como pós-cristã ou modernidade moderna, tem como evento fundador em sua constituição o terceiro grande acontecimento intelectual do Ocidente: a razão moderna, formalizada no cogito cartesiano. O postulado do cogito cartesiano como instância e condição de certeza instaura um tipo específico de Consciência. A autofundamentação é a intenção filosófica da civilização ocidental enquanto projeto existencial³⁹, ou seja, o projeto de se tornar a primeira civilização universal totalizada unicamente pela via da razão. O ato da razão se constitui como a instância reguladora do universo simbólico do homem, definindo o modo como este pensará e interpretará a realidade e conseqüentemente como afirmará o seu próprio ser.⁴⁰

A modernidade, em sua descrição fenomenológica, possui na idéia de tempo presente, - através do ato da razão - um modelo hermenêutico para sua compreensão filosófica. Na concepção de Lima Vaz o mundo é a expressão primeira da relação do homem com o Ser, e a passagem do mundo natural para o mundo técnico é uma conseqüência direta dessa nova forma de ler o tempo ou de consciência histórica que se estabelece na modernidade pós-renascentista, pois o presente da razão técnica somente se possibilita justamente pela

³⁹ Para maiores detalhes sobre o projeto existencial da cultura moderna, ver: SOUZA, 2005, p.16.

⁴⁰ Segundo Mário Miranda a característica fundamental da cultura moderna está na hegemonia da razão, que define a validade das crenças, das tradições, dos costumes. Pelo crivo da razão devem passar os julgamentos, explicar e dominar a natureza, além de organizar a vida social e política. Ver: MIRANDA, 1992, p.197-252.

articulação entre ciência, técnica e um sujeito do conhecimento detentor de uma “razão instrumental”⁴¹. Razão observadora e analítica própria da modernidade, que segundo Libanio:

[...] substituiu uma compreensão do real que se fundamentava no ser, do qual Deus é o princípio e o fim, especialmente da criatura racional (...) Estabeleceu a estrutura onto-antropológica, como comenta H. Lima Vaz. Isso significa que o sistema de razões gira em torno do ser humano, que começa a ocupar o centro do universo inteligível. (LIBANIO, 2002, p.60)

Sob um enfoque essencialmente histórico-filosófico, vimos que, a modernidade, no processo constitutivo de sua formalização, priorizou a emergência de uma subjetividade que se proclama fonte de sentido, fundando no próprio sujeito pensante o princípio ordenador que atribui significado a todas as instâncias do pensar, do agir e do fazer. Assim, a tríade estrutural - composta pela Metafísica, pela Ética e a pela História - na qual o homem medieval estabelecia um nexos com a realidade, nexos que ao mesmo tempo oferecia a si próprio um universo carregado de sentido, foi profundamente abalada em seus mais íntimos fundamentos.

A noção de subjetividade como a nova instância reguladora de sentido firma-se na modernidade de forma inédita na história do pensamento ocidental. E por esta nova instância reguladora o homem pode não só conhecer o real, mas transgredi-lo e transformá-lo. Todo sistema teórico da modernidade e, conseqüentemente, todas as demais esferas da criação humana são negadas ou justificadas, em seus fundamentos, pelo sujeito pensante. A máxima filosófica que um dia afirmou o homem como medida de todas as coisas, finalmente é formalizada pela modernidade filosófica e cristalizada na vida prática pela razão instrumental na efetivação do avanço incontrolável da tecnociência. Sobre a subjetividade moderna, Lima Vaz afirma:

Ela encontrou sua expressão teórica nas filosofias do sujeito e sua legitimação ideológica na ética do individualismo, fazendo da história a obra por excelência do seu ilimitado poder de produzir e, ao mesmo tempo, a matriz de todos os seus valores e o campo sem fronteiras de sua ânsia de fruir. (VAZ, 1997, p.116)

Os pressupostos sobre os quais se fundamenta a modernidade pós-cristã – imanência do sujeito, razão empírico-formal, consciência histórica, a absolutização da práxis e uma metafísica pautada pela subjetividade – incidiram sobre todo arcabouço ontológico estrutural e relacional que constitui o ser do homem moderno. As implicações decorrentes desses novos paradigmas da racionalidade são descritas, por Lima Vaz, numa análise dialética das regiões

⁴¹ Razão instrumental é o termo que Lima Vaz utiliza para afirmar a efetivação da primazia da atividade poética do sujeito no universo teórico da modernidade. Ver: VAZ, 1991, p.27.

ontológicas sobre as quais o ser humano se realiza como *pessoa*, pois, o projeto existencial da modernidade de erigir o sujeito como instância reguladora da realidade não afeta somente a relação que o sujeito estabelece com o absoluto, ou seja, a sua relação de transcendência, mas todas as instâncias do seu ser⁴².

Os modos de relação do ser humano, definidos dialeticamente, primeiramente, pela relação de objetividade, que se opõe e interage com a relação de intersubjetividade para finalmente se totalizar na relação de transcendência, são definidas respectivamente pelo campo da *poiésis*, da *práxis* e da *theoría* (em seu sentido original de contemplação). O campo da *poiésis*, correspondente à relação de objetividade, adquire na modernidade sua forma mais radical, devido aos avanços e transformações advindas da tecnociência. Assim como a categoria relacional anterior, o campo da *práxis*, correspondente da relação de intersubjetividade, também adquire, na modernidade, uma nova significação. Destacamos aqui o âmbito filosófico caracterizado pela mudança de orientação anteriormente teológica para a mudança de orientação moderna de inflexão antropocêntrica. Como afirma Lima Vaz:

A primazia estabelecida pela matriz tecnocientífica é definitivamente conferida à vida ativa sobre a vida contemplativa, à *práxis* sobre a *theoría*. A autárquia do homem se manifesta [...] na capacidade de seu *operari* voltado para a transformação do seu mundo, e que encontrará sua transposição filosófica no conceito moderno de subjetividade (VAZ, 1992, p.168).

Portanto, o que nos interessa especificamente nesta última parte, são as análises realizadas por Lima Vaz sobre a *relação de transcendência*, que por sua vez corresponde ao campo da *theoría* e as implicações do universo simbólico da modernidade sobre sua essencialidade. Segundo Delmar Cardoso:

O nível teórico faz Lima Vaz resgatar o sentido da *theoría*, proveniente originalmente do verbo grego *Theoreîn*, excluindo-lhe toda e qualquer acepção abstrata, mas entendendo-a como, contemplação saciante em que um sentido unificador envolve e penetra todo o mundo dos objetos, sentido que exprime para o homem a compreensão humana do mundo, de si mesmo e das implicações últimas de seu ser-no-mundo. (CARDOSO, 2002, p.269)

Por isso, o nível teórico - correspondente à relação de transcendência e ao espírito - é a forma mais radical da consciência. É somente nesse nível que podemos qualificar a

⁴² Segundo Godoy Sampaio a Antropologia filosófica é a obra na qual fica explícito o método dialético do sistema vaziano, justamente por exprimir a lógica do ser humano como sujeito. “O método dialético que orienta o movimento interno de constituição da Antropologia, da Ética e da Metafísica também realiza um movimento de síntese que suprassume a Antropologia no discurso da Ética e a Antropologia e a Ética no discurso da Metafísica” (SAMPAIO, 2006, p.270).

consciência como consciência histórica, ou, então consciência-de-si⁴³. Mas, como as categorias de relação de objetividade e relação de intersubjetividade influem decisivamente na relação do ser humano em seu processo de realização e auto-expressão, nos termos desta questão não é possível negligenciar esses dois planos anteriores (objetividade e Intersubjetividade) para a correta análise do nível relacional que define a relação com o Absoluto.

O pensamento de Lima Vaz segue uma linha de reflexão que busca os fundamentos do ser e encontra no tema da unidade do homem, enquanto suprassunção de regiões ontológicas que fundamentam o seu ser, a formulação de uma concepção antropológica profundamente original. Concepção pela qual ele irá justificar a valorização da história, do tempo presente e acentuar o risco existencial da liberdade⁴⁴. Vimos que a modernidade se configura simbolicamente imersa num relativismo universal que se efetiva por uma absoluta objetividade na pauta de uma razão auto-suficiente. Sendo assim, após ter sido definido, na primeira parte deste estudo, os pressupostos filosóficos que estruturam esse novo sistema simbólico e na segunda parte ter sido apresentado o conceito e a significação antropológico-filosófica da transcendência, a nossa reflexão a cerca da atual conjuntura teórica da modernidade se deteve numa interrogação basilar: Lima Vaz acredita ser possível uma autêntica relação de transcendência num mundo que se transformou tão profundamente e que se tornou um universo simbólico de significação secular?

Sendo assim, vamos expor as implicações da modernidade filosófica primeiramente sobre a relação de objetividade, para em seguida expor as conseqüências dessas mesmas implicações sobre a relação de intersubjetividade. Isto porque, sendo a relação de transcendência o nível ontológico mais elevado ao qual o sujeito alcança através de sua inteligência espiritual (categoria de espírito), nele se configura precisamente o nível de suprassunção das relações anteriores (objetividade e intersubjetividade), conseqüentemente estas, por sua vez, sofrem em suas bases conceituais mudanças de orientações também antes definidas por uma concepção e interpretação da realidade de ordem transcendente.

⁴³ Sobre consciência histórica como consciência-de-si, ver: VAZ, 2001a, p.251.

⁴⁴ Ver: SAMPAIO, 2001, p. 9-22. Segundo Marcelo de Aquino a obra de Godoy Sampaio é resultado de um estudo sério e penetrante sobre o pensamento de Lima Vaz, tendo por foco semântico os dois volumes da **Antropologia filosófica**. Para Marcelo de Aquino, a obra de Sampaio conseguiu ver que a *Antropologia* não é um texto autárquico no pensamento de Lima Vaz, ela resgata todas as referências teóricas de Vaz: Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Espinoza, Kant, Heidegger, Blondel, Rousselot, Marechal, Rahner, Lotz, De Lubac e principalmente Hegel. Ver o comentário de Aquino na apresentação do livro na página 7.

4.1 Relação de Objetividade: ser-com-o-mundo

A sociedade moderna nasce de um longo processo de dissolução da imagem antiga do mundo. Este fato se desenvolve, assim como as demais implicações, como veremos, nas raízes mesmas da formação da modernidade. Sabemos que a Idade Média foi um período caracterizado pelo predomínio teórico da religião cristã, sendo que e a ciência desenvolvida no período em questão fundamentava-se em uma orientação transcendente da subjetividade do homem, ou seja, uma compreensão do mundo baseada numa hermenêutica contemplativa e de influência grega em certos aspectos, como por exemplo, a rejeição da matemática como instrumento de prova e demonstração e principalmente a idéia de um *cosmo* ordenador. Lima Vaz define as mudanças paradigmáticas do período em questão afirmando que:

A inflexão propriamente antropocêntrica da Razão só será possível quando uma nova representação do mundo se substituir à representação cosmocêntrica e suscitar uma nova forma de saber científico. Seu horizonte epistemológico não se traçará mais sob as linhas da contemplação de um cosmos eterno, mas segundo as exigências metodológicas de uma operação ou *téchne* que reconstrói o mundo [...] (VAZ, 1986, p.66).

Em outras palavras, na modernidade o mundo objetivo será ele mesmo objeto de estudo e transformação. Nesse processo de objetivação da realidade pelo pensamento antropocêntrico, a instauração de certos elementos foi imprescindível: a física de Newton, o movimento intelectual dos Iluministas e os avanços da ciência nos séculos posteriores ao Renascimento⁴⁵. A modernidade traz em si um grande dilema para o homem contemporâneo, segundo Lima Vaz: “ou o Absoluto existe como ser-em-si e como criador e, então o homem é nada, ou o homem é o artífice real de si mesmo e do seu mundo e, então o Absoluto transcendente é uma quimera que deve ser exorcizada” (VAZ, 1991, p.21). O fator determinante da cultura moderna está justamente na sua própria origem, privilegiando o Eu cogitante, o advento da modernidade apresenta o movimento paradoxal de produzir o contrário da sua intenção primeira, conseqüências verificadas principalmente no campo da objetividade, na qual, a intenção do conhecimento e a utilização da técnica acabam por produzir o desrespeito à própria natureza e mesmo sua destruição em escalas sempre mais preocupantes; a racionalização da produção não apresentou soluções satisfatórias para as mais variadas privações humanas.

⁴⁵ Segundo Xavier Herrero, a partir do advento da nova ciência galileiana, a imagem antiga do homem se dissolve e começa a surgir a forma antropocêntrica de universalidade que configurará o mundo moderno. Ver: HERRERO, 1982, p.73.

Com o advento da modernidade o surgimento do “*eu cogitante*” como o único e seguro fundamento de certeza, a razão matemática e a experiência empírica como garantia de verdade, formam os novos princípios que suscitam na consciência humana um novo plano técnico de se relacionar objetivamente com o mundo, pois, como vimos, o racionalismo de Descartes fundamenta formalmente e empiricamente a metodologia da nova teoria científica. A partir da razão, pode ser atribuído ao sujeito, através do cogito, a identidade original em termos de inteligibilidade e verdade, pois, “a estrutura fundante do cogito (...) evoca para si o privilégio de um começo absoluto” (VAZ, 1997, p.155).

A filosofia moderna se estrutura de tal forma que legitima a ideia de progresso irreversível através da atividade cada vez mais construtora do pensar, agir e fazer do homem moderno, pelo qual “a razão moderna opera num espaço de correlação entre a razão construtora do sujeito e a inteligibilidade construída do objeto” (VAZ, 1995, p.62). Conseqüentemente, há uma ruptura com o saber contemplativo como princípio organizador e final do conhecimento, não havendo mais a homologia entre razão e universo como princípio de inteligibilidade e fundamento. Segundo Lima Vaz, conseqüentemente,

[...] a efetiva dissolução do sagrado “natural” tem lugar a partir do triunfo do modelo mecanicista no século XVII. Este passa a ser, desde então, a única representação da natureza reconhecida pelo saber científico. Conseqüentemente a esse fenômeno de civilização que é o advento da idade da ciência, dá-se a progressiva perda do privilégio do credo cristão como centro de referência das idéias e valores até então dominantes no mundo ocidental. (VAZ, 1997, p.104)

Este fenômeno de civilização que Lima Vaz atribui às transformações advindas com a ciência moderna pode ser considerado como a secularização das relações do homem para com o seu mundo, ou ainda a tentativa de “ensaiar, como projeto de civilização, a transposição do plano da *theoría* para o plano da *techné*, o paradigma do homem-medida proposto por Protágoras e criticado por Platão em plena crise da modernidade grega do século IV” (VAZ, 1997, p.160). Sendo assim, a secularização pode ser entendida como a expressividade da existência do homem moderno que, por se deparar envolto por tanta tecnologia, acaba por abandonar o antigo espaço hermenêutico de referência teológica. Não obstante, podemos apenas afirmar que essa questão está inserida no âmbito da nossa busca por estabelecer as implicações da modernidade filosófica na relação de transcendência do homem moderno, sobre isto Lima Vaz afirma:

O desaparecimento do mundo como grandeza teológica não é senão o reflexo, no terreno do saber, do seu desaparecimento como grandeza sagrada (fenômeno da secularização). Partindo desse ponto de vista, teologias da secularização, teologias da morte de Deus (ou do mundo sem Deus), exprimem a situação paradoxal (ou paralógica, mais exatamente) de uma teologia que não pode ler teologicamente o mundo, ou de um *lógos* da não visibilidade de Deus no mundo, ou ainda de um *lógos*, cujo objeto (Deus) se vê privado de qualquer mediação objetiva, pois toda relação objetiva passa, para o homem, pela mediação do mundo. (VAZ, 1986, p.234)

Assim, o campo da *poiésis* (conhecimento fabricante) - que define a relação do homem consigo e com o mundo, (correspondendo respectivamente às regiões ontológicas estrutural do corpo e a relacional de objetividade) - sofre uma inversão direta em suas bases hermenêuticas devido aos novos fundamentos teóricos e práticos que caracterizam a modernidade como categoria explicativa do universo das razões que são, agora, elaboradas e codificadas pelo homem, enquanto ser pensante, situado e finito. Em outras palavras, nessa relação objetiva do homem com a natureza e seu mundo ocorre especificamente uma inversão de paradigma, ou seja, ocorre a substituição da visão contemplativa do mundo por uma racionalidade técnica e instrumental que se faz valer e afirmar por experiências empíricas e mensuráveis.

Segundo Pedro Cruz (1997, p.38), a racionalidade empírica e instrumental que se estabelece com a modernidade, se insere no fazer e agir do sujeito a partir da revolução científica, que altera substancialmente os fundamentos teóricos nos quais se pautava a filosofia clássica e de sua idéia de cosmos, tornando a natureza o *lócus* de novas experiências e conhecimentos segundo a vontade humana e não mais de uma vontade exterior a consciência. Para Lima Vaz a consequência maior desta inversão de paradigma está em que:

O homem vê-se aqui confrontado com o gigantesco *sistema* da tecnociência que, ao invés, de permanecer, como o antigo *Kósmos*, sempre igual a si mesmo na majestade de uma ordem eterna, envolve o homem, seu criador, agora feito criatura, num prodigioso ritmo de mudança e crescimento (VAZ, 1992, p.30).

Na análise das implicações da modernidade filosófica sobre a relação de objetividade do ser humano, podemos afirmar que a revolução científica efetivada pelo antropocentrismo moderno é um dos fatores constitutivos do processo de constituição da modernidade. Na descrição e compreensão das implicações da filosofia moderna na relação de objetividade⁴⁶, verificamos que, a modernidade filosófica efetiva a atividade poética do sujeito através da passagem do mundo natural para o mundo técnico. Porém, o projeto cultural da modernidade, visto da perspectiva de um projeto que seculariza as relações do homem em todos os ramos de

⁴⁶ Sobre a categoria de Objetividade, ver: VAZ, 1992a, p.12-35.

sua atividade a partir de uma nova relação do sujeito e seu mundo, traz em si uma inquietação que cresce à medida que essa relação também se modifica. “Que destino espera o homem lançado na aventura da tecnociência?” (VAZ, 1997, p.108).

Com o advento da modernidade, os padrões transformados ou invertidos e mais visivelmente sentidos são os do campo ético e do campo religioso. Sendo assim, as implicações da modernidade sobre a relação do homem com a natureza, com seu mundo - em sua relação de objetividade - incidem diretamente sobre a relação de intersubjetividade, pois, o mundo correspondente à essa nova racionalidade efetivada pelo conhecimento operacional, ou, em outras palavras, esse mundo moderno modelado segundo a medida do conhecimento fabricante (*techné*) e não mais como contemplação (*theoría*), perde o caráter ético que antes revestia o mundo conceitual fundado sobre uma hermenêutica metafísica.

O fundamento trans-temporal e trans-social da hermenêutica metafísica, concebida pelos hebreus, gregos e pelo pensamento cristão, não se dividia do campo ético, pelo contrário, o fundamentava integralmente. Este dualismo é cristalizado na filosofia moderna, principalmente pela filosofia Kantiana, em sua cisão teórica entre razão pura e razão prática⁴⁷.

4.2 Relação de Intersubjetividade: o ser-para-com-o-outro

A relação de intersubjetividade se encontra situada no nível ontológico estrutural correspondente ao psiquismo, e é também definida como a relação do ser humano para-com-o-outro. A reflexão antropológico-filosófica empreendida por Lima Vaz, acerca desta categoria, leva-o a afirmar que na cultura moderna, completamente dominada pelos códigos da razão técnica, pela absolutização da práxis e ideologicamente marcada por valores pautados em quesitos materiais, se desenvolve um fenômeno traduzido por uma “ideologia do individualismo” (VAZ, 1997, p.114), ou seja, um fenômeno marcado ideologicamente por valores pautados no próprio sujeito fabricante do conhecimento, pois, “o dominador avanço da razão técnico-científica que, tendo dominado de ‘alto’ a ‘baixo’ nosso mundo de objetos, atinge nossa alma, nossa capacidade, nosso modo de pensar e de querer” (VAZ, 1997, p.109). Segundo Sônia Viegas Andrade⁴⁸:

⁴⁷ Sobre o dualismo da ética kantiana ver: VAZ,2000a, p. 98- 105.

⁴⁸ Sobre as considerações de Lima Vaz entre História e subjetividade ver: ANDRADE, 1992, p. 133-145.

Numa perspectiva antropológica que visa, não à escatologia do destino humano, mas à sua finalidade cultural intrínseca, a reflexão de Padre Vaz desloca-se, do espaço teológico de busca de uma relação entre o destino humano e a transcendência de sua finalidade última, para o problema filosófico implicado por essa transcendência, a saber, o problema da subjetividade. (ANDRADE, 1982, p.136)

Segundo nosso autor esse fenômeno cultural nada mais é do que a tradução social e política das transformações teóricas ocorridas no campo metafísico que marcam o final do século XIV e se oficializam no século XVII. A realidade, o ethos cultural e o sentido da existência humana encontraram na leitura realizada pela razão cristã - anterior ao advento da modernidade - um desígnio transcendente que submetia todas as obras humanas. No entanto, vemos que a modernidade orienta o homem “pós-cristão” para um futuro em que o fundamento transcendente não é mais o centro organizador e definidor dos rumos do devir social e histórico do indivíduo.

Portanto, as implicações do advento da modernidade – como um projeto existencial pautado na novidade de uma razão auto-reflexiva e operacional – se revela igualmente nos domínios da relação de intersubjetividade. As manifestações dessas implicações podem ser sintetizadas na figura paradigmática do indivíduo moderno, que é definido por Lima Vaz como paradigmático enquanto considerado critério de medida para validação dos valores e dos novos paradigmas que se estabelecem com a modernidade. No intento de reunir fenomenologicamente todos os fios ou fatores da complexidade teórica que é a modernidade, Lima Vaz ressalta a necessidade de se partir de um referencial único e este pode ser, portanto encontrado na figura do “*indivíduo*, sendo ele o cerne, o ator real da história definido como *indivíduo histórico*” (VAZ, 2002, p.28).

A definição e a interpretação antropológica desse indivíduo moderno, criticado por nosso autor, colocam o núcleo irreduzível do “*eu*” no centro dessa definição e dessa interpretação. O *eu* individual característico do universo ético moderno assegura a unidade biopsíquica e espiritual do indivíduo em suas relações ontológicas e estruturais, ou seja, em suas relações fundamentais: com o mundo, com o outro e com a transcendência. Segundo Lima Vaz:

É, pois, a hermenêutica do indivíduo moderno que está no centro das axiologias da modernidade, de Descartes a nossos dias. Ora, a história do indivíduo moderno é uma história dividida em segmentos distintos que se sucedem, no entanto, na continuidade de uma mesma linha traçada através de sucessivas formas históricas do *eu* (racionalista, empirista, idealista, positivista...) que caracterizam outras tantas formas da modernidade. (VAZ, 2002, p.28)

Lima Vaz reconhece (2002, p.29) no indivíduo da época racionalista, de perfil cartesiano (séculos XVI e XVII), a primeira figura do indivíduo moderno, pois a oficialização do novo paradigma de racionalidade se verifica pelo cogito cartesiano. Posteriormente Kant postula o sujeito transcendental ao promover a subjetividade como a condição de possibilidade de inteligibilidade do real, e, por fim, o núcleo irreduzível do *eu* encontrará na noção hegeliana de *conceito* sua expressão máxima. Uma segunda figura deste indivíduo surge no burguês que emerge da ruptura revolucionária na passagem do século XVIII ao século XIX. Uma terceira figura se dá no ativista revolucionário dos fins do século XIX e, após a segunda guerra mundial surge uma quarta figura desse indivíduo: o consumidor que povoa a sociedade moderna fruto da incontrolável expansão econômica. O homem contemporâneo é por fim a quinta figura deste *indivíduo* que se anuncia a partir de 1970 e continua se desenvolvendo no transcorrer da passagem do milênio, englobando e abrangendo em seu desenrolar transformações nas crenças, nos costumes, na educação, na ciência e na economia. O pensamento moderno tentou determinar e situar o lugar deste indivíduo detentor do Eu penso e Lima Vaz ressalta alguns deles na história da filosofia:

A identidade como “vontade geral” em Rousseau, a autonomia absoluta do sujeito moral em Kant, a participação no Espírito como Saber Absoluto do sentido da História em Hegel, a reconciliação final com a natureza pelo trabalho desalienado em Marx, a prática do consenso racional no seio da comunidade universal de comunicação em Habermas (VAZ, 1997, p.148).

Esses são alguns dos lugares teóricos, identificados por nosso autor, nos quais os principais representantes da filosofia moderna forjaram a emergência do indivíduo universal como paradigma do indivíduo moderno. Na concepção de Lima Vaz, na relação do sujeito para com os seus semelhantes, integração que define a relação de intersubjetividade, está situado um dos maiores problemas da nossa época. Problema este que revela o frágil equilíbrio entre “o universo fechado das estruturas racionais que modelam cada vez mais a existência do indivíduo” (VAZ, 1986, p.40) e a Liberdade deste mesmo indivíduo, como exigência de sentido para essa mesma existência. A avaliação crítica de Lima Vaz sobre essa questão pode ser descrita nesta passagem:

[...] em nossa época, que vê o aparecimento de um novo tipo de homem, é lenta e difícil a integração de valores historicamente provados. A ordem clássica e o individualismo moderno chocam-se antes de se comporem numa ordem que resulte das liberdades convergentes. E esta ordem – qualitativamente nova – é exigida como desenlace histórico para a solução de problemas de conteúdo profundamente novo [...]. (VAZ, 1986, p.104)

A ruptura com os valores éticos estabelecidos e fundamentados pela metafísica medieval, que prevaleceram na razão cristã, impulsiona uma crise cultural no campo ético que se torna a face mais visível deste fenômeno de civilização que é a modernidade. Crise ética devida ao obscurecimento dos fins e do sentido da própria existência. A filosofia moderna altera as conjunturas culturais e interpessoais nas quais se organizara o homem cristão do período que antecede as transformações verificadas no período renascentista e que no plano filosófico e propriamente metafísico se oficializam com o primado do cogito cartesiano. Ao centrar lógica e criticamente o sujeito como princípio de inteligibilidade, o homem moderno reivindica sua autonomia no campo ético. Segundo Lima Vaz:

A ética moderna caracteriza-se por uma radical inversão dos termos do problema da objetividade do agir ético tal como fora formulado pela ética clássica. Essa inversão é consequência da chamada inflexão antropocêntrica que transferiu o *ser* para o *sujeito* o fundamento ontológico do universo das razões filosóficas. A partir dessa atribuição [...] o modelo ideonômico da tradição platônico-aristotélico é reinterpretado como modelo autônomo (Kant), segundo o qual a objetividade do agir ético tem seu fundamento na atividade autolegislativa da liberdade. (VAZ, 2000, p.101)

Lima Vaz aponta para a filosofia de Kant a proclamação dessa autonomia ética do sujeito. Autonomia que se torna premissa necessária da nova cultura moderna que tem, como autêntica novidade, a renúncia a qualquer paradigma teleológico, desconstruindo assim as grandes construções intelectuais e espirituais do passado que, efetivamente, “foram portadoras de um discurso de caráter universal e carregado de sentido” (VAZ, 2002, p.219).

A natureza psicológica e moral do indivíduo moderno se encontra num estado de perplexidade⁴⁹, devido aos rumos tomados pelas transformações que se afirmaram com o advento da modernidade e a feição cultural que esta adquiriu. Este indivíduo, o homem moderno, abandonou suas antigas convicções, principalmente as religiosas e, ao mesmo tempo, desprezou a validade dos padrões éticos e culturais herdados principalmente da tradição cristã. E será nesses termos, segundo Lima Vaz (2000, p.170), que se fundamentará as bases da moderna metafísica da subjetividade, que se torna na modernidade o pólo ontológico da filosofia moderna, responsável por reduzir a relação que o homem estabelece para além dos limites concretos de sua existência a um estado social ou psicológico de simples projeção da dimensão transcendental.

Se na relação de objetividade observamos como implicações diretas dos fundamentos

⁴⁹ A inversão antropocêntrica e o conseqüente individualismo da Ética moderna alteram profundamente a estrutura psicológica do homem moderno, distinguindo-o profundamente do homem medieval. Ver: VAZ, 2000a, p. 152-173.

da modernidade filosófica o antropocentrismo e os avanços da tecnociência, efetivados em um “processo histórico em que as estruturas da técnica substituem progressivamente a ordem natural do kósmos” (VAZ, 1991, p.38), na relação de intersubjetividade, na qual o ser humano é um ser-para-com-os-outros, se verifica uma intensa manifestação do subjetivismo rotulado por Lima Vaz de “heliocentrismo egológico” (VAZ, 1992, p.69). A consequência maior deste fato está que, se a subjetividade é a expressão maior da racionalidade moderna, o individualismo que se manifesta com o novo estilo de pensar, agir e fazer é a nova ideologia que vigora nas relações interpessoais da civilização ocidental.

A práxis moderna absorve na sua imanência o fundamento transcendente, enquanto permanece indiscutido o postulado da imanência do sujeito. A fundamentação ética centrada na figura do sujeito pensante, e que se efetiva na práxis concreta do homem moderno, acarreta um movimento subjetivo sempre mais voltado para a ânsia de satisfazer desejos pessoais e na obtenção de poderes materiais. Na concepção de Lima Vaz, sobre o postulado da imanência, caracterizado “por uma razão teórica finita que se infinitiza como razão prática”, se torna inviável a construção de uma ética universal, a ética do dever de Kant foi substituída pela ética empirista do prazer e do poder. (VAZ, 2000, pp.96-112)

Há, portanto no pensamento de Lima Vaz uma relação intrínseca entre o paradigma da transcendência e o paradigma da ética, que pode ser resumido com a expressão “não existe ética sem metafísica” (VAZ, 2000, p.242). A modernidade pós-cristã, ou mais especificamente a guinada da racionalidade na modernidade filosófica, postulada na imanência absoluta do sujeito, não permite nenhuma idéia de origem e razão para o conjunto de normas, valores e fins a qual se refere à práxis, senão nela mesma, pois a modernidade “assinala a primeira vez em que o homem levantou a pretensão de absorver na imanência da sua liberdade as razões e os fundamentos do seu ethos” (VAZ, 1997, p.144). Segundo Lima Vaz:

Eis pois, onde se situa, provavelmente, o cerne da crise da nossa civilização: a razão nela operante expandiu-se em várias direções – científica, técnica, organizacional, política – acompanhando a dilatação do seu espaço histórico-cultural, no espaço do ethos, porém, ela não consegue criar um novo paradigma de racionalidade ética ou uma ética universal para uma civilização universal. (VAZ, 1997, p.140)

Analisada da perspectiva do campo da práxis, correspondente à região ontológica relacional da intersubjetividade, a civilização moderna ocidental se caracteriza como uma civilização que opera em todos os seus aspectos de forma universal, porém permanece uma

civilização universalmente sem ética, característica principal da crise cultural discutida por Lima Vaz.

4.3 Relação de transcendência: ser-para-o-Absoluto

A produção filosófica de Lima Vaz, atenta, principalmente, para a análise de questões de natureza ontológica, reflete a relação dialética entre o sujeito e o absoluto no intuito de justificar sistematicamente a relação de transcendência como uma relação antes de tudo existencial, existencial por se constituir fundamentalmente pelo ato intencional da consciência em relação a uma dimensão que a transgride. Segundo Raul Landim Filho (1982, p.97), o tema central da reflexão de Lima Vaz parece ser a relação entre o homem, a História e o absoluto. A reflexão sobre a transcendência, enquanto condição de possibilidade para a abertura ao absoluto, coroa assim a reflexão filosófica de Lima Vaz porque pretende revelar o sentido radical, pois este é o princípio primeiro, fundamento último do homem e da História. É a experiência do absoluto que possibilita à vida humana o processo de abertura negadora das totalidades históricas que condicionam o homem. Lembremos que Lima Vaz define transcendência como:

[...] o movimento intencional aparentemente incoercível com o qual o homem transgride, sob formas diversas, os limites da sua situação no mundo e na história, e lança-se na direção de uma suposta realidade transmundana e trans-histórica, na qual se descobre um como cimo ou coroa de todo o sistema simbólico, capaz de unificar as razões com as quais os indivíduos e as sociedades procuram dar um sentido ao seu estar no espaço e no tempo (VAZ, 1997, p.194).

A modernidade – tendo a razão operacional como sua matriz de formulação conceitual – reorganiza as “linhas de inteligibilidade com que o homem pensa e interpreta a realidade” (VAZ, 1997, p.164), ou seja, com o advento da modernidade, há uma nova estruturação do mundo intelectual, diferente daquele no qual o homem se organizara no período medieval, que tinha, como referência, um ponto de vista exclusivamente de matriz teológica. A categoria *transcendência*, enquanto categoria relacional do discurso antropológico de Lima Vaz, é denominada pela expressão *relação de transcendência*, termo que designa o “o excesso ontológico pelo qual o sujeito se sobrepõe ao Mundo e à História e avança 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” (VAZ, 1992, p.94).

As regiões ontológicas que formam o universo teórico do ser humano, já descritas anteriormente como região estrutural (*corpo, psiquismo e espírito*) e região relacional (*relação de objetividade, relação de intersubjetividade e relação de transcendência*) são responsáveis pela constituição do seu ser e, através da integração dessas regiões o sujeito formula e expressa a realidade marcando sua experiência de sujeito enquanto doador de sentido ao estabelecer teórica e praticamente o seu modo de pensar, agir e fazer. No período que antecede o Renascimento, a construção da realidade era fundamentada numa perspectiva transcendente que orientava o ser humano para o Absoluto. A partir da descoberta do cogito, novos parâmetros alteram em sentido inverso essa perspectiva de compreensão da realidade, o que conseqüentemente altera o modo do homem pensar, agir e fazer.

Marilene Brunelli sintetiza as reflexões de Lima Vaz acerca das implicações da modernidade sobre a relação ontológica da transcendência ressaltando a questão da ruptura com a tradição metafísica que vigorou no período anterior ao renascimento, afirmando:

[...] todo esforço feito pela filosofia para estabelecer um paradigma ontológico que assegurasse a unidade do homem ruiu quando a concepção da inteligência espiritual, segundo a qual a abertura transcendental do espírito finito para a infinitude do ser que implica sua ordenação estrutural para o Absoluto Infinito (Deus), foi substituída pela colocação da filosofia moderna, segundo a qual o espírito finito, em sua reflexão, reivindica para si a tarefa de ser o princípio de inteligibilidade. (BRUNELLI, 2002, p.280)

O pensamento de Lima Vaz defende a tese de que a filosofia ocidental sempre se fundamentou sobre questões que envolvem a Metafísica e a Ética, pois elas expressam, respectivamente, o homem como portador de uma razão universal e como um ser livre dotado de possibilidade de escolha ou livre-arbítrio. Porém, a modernidade se desenvolve pautada na concepção de que a razão é infalível e é capaz de realizar todas as obras, construindo assim a “cidade dos homens” (VAZ, 2002, p.168), enquanto “titânico projeto histórico do homem ocidental” (VAZ, 2002, p.168) inserido numa civilização indiferente a uma referência transcendente, sem um fundamento que o impulsione ao Sagrado para assim legitimar a realidade, sem um fundamento que possa legitimar os campos da *poiésis*, da *práxis* e da *theoría*. Segundo Lima Vaz,

E não parece arbitrário pensar que a perda da sua efetividade histórica (da transcendência) está na raiz da desordem espiritual do nosso tempo. A perda da efetividade da transcendência está atestada nas diversas faces do niilismo contemporâneo. Perda esta que abre terreno ao avanço dominador dos mais variados tipos de gnosés da imanência. (VAZ, 1997, p.206)

Sobre o projeto existencial da modernidade, Manfredo Araújo de Oliveira reafirma a posição tomada por Lima Vaz, em criticar a pretensão da efetivação do ideal de uma civilização da razão, de uma civilização que tornou efetiva a conquista do sentido da história, na qual o homem se descobre responsável pela configuração de um mundo sócio-histórico. Segundo Oliveira:

[...] o homem se auto-afirma como sujeito, como *fundamentum veritatis* (...). Ele está sempre presente em todo e qualquer conhecimento, como condição de possibilidade [...] se fundamenta a si mesmo, enquanto fundamento de tudo, coração de toda a existência. A partir dele se determina o que é real e verdadeiro, ou seja, aquele a que se pode atribuir o ser. (OLIVEIRA, 1990, p.78)

A substituição do fundamento transcendente, ou seja, do Absoluto real, que antes orientara tão coerentemente os campos da práxis e da poiésis, definidos agora pelos ditames do antropocentrismo moderno, acaba por estabelecer uma realidade conceitual que prescinde toda e qualquer dimensão fundante e absoluta⁵⁰. Na avaliação de Lima Vaz:

[...] pela primeira vez na história humana estamos diante de um ciclo civilizatório que se constitui sem uma referência constitutiva ao Sagrado ou a uma esfera primordial que é, ao mesmo tempo, separada e fundante de toda a realidade e é fonte última de legitimação das práticas sociais (VAZ, 1988, p.29).

Os três artífices da evolução filosófica da modernidade, na avaliação de Lima Vaz, - Descartes, Kant e Hegel - contribuem para forjar o universo teórico do Ocidente tal como o conhecemos, ou seja, um universo teórico que tenta implementar o projeto de imanentizar as relações que constituem o ser humano, principalmente a relação de transcendência. Pois, na concepção de nosso autor, “o lugar inteligível do transcendental desloca-se do solo ontológico para o gnosiológico (...), desloca-se para as condições da experiência organizadora dos fenômenos, ou seja, à finitude da situação do sujeito no mundo” (VAZ, 1992, p.104). A consequência maior, para o homem moderno, dessa nova maneira de conceber a realidade pode ser visualizada na própria realidade existencial, no desamparo em que se encontra a humanidade para desvendar e responder a sua questão fundamental, o sentido do ser.

Numa perspectiva teológica e tendo como foco o campo religioso, João Batista Libanio cita e corrobora as reflexões de Lima Vaz e considera as implicações da modernidade sobre a relação de transcendência como um fator que abalou os alicerces da transcendência por várias fontes, mas em especial pela filosofia, pois, a filosofia nega à religião a racionalidade,

⁵⁰ Sobre a civilização moderna e a questão da religiosidade ver: VAZ, 1988b, p.27.

reduzindo seu valor para o mundo do imaginário, do infantil, do mito, da intuição. Assim, segundo Libanio:

A modernidade filosófica pós-cristã tem, portanto, um componente ateu. Substitui a abertura à transcendência por um imanentismo que encerra o sujeito em si mesmo. Ela dissolve o sistema de expressões da religião num horizonte utópico de seu próprio processo histórico. Substitui o mais além celestial por um mais além terreno em que se satisfariam ilimitadamente todas as necessidades dos indivíduos. (LIBANIO, 2002, 131)

As implicações da modernidade filosófica sobre a realidade da civilização ocidental e as conseqüentes alterações nas expressões de seu universo simbólico são, na concepção de Lima Vaz, fatores que integram e desenvolvem um verdadeiro fenômeno de civilização, pois o próprio sistema de idéias, os critérios de avaliação e da organização dos modos de ser foram abalados em seus mais íntimos fundamentos. Porém, esse novo sistema conceitual se mostra incapaz de propor soluções e principalmente de oferecer uma orientação concreta e teleológica para os fins dessa nova cultura, ou seja, incapaz de propor idéias e valores consensualmente aceitos. O homem moderno se julga a fonte de inteligibilidade plena, impondo culturalmente, através de uma razão técnica e uma ética hedonista, o retraimento de seu nível ontológico mais elevado, sua relação para o Absoluto, ou seja, sua relação de transcendência⁵¹.

As regiões ontológicas de estrutura e de relação que constituem a pessoa humana e particularmente a categoria relacional de transcendência, apontam para a afirmação de uma dimensão transmundana e trans-histórica. A “superabundância ontológica” que faz emergir do sujeito o movimento intencional para uma dimensão transcendente é a própria condição de possibilidade de desvelar no espírito o sentido da própria existência. Ao descrever as regiões ontológicas que constituem o ser do homem, Lima Vaz desvela a constituição ontológica do sujeito em sua essencialidade e esta pode ser sintetizada e definida na afirmação de que o ser humano é essencialmente um “ser-para-a-transcendência”. Cabe ressaltar que, na análise antropológico-filosófica empreendida por Lima Vaz, a compreensão da essência “é pensada como o momento da manifestação do que o ser-homem é nos seus constitutivos ontológicos fundamentais, ou seja, na sua estrutura e nas suas relações” (VAZ, 1992, p.190).

A afirmação de que a essência do ser humano se define como um “ser-para-a-transcendência” leva a conscientização pelo sujeito de sua total insegurança na contingência do mundo e a necessidade e exigência do movimento de transgressão dessa condição

⁵¹ Para um maior aprofundamento na reflexão de Lima Vaz sobre a estrutura cultural moderna e sua relação com as questões éticas ver: VAZ, 1997, p. 94-150.

contingencial, transgressão que aponta para a dimensão transcendente, e nesta, a figura do Absoluto como termo último⁵². Segundo Lima Vaz:

[...] o absoluto de *exigência* deve revelar-se necessariamente ao termo de uma dialética em que a expressão dos objetivos mostra uma essencial inadequação com o dinamismo intencional da consciência; em que, portanto, a intenção da consciência *transpassa*, por assim dizer, a *expressão objetiva* circunscrita ao horizonte do mundo para referir-se ao Absoluto que *funda* a consciência e o mundo, “suprimindo” dialeticamente sua oposição. (VAZ, 2001, p.273)

Segundo Lima Vaz, “articular os momentos do processo dialético que nos conduzirá ao Absoluto verdadeiro, entendendo por verdadeiro o Absoluto cuja presença na estrutura da consciência se identificará com a exigência mesma que impõe ao homem assumir o seu ser histórico” (VAZ, 2001, p.273), assim, a relação de objetividade, que define o homem como um ser-no-mundo e a relação de intersubjetividade, que define o homem como ser-com-o-outro, embora sejam partes imprescindíveis, não conseguem totalizar a auto-expressão e autocompreensão do ser humano. Por isso, o Absoluto deve ser pensado como uma exigência do próprio dinamismo racional do sujeito. Segundo Godoy Sampaio:

Para Lima Vaz, a exigência do Absoluto transcendente está inscrita na própria essência e no dinamismo mais profundo da razão. É nesse sentido, o Ser que se coloca como *Ipsum Esse subsistens* é o ponto de partida fundacional da existência dos esses relativos, ao mesmo tempo em que é o ponto de chegada de um itinerário marcado pelos passos dados pela inteligência finita do ser humano, que consegue perceber que o zênite e o momento de exaurimento das suas capacidades intelectivas se dá apenas ao atingir a altura especulativa de uma reflexão existencial sobre o Absoluto que possa servir de rota para a existência humana, a partir da emergência de uma nova figura da transcendência que ilumine e oriente os caminhos do homem neste milênio. (SAMPAIO, 2006, p.334)

Enquanto “ser-com-os-outros-no-mundo-para-o-Absoluto”⁵³ o ser humano é tencionado para a *Verdade*, para o *Bem* e para um sentido existencial vasto e complexo no qual a revelação de um Absoluto transcendente é também a afirmação de que “o Eu sou do sujeito humano é, no mais profundo âmago de seu ser, um dom do Absoluto” (VAZ, 1992, p.137). Na concepção de Lima Vaz o homem, enquanto um ser espiritual, deve ser definido como um

⁵² Segundo Delmar Cardoso, a questão do absoluto é uma exigência da própria estrutura da consciência, levando em consideração o seu aspecto reflexivo (relação da consciência consigo mesma) e seu aspecto objetivo (relação da consciência com o mundo dos objetos) e o intersubjetivo (aspecto no qual a consciência está imersa numa pluralidade de consciências). Assim, “pôr o Absoluto como exigência imanente e transcendente no interior mesmo da estrutura própria da consciência afirma a presença, por analogia, da consciência infinita e absoluta no interior mesmo da consciência finita, enquanto esta se mostra como sujeito que compreende e transforma o mundo através da palavra e do trabalho, sendo então capaz de contemplar e agir a partir da razão e da liberdade”. (CARDOSO, 2002, p.274).

⁵³ Expressão utilizada por Manfredo Araújo de Oliveira (1997, p.34).

ser-para-a-verdade, desde o ponto de vista da liberdade, deve ser definido como um *ser-para-o-bem*, pois:

Estas duas intencionalidades do espírito do homem (ou do homem com o espírito) enquanto inteligente e livre se cruzam na unidade do movimento espiritual, pois a verdade é o *bem* da inteligência, e o bem é a *verdade* da liberdade. É esse o quiasmo do espírito finito que, no Espírito infinito, é identidade absoluta da verdade e do bem. (VAZ, 1991, p.213)

As análises sobre as implicações da modernidade filosófica que incidem na relação de transcendência do homem moderno nos revelaram uma categoria de fundamental importância para uma interpretação crítica do universo teórico da modernidade e que por sua vez também se relaciona e interfere na relação do homem com o Absoluto: a categoria de *ruptura*. Vimos que Lima Vaz define o universo simbólico da modernidade pós-cristã ou pós-renascentista buscando nas controvérsias doutrinárias do século XIII o princípio filosófico das questões que definiriam e impulsionariam a nova forma de pensar, fazer e agir dos indivíduos dos séculos que sucederam o século de Tomás de Aquino. Portanto, o intento filosófico de Lima Vaz de compreender o projeto da modernidade enquanto universo autônomo, faz uso de várias categorias, dentre elas a categoria de ruptura é de fundamental importância para estabelecer um julgamento crítico do processo de constituição do universo simbólico da modernidade. O paradigma da ruptura revela o processo moderno em duas perspectivas hermenêuticas: uma inscrevendo a modernidade como decadência, outra inscrevendo a modernidade como progresso do período medieval.

Sobre essas duas perspectivas, Lima Vaz pôde fundamentar um juízo crítico acerca da modernidade e caracterizá-la como um processo em profunda crise, pois, fundamentos anteriormente válidos que regiam e orientavam o pensar, o fazer e o agir do homem foram abandonados e substituídos por outros que se encontram agora absolutizados no próprio sujeito do conhecimento. Essas mudanças ocorrem nos campos de domínio da metafísica e das concepções epistemológicas e invertem o “vetor” de transcendência (antes metaforicamente apontando para o “alto”) para o sujeito cogitante. O movimento para a transcendência, anteriormente intencionado para o Absoluto, estabelecia um fundamento para os seres contingentes, fundamento este que é colocado em xeque pelos pressupostos filosóficos da modernidade e efetivados pelos avanços da tecnociência.

Os fatores teóricos e práticos que determinam a modernidade ocasionaram o “esmorecimento” da necessidade da idéia de um Absoluto como princípio e fim último de todas as coisas. Houve, portanto, uma inversão do movimento da experiência de

transcendência para o próprio sujeito do conhecimento. Esse “prometeísmo moderno” (VAZ, 1997, p.345) que transformou tão significativamente o sujeito moderno, traz para o ser humano contemporâneo a visível crise do não-sentido que parece não oferecer rumos a nossa existência. Se a relação de transcendência efetiva uma significação do ser, onde então encontrar um sentido para a existência?

A questão do sentido se define como a estrutura coerente na qual o homem busca a totalidade do seu ser, pois, “a exigência do Absoluto é a exigência mesma de um sentido ou de uma inteligibilidade a ser dada a história como criação humana” (VAZ, 2001, p.278). Totalidade que se encontra na suprassunção das categorias ontológicas relacionais que constituem todo ser humano. Somente a relação de transcendência oferece um horizonte de sentido ao revelar o Absoluto como uma realidade de fundamentação última e irreduzível ao homem. Essa realidade fundante se faz presente na profundidade do ser do homem se tornando seu horizonte definitivo e último. A crise de sentido que a modernidade apresenta pode ser então identificada pelo lugar tomado pela razão reflexiva e instrumental que se efetiva no próprio processo de constituição da modernidade⁵⁴.

A modernidade foi palco dos progressos da ciência e da técnica, conseqüência direta da razão operacional proclamada nos séculos XVII e XVIII, derivada da exigência de uma razão autônoma oficializada pelo cogito cartesiano. Nesse processo histórico-filosófico se verifica a instauração de uma crise não apenas de questões existenciais, mas uma crise de civilização como causa indireta desta primazia projetada na razão como referência universal⁵⁵. É corrente na filosofia contemporânea definir a modernidade enquanto espaço e tempo de uma crise universal e principalmente relacionada com a crise ética. O problema da crise ética - que envolve questões referentes à fundamentação de valores - está sendo vivenciada a nível planetário, porém, Lima Vaz a entende como apenas uma das conseqüências do “prometeísmo” moderno.

A raiz da crise ética e conseqüentemente da crise do não-sentido são de naturezas mais profundas e não podem ser solucionadas pelo aspecto superficial que demonstram. Suas raízes

⁵⁴ A modernidade para MacDowell (2002, p.13) apresenta várias contradições devido ao racionalismo moderno, sendo eles a ausência de fundamentos, o sem-sentido, o nada oculto em toda atuação da razão. A mais nociva contradição que a modernidade apresenta é a recusa de reconhecer qualquer fundamentação do ser e do pensar, colocando a ênfase no pluralismo e na fragmentação dos saberes pautados exclusivamente pela via da razão. A hipertrofia da razão ocasiona um problema existencial, pois, ao se proclamar o sujeito doador de todo sentido do real, impede-se a reflexão sobre a questão do ser e do seu sentido último, justamente porque a modernidade não abre espaço para conceber uma alteridade metafísica como sua radical fundamentação.

⁵⁵ Sobre a crise do sentido vivenciada pelos tempos modernos, Manfredo de Oliveira afirma que esta crise é a crise do sentido do mundo, do passado, do presente, pois, ao priorizar a razão operacional a modernidade pós-cristã tornou esta razão uma “desrazão”, efetivada de forma dominadora e que ameaça a própria vida humana. Ver: OLIVEIRA, 1990, p.07.

se encontram nas raízes mesmas do processo de constituição teórica da modernidade, ou seja, tem uma origem essencialmente metafísica. Lembremos que, a metafísica do *ser* sistematizada por Tomás de Aquino e posteriormente reestruturada por Duns Scot, foi, por quase mil e quinhentos anos depois do Fato do Cristo (século I ao século XV), a referência constitutiva dos fundamentos éticos que orientaram o pensamento ocidental⁵⁶.

Assim, a crise de sentido arrasta o ser humano para um círculo vicioso onde o que importa são as questões que envolvam consumo, dominação da natureza, acúmulo de bens materiais e conseqüentemente uma ética hedonista, ou seja, uma crise universal em que o indivíduo moderno reduziu a razão à uma dimensão puramente instrumental e esqueceu a dimensão espiritual, que exige do pensamento a estruturação de um universo que é genuinamente simbólico e que por isso mesmo possibilita a transgressão da situação finita e situada do sujeito. Na perspectiva de Lima Vaz (1992, p.235), ao se por como seu autofundamento, o sujeito moderno não suporta o peso ontológico de definir suas relações fundamentais, ou seja, sua relação com o mundo (*relação de objetividade*); sua relação com os outros seres (*relação de Intersubjetividade*); e sua relação de transcendência (relação com o Absoluto).

A questão do sentido se revela como uma necessidade que implanta necessariamente a exigência de um Absoluto que seja por si pólo irradiador de ordem e princípio. Pois, ainda que o homem tenha se colocado como “medida de todas as coisas” através de uma razão instrumental, que pode “representar, explicar, transformar, organizar, modificar, projetar. Mas não pode criar. O simples existir e a consciência que o ser humano tem da existência permanecem um enigma para a razão moderna” (VAZ, 2002, p.103). A relação de transcendência em si mesma exige o sentido como condição da dialética constitutiva do ser-para-o-absoluto que a caracteriza. Como foi dito no capítulo anterior essa etapa da dialética constitutiva do ser humano está situada no nível ontológico *estrutural* da categoria de espírito, definida como suprassunção do corpo e do psiquismo.

As inversões epistemológicas no universo teórico da modernidade e conseqüentemente, transformações nos níveis ontológicos que constituem o ser do homem devido a guinada da racionalidade, estabelecem o dilema existencial do sentido e do não-sentido e se revela como ponto de reflexão para a interpretação da crise que se espalha por todos os setores da vida humana e, mais visivelmente no universo ético, denominado por Lima Vaz por Niilismo ético. A modernidade traz em sua constituição o problema in-solucionado da questão ontológica do existir e, “a interrogação levantada pela crise da civilização ocidental moderna é a

⁵⁶ Ver sobre a metafísica medieval ver: VAZ, 1986, p.11-33.

interrogação pela crise do seu próprio sentido, ou seja, das razões de ser da própria civilização ocidental moderna em seu ímpeto de universalização” (VAZ, 1997, p.124)⁵⁷. Segundo Lima Vaz:

[...] a grande aporia que atravessa em toda a 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 profundamente a vida do homem 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 da trajetória do niilismo metafísico e ético no desenvolvimento da nossa cultura. (VAZ, 1992, p.119)

A violência e a banalidade da morte são vistas por Lima Vaz com as maiores conseqüências da reestruturação conceptual do universo simbólico da modernidade sobre as relações intersubjetivas. A civilização moderna que, ao intentar fazer do homem o princípio de inteligibilidade, retira da realidade todo o universo de sentido ao afastar o reconhecimento de um sagrado primordial, “retamente” exercido pelo ato de contemplação vivenciado no período de predomínio teórico cristão. Segundo Lima Vaz, a civilização moderna, caracterizada por ser “não-religiosa”, se afasta do caminho da sensatez, pois,

Aqui a violência e a morte deixam de ser um simples fato bioantropológico e elevam-se como emblemas de uma civilização que ousou reivindicar para o sujeito situado e finito a responsabilidade profundamente infinita de suportar todo o universo humano do sentido, ou seja, de construir-se em fundamento último dessa verdade do ser que o sentido deve fazer brilhar para o homem. (VAZ, 1997, p.173)

O problema do sentido revela propriamente a exigência de um ser transcendente que defina e redirecione coerentemente o espírito humano em sua auto-expressão. A modernidade, postulada no princípio de imanência subjetiva, tenta obstruir com seu antropocentrismo mecanicista a abertura à uma dimensão transcendente. Não obstante, Lima Vaz (1992, p.236) defende a tese de que é possível repensar as regiões estruturais (corpo, psiquismo e espírito) e relacionais (objetividade, intersubjetividade e transcendência) que fundamentam o ser humano sem excluir desse dinamismo ontológico da existência humana e finita o Absoluto em sua infinitude. Sobre a crise da modernidade enquanto crise do sentido, Lima Vaz afirma:

⁵⁷ Fazendo menção as reflexões de Lima Vaz sobre a modernidade pós-cristã, J.B. Libanio (2002, p.59) afirma que, “Está em questão o processo civilizatório que o Ocidente iniciou nos albores do século VI a.C. na luminosa Grécia. O logos, como razão demonstrativa ou ciência, faz sua entrada gloriosa, modificando a relação com o mito, ao assumir uma função crítica diante dele. A razão ocidental percorreu longo itinerário. A partir do século XVII, ela arroga-se papel de absoluta autonomia, intitula-se “iluminada” para desfazer as obscuridades das tradições anteriores, fechando assim o ciclo da razão clássica. É com essa razão da modernidade pós-cristã que nos deparamos nos últimos séculos e cuja crise se acentua cada vez mais”.

É permitido pensar que nela permaneceremos ou dela não sairemos enquanto não se universalizar a experiência da inanidade do não-sentido do humanismo antropocêntrico [...]. Somente esta experiência poderá dirigir as energias espirituais da civilização para o encontro da fonte transcendente do sentido ou para descobrir uma nova estrutura da experiência do Transcendente que se torne princípio inspirador de uma realização mais autenticamente humana dos grandes ideais da modernidade. (VAZ, 1997, p.174)

Manfredo de Oliveira corrobora com a avaliação de Lima Vaz ao afirmar que há uma identificação entre razão e dominação e conseqüentemente violência. No processo de desenvolvimento da modernidade se estabelece o domínio crescente da subjetividade racional que de modo algum significa libertação progressiva, muito pelo contrário, pois, “a crescente capacidade de domínio sobre a natureza é adquirida, cada vez mais, pelo inchamento de uma ‘segunda natureza’, o conjunto de injunções que se vai tornando uma totalidade impenetrável” (OLIVEIRA, 1993, p.73). Na concepção deste autor, o desenvolvimento da civilização moderna, confundido com a noção de progresso, acaba por se tornar sinônimo de decadência, pois, além de produzir a pior forma de dominação, a do homem sobre seu semelhante, se transforma numa repressão ilimitada sobre todas as dimensões da vida.

A razão moderna se baseia na atividade de um conhecimento construído pelo sujeito, e este fato vem conseqüentemente alterando o universo teórico da civilização ocidental. Universo teórico, que no período antecedente à guinada da racionalidade, detinha suas concepções éticas e metafísicas, fundamentadas por um princípio transcendente, que garantia a abertura na inteligência espiritual (nível estrutural do espírito) para a relação de transcendência.

A avaliação de Lima Vaz, sobre as implicações decorrentes do universo simbólico da modernidade sobre a relação de transcendência, apresenta, como fator preponderante desse processo, a iniciativa teórica e inédita de imanentização dos termos de toda a estrutura constitutiva do ser humano, devido a proclamação da autotranscendência do sujeito através do cogito, fator que vai abolindo do universo simbólico do sujeito moderno a dimensão metafísica que estabelecia um porto seguro e que fundamentava, teórica e praticamente, todos os campos da cultura - o social, o ético, o político e o religioso. Em outras palavras, a maior implicação da razão moderna – matriz conceitual da modernidade filosófica – para a relação de transcendência pode ser definida como a substituição do princípio transcendente (Deus) pelo antropocentrismo moderno caracterizado pela primazia do fazer poético do sujeito. Substituição, portanto do princípio fundador e orientador da compreensão e explicação da realidade pela imanência do sujeito.

Abordar as implicações dos pressupostos filosóficos da modernidade sobre a experiência mística - em termos histórico-filosóficos: experiência de transcendência ou em termos antropológico-filosóficos: relação de transcendência – do homem moderno, nos revelou a perspectiva axiológica de Lima Vaz acerca da constituição do universo teórico dos tempos modernos, ao mesmo tempo em que expõe uma proposta de recuperação do sentido na afirmação do ser do sujeito através do reconhecimento de um fundamento transcendente que, reflexivamente, possa se revelar como *dom* do próprio Absoluto. Segundo Lima Vaz (1992a, p.136) a ideia de transcendência, parte constitutiva do ser, faz emergir no dinamismo mais profundo da razão um horizonte de sentido, pois, para o homem, a possibilidade de se enunciar como *ser* somente é possível se nessa enunciação o sujeito afirmar a sua relação constitutiva ao infinito do Ser ao qual se submete como fundamento último da possibilidade dessa mesma enunciação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na primeira parte deste estudo vimos que Lima Vaz ao desvelar os paradigmas conceituais historicamente engendrados no universo intelectual dos últimos quatro séculos nos fornece o conceito, a gênese e a natureza da chamada modernidade. Paradigmas que apresentam suas raízes na Idade Média tardia e provocam profundas mudanças no sistema simbólico dominado pela filosofia cristã, alterando profundamente a compreensão da estrutura do conhecimento intelectual. Concomitantemente a esse fato, se verifica uma mudança igualmente profunda na forma de interpretar a realidade. Estes fatos já anunciam a direção de novos paradigmas culturais que apontam para uma nova forma de civilização. Analisada do ponto de vista do sistema de idéias ou do universo simbólico, as mudanças advindas com a revolução no campo teórico foram devidas especificamente pelo propósito implícito de edificar o sujeito como o “demiurgo” do sistema de razões que explicam a realidade.

A guinada da modernidade - fundamentada em uma racionalidade auto-reflexiva - impulsionou as mais radicais transformações na autocompreensão do homem moderno e conseqüentemente na forma de interpretar a realidade e a história. Estas mudanças ocorrem, portanto no campo filosófico e metafísico, pois toda reestruturação na teoria do conhecimento empreende por sua vez, uma alteração conceptual no campo metafísico e conseqüentemente no campo filosófico. As modificações estruturais sofridas pelo campo teórico, abalado em seus fundamentos mais íntimos, são correlativas às profundas mudanças na realidade material da civilização ocidental do período renascentista. Na modernidade todos os grandes domínios da atividade humana – o noético, o ético, o social, o político e o religioso – são redefinidos e reordenados segundo uma nova matriz do conhecimento, não mais teológica e sim essencialmente antropocêntrica.

Fica evidente nesse processo a perda da orientação doutrinaria da filosofia cristã que vigorou com toda intensidade nos séculos anteriores ao Renascimento, e, conseqüentemente, o esmaecimento da importância dada à relação fundamental e nível mais elevado da constituição do ser humano: a relação de transcendência, nível de suprassunção das categorias de relação de objetividade e relação de intersubjetividade. Após o período que marca o renascimento cultural do século XV, é cada vez mais patente a nova forma de reorganização das estruturas de conceber a realidade. O paradigma da racionalidade, filosoficamente se oficializa com a noção de cogito proclamado por Descartes, por isso a *modernidade*, como

categoria hermenêutica de leitura filosófica do tempo presente também é definida, nas reflexões de Lima Vaz, por modernidade pós-cartesiana.

Na segunda parte deste estudo, ao descrevermos a análise realizada por Lima Vaz sobre a categoria de transcendência, identificamos esta categoria fazendo parte dos níveis de constituição ontológica do ser do sujeito em sua região *relacional*. As implicações decorrentes do sistema teórico engendrado pela modernidade - caracterizado pelo postulado absoluto do Eu - sobre a relação de transcendência se desenvolvem dialeticamente por todo arcabouço de constituição do ser. Ou seja, perpassam primeiramente sua região *estrutural*, compostas respectivamente pelas categorias de corpo, psiquismo e espírito, e conseqüentemente seus correspondentes relacionais de objetividade, intersubjetividade e finalmente a relação de transcendência.

Na última parte deste estudo ao contextualizarmos as implicações da modernidade sobre a *relação de objetividade*, observamos que modernidade filosófica efetivou nos avanços da tecnociência a estrutura conceitual do novo universo de razões, universo este efetivado por uma razão técnica e operacional que valoriza o empirismo e métodos considerados infalíveis para verificação do objeto e dos fenômenos. Esse novo tipo de pensamento analítico e experimental foi largamente utilizado na investigação da natureza e dá origem a nova forma de saber científico – a ciência físico-matemática, futuramente determinando a revolução científica. A revolução científica é a efetivação e o triunfo do modelo poiético do conhecimento que se sobrepõe ao antigo saber teórico e prático dos antigos (gregos e medievos). Na concepção de Lima Vaz as conseqüências advindas para o homem moderno desta reestruturação das referências teóricas de sua realidade estão em que: o homem passa a estatuir normas, valores e fins de acordo com princípios axiológicos que são estabelecidos pelo próprio sujeito do conhecimento, conseqüentemente o fundamento transcendente é por este substituído, não sendo possível vislumbrar fundamentos éticos universais e um sentido verdadeiro para a existência.

Sua análise sobre a *relação de Intersubjetividade* expõe um dos maiores desafios para o século XXI, que é o de encontrar uma forma de efetivar uma comunidade ética através do reconhecimento de um centro conciliador que seja capaz de assegurar a estruturação dessa comunidade. Nosso autor não concebe outra solução ao problema ético vivenciado na contemporaneidade, sendo que, a civilização moderna expressa um paradoxal avanço no campo da técnica em drástica contraposição com a razão ética. Não obstante, Lima Vaz predisse que, neste roteiro de crises que se estendem no campo social, ético, político e religioso, possa ser estabelecida uma nova figura da transcendência, e que esta nova figura

seja capaz de assegurar novamente um princípio ordenador que permita à humanidade construir seu universo ético. Talvez essa nova figura da transcendência se identifique na pessoa do Outro, numa atitude de plena alteridade, na reciprocidade do amor, portanto uma saída do sistema fechado e redutível da imanência do sujeito.

As implicações da modernidade filosófica sobre a *relação de transcendência* estão expostas pelos efeitos paradoxais da razão moderna, que abalaram profundamente o projeto moderno de autonomia do ser humano. No pensamento Platônico a idéia da transcendência foi exposta como contemplação, ascensão da mente para um plano ideal, característica da experiência histórica da transcendência como Idéia na Grécia. Ao contrário do pensamento grego, no pensamento religioso hebraico, a idéia de transcendência se expressou metaforicamente como algo que desce, como dom, como Existência que se manifesta à imanência da História. As duas formas foram integradas pelo pensamento cristão medieval no discurso teológico. Na filosofia moderna, que tem como postulado principal a imanência do sujeito, tanto a experiência da transcendência como a relação de transcendência, tiveram como conseqüência direta o desaparecimento da analogia do ser e sua substituição pelo primado do cogito como princípio ordenador da realidade. Temos, portanto, no próprio sujeito o lugar de representação da imanentização do Absoluto⁵⁸.

A filosofia moderna inverte metafisicamente o vetor do sentido da relação de transcendência que vigorou no período medieval. Para Lima Vaz a maior conseqüência disto está na inversão dos princípios nos quais se pautavam a questão ética, pois como vimos, ética e metafísica fundamentavam a reflexão sobre a experiência noética do Bem. O modelo platônico-aristotélico, posteriormente seguido e adequado ao pensamento cristão na Idade Média, tinha como conceitos fundamentais a norma e o fim. Estes princípios perdem na filosofia moderna a designação de condição de possibilidade para a prática do Bem, sendo substituídos pela idéia de liberdade como condição de possibilidade – anterior a qualquer experiência – de síntese entre a vontade e a lei universal, ou seja, a experiência moral pautada pela idéia de liberdade moral, toma para si o atributo de transcendental.

E é nesse dilema, nesse paradoxo da cultura moderna que Lima Vaz situa o ponto fraco da modernidade, que tenta vetar, através da razão instrumental que a sustenta, a reflexão sobre as questões de sentido e valor. Porém, ao mesmo tempo, a conscientização das vicissitudes negativas da imanência da história e da imanência do sujeito, reabrem para o sujeito a possibilidade de retornar sua atenção para a dimensão de um sentido transmundano,

⁵⁸ Lima Vaz expõe uma aporética histórica da relação de transcendência em: **Antropologia Filosófica II**, p.116-120.

reabrindo para o sujeito pensante o questionamento em torno da transcendência. A impossibilidade de constituir um horizonte que complemente as aspirações humanas repropõe a transcendência como um horizonte de sentido.

Para Lima Vaz o universo cultural no qual vivemos, do século XVI até hoje, não possui mais a *unidade* da razão e, conseqüentemente de sentido. Não se vislumbra uma nova etapa, uma nova constituição que substitua a antiga unidade Homem-universo tão bem estabelecida pela tradição. Nenhuma religião tem o privilégio de exercer uma influência dominante em nossa cultura niilista eticamente, pluralista e secularizada. Os impasses conseqüentes do projeto antropocêntrico da modernidade culminaram em uma crise cultural que obrigatoriamente se faz necessário uma reformulação de organizar e pensar a realidade. Se toda concepção de história, como história progressiva, como teleologia, ou, como tendo um princípio e que visa a um a fim, estão em descrédito, é preciso rever esses conceitos e seus impasses e colocar no horizonte humano um princípio unificador que possa oferecer seguramente uma orientação e uma ordem.

Ao descrevermos nesse estudo a constituição filosófica da modernidade constatamos os seus fundamentos pautados no princípio de absolutização da razão e, conseqüentemente, ressaltamos esse princípio inserido num processo de “esmaecimento” da dimensão do Absoluto como o princípio fundante do existir. Neste processo, a razão moderna fica caracterizada por se inserir no universo da imanência e se justifica a partir de si mesma. A preocupação com a revolução filosófica, e a conseqüente quebra de antigos paradigmas, impulsionaram nosso autor a formular uma hermenêutica filosófica da modernidade que aponta a tarefa que a filosofia deve cumprir na busca de reconstruir a unidade perdida da razão. A tarefa de mostrar a necessidade da Filosofia e a competência do filósofo para realizar a “cura” dessa patologia do “múltiplo desordenado”, o que fará a reflexão filosófica novamente se apresentar como Metafísica e como Ética de uma cultura.

Lima Vaz assume forte posição crítica diante da subjetividade moderna na sua pretensão de princípio regulador, implantando um antropocentrismo absoluto, sem referência à Transcendência. É preciso que se rompa com os limites ontológicos e axiológicos da modernidade e se volte a estabelecer uma transcendência que anteceda o próprio ser. A falência do humanismo antropocêntrico aponta para o restabelecimento de um humanismo teocêntrico, como a única solução para a crise do sentido e da desintegração ética da civilização contemporânea.

A esperança de Lima Vaz estava em que, na contemporaneidade, o homem do século XXI, que se verá cada vez mais inserido às novas instâncias da cultura, re-proponha, mesmo

que em novos termos, o problema da transcendência como problema existencial, encarado como exigência de sentido. O que conseqüentemente revelará a exigência de um transcendente absoluto que se eleva acima do sujeito, do mundo e da história. Para nosso autor a verdadeira soberania do homem só se concretizará quando for livremente proclamada a soberania absoluta de Deus.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Sônia Maria Viegas. Considerações em torno de “A reflexão sobre a História”, de Henrique Vaz. In: PALÁCIO, Carlos. **Cristianismo e História**. São Paulo: Loyola, 1982, p. 133-145. (Coleção “fé e realidade”).

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. (Org.). **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1992.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BONI, Luís Alberto de. (Org.). **Finitude e Transcendência**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

BRUNELLI, Marilene R.M. O tempo presente. In: MACDOWELL, João Augusto A. (Org.). **Saber Filosófico, história e transcendência**. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002, p.277-285.

CARDOSO, Delmar. Contemplar e agir. In: MACDOWELL, João Augusto A. (Org.). **Saber Filosófico, história e transcendência**. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002, p.267-275.

CRUZ, Pedro Cunha. **Antropologia e Razão Moderna no pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz**. 1997. 302f. Tese (Doutorado) - Programa de pós-graduação em Filosofia - Pontifícia Università Santa Croce, Roma.

DRAWIN, Carlos Roberto. Ética e Cultura: o paradoxo da reflexividade. In: MACDOWELL, João Augusto (Org.). **Saber Filosófico, história e transcendência**. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002, p.247-258.

GIOVANETTI, João Paulo. Religião e Subjetividade contemporânea. In: MACDOWELL, João Augusto (Org.). **Saber Filosófico, história e transcendência**. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002, p.287-298.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. 2ªed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução Paulo Meneses. Apresentação Henrique C.de Lima Vaz. Parte I, II. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HERRERO, Xavier. O Homem como ser de linguagem. In: PALÁCIO, Carlos. **Cristianismo e História**. São Paulo: Loyola, 1982, p. 73-95. (Coleção “fé e realidade”)

HOBBS, Thomas. Leviatã. In: MORRIS, Clarence (Org.). **Os Grandes Filósofos do Direito**. Tradução R.Guarany. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Cap.13, p.102-129.

LANDIM FILHO, Paulo. Jogos de Linguagem e análise lingüística. In: PALÁCIO, Carlos. **Cristianismo e História**. São Paulo: Loyola, 1982, p.97-114. (Coleção “fé e realidade”)

LIBANIO, João Batista. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2002.

MACDOWELL, João Augusto. Experiência transcendental à luz da Experiência transcendental do Espírito Humano. **Síntese Nova fase**, Belo Horizonte, v.29, n.93, p.5-34, dez. 2002.

MACDOWELL, João Augusto. História e transcendência no pensamento de Henrique Vaz. In: PERINE, Marcelo.(Org.). **Diálogos com a cultura contemporânea**. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ. São Paulo: Loyola, 2003, p.13-20.

MACDOWELL, João Augusto. A. (Org.). **Saber Filosófico, história e transcendência**. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002.

MARSOLA, Maurício Pagotto. Modernidade e crise do Humanismo. In: PERINE, Marcelo (Org.). **Diálogos com a cultura contemporânea**. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ. São Paulo: Loyola, 2003, p. 80-87.

MENESES, Paulo. Vaz e Tomás de Aquino. In: MACDOWELL, João Augusto A. (Org.). **Saber Filosófico, história e transcendência**. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002, p.65-69.

MIRANDA, Mário de França. A salvação cristã na modernidade. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Org.). **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1992, p.197-252.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A Filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1990.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Conhecimento e Historicidade. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v.14, n.40, p.33-58, maio/ago. 1987.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Contextualismo, pragmática universal e metafísica. In: MACDOWELL, João Augusto A. (Org). **Saber Filosófico, história e transcendência**. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002, p.217-240.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção Filosofia nº28)

PALÁCIO, Carlos. **Cristianismo e História**. São Paulo: Loyola, 1982. (Coleção “fé e realidade”).

PERINE, Marcelo. (Org.) **Diálogos com a cultura contemporânea**. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ. São Paulo: Loyola, 2003.

SAMPAIO, Rubens Godoy. **Metafísica e Modernidade**. Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006.

SAMPAIO, Rubens Godoy. **O ser e os outros: um estudo de teoria da intersubjetividade**. São Paulo: Unimarco Editora, 2001.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. **O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas**. Brasília: Líber, 2005.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade**. 9ªed. Tradução Elia Ferreira Edel. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992a.

VAZ, Henrique C. de Lima. Consciência e História. In: CONGRESSO DE FILOSOFIA, 4, 1962, São Paulo. **Filosofia e modernidade**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962,

p.619-629.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Cultura e Universidade**. Petrópolis: Vozes, 1966a.

VAZ, Henrique C. de Lima. Cristianismo e Consciência Histórica. **Síntese Política, Econômica e Social**, Rio de Janeiro, n.8, p. 45-69, fev. 1960.

VAZ, Henrique C. de Lima. Cristianismo e mundo e Mundo Moderno. **Revista Paz e Terra**, Rio de Janeiro, n.6, p.5-20, jun. 1968.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia I**: Problemas de fronteira. São Paulo: Loyola, 1986.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia II**: Ética e Cultura. São Paulo: Loyola, 1988a.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia III**: Filosofia e Cultura. São Paulo: Loyola, 1997.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV**: Introdução à Ética Filosófica I. São Paulo: Loyola, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia V**: Introdução à Ética Filosófica II. São Paulo: Loyola, 2000a.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia VI**: Ontologia e História. 2ªed. São Paulo: Loyola, 2001a.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia VII**: raízes da modernidade. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, Henrique C. de Lima. Ética e Razão Moderna. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v.22, n.68, p.53-84, jan./mar. 1995.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000b. Coleção CES.

VAZ, H.C de Lima. Humanismo hoje: tradição e missão. **Síntese – Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v.28, n.91, p.157-168, maio/ago. 2001b.

VAZ, Henrique C. de Lima. Itinerário da Ontologia Clássica. **Verbum**, Rio de Janeiro, v.11, p.17-36, abril 1954.

VAZ, Henrique C. de Lima. Metafísica: História e Problema. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v.21, n.66, p.395-406, abril/junho 1994a.

VAZ, Henrique C. de Lima. O Absoluto e a História. **Revista Paz e Terra**, Rio de Janeiro, n.2, p.61-93, jan. 1966b.

VAZ, Henrique C. de Lima. O *Ethos* da Atividade Científica. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.34, p.45-73, jul.1974.

VAZ, Henrique C. de Lima. Religião e modernidade filosófica. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v.18, n.53, p.147-165, set./nov. 1991b.

VAZ, Henrique C. de Lima. Religião e Sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985). **Síntese Nova fase**, Belo Horizonte, v.15, n.42, p.27-47, maio/ago.1988b.

VAZ, Henrique C. de Lima. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v.21, n.64, p.5-14, out./dez 1994b.

VAZ, Henrique C. de Lima. Transcendência: A Experiência Histórica e Aproximação Filosófico-Teológica. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v.19, n.59, p.443-460, jan./mar. 1992b.

VAZ, Henrique C. de Lima. Filosofia da Religião e Metafísica. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v.25, n.80, p.133-146, abril/jun. 1998.