

MODERNIDADE E HUMANISMO

*Mauricio Pagotto Marsola**

AO PE. HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, SJ,
in memoriam.

Resumo

Nossa breve exposição visa apontar para alguns desafios do Humanismo no horizonte normativo e fenomenológico da época moderna, postulando a problemática de suas relações com uma cultura marcada crescentemente pela racionalização e especialização. Fundamentalmente, tomaremos algumas das considerações sobre esta temática presentes na obra de Henrique C. de Lima Vaz.

Palavras-chave

Humanismo, Imanência, Transcendência, Dialética do Esclarecimento, Razão Instrumental.

Introdução

Poucas pessoas marcaram com tanta profundidade o século XX na filosofia brasileira como o Pe. Henrique

* Mauricio Pagotto Marsola é doutorando do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP e professor na Faculdade São Luís.

Cláudio de Lima Vaz, S.J., falecido no último dia 23 de maio. Tendo ingressado ainda muito jovem na Companhia de Jesus, iniciou seus estudos de filosofia na então recém-inaugurada Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, em Nova Friburgo (RJ). Em Roma, obtém o título de doutor pela Universidade Gregoriana, onde, como aluno, frequentou figuras como Henri de Lubac, nos começos da grande renovação da *théologie nouvelle*. Retorna ao Brasil, assumindo o cargo de professor de filosofia na referida Faculdade de Filosofia de Nova Friburgo. Nos anos 60, teve presença marcante na Ação Popular, movimento democrático que congregava várias correntes da juventude católica e outros setores da sociedade brasileira. Porém, seu projeto de vida era fundamentalmente marcado pelo magistério de filosofia, tendo uma vida recolhida, dedicada ao estudo e à oração. Em 1964 foi obrigado a deixar Nova Friburgo devido às suspeitas do governo que então se instalava. Neste mesmo ano de 64 recebe o convite para ensinar História da Filosofia, no departamento de Filosofia da hoje FAFICH, na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Recebeu, em 2001, o título de professor emérito da mesma Universidade.

Tendo sido mestre de gerações de filósofos, teólogos e pensadores de várias outras áreas das ciências humanas, Pe. Vaz é autor de uma vasta obra filosófica que, desde os anos 60, vem sendo objeto de discussão e fonte de inspiração. Exímio conhecedor de Hegel, assim como de Platão, Aristóteles e Santo Tomás de Aquino. Tal como pensadores do peso de J. Maréchal, E. Gilson e T. de Chardin, não se enclaustrou no neotomismo, mas tratou com clareza e profundidade as mais diversas correntes do pensamento contemporâneo.

Em tempos de um ativismo e de um tecnicismo que invadem todos os setores da vida humana, Pe. Vaz foi testemunha fiel de sua vocação filosófica, sem se deixar enredar nos meandros da política, nem da vaidade acadêmica. Como a constelação de pensadores clássicos que eram sua constante companhia, não separou a vida teórica da vida prática, encarando a filosofia como uma mera atividade profissional entre outras. Ao contrário, como poucos, soube unir um vigoroso pensamento crítico com a busca de sabedoria e da *vita beata*, algo tão marcante na filosofia antiga, como nos mostrou, entre outros, P. Hadot¹. No mesmo espírito, como filho de Santo Inácio, não se furtou da tarefa de

1. Cf. P. Hadot. *Qu'est-que la philosophie antique*. Paris: Gallimard, 1995. [Trad. br. *O que é filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1999].

colocar a fé diante dos desafios da razão contemporânea, articulando a coexistência de uma crítica sem concessões e uma profunda espiritualidade², marcada pelos *Exercícios Espirituais*, coerente com a célebre formulação de um de seus mestres, Santo Agostinho: *crede ut intelligas, intellige ut credere* (“crê para entender e entende para crer”).

1. Contextualização: humanismo e processo de racionalização.

Poderíamos inserir o problema da ambivalência do processo de racionalização em um amplo contexto de polêmica filosófica. Esta abrange uma vasta temática, seja com vistas à reconstrução do conceito de racionalidade, levando em consideração o conteúdo normativo da modernidade postulado pela dialética da *Aufklärung*, ressaltando o seu caráter ambivalente, seja como as formas de vida racionais que se desenvolveram em seu interior. Aqui se inscrevem projetos como, por exemplo, no contexto da teoria crítica, o de J. Habermas³, ou mesmo críticas mais severas ao projeto da modernidade, de Adorno e Horkheimer⁴ a M. Foucault⁵. Tais críticos, pertencentes à tradição de inspiração weberiana ou nietzschiana, negam qualquer potencial emancipatório supostamente contido nas formas da racionalidade moderna, situando-se em um pata-

2. Cf. a esse respeito as belas páginas de J. B. Libanio, “Lições do mestre”. In: J. A. Mac Dowell (org.). *Saber filosófico, história e transcendência (Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário)*. São Paulo: Loyola, 2002.

3. Cf. J. Habermas. “Modernidade, um projeto inacabado”. In: Paulo Arantes e Otilia Arantes. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992; *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1985 (Trad. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2001); *Theorie des Kommunikativen Handelns. (Teoria da ação comunicativa)*, 2 vols. Frankfurt, Suhrkamp, 1981-2. Sobre a fenomenologia e a axiologia da modernidade, vide H.C.Lima Vaz, *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, pp.11-29, que discutiremos mais adiante.

4. Cf. Adorno/Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung — Philosophische Fragmente*. Frankfurt, Suhrkamp, 1969. (Trad. *Dialética do Esclarecimento — Fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991).

5. Cf. Habermas. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Particularmente o cap. 1 desta obra contextualiza tal problemática da crítica radical à racionalidade moderna. Sobre o problema da crítica da modernidade, cf. M. Foucault. “Qu’est-ce que l’*Aufklärung*?”. In: *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994. Para a problemática do pós-estruturalismo, cf. M. Frank. *Was heisst neostrukturalismus?* Frankfurt/M, Suhrkamp, 1993.

mar a partir do qual podem julgar o conteúdo daquilo que a consciência de época convencionou chamar *modernidade*. Apenas como delimitação dos campos, tal crítica é chamada por muitos de “pós-moderna”.

1) Podemos abordar o processo de fragmentação, peculiar à modernidade, a partir das análises feitas por Max Weber, e retomadas por inúmeros outros, como um progressivo desencantamento (*Entzauberung*) das visões religiosas do mundo, aliado à crescente racionalização social, causando a dissolução total das formas tradicionais de vida. Tal processo marca o surgimento da cultura profana e a divisão do saber em esferas axiológicas específicas, caracterizando o que podemos qualificar como *modernidade cultural*.

Essa separação do saber em dimensões específicas terá como consequência o crescimento da distância entre os especialistas da cultura e o público em geral. A reflexão acrescentada pelos teóricos ao domínio da cultura em qualquer uma das esferas não mais atinge o cotidiano. Isso se torna causa de empobrecimento do mundo da vida (*Lebenswelt*), impulsionado pelo esvaziamento de sua substância tradicional, ou seja, da forma de organização na qual os diversos aspectos culturais estavam interligados. Por outro lado, a crescente racionalização pode possuir aspectos emancipatórios, uma vez que, como quer Habermas⁶, permite aos sujeitos regulamentarem por si mesmos sua ação tendo, ao mesmo tempo, as exigências do direito à crítica, a partir de inserção no âmbito de uma intersubjetividade mediada pela linguagem. Elementos que certamente não deixam de suscitar aporias para quem quer que se aproxime do horizonte de questões que estão implicadas em tal análise da modernidade.

2) De qualquer modo, podemos dizer que a separação das esferas axiológicas diagnosticada por Weber fora, em outro contexto, tematizada pela filosofia crítica de Kant: a especificidade do campo da arte concretiza-se definitivamente⁷, ou seja, a qualidade de uma obra é determinada de maneira separada de categorias do julgamento teórico ou prático. Kant parte do juízo de gosto submetido ao assentimento intersubjetivo, isto é, há discussão teórica a respeito do conteúdo valorativo de uma

6. Habermas. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, I, II, XI e XII (doravante abreviado como PDM).

7. Cf. *Idem*, “Modernidade — um projeto inacabado”. In: Arantes, P e Arantes, O. *Op. cit.*, 1992.

determinada obra, ainda que esta esteja estritamente vinculada ao âmbito subjetivo e ao livre jogo da imaginação. Apesar de seus objetos não pertencerem ao campo dos fenômenos cognoscíveis (da razão pura), nem à esfera da deliberação regida pela razão prática, eles podem ser submetidos ao julgamento objetivo. O belo artístico possui um plano específico de validação e de julgamento, fazendo com que possa haver vínculo entre a arte e a crítica de arte, sendo estabelecida, dessa maneira, a dimensão estético-expressiva.

A separação da arte dos antigos vínculos com a moral ou a teoria do conhecimento possibilita o surgimento dos vanguardismos de inspiração estética, que postulam uma percepção da modernidade cultural como algo de radicalmente novo e que se ultrapassa a si mesma, isto é, acaba por esgotar sua normatividade a cada instante de renovação, uma vez que a arte é totalmente distanciada da vida e da regulamentação do cotidiano. Tais traços abrem espaço para a consciência da época moderna ser encarada como transitoriedade permanente. Nela, a junção do eterno com o presente na obra de arte faz com que críticos como Baudelaire percebam a “modernidade” no campo de uma nova terminologia que remete à junção do que é novo e fugaz ao que é eterno anseio do belo. Dessa maneira, a consciência de época, perceptível no horizonte estético-expressivo, pode ser considerada como *aquilo que proporciona expressão objetiva a uma atualidade do espírito do tempo que espontaneamente se renova*⁸.

Na esfera cognitivo-instrumental, o desenvolvimento científico e o acúmulo do conhecimento tornam-se compartimentados, formando o que chamamos de cultura de especialistas. Na dimensão prático-moral, os sujeitos seguem normas independentemente daquelas regidas pela autoridade sagrada, como Weber já ressaltara.

3) Vimos que a percepção dos tempos modernos não é somente dada pela caracterização da modernidade cultural. As novas estruturas sociais, identificadas pelo diagnóstico weberiano são marcadas pela presença de sistemas cristalizados em torno às formas do capitalismo regido pela crescente burocratização. O que podemos chamar de *modernidade social*⁹ pode ser identificado pela presença de uma racionalidade teleológica e instrumental, peculiar ao capitalismo moderno. Neste contexto,

8. Habermas, *ibid.*, p. 101.

9. *Ibid.*, p. 101 e seg.

seja com Habermas, seja com Lima Vaz¹⁰, podemos observar que os conceitos weberianos sofrem uma transformação operada pela análise feita por outros clássicos da teoria social (como Durkheim e Mead), ou seja, na modernização não é considerada somente a crescente racionalização, mas se torna marcante a mudança nos mais diversos campos da formação social exercidas por um vasto conjunto de processos cumulativos que se reforçam mutuamente. Entre esses, podem ser destacados a formação do capital, o desenvolvimento das forças produtivas, o estabelecimento de poderes políticos centralizados e a secularização dos valores e normas¹¹.

A “ascese intramundana”, em sentido weberiano, parece ser o que melhor caracteriza a contribuição da ética protestante ao processo de modernização. A ascese, enquanto atividade de domínio racional do mundo e de “domesticação” dos bens dados pela Providência aos homens, tornados malignos com a queda e a dispersão causados pelo pecado, torna-se a base de definição da ação reguladora e eticamente racionalizada. Tal atitude se inscreve no movimento luterano de laicização do pensamento e da relação com Deus. As teses luteranas são analisadas sob o aspecto do impulso paradoxal da efetiva “secularização” e despotenciação institucional do sagrado, que se reverte numa ordem também “canônica” e hierárquica, obviamente com outro sentido, mas com a mesma “pedra de toque” institucional.

De qualquer maneira, o que é importante fazer notar nesse contexto é a peculiaridade da relação entre “etização” e racionalização, notadamente presente na análise feita n’*A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trata-se de observar a formação de uma imagem do mundo eticamente racionalizada, que o torna essencialmente o campo da

10. Cf. H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, pp.153-167.

11. Habermas, PDM, p. 4. Sobre o problema da secularização, além da obra clássica de G. Cohn: *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: TAQ, 1979. Lembramos ainda a obra coletiva *La secularisation de la pensée* (de modo especial o texto de H.G. Gadamer. “Os fundamentos filosóficos do século XX”, pp.197-216. Paris: Seuil, 1986; cf. ainda Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard, 1985; Lima Vaz, *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, pp. 23-25. Sobre a ruptura entre a cosmovisão mítica e a visão moderna do mundo, cf. M. Eliade. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1993; Lima Vaz, “Cristianismo e consciência histórica” I e II. In: *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001, pp. 165-217.

prática, no qual o agente pode fracassar eticamente¹². Esse mundo é ainda a totalidade de situações que devem ser julgadas conforme princípios morais últimos, constituindo o plano dos objetos e ocasiões da ação ética: *Sob o aspecto da etização, uma imagem do mundo pode ser considerada racionalizada na medida em que faz do 'mundo' (do e ou dos fenômenos) uma esfera de crença ética sob princípios práticos, abstraindo de todos os demais aspectos. (...) O mundo assim objetivado se depara com os princípios morais e com a consciência moral dos sujeitos falíveis como algo externo e que lhes é alheio*¹³.

Nos esquemas míticos, a natureza é enquadrada no jogo dos símbolos cujo elemento central é a referência ao universal divino. A dimensão religiosa da vida é manifestada no conjunto da natureza, ou seja, nos rituais de fecundidade, nas festas de colheita e plantio. Essa existência é caracterizada por autores como M. Eliade, como sendo “aberta ao mundo”, isto é, a própria vida do cosmos é prova mesma de sua santidade¹⁴. Ele é criado pelos deuses que, coerentemente, se mostram aos homens pela vida cósmica. Porém, este “mundo da criação”, dos seres supramundanos e dos “heróis” torna-se rarefeito quando a ele é oposta a típica limitação da “transcendência” operada pelas forças inevitáveis da razão. Esta enquadra a realidade em si, sem integrar o jogo do sagrado entre significante e significado, na relação entre mundo humano e mundo divino, imanência e transcendência, isto é, a imanência dissolve a transcendência, tornando-se aquela referência de si mesma.

A “realidade” é tomada em sua relatividade abrangente, sendo que nenhum modelo de humanidade é aceito fora da condição humana, tal como esta aparece na facticidade histórica. *O homem faz-se a si próprio, e só consegue fazer-se completamente na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo. O sagrado é o obstáculo por excelência à sua li-*

12. As análises, do ponto de vista do diagnóstico da construção de uma ética filosófica, feitas pelo P. Vaz não podem ser sintetizadas nas limitadas dimensões dessa exposição. Que o leitor veja os *Escritos de Filosofia IV e V: Introdução à ética filosófica I e II*. São Paulo: Loyola, 1999. Aqui nosso Autor realiza uma rememoração (*Erinnerung*, em sentido hegeliano) da história da ética, procurando reconstruir, a partir da análises de algumas premissas de Kant e Hegel e das grandes linhas da tradição ocidental, o horizonte no qual deve se inscrever uma teoria da ética na modernidade.

13. Weber. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. In: *Ensaios de sociologia*. 1974, p. 385.

14. Cf. M. Eliade, *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 23 e seg.

berdade. O homem só se tornará ele próprio quando estiver radicalmente desmistificado¹⁵. Este um dos signos da modernidade, que inúmeros críticos não deixarão de admitir em suas abordagens sobre o caráter secularizado da mesma¹⁶.

4) Lembremos, de modo digressivo que, para alguns autores, como Habermas, por exemplo, o processo de cisão das esferas abre um espaço na conceituação da modernidade social e cultural que permite a formulação da temática referente à pós-modernidade. A modernização, que se tornou autônoma, faz com que teóricos como Gehlen classifiquem a cultura moderna como totalmente “cristalizada”¹⁷, posto que todas as suas possibilidades e contrários já foram desenvolvidas e assimiladas em seus componentes fundamentais. Daí a possibilidade de despedida de um tipo de auto-compreensão cultural da modernidade que parece já completamente ultrapassada. A “pós-história” (*Posthistoire*) marca a articulação daqueles que Habermas classifica como “neoconservadores”¹⁸. De forma mais radical, outros criticam a modernidade em seu todo, identificando-a como local da razão instrumental, que revela sua verdadeira face — a de uma subjetividade reificante e ao mesmo tempo reificada, posta como “vontade de apoderamento instrumental”¹⁹.

Ambas as teorias se distanciam do horizonte no qual se desenvolveu a auto-compreensão da modernidade. Com efeito, para Habermas, o pós-esclarecimento oculta, na verdade, uma vasta tradição do contra-esclarecimento²⁰. Ele seria uma divisa sob a qual são herdadas as disposições que a modernidade cultural mobilizou contra si desde meados do século XIX. *A modernidade cultural, diz Habermas, também produziu, por si mesma, suas próprias aporias. E estas são evocadas por posturas intelectuais que, ou proclamam uma pós-modernidade (Nachmoderne), ou recomendam a volta à pré-modernidade (Vormoderne), ou rejeitam radicalmente a modernidade. Mesmo independentemente dos problemas acarretados pela modernização social, mesmo da perspectiva interna do de-*

15. *Ibid.* p. 165.cf. Weber, *ibid.*; “Ciência como vocação”; “Política como vocação”. In: *Ensaio de sociologia; A ética protestante e o espírito do capitalismo*, prefácio e introdução. Cf. Habermas, PDM, p. 159.

16. Cf. Marcel Gauchet, *op. cit.*, pp. 98 e seg.

17. *Ibid.*, p. 5. Habermas, *op.cit.*

18. *Ibid.*, p. 5-6.

19. *Idid.*, p.6

20. *Ibid.*, p. 8.

*envolvimento cultural resultam motivos de duvida e desespero quanto ao projeto da modernidade*²¹. Aporias que parecem persistir no horizonte normativo da modernidade²². Mais adiante veremos como, apesar de reconhecer tal problemática no horizonte da modernidade, o diagnóstico de Lima Vaz irá se distanciar das análises feitas por Habermas, cuja perspectiva de *aufklärer* pode ser nuançada com a leitura que o P. Vaz faz da crise do Humanismo, a partir do primado da imanência.

2. Modernidade e subjetividade

Com Hegel²³, a modernidade deixa de ser pensada em termos estritamente históricos para ser elevada à categoria de problema filosófico. Ao considerá-la em seu processo de separação das formações normativas do passado, tidas agora como exteriores, é postulada a problemática da sua “autocertificação”²⁴, ou de saber, por si mesma, qual seu significado (*Selbstvergewisserung*). Esta se apresenta como a questão da significação de uma época tida como *nova* (*neue Zeit*) na plenitude de seu sentido, sendo estabelecida a consciência de que o futuro já começou. Dessa forma, há um rompimento com as antigas formas da consciência cristã, nas quais os “novos tempos” designavam o Dia do Juízo: a visão escatológica transforma-se em uma percepção do presente, isto é, na consciência de época na qual o sujeito que a pensa está inserido (*nostrum aevum*)²⁵.

Há uma relação mútua entre o diagnóstico dos novos tempos e a análise das eras passadas. Assim, a pressão do tempo, em sua intangível continuidade, possibilita a percepção do espírito da época (*Zeitgeist*). Com efeito, para Hegel, o presente aparece como a *transição que se consome na consciência da aceleração e na expectativa da heterogeneidade do futuro*²⁶. Cada momento gera, a partir de si o que é novo, marcando

21. *Id.*, “Modernidade — um projeto inacabado”, p. 109.

22. Uma análise que contextualiza de modo amplo esta problemática lemos em Charles Taylor. *As fontes do self*. São Paulo: Loyola, 2000.

23. No que segue, sigo em parte a leitura de Habermas, PDM, cap. 2; cf. ainda Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III (Filosofia e Cultura)*, cap. 1.

24. Cf. Habermas, PDM, cap. 1.

25. Cf. sobre isso o clássico de R. Koselleck. *Vergangene Zukunft*. [Trad. esp.: *Futuro passado (para uma semântica de los tiempos históricos)*. Barcelona: Paidós, 1993]; cf. ainda *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1999.

26. Cf. Habermas, PDM, p. 12.

um tempo de renovação contínua e de cisão com o passado. Nesse sentido, *a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade. A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade de apelar para subterfúgios. Isso explica a suscetibilidade da sua autocompreensão (Selbstverständnis), a dinâmica das tentativas de afirmar-se a si mesma, que prosseguem sem descanso até os nossos dias*²⁷.

Uma vez que a tarefa da filosofia é traduzir em conceito o seu próprio tempo, ou seja, a época moderna, Hegel identifica o princípio dos tempos modernos com uma estrutura de auto-relação que o define: a *subjetividade*. Esse princípio se exprime por quatro conotações fundamentais. O primeiro deles é o “individualismo” (*Individualismus*), que marca o caráter infinitamente particular do indivíduo, que faz valer suas próprias pretensões. O segundo é conceituado como o “direito à crítica” (*Recht der Kritik*), exigindo que aquilo que deve ser reconhecido por cada um, apresente-se como algo legítimo. Em seguida é assinalada a “autonomia do agir” (*Autonomie des Handelns*), que se caracteriza pela vontade dos indivíduos de assumirem a responsabilidade pelo que fazem. Por fim, a última destas conotações é a própria “filosofia idealista” (*idealistische Philosophie*), que provém da consideração hegeliana segundo a qual é peculiar aos tempos modernos que a filosofia apreenda a idéia de si mesma²⁸.

Hegel analisa ainda os acontecimentos históricos chaves que envolvem a presença deste princípio. Com a Reforma, Lutero estipula a religião do indivíduo que não mais carece da interpretação da palavra divina pela autoridade religiosa, nem tampouco da hierarquia eclesástica estabelecida. A ciência, a partir da *Aufklärung*, adquire independência, dessacralizando a natureza e provendo autonomia ao sujeito cognoscente. Na moral são formulados conceitos que reconhecem a liberdade subjetiva. Finalmente, após a Revolução Francesa, o cidadão adquire direito de decisão sobre o que é válido, surgindo a exigência de que cada qual faça valer suas pretensões em concordância com o bem de todos os outros.

Em suas características fundamentais, o princípio de subjetividade exprime a consciência da modernidade, mas, ao mesmo tempo, exprime

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, p. 25-26.

suas contradições. Hegel, valendo-se desse princípio, explica simultaneamente a superioridade do mundo moderno e sua tendência à crise: ele faz a experiência de si mesmo como o mundo do progresso e ao mesmo tempo do espírito alienado. Assim, a primeira tentativa de lavar a modernidade ao nível do conceito é originalmente uma crítica da modernidade²⁹.

Tal processo, que pode ser expresso como cisão na totalidade ética é visto por Hegel como momento de crise. O princípio de subjetividade gera dimensões de autonomia do agir que rompem com a normatividade do todo social e estipulam um desequilíbrio nos diversos campos de sua organização. Neste contexto, a figura da dialética da *Aufklärung* será de suma importância para compreendermos a articulação que nos coloca diante das aporias com as quais o Humanismo se depara na modernidade. Recordemos, na bela síntese de Paulo Arantes, o sentido original da dialética da *Aufklärung*: *Originalmente esta última expressão se refere a uma filosofia da história (empiricamente verificável e de intenção crítica) que recua as fronteiras do capitalismo até às formas mais primitivas da racionalização e da troca mercantil, no propósito de expor a marcha de uma inversão: onde seria legítimo esperar progresso e emancipação, encontramos retrocesso e sujeição. Não que a Aufklärung seja engodo permanente e deságue inexoravelmente no seu contrário. Simplesmente é próprio do Esclarecimento não cumprir o que promete, sem que a promessa de reconciliação seja nada, pelo contrário, ela só se torna ideologia quando se apresenta como promessa historicamente cumprida. Dialética naquela fórmula quer dizer então, além de reviravolta e desengano prático, igualmente crítica imanente, pois o limite do Iluminismo é fixado por ele mesmo — não há outra norma além da própria emancipação*³⁰.

3. Modernidade e humanismo

1) Aquela tensão que marca a profunda ambigüidade dos tempos modernos auxilia-nos na compreensão da temática do Humanismo que

29. Cf. as análises de Habermas, *ibid.*, p.25.

30. Paulo Arantes. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*. São Paulo: Paz e Terra, 1992, p. 96. Vale lembrar que Arantes chega a conclusões diferentes do ponto de vista habermasiano a respeito da dialética do Esclarecimento (*Aufklärung*). Cf. *O fio da meada*. São Paulo: Paz e Terra, 1996 e *O ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1997, que não poderemos discutir neste momento.

Lima Vaz irá traçar a partir de sua própria compreensão da modernidade. Assim, o que chamamos de tradição humanista pode ser inserido na ampla gama de fenômenos que caracterizam o processo de modernização e, paradoxalmente, a ameaça que os efeitos da crescente preponderância da racionalidade cognitiva e instrumental, tematizada por Weber e pelos frankfurtianos. Este o nosso ponto de passagem para a leitura que o P. Vaz faz do problema do humanismo hoje³¹.

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”³². Aqui se configura, nos termos de Vaz, uma via dupla para se analisar a modernidade, para as quais procuramos apontar, em linhas gerais, na primeira parte desta exposição, qual seja: uma face fenomenológica e uma axiológica³³. Na face fenomenológica, trata-se de identificar os traços constitutivos da modernidade e na face axiológica são emitidos juízos de valor sobre o estilo de civilização moderna, em seus aspectos cultural e social³⁴.

Não será possível, nas limitadas dimensões desse trabalho, percorrer o vasto horizonte em que P. Vaz nos mergulha em sua obra mais recente, *Raízes da modernidade*³⁵, na qual, ao discutir com grandes teóricos da modernidade, como E. Voegelin, K. Löwith, Blumenberg, C. Schmitt, M. Gauchet, M. de Gandillac e outros. No interior dessa discussão, Vaz inscreve sua própria compreensão da modernidade, tendo em vista o tecido de sua obra anterior³⁶. A tradição humanista é inserida neste amplo contexto de compreensão da modernidade, ressaltando os desafios que se apresentam a tal tradição, na medida em que assistimos a um predomínio de uma razão instrumental cada vez mais avassaladora em seus fins, bem como na efetivação dos meios para alcançá-los. Essa efetivação perpassa todas as esferas da vida cultural e social, abrindo espaço para as discussões sobre seu conteúdo altamente ambíguo, tematizada por diversos críticos. O eixo de tais discussões

31. Cf. H. Lima Vaz. “Humanismo hoje: tradição e missão”. In: *Síntese*, 28, n. 91, maio-agosto, 2001.

32. Lima Vaz, *ibid.*, p. 158.

33. *Id.*, *ibid.*; cf. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 11-30.

34. Cf. *supra*.

35. Cf. Lima Vaz. *Raízes da modernidade*. *Op. cit.*

36. Cf. por exemplo, as páginas dos *Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura*. pp. 223-255.

situa-se no amplo horizonte de emancipação estabelecido pelo advento de subjetividade moderna no contexto da secularização³⁷. O conteúdo emancipatório que alguns pretendem como constitutivos das formas de vida (*Lebensformen*) modernas é posto em questão, como vimos, por outros como uma mera refinação da dominação da razão instrumental. Há uma íntima afinidade entre “humanismo” e terror. As discussões entre Habermas e os críticos da modernidade, como indicamos, são paradigmáticas neste sentido³⁸.

2) Neste ponto se inscreve a idéia de um progresso linear que imperou, no dizer de Vaz, como *stella retri*x desde o alvorecer da cultura da Razão no século das Luzes, cujo otimismo perdurou até meados do século XX. Rousseau e o idealismo alemão já criticavam um racionalismo ingênuo que era alimentado pelos avanços materiais que a técnica e as facilidades da vida moderna trouxeram para os teóricos da civilização industrial. Aliás, são sintomáticas, neste sentido, as páginas de Condorcet³⁹, nas quais a humanidade caminharia, pelo uso da Razão, para a era de um aperfeiçoamento linear e ilimitado. Porém, será com a experiência de duas grandes guerras, do desenvolvimento das inúmeras contradições internas no desenrolar do processo capitalista, da ascensão dos totalitarismos de direita e de esquerda, que tal idéia de progresso foi sendo minada em suas bases. Descobriu-se, de modo dramático, não somente que o mal pode se encontrar no seio do conhecimento, mas que, no uso da razão técnica, o mal pode ser o princípio do conhecimento, seu *primum movens* para a dominação.

37. Cf. Marcel Gauchet. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

38. Aqui o termo “humanismo” designa o conjunto de ganhos sociais que possibilitam uma melhoria de vida nas condições de trabalho e de educação. Uma análise desse processo, no contexto da humanização dos presídios e hospitais psiquiátricos, do ponto de vista de uma substituição da punição física pela formação da subjetividade normalizada pelo poder, foi feita por M. Foucault: cf. entre outros textos, *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1992 e *Vigiar e punir. Nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes: 1994. Para a crítica ao ponto de vista de Foucault, ressaltando o conteúdo emancipatório da modernidade, cf. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, caps. IX e X.

39. Cf. Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*. Paris, Editions sociales, 1971. Vide o comentário de Habermas a esse respeito em *Theorie des kommunikativen Handéls*, vol. I, cap. II; cf. ainda Pierre-André Taguieff, *L'effacement de l'avenir*, Paris: Galilée, 2000, cap. 1: “Faillite du progrès, éclipse de l'avenir: l'impuissance du politique”, pp. 17-91.

Como vimos, foi necessário um julgamento crítico a respeito da dialética deste suposto progresso ilimitado e da emancipação pela razão, averiguando o que alguns chamaram de “armadilha das técnicas”⁴⁰. Quer dizer, o mesmo Esclarecimento que trouxe os benefícios e inegáveis ganhos no campo do direito e da moral, da medicina e da educação, das comunicações, das condições de vida e de trabalho, abre espaço para assistirmos aos fenômenos mais devastadores da sociedade e da cultura que a mesma civilização não previu. Além disso, somos espectadores de uma crise generalizada de todos os grandes projetos culturais da modernidade, dos “humanismos” de inúmeras vertentes teóricas, na vaga da perda geral das normas e do sentido unificador que guiara tais projetos, seja no campo social, ético, político seja no pedagógico. Tais fenômenos estão inscritos no seio da civilização material, para usar os termos de F. Braudel⁴¹, marcada pelo capitalismo moderno, cujas versões mais recentes são o neoliberalismo globalizado e a mediação do *mercado* em todas as esferas da vida social. Veremos as repercussões de tal mediação no plano da pedagogia humanista.

Além das transformações que se referem à esfera simbólica da modernidade, isto é, ao sistema de idéias que orientam a sociedade ocidental nos últimos 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 do ponto de vista de sua própria legitimação, seja em seu dinamismo interno. É propriamente deste contexto que Lima Vaz questiona, ao lado de muitos outros críticos, sobre as mediações para se pensar uma relação de intercausalidade entre o sistema teórico da modernidade e o sistema da tecnociência. Trata-se, então, de perguntar sobre o lugar do Humanismo autêntico no interior desse sistema em crise, que parece organizar-se, em seu núcleo de contradições, em *motu perpetuo*.

Aliás, o tema do Humanismo sofreu uma dispersão semântica, na medida em que várias interpretações da Natureza e da História, cujo centro ou termo da reflexão será o “ser humano” em suas múltiplas relações ou dimensões, reivindicam para si o termo “humanismo”. Aqui

40. Cf. a esse respeito, G. Dupas, “Liberalismo, individualismo e a armadilha das técnicas”. In: *Ética e poder na sociedade da informação*. São Paulo: EdUnesp, 2000.

41. Cf. F. Braudel. *Civilização material, economia e capitalismo (séculos XV-XVIII)*. 3 vols. São Paulo: Martins Fontes, 1995; Lima Vaz. *Escritos de Filosofia III, ibid.*

se inscrevem, nos séculos XIX e XX, Feuerbach, Marx, Comte, J. Huxley, Sartre e outros, que se valeram do termo na perspectiva própria de suas respectivas filosofias. Porém, será na crise dos anos 70, como o advento do estruturalismo (Lévi-Strauss, Foucault, Barthes, Lacan, entre outros) e do niilismo da chamada “pós-modernidade”, que se difundiram a crítica às “ciências humanas” como eixo das aporias nas quais o pensamento antropológico moderno se enredou⁴². Diante de críticas tão totalizantes, como reivindicar qualquer legitimidade ao Humanismo, seja do ponto de vista de um discurso que o trate como questão viva, seja a partir das suas raízes autênticas na Antiguidade clássica e suas ressonâncias na tradição ocidental?

4. A tradição do Humanismo.

1) Situando nossa análise nesse horizonte de problemas, recorde-mos brevemente que a tradição do humanismo moderno tem suas origens no surgimento das escolas urbanas nos séculos XII e XIII, com Tomás de Aquino, atingindo seu ápice na cultura humanista dos séculos XV e XVI, na qual o ser humano torna-se o paradigma proposto pela razão moderna nascente, no contexto do Renascimento. No entanto, podemos demarcar a formação da tradição humanista a partir de momentos chave do encontro das três grandes tradições ocidentais — grega, latina e cristã — com seus paradigmas antropológicos próprios, que posteriormente se fundem numa “síntese superior”, para usar os termos do P. Vaz⁴³. Ora, será no grande ecúmeno dessas três grandes linhas que assistiremos à formação do humanismo que perdurou até o alvorecer da era da tecnociência e dos novos paradigmas de interpretação do cosmos e da sociedade.

A tradição grega legou o conceito de ser humano como interioridade espiritual, cuja Inteligência é aberta às realidades transcendentais, pos-

42. Como análise sintomática a fim de avaliarmos as posições teóricas neste período dos inícios da década de 70, procurando inscrever em sua descrição um mesmo arco do pensamento antropológico que vai de Kant a Merleau-Ponty, cf. M. Foucault. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1969, particularmente as considerações finais sobre o “O homem e seus duplos”. Uma visão crítica dessa análise lemos em Habermas. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1985, cap. IX, V.

43. Lima Vaz, “Humanismo hoje: tradição e missão”, p. 160; cf. a propósito da recepção do platonismo e do aristotelismo pelo humanismo de S. Tomás, W. Jaeger, *Humanism and Theology* [Trad. esp. *Humanismo y Teología*, Madrid, Rialp, 1964.]

suindo uma natureza racional adequada ao conhecimento do ser em sua universalidade, capacitada pela inteligência espiritual⁴⁴. A tradição latina, em sua peculiaridade ecumênica, legou a *studia humanitatis*, tematizada por Cícero como o conjunto de estudos adequados à formação da juventude, capacitando-a para o exercício de sua *humanitas*, isto é, para humanizá-la na prática das virtudes romanas da *gravitas*, *equanimitas* e *constantia*. Esta *humanitas* compreende ainda a estrutura do Direito como organização da vida social e exercício do poder no interior do Estado de direito. Tal legado estende-se ainda pela transmissão do latim literário, consagrado pela tradição do humanismo ocidental⁴⁵. Enfim, é na conjugação da tradição grega e latina, recebidas pelo cristianismo primitivo, que teremos a terceira figura desse ecúmeno, no qual a teologia e a espiritualidade cristã, centradas no Verbo feito Homem, assimila as grandes linhas do humanismo qua a precede e que imperava no momento de sua aurora⁴⁶.

2) Contudo, é preciso examinar o eixo, isto é, aquilo que o P. Vaz chama de “ponto nodal” do entrelaçamento dessas três grandes tradições. Portanto, no período de formação das grandes mensagens filosóficas e religiosas que perduraram no Ocidente, teremos a experiência da descoberta da transcendência, isto é, de uma *realidade metacósmica que vinha romper o espaço fechado do cosmos primitivo*⁴⁷. De modo que será no encontro do Primeiro Princípio grego com o Deus bíblico-cristão que se forma o eixo de uma referência teológica em cujo interior nasce a antropologia na qual se articula a autêntica tradição do humanismo. Vale citar a observação de Vaz a propósito de tal tradição resultante dessa antropologia: *Convém observar que nem a idéia de Deus nem a idéia de ser humano da tradição cristã, da qual surgiu a idéia de Humanismo, gozam da clara evidência de uma idéia cartesiana. Ao contrário, ambas são atravessadas por oposições e tensões que tem alimentando o labor filosófico-teológico ao longo dos séculos. Entre essas tensões, talvez a mais*

44. Cf. Lima Vaz, *Antropologia filosófica I*, parte II. São Paulo: Loyola, 1999.

45. A propósito da recepção da língua latina como língua da *humanitas* no interior da tradição cristã vide a obra clássica de J. Leclerq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*. Paris, Cerf, 1954.

46. Cf. W. Jaeger, *Cristianismo primitivo e paidéia grega*, Lisboa, Ed. 70, 1989; sobre a *paidéia* grega em suas versões, cf. *Id. Paidéia. A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

47. Lima Vaz, “Humanismo hoje...”, *ibid.*, p. 162.

*célebre, e que repercute mais profundamente na própria constituição dos sistemas filosófico-teológicos, é aquela nascida da oposição aparentemente inconciliável entre a Liberdade absoluta de Deus criador e a Necessidade absoluta da Idéia. Essa oposição reflete-se no plano antropológico como oposição entre Razão e Liberdade*⁴⁸. A resposta ao desafio de tal oposição resulta na noção de pessoa, ancorada analogicamente na metafísica do *esse* (existir) de S. Tomás, na qual se fundem a tradição grega e bíblica na auto-revelação de Deus como absoluto Existente (*Ipsum Esse Subsistens*).

Tal concepção está ancorada na leitura cristã do texto do Êxodo “Eu sou o que sou” (3,14)⁴⁹. No interior dessa articulação a noção de pessoa atribuída ao ser humano provém da transposição para o indivíduo humano dessa concepção da primazia do *existir* na ordem da inteligibilidade⁵⁰. Esta se funda na correspondência analógica entre a noção de Deus e a idéia de ser humano, que estabelecerá a base do humanismo cristão como essencialmente teocêntrico, isto é, tendo sua unidade de referências na via da analogia entre Deus e homem. Sem anular a liberdade do ser humano, tal humanismo integra a esta liberdade a sua vocação primordial à transcendência, na medida da “imagem e semelhança” divina. Ora, o humanismo moderno ou antropocêntrico, dessubstancia tal noção operando uma inversão do indivíduo para o plano da imanência. Veremos as conseqüências de tal primado da imanência.

Esta a porta de entrada para compreendermos aquilo que Henri de Lubac chamou de “drama do humanismo ateu”⁵¹. Este humanismo opera tal cisão por meio da questão “Deus ou o homem?”, posta como alternativa inalienável. Questão que emerge no interior das devastações que a crise geral do Sentido, do processo de secularização do pensamento ou desencantamento do mundo, e da perda da liberdade, gerada pelo desenvolvimento dos sistemas burocráticos modernos⁵². A resposta

48. *Id.*, *ibid.*

49. Cf. a propósito da chamada “metafísica do Êxodo”: Lima Vaz, *Raízes da modernidade*, 279-281.

50. Lima Vaz, “Humanismo hoje...”, *ibid.*, p. 163.

51. Cf. Henri de Lubac, *Le drame de l'Humanisme athée*. Paris: Spes, 1945, p. 11 e seg.

52. Cf. supra, nossa referência ao diagnóstico de Weber.

ao dilema da secularização será a afirmação da autonomia absoluta do ser humano, tanto vivida como pensada, no interior da dialética das Luzes (*Aufklärung*). Aqui a encruzilhada entre o pluralismo e as benesses trazidas pela cultura humanista moderna e as contradições das crises geradas pelo processo de racionalização. Donde uma afinidade interna entre o humanismo (antropocêntrico) e o terror.

3) Neste contexto, o primado da imanência, segundo Vaz, característico da civilização moderna, é afirmado como único espaço real da presença criadora do ser humano no mundo⁵³. Assim, o próprio universo teológico-filosófico, se verá diante da tarefa de rearticular seus paradigmas, diante daquilo que Ricoeur chamou em outro contexto de “filosofias da suspeição”. Estas, com Feurbach e Marx, Nietzsche e Freud, estabelecem uma crítica imanentista da religião pelo crivo da leitura antropológica, nas quais a primazia da *práxis*, de um lado, e a temática da “morte de Deus”, de outro serão as tônicas fundamentais. Abre-se o espaço para a aparição de novos deuses no horizonte da imanência, cada qual arrogando para si sua própria absolutez, forjando uma espécie de “duelo de titãs”, empregando de modo parcialmente inadequado uma expressão de Weber⁵⁴.

Vaz identifica tais deuses como o Progresso e o Tempo, como fruição absoluta do presente na pretensão de um contínuo avançar para um futuro melhor, sem que sejam medidos os resultados contraditórios de uma tecnociência empregada sem a consciência ética. Além desses deuses, o tempo da vida humana passa a ter uma submissão religiosa ao tempo cronológico, cujas tendências caminham para o reino dos imperativos utilitaristas, que vemos aumentar cotidianamente. Donde a questão pela utilidade da formação Humanista, já que tal pergunta nasce mergulhada na nuvem da ilusão do “progresso” e da “fruição do presente” no contexto da qual os novos deuses da modernidade, surgidos no horizonte da imanência, vieram a substituir o Deus transcendente cristão. Como P. Vaz observa: *Essa idolatria do tempo está na origem de uma das experiências mais intensamente dramáticas do homem moderno*,

53. Cf. Lima Vaz, “Humanismo hoje...”, p. 164; cf. a propósito do problema da imanência do ponto de vista da filosofia moderna, sobretudo pós-kantiana, Alain Renault, *L'ère de l'individu*. Paris: Gallimard, 1992.

54. Cf. Weber, *Ciência como vocação*, *op. cit.*

vivida como distanciamento e oposição entre o tempo humano e o tempo físico. O prodigioso aperfeiçoamento técnico da medida do tempo físico acaba tendo como consequência a submissão implacável do tempo da vida ao tempo do cronômetro. Dessa submissão resulta um dos axiomas implícitos do niilismo contemporâneo, que enuncia o irreversível e cronometrado caminhar da nossa vida para o nada da morte. Ora, é justamente em torno do enigma do tempo que se levanta mais agudamente a irreprimível interrogação sobre o sentido da vida, ou do simples existir humano. É em face dessa complexa estrutura simbólica da modernidade 'secular' que a tradição humanista é convidada a retornar às suas origens para delas receber, na integridade da sua riqueza temática, a concepção do ser humano capaz de oferecer uma alternativa às aporias do humanismo antropocêntrico⁵⁵.

4) Com efeito, Vaz chama a atenção para o fato que na base da concepção do humanismo clássico há uma dimensão teológica do ser humano. Nesta, Deus é visto como criador e Senhor do tempo, operando uma ruptura com a estrutura trágica do tempo mítico. Então o tempo deixa de ser o enigma em cujo seio habita o Destino, tornando-se História da qual o próprio Deus é redentor por meio do Verbo encarnado⁵⁶. Ora, transferir para o homem o senhorio absoluto sobre o tempo, desqualificando um dos clássicos *topoi*, o da *historia magistra vitae* (Cícero), conduzindo a um núcleo de aporias. No centro de tais aporias estará o absoluto do Presente como eixo axiológico, identificado com o tempo físico, sufocando o tempo humano na fruição absoluta do presente reificado pelo domínio da técnica e da temporalidade. Esta a crise do *presentismo*, cujas consequências serão o ceticismo niilista e o conformismo, seja de tipo hedonista ou trágico. Neste contexto, o humanismo antropocêntrico depara-se com o reino da *anomia*, no qual proliferam os ídolos e pseudo-absolutos num vertiginoso ritmo de ascensão e queda, alienando o ser humano na esfera de um imaginário inconsistente. Falsificação esta que somente inverte a ordem do pensar para a ordem do olhar o conjunto de imagens, de falsas imagens, vinculadas pelo mercado por meio propaganda de massa.

55. Lima Vaz, "Humanismo hoje...", *ibid.*, p. 164.

56. Sobre o caráter dinâmico da economia salvífica no cristianismo cf. Vaz, "Cristianismo e consciência histórica II". In: *Ontologia e história*, 2001, pp. 189-217.

5. Um horizonte de questões do Humanismo.

1) Vimos que o que P. Vaz, na trilha de J. Maritain⁵⁷, chama de *humanismo antropocêntrico*, parte da inversão da dimensão de transcendência do ser humano, mergulhando-o no campo da pura imanência, vista como o horizonte do Progresso infinito do aperfeiçoamento do gênero humano e dos bens fornecidos pela técnica⁵⁸. No interior desse projeto abre-se um abismo de contradições que, em um de seus aspectos, podemos chamar de crise generalizada do sentido, outrora fornecido pelas dimensões de transcendência e de referência ao plano divino, postulado pelo humanismo teocêntrico. Ora, esta inversão das categorias que, na modernidade, implicam uma imanentização da dimensão da transcendência, paradoxalmente opera uma inversão ainda mais profunda no plano do humano. Isto é, há uma desumanização do humano, diluído no primado do homem-máquina, em torno do qual giram o útil, o prático, o eficiente, perante a ameaça trágica e corrosiva do Tempo.

Aliás, seja-nos permitido abrir um parêntese digressivo e destacar brevemente, do ponto de vista da pedagogia humanista, algumas conseqüências do primado da *práxis*, que assume a forma do imediatismo, não permitindo o trabalho vagaroso de apreensão dos conceitos no processo de formação. A “paciência do conceito” é logo substituída pela exigência da aplicação profissional de todo e qualquer novo conhecimento que se adquire, isto mesmo em estudantes de Filosofia e ciências humanas. Além disso, a forma mercadoria impõe-se na mediação institucional do ensino e na relação professor-aluno, de modo a estabelecer as várias formas de uma relação entre cliente-consumidor. Como formar o humano pelo primado do Humanismo quando a relação comercial reifica a tradição de transmissão do conhecimento das humanidades? Neste sentido, não há, então, pessoas que se formam e pensam, mas mercado em franca atividade. É tarefa de uma educação que se pretenda humanista é repensar a formação atual, sobretudo na área das ciências humanas, e resistir à vaga do pragmatismo e da própria educação como mercadoria.

2) Evidentemente não poderemos expor aqui, em toda sua complexidade, o plano do que seria um humanismo integral segundo Lima

57. Cf. J. Maritain, *Humanismo integral*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1965.

58. Cf. as análises de P.-A. Taguieff, *L'effacement de l'avenir*. Paris: Galilée, 2000, especialmente as pp. 92-137.

Vaz, ancorado na construção da *Antropologia filosófica* (I e II)⁵⁹. Mas ressaltamos, de modo geral, que tal Antropologia analisa as dimensões estruturais do ser humano nas categorias da corporalidade, do psiquismo e do espírito, realizando-se, em múltiplas formas, uma relação objetiva com o mundo natural, uma relação intersubjetiva com seus semelhantes, bem como uma relação com a Transcendência. Esta se manifesta em duas formas fundamentais, a simbólica, nos conceitos metafísicos e a real, em Deus. Há nesta dupla dimensão, portanto, a transcendência da inteligência espiritual, sobre o entendimento discursivo e o livre-arbítrio ou sobre as atividades próprias do psiquismo, bem como, de outro lado, a Transcendência ontológica do Absoluto sobre o sujeito finito que a ele se une na experiência mística⁶⁰.

Reduzir tais dimensões do ser humano a um único plano no qual impera a perspectiva imanente como *primum movens* da ação, como ocorre na modernidade é mergulhar o ser humano no projeto que Vaz chama de titanismo da razão antropocêntrica, que reduz o que a cerca a *objeto*. Do ponto de vista da razão *analítica*, assistimos a redução da transcendência, e aliada a esta da *inteligência espiritual*⁶¹, em suas múltiplas manifestações (seja a mística, seja a metafísica) aos componentes antropológicos, psicológicos ou sociológicos que condicionam sua posição no mundo, mas, e isto ocorre exemplarmente no caso da mística, não permitem o acesso à sua essência⁶². Do ponto de vista da razão *instrumental*, há uma absolutização da *práxis*, que emerge como fim último de todo e qualquer dimensão humana, aqui igualmente temos na mística, e na assunção de uma “mística política” um caso paradigmático. Que ressaltemos as palavras de P. Vaz em *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*: (...) *A razão instrumental envolve sua face ideológica, não menos agressiva, num enorme sistema de racionalidade técnica que, sob a designação anódina de ‘globalização’, submete todas as esferas simbólicas do ser humano: pensamento, sensibilidade, ação,*

59. Cf. Lima Vaz, *Antropologia filosófica*, I e II. São Paulo: Loyola, 1991-1992 (5a. ed. 2000).

60. Vide a análise magistral das relações entre contemplação, experiência mística e antropologia filosófica, do ponto de vista da tradição filosófico-teológica que a tematizou, em *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 21 e seg.

61. Cf. *Antropologia filosófica* I, parte II.

62. Cf. Vaz, *op. cit.*, p. 79.

canalizando-as para um único alvo desenhado no proclamado único espaço da vida humana que pode reivindicar a prerrogativa do absoluto: o espaço do produzir, do consumir e do usufruir. Tudo leva a pensar ter sido aqui atingido o ponto final de queda da parábola da civilização ocidental que se elevou na Grécia e recebeu um decisivo impulso espiritual nos tempos platônico-aristotélicos. Então, a linha horizontal da práxis política avançando em meio às ‘coisas humanas’ (tà anthrôpina) e a linha vertical da theoria subindo até as realidades divinas (tà theia) geraram a curva de equilíbrio entre ação e contemplação, sempre ameaçado e sempre restabelecido, que guiou os passos do homem antigo e foi recebida e reformulada em novos termos pelo cristianismo. Qualquer que seja o juízo a ser feito sobre a inscrição real dessa curva na vida dos indivíduos e das sociedades nesses vinte e cinco séculos que nos separam de Platão, uma evidência se impõe nesse nosso fim de milênio: a poderosa atração das ‘coisas humanas’, prodigiosamente multiplicada pelo enorme mundo de objetos criados pela tecnociência moderna, fez retombar pesadamente a antiga curva no solo da nossa imanência, nele capturando as energias da subida contemplativa e arrastando-as no horizontalismo de uma práxis absolutizada, na qual é forçoso reconhecer o axioma primeiro da razão antropocêntrica da modernidade.⁶³

De tais considerações vemos que não se trata apenas de eleger a razão teocêntrica no eixo de um circuito apologético astutamente disfarçado em crítica da modernidade. Ao contrário, o que está em jogo é a cisão profunda que se instaurou no seio da razão antropocêntrica desde os primórdios de suas pretensões emancipatórias, o abismo da dissolução da contemplação na *práxis*, em suas mais diversas formas. Diante desta, o Humanismo, sem estar ancorado numa Antropologia não reducionista, vê-se à deriva no mar da anomia contemporânea, na qual é preconizada a dissolução das diferenças pela anulação das identidades, resultando, desta maneira, na grande vaga de uma universalidade amorfa, na qual tudo se confunde. Em tal dissolução das identidades, sem evidentemente entrar na complexa implicação lógica que tais considerações envolvem, Vaz recorda a célebre comparação de Hegel com a noite em que todos os gatos são pardos ou todas as vacas são pretas⁶⁴.

63. *Id.*, *ibid.*, p. 79-80.

64. Cf. Lima Vaz, “Humanismo hoje...”, *ibid.*, p. 167.

3) O reino da anomia não permite pensarmos num pluralismo legítimo articulado em torno da relação em que a identidade mais profunda é precisamente a que torna possível a diferença, dialética da qual resulta a *universalidade autêntica*⁶⁵. A tradição do humanismo teocêntrico, formado no mundo da clássica cultura latina, foi o lugar de origem do processo de universalização da idéia de humanidade, dada no interior de uma dialética da identidade e diferença. Tal tradição é fonte histórica dos direitos humanos, enquanto articulou o espaço legítimo para o exercício da liberdade política, bem como do direito dos regimes democráticos e da integração da idéia de dignidade do humano, como imperativo para o mesmo direito. Ora, retomar as linhas gerais desta tradição do humanismo teológico como fonte de um Humanismo, que não esteja fundado no plano das inversões antropológicas a que assistimos, é tarefa que permite pensar a ética e a política a partir de nossa tradição democrática ocidental.

Porém, a dissolução da vida contemplativa em filosofia da práxis, a partir do primado da imanência terá como conseqüência, como vimos, a assunção de uma verdadeira procissão de pseudo-absolutos no decorrer da história da Ilustração. Nunca se viu, lembra o P. Vaz, de tal modo o ser humano absolutizar sua própria ação, elevando-se muito acima do desígnio de Prometeu, pretendendo-se senhor absoluto da história, criador de si mesmo e de seu mundo⁶⁶. A referência ao transcendente, em sua função instituidora ou legitimadora do espaço simbólico e organizacional da vida humana, é transferida para a primazia do político. Este movimento faz com que a interioridade do sujeito seja tomada como consciência mundana encerrada na imanência do universo do trabalho e do reconhecimento. Deste modo, é na *práxis* social e política, e somente nelas que se resolvem todas as contradições do espírito humano, tido como alienado de si mesmo. Aqui se inscreve a crítica de Marx e outros à religião⁶⁷.

Não podemos nos esquecer daquele horizonte simbólico no qual o Humanismo que aqui chamamos *integral*, lança suas raízes mais profun-

65. Cf. *id.*, *ibid.*

66. Do ponto de vista da crise da cultura humanista diante do titanismo da razão instrumental, veja-se as páginas de I. Ramonet, "A agonia da cultura". In: *Geopolítica do caos*. Petrópolis, Vozes, 1998.

67. Cf. Lima Vaz, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, *op. cit.*, p. 86-87.

das. Será precisamente na tematização de muitos dos elementos inscritos no horizonte normativo da tradição filosófica e teológica do Ocidente, na qual a ética e a metafísica ocupam lugares centrais, que se vislumbra um outro modo de pensar, para além das aporias suscitadas pelo primado da imanência. É neste sentido que o P. Vaz não deixa de advertir nas páginas finais de *Raízes da modernidade*, não sem perplexidade de quem assistiu, e procurou pensar criticamente, as vertiginosas transformações ocorridas no século XX: *Inaugurada na primeira parte do poema de Parmênides e recebendo uma expressão simbólica no mito platônico da anámnese, a Erinnerung [rememoração]⁶⁸ do Ser ‘a iniciativa teórica fundamental da metafísica e só começa a ser obnubilada pelo avanço dominador do objeto científico-técnico no espaço da razão. Sem a memória permanente do ser que é, independentemente da nossa intervenção na sua realidade original, e sem o reconhecimento do dinamismo ontológico fundamental que orienta os seres para o Absoluto do ser ou o múltiplo para o Uno — tarefa sempre recomeçada da metafísica — o espaço fica livre para o domínio do saber puramente operacional e, conseqüentemente, para a plena manipulação técnica da realidade, sem outra regra senão os fins imediatos da utilidade e da satisfação das necessidades, lançadas no processo sem fim do ‘mau infinito’ (Hegel). Em outras palavras, desaparecida aos olhos da razão a medida axiológica da realidade em cujo horizonte se eleva a idéia do ser como bem em-si, não resta ao agir humano senão a errância no espaço anômico do niilismo. A civilização que se anuncia no século XXI será uma civilização eminentemente científico-tecnológica. Será portanto, normalmente, uma civilização na qual os problemas éticos formarão a chave de abóbada do universo simbólico. (...) Se considerarmos a cultura material, tudo indica que a distância entre eles [os membros dessa civilização] e seus ascendentes das civilizações passadas será cada vez maior. No domínio da cultura simbólica, a menos que uma possível mas imprevisível transformação tenha também atingido o seu espírito e os tenha tornado totalmente estranhos e indiferentes ao passado espiritual, sobretudo ético-religioso, do qual procederam, o vínculo mais permanente e resistente que os ligará a nós será a interrogação sobre as razões de viver. Vale dizer que*

68. Trata-se aqui do sentido hegeliano do termo, isto é, dizendo de modo um tanto simplificado, rememorar os momentos da tradição a fim de pensar criticamente o próprio presente.

*o campo dos problemas éticos será provavelmente o invariante cultural mais certo que estará presente no universo simbólico de uma nova civilização. Ora, a exploração desse campo atinge inevitavelmente — toda a história da ética o comprova — suas camadas profundas, e essas são de natureza metafísica. Não será, pois, temerário afirmar que o exercício da memória metafísica acompanhará a reflexão ética, essa impondo-se como tarefa principal da filosofia que vier a ser praticada na civilização do século XXI.*⁶⁹

4) Tais palavras ganham sua força não por meio de uma espécie de renovação de um conjunto de mitos retroativos que se sustentariam a partir de um diagnóstico da crise do sentido na modernidade, cujo ponto nevrálgico, uma vez identificado, nos leve a recairmos em um retorno a formas institucionais sedimentadas ou a dogmatismos de toda espécie. Ao contrário, é por uma crítica aguda, sem inverter o caráter transcendente da vocação humana, tal como vislumbrou o Pe. Vaz em sua crítica da modernidade, que se renova um Humanismo que saiba articular a rememoração de sua ampla tradição com a prática que se renova no seu “hoje”, fazendo frente ao contexto de uma racionalidade exclusiva no qual se vê ilhado. Finalizemos com as palavras de *Ontologia e História: É na consciência de uma continuidade viva com o passado que, para o filósofo como para todo homem, se abre o acesso à terra nutriz onde se alimenta nossa autêntica humanidade e em cujo solo lançam raízes os problemas reais, esses que, como a Esfinge ante o viajor de Tebas, para usar a comparação de Toynbee, levantam-se como um desafio a cada homem, a cada época, a cada cultura, e trazem, na urgência mesma de suas interrogações, a promessa de uma porta aberta para a verdade. O progresso em filosofia deve consistir justamente em adivinhar na face nova das aporias concretas que solicitam o espírito, sob a conjunção de dado céu histórico, os traços antigos desses problemas que bem se chamam ‘eternos’ e cuja permanência é como signo que revela a constância de nossa natureza e a unidade de nosso destino. É a um esforço de reinvenção, portanto, a uma vocação supremamente humanista que a filosofia nos parece convidada, se é verdade que o humanismo se define como a consciência da continuidade humana. Mas, obedecendo ao ritmo específico do espírito, essa reinvenção*

69. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 283-284.

*em que somos tentados a fixar a essência do progresso filosófico não é repetição mecânica, é livre e espontânea criação*⁷⁰.

Se um abismo se abre entre o plano do humanismo integral e as tendências atuais seja da filosofia, reduzida, muitas vezes, a um mero papel figurativo, a uma mera técnica de análise de textos seja à horizontal tarefa de terapia da linguagem, muito mais o sentido legítimo de uma pedagogia que se pretenda humanista. Retomemos uma conhecida metáfora, dizendo que, como uma “garrafa lançada ao mar”, a obra do Pe. Vaz nos fornece um precioso alento para que busquemos, pela força de uma legítima rememoração (*Erinnerung*), retomar os traços da tradição para pensar o próprio presente do Humanismo, tendo em vista a integralidade do ser humano e o encontro real da Sabedoria, enquanto *vita beata*. Alento que deve se renovar diante de uma cultura quase que totalmente tragada pelo abismo sem fim da economia de mercado e pela distancia, cada vez maior, entre os elos da tradição filosófica humanista e aqueles que a recebem e tem a missão de transmiti-la, a partir de sua tradução em intuições pedagógicas. Fica lançada entre a incógnita do futuro e o horizonte da esperança a continuidade e renovação desta tradição.

Ao caro mestre de tantos, na filosofia e na vida, P. Henrique C. de Lima Vaz, nossa pequena homenagem, *non solum in memoriam sed et in laudem*.

Principais obras de Henrique Cláudio de Lima Vaz:

Antropologia filosófica I. São Paulo: Loyola, 1991.

Antropologia filosófica II. São Paulo: Loyola, 1992.

Escritos de Filosofia I — Problemas de fronteira. São Paulo: Loyola, 1990.

Escritos de Filosofia II- Filosofia e ética. São Paulo: Loyola, 1993

Escritos de Filosofia III — Filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997.

Escritos de Filosofia IV — Introdução à ética filosófica I. São Paulo: Loyola, 1999.

Escritos de Filosofia V — Introdução à ética filosófica II. São Paulo: Loyola, 2000.

70. Lima Vaz. “Itinerário da ontologia clássica”. *Ontologia e história*. São Paulo, Loyola, 2001, p. 57-8.

Escritos de Filosofia VI — Ontologia e história. São Paulo: Loyola, 2001.

Escritos de Filosofia VII — Raízes da modernidade. São Paulo: Loyola, 2002.

Experiência mística e filosofia na tradição ocidental. São Paulo: Loyola, 2000.

Comentários sobre a obra de Lima Vaz:

SÍNTESE Nova fase, vol. 18, 55, out.-dez., 1991 — Semana filosófica em homenagem ao Pe. Vaz.

SAMPAIO, R. G. *O ser e os outros. Um estudo de teoria da intersubjetividade,* São Paulo: Unimarco, 2001.

MAC DOWELL, João A. *Saber filosófico, história e transcendência. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80o. aniversário.* São Paulo: Loyola, 2002.