

IDEOLOGIA ENTRE IPSEIDADE E ALTERIDADE: REFLEXÕES SOBRE A REALIZAÇÃO HUMANA NO AGIR ÉTICO SEGUNDO HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ

IDEOLOGY BETWEEN IPSEITY AND ALTERITY: REFLECTIONS ON HUMAN FULFILLMENT IN ETHICAL ACTION ACCORDING TO HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ

Leandro Bertoncello¹

Resumo: A articulação conceitual entre a Antropologia Filosófica e a Ética tem lugar, segundo Lima Vaz, na categoria do existir intersubjetivo. É no encontro com o outro que o sujeito afirma, numa relação recíproca de reconhecimento, a sua infinitude intencional, na medida em que compreende a infinitude intencional do outro e é por ela compreendido. A realização humana, nesse desenvolvimento ético, é a efetivação existencial do paradoxo de que o sujeito torna-se ele mesmo (*ipse*) na sua abertura constitutiva ao outro (*alius vel aliud*). Assim, a identidade ética tem caráter essencialmente dinâmico, expresso na conquista permanente da ipseidade que só se constitui plenamente pelo reconhecimento da ipseidade do outro. A passagem ao universo ético supõe, então, entre os sujeitos da comunidade ética, uma reciprocidade livre e consciente que pode desequilibrar-se, resultando na primazia de um dos seus termos sobre o outro. Lima Vaz identifica os dois extremos dessa assimetria na egologia radical de Husserl e na heterologia radical de Levinas, e propõe uma *via media* que permita ao sujeito auto-afirmar-se sem coisificar o outro nem coisificar-se pela presença do outro. O solipsismo absoluto (Eu sem Nós) e o absoluto altruísmo (Nós sem Eu) são extremos que se engendram mutuamente, evidenciam a impossibilidade de se fazer da comunidade dos sujeitos o horizonte universal do *ser* e incidem na vida política como inspiração para as ideologias do individualismo e do totalitarismo. Mediante a reunião, análise e interpretação da bibliografia, bem como a sistematização das ideias obtidas nessas diversas fontes, objetiva-se mostrar que as ideologias podem ser úteis para a afirmação e às reivindicações dos sujeitos em suas diversas formas de vida, mas podem também levar aos extremos da objetificação do outro e, portanto, do próprio sujeito, sendo imperiosa uma abertura transcendente ao Ser universal.

Palavras-chave: Lima Vaz. Ideologia. Intersubjetividade. Individualismo. Totalitarismo.

Abstract: The conceptual articulation between Philosophical Anthropology and Ethics takes place, according to Lima Vaz, in the category of intersubjective existence. It is in the encounter with the other that the subject affirms, in a reciprocal relationship of recognition, his intentional infinitude, as he understands the intentional infinitude of the other and is understood by it. Human fulfillment, in this ethical development, is the existential realization of the paradox that the subject becomes himself (*ipse*) in his constitutive openness to the other (*alius vel aliud*). Thus, ethical identity has an essentially dynamic character, expressed in the permanent conquest of ipseity that is only fully constituted by the recognition of the ipseity of the other. The passage to the ethical universe supposes, then, between the subjects of the ethical community, a free and conscious reciprocity that may become unbalanced, resulting in the primacy of one of its terms over the other. Lima Vaz identifies the two extremes of this asymmetry in Husserl's radical egology and Levinas' radical heterology, and proposes a middle way that allows the subject to self-assert himself without objectifying the other or becoming objectified by the presence of the other. Absolute solipsism (I without We) and absolute altruism (We without I) are extremes that mutually engender each other, show the impossibility of making the community of subjects the

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade do Rio dos Sinos – UNISINOS. E-mail: bertoncello1977@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2100-9859>

universal horizon of being, and affect political life as an inspiration for the ideologies of individualism and totalitarianism. Through gathering, analysis, and interpretation of bibliography, as well as systematization of the ideas obtained from these various sources, the goal is to show that ideologies can be useful for the affirmation and claims of the subjects in their various forms of life, but they can also lead to the extremes of the objectification of the other and, therefore, of the subject itself, being imperative a transcendent opening to the universal Being.

Keywords: Lima Vaz. Ideology. Intersubjectivity. Individualism. Totalitarianism.

1. Introdução

Na antropologia filosófica de Lima Vaz, o sujeito humano constitui-se a si mesmo a partir da estrutura descrita nas categorias do corpo próprio, psiquismo e espírito; essa constituição, porém, orienta-se para o relacionamento com as coisas do mundo objetivo, com os outros sujeitos humanos e com o Transcendente, como representado nas categorias de relação. Em face das oscilações na relação de intersubjetividade e suas consequências para as esferas ética e política, surge o problema de como ampliar o horizonte de intencionalidade para que a realização humana não seja tolhida pelas ideologias políticas extremistas.

No texto que segue, desenvolvo, mediante a reunião, análise e interpretação da bibliografia, bem como a sistematização das ideias obtidas nas diversas fontes, um estudo com base na antropologia filosófica de Lima Vaz em sua articulação com a ética e a política. Meu foco principal pode ser definido por três conteúdos: a) o desequilíbrio inerente à relação de intersubjetividade, pelo qual ora o *eu* assume primazia sobre o *outro* ora o *outro* faz com que a sua presença anule a do *eu*; b) a inspiração que esse desequilíbrio fornece às ideologias políticas do individualismo e do totalitarismo; c) a prova, dada por esse desequilíbrio, de que a comunidade humana não pode ser o horizonte universal do Ser, havendo necessidade de uma abertura ao Transcendente.

Na primeira parte, explico a experiência propriamente humana de *dizer-se a si mesmo*, que não é a de uma subjetividade abstrata mas sim a de um ser situado e finito que se constitui num movimento contínuo de auto-exprimir-se na reciprocidade de presenças. Na segunda parte, exponho as categorias vazianas de corpo próprio, psiquismo e espírito, que fazem o homem capaz de subsistir com a sua identidade. Na terceira parte, comento a relação de intersubjetividade, cujos termos devem ser sujeitos capazes de estabelecer uma relação de reciprocidade e de reconhecimento. Na quarta parte, apresento como as posições extremas do solipsismo e do altruísmo absolutos desequilibram a

relação de intersubjetividade, inspirando as ideologias do individualismo e do totalitarismo, as quais, por sua vez, também interferem nessa relação. Por fim, na quinta parte, proponho, em seguimento de Lima Vaz, que a realização do ser humano como sujeito expressivo corresponde à busca pelo horizonte universal do Ser, cujas possibilidades não se podem limitar à comunidade ético-política.

2. O ser humano e sua experiência fundamental de ser situado

O personagem inominado do romance *Notas do subterrâneo*², de Dostoiévski, vivencia a disfunção reflexiva do indivíduo que rejeita a sua própria situação pessoal e anseia por resguardar a proteção do seu orgulho; que recusa a sua capacidade de amar e ser amado, porém se humilha ao implorar pela aceitação daqueles que deseja ter como amigos mas que claramente o desprezam; que percebe a sua individualidade limitada mas não encontra, na sua absorção auto-analítica, uma abertura que lhe permita transcender no sentido de uma realização mais propriamente humana³.

Em sofrimento existencial, o personagem — que, como sinal do fracasso na formação da própria ipseidade, sequer recebe um nome — assume alguma consciência de si e dos acontecimentos que o afetam, sem lograr, no entanto, uma conexão humana com a realidade. Do ponto de vista psicológico, a hiper-reflexividade da constante análise dos próprios pensamentos e ações aponta para uma desordem do *self* ou perturbação da ipseidade. Esse indivíduo enfrenta, possivelmente, alguma condição no espectro da esquizofrenia⁴, na qual o seu senso básico de identidade própria e a sua compreensão básica do mundo são instáveis a ponto de o levar à exagerada autorreflexão que, por sua vez, ao contrário de resolver, agrava sua perturbação psíquica.

A crítica literária atribui a *Notas do subterrâneo* a tematização do conceito moderno de alienação. Seja no significado da divisão do si mesmo que produz no indivíduo o solilóquio, seja na abissal noção de estranhamento da própria condição humana com suas restrições e possibilidades, o motivo da alienação fez-se mais presente

² Publicado originalmente em 1864, teve diversas traduções e publicações para os leitores da língua portuguesa, também sob os títulos *Memórias do subsolo*, *Notas do subsolo* e *Cadernos do subterrâneo*. Foi, ainda, adaptado para o cinema pelo diretor Gary Walkow, com o filme *Notes from underground*, lançado em 1995.

³ DOSTOIEVSKI, Fyodor. *Notas do subterrâneo: romance*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003.

⁴ SASS, Louis A.; PARNAS, Josef. Schizophrenia, consciousness, and the self. *Schizophrenia Bulletin*, v. 29, n. 3, 2003, p. 427-444. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.schbul.a007017>>. Acesso em: 24 ago. 2020.

no universo literário com o desenvolvimento do romance moderno que representa a problematidade do indivíduo na sua relação com o meio social, dentro de um contexto automatista no qual estão perdidas a dimensão espiritual e a estabilidade conferida pela fé em Deus.

As produções de escritores da segunda metade do século XIX, como Dostoiévski, Baudelaire, Rimbaud e Mallarmé, nas quais se lê o tema da alienação, coincidem com o ambiente histórico das elaborações filosóficas de Hegel, Marx e Nietzsche sobre o mesmo conceito. Dentre estas, destaco, por sua antecedência e maior proximidade com o enfoque deste artigo, a obra *Fenomenologia do espírito* (1807). Nela, Hegel investiga a *ontologia do si mesmo e do outro como duas entidades completamente distintas que dependem ultimamente uma da outra para validação e identidade*. Mesmo no processo de formação da consciência de si dessas entidades, algumas formas de alienação estão envolvidas⁵.

O enredo criado pelo romancista russo pode ser interpretado, ainda, como expressão do homem que não vivencia a experiência fundamental de ser uma estrutura humana plena e, assim, ser situado pela sua presença no mundo, com os outros e perante si mesmo. Segundo o filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz, o *ser situado* é a característica que faz do homem o sujeito interrogante, de que se ocupa a antropologia filosófica, e que o distingue do *sujeito puro* que, isolado no círculo vicioso cartesiano, coloca a realidade em dúvida metódica e reduz o mundo cognoscível ao que lhe é pensável.

Segundo a antropologia filosófica de Lima Vaz, a possibilidade de conhecimento e de expressão advém da experiência que o homem tem de, além de *limitado* (distinto dos outros seres), ser também *situado* a partir da realidade circunscrita pela sua totalidade estrutural composta de três categorias: corpo próprio, psiquismo e espírito. Mas, definido como sujeito situado, o homem relaciona-se com as dimensões reais do mundo, da sociedade e do próprio *eu*, no que ocorre a passagem da estrutura à relação. O homem, então, não é isolamento, mas sim *expressão*, e a sua *expressividade essencial e constitutiva* é traduzida no esquema $(N) \rightarrow (S) \rightarrow (F)$ ⁶, no qual (N) é a Natureza pela qual o mundo se apresenta ao homem como objetividade dizível; (F) é a Forma ou *expressão humana daquilo que é dito*; e (S) é o Sujeito enquanto *mediação subjetiva* que se auto-afirma nessa passagem da Natureza à Forma. Nas palavras sempre primorosas do

⁵ DÍAZ, Nancy Gray. Alienation. In: SEIGNEURET, Jean-Charles. *Dictionary of literary themes and motifs*. v. 1. New York: Greenwood, 1998, p. 38-39.

⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica*. v. 2. São Paulo: Loyola, 1995, p. 9-11.

filósofo brasileiro:

Trata-se, pois, de uma estrutura dialética que é constitutiva do sujeito ontologicamente considerado, pois exprime a lógica do seu ser. É uma lógica dialética porque estruturada como movimento de *suprassunção* (*Aufhebung*) da Natureza na Forma pela mediação do Sujeito no sentido estrito de sua subjetividade ou de sua egoidade (Eu sinto, Eu desejo, Eu penso, Eu quero...). [...] Considerado como momento mediador no esquema (N) → (S) → (F), o sujeito no sentido estrito, ou o Eu, não é uma forma estática e vazia nem solipsisticamente encerrada em si mesma, mas é movimento de *suprassunção* da Natureza na Forma, do dado na expressão, do mundo das *coisas* no mundo do *sentido*⁷.

No esquema vaziano, o homem é sujeito enquanto mediador incessante entre o seu acontecer natural e sua própria expressão formal. O princípio da livre automanifestação distingue o ser humano das formas da Natureza. Enquanto a Natureza *é manifesta* de acordo com as leis naturais universais, o homem *se automanifesta*: ele dá a si mesmo a sua própria expressão humana, no movimento incessante de mediação ou passagem entre a sua Natureza, que é o seu acontecer, e a sua Forma, que é a sua constituição essencial. O fluxo contínuo da auto-expressão é a própria *subjetividade* ou o *eu* do sujeito humano⁸.

Lima Vaz faz referência, ainda, à noção heideggeriana de *presença* (*Anwesen*)⁹. É o estar presente, a *parousía* (*παρουσία*) dos gregos, que não é nem lembrança nem pensamento, não está no passado nem no futuro, mas é o desvelamento do ser presente, que pode ser: a) não recíproco, na presença de um sujeito a uma coisa; b) recíproco, na presença de um sujeito a outro sujeito, ou c) reflexivo, na presença de um sujeito a si mesmo. A experiência humana como interpenetração de presenças constitui a relação de intersubjetividade, na qual a consciência moral do sujeito comunica-se com os valores, normas e fins éticos objetivos, pela intermediação da comunidade ética.

É no encontro com o outro que o sujeito afirma, numa relação recíproca de reconhecimento, a sua infinitude intencional, na medida em que compreende a infinitude intencional do outro e é por ela compreendido. Assim, a relação de intersubjetividade é decisiva para a experiência humana, e fundamenta a articulação conceitual entre a antropologia filosófica e a ética¹⁰. No discurso antropológico, a categoria de

⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica*. v. 1. São Paulo: Loyola, 1998, p. 163.

⁸ VAZ, 1998, p. 170, nota 11.

⁹ VAZ, 1998, p. 169, nota 8, e p. 263.

¹⁰ VAZ, 1995, p. 77.

intersubjetividade não subtrai as categorias estruturais do homem (corpo próprio, psiquismo e espírito); antes, é na passagem dialética pela relação de intersubjetividade que a estrutura do *eu* se aperfeiçoa. O corpo próprio adquire seu sentido mais enfático quando utilizado na comunicação com o outro, pela sua postura, expressões físicas e gestos. E, com o seu corpo próprio, o homem sente o outro. O homem se faz presente no mundo ético com a totalidade estrutural do seu ser, que o define como ser situado.

3. A estrutura que dá identidade ao ser humano na sua presença ao mundo

Três níveis de conhecimento são atendidos pela antropologia filosófica de Lima Vaz: a) o plano da pré-compreensão (a compreensão espontânea e natural que o homem tem de si mesmo, moldada pela sua tradição cultural e estilo de vida e que inclui representações simbólicas, crenças, assim como conhecimentos não elaborados cientificamente); b) o plano da compreensão explicativa (ciências do homem que procuram compreendê-lo cientificamente); c) o plano da compreensão filosófica ou transcendental (a experiência original que o homem faz de si mesmo como ser capaz de dar razão do seu próprio ser, formulando uma resposta à pergunta *o que é o homem*)¹¹.

Minha concisa reconstituição das categorias vazianas atenta mais para os conteúdos da pré-compreensão, pois trato, aqui, de investigar fatos da experiência humana no mundo, entre os quais o próprio ato de escrever este texto se inclui. A relevância desse *Lebenswelt* é sustentada por Husserl, por ser o mundo do qual o *eu* tem imediata consciência e o qual contextualiza a elaboração das ciências, mesmo as que se valem da abstração, como a matemática¹². Como explica, por sua vez, Heidegger, não entendemos o mundo colocando-o entre parênteses, mas, antes, a partir das nossas relações contextuais com as coisas do mundo, interpretando as nossas atividades e o significado que elas têm para nós¹³.

O conceito fenomenológico de *ser-no-mundo* representa a participação efetiva e total do ser humano na realidade que assim reconhece como tal. Trata-se de um modo de ser essencialmente dialético, no qual se conectam inseparavelmente as dimensões da

¹¹ VAZ, 1998, p. 159.

¹² HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. First book: studies in phenomenology of the constitution. § 28. The Hague: Martinus Nijhoff, 1983, p. 54.

¹³ SMITH, David Woodruff. Phenomenology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2018. Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/>>. Acesso em: 26 ago. 2020.

facticidade (onde nos encontramos com as coisas que reconhecemos como reais) e da *transcendência* (onde nos constituímos como *reveladores dessa realidade onde nós somos e a qual nós somos*)¹⁴. E é a partir desta dimensão da facticidade que se realizam a passagem dialética da Natureza à Forma e a experiência da reciprocidade entre sujeitos.

O estudo das estruturas fundamentais do ser humano inicia na categoria do corpo próprio, entendido não no sentido puramente físico ou biológico, mas como dimensão constitutiva e expressiva do ser do homem. Hengstenberg explica que o corpo humano, ao contrário de um simples organismo animal, é regido por decisões do sujeito que lhe dão significado. Assim é que o pulmão é usado para respirar mas também para cantar, e o olho para enxergar mas também para fazer pesquisas¹⁵. Husserl distingue o corpo próprio no seu aspecto meramente físico (*Körper*) do corpo vivido guiado pela consciência (*Leib*). O *Leib* é o centro vivo da experiência do sujeito, como suporte de sensações e órgão da vontade; como centro de ação, o corpo vivido é o ponto zero de orientação a partir do qual todas as direções têm o seu sentido.

Pelo seu corpo, o homem tem a sua presença natural no espaço-tempo físico-biológico, e também a sua presença intencional pela qual estrutura o espaço-tempo propriamente humano. Os objetos materiais, sendo fontes de valores sensoriais, têm qualidades dependentes do sujeito que os experiencia pela sensibilidade corporal. Mesmo um ente imaginário, como um centauro, no exemplo dado por Husserl, é imaginado pelo sujeito numa certa orientação e relação com os órgãos sensoriais do sujeito que o imagina. Além disso, a presença intersubjetiva de sujeitos que se comunicam entre si com os seus próprios corpos demonstra que a experiência do sujeito solipsista, caso fosse de todo possível, seria tida como patológica¹⁶.

Na categoria do psiquismo, o homem está no aqui e agora do mundo já não como a presença imediata exercida pela sua corporalidade, mas como presença *mediata* que se dá por meio da percepção e do desejo. Trata-se da passagem do *estar-no-mundo* para o *ser-no-mundo*; da presença natural para a presença intencional. Enquanto na categoria do corpo próprio, o *eu* tem a origem das suas direções na sua exterioridade corporal no mundo, na categoria do psiquismo o *eu* emerge como pólo do mundo interior. Enquanto

¹⁴ WAELHENS, Alphonse de. *La philosophie et les expériences naturelles*. Le Haye: Martinus Nijhoff, 1961, p. 71-72.

¹⁵ HENGSTENBERG, Hans-Eduard. *Philosophische anthropologie*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1966, p. 89.

¹⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. Second book: studies in phenomenology of the constitution. § 18. Dordrecht: Kluwer, 2000, p. 61-62.

pelo corpo próprio o homem constitui a sua figura exterior, pelo psiquismo ele plasma a sua figura interior, sendo aqui o domínio no qual começa a definir-se a unidade da sua consciência.

Tem-se, no psiquismo, a interiorização que transforma o espaço-tempo físico em espaço-tempo humano, a consciência do *eu* que permite, pela reflexividade, opor o *eu* aos seus objetos¹⁷. A interioridade do psiquismo nega dialeticamente o espaço-tempo natural numa esfera de percepção subjetiva pela qual a objetividade pode ser lembrada, esperada e avaliada. Distingue-se o tempo objetivo do tempo subjetivo, e o momento presente é, então, *vivido*: o sujeito humano conecta-se à sua experiência presente enriquecido das intenções da sua memória e dos seus desejos.

Segundo Lima Vaz, *a forma especificamente humana ou a expressão e manifestação do ser no homem pertencem originariamente ao espírito, e só pela mediação do espírito dela participam o somático e o psíquico*¹⁸. Pela supressão dialética do corpo próprio e do psiquismo na categoria do espírito, o homem chega ao ápice da sua unidade. Pelo espírito, o homem abre-se para a transcendência e constitui-se num ente estruturalmente aberto para o outro (tanto o outro relativo da relação intersubjetiva quanto o outro Absoluto da relação de transcendência); sem o espírito, o homem seria determinado totalmente de fora pela Natureza e suas leis.

Esta categoria é rica em temas estudados, desde a antiguidade, pela filosofia: o *pneúma* (natureza do espírito como força vital, como o dinamismo organizador que é próprio da vida); o *noûs* (o espírito como atividade de contemplação ou *theoría*, a forma mais alta do conhecimento); o *logos* (o espírito como razão ou ordem universal); a *synesis* (o espírito como *consciência-de-si*).

Após indicar diversos aspectos da experiência espiritual, Lima Vaz assim sintetiza:

O espírito aparece, pois, em sua pré-compreensão, como uma estrutura dialética de identidade na diferença: identidade do ser e do manifestar-se do espírito ou, segundo o nosso esquema, da Natureza (N) e da Forma (F) no nível do espírito; diferença porque a manifestação implica para o espírito-no-mundo (ou espírito finito) a alteridade do objeto que se manifesta ao espírito e no qual o espírito se manifesta: a não-identidade, em suma, do em-si do objeto e do para-si do sujeito. É igualmente a partir dessa dialética do em-si do objeto e do para-si do sujeito que se caracteriza a presença do homem no mundo segundo o espírito como

¹⁷ VAZ, 1998, p. 189.

¹⁸ VAZ, 1998, p. 204.

presença espiritual, ou seja, estruturalmente, uma presença reflexiva. Essa reflexividade é própria do espírito e não tem lugar nem no somático nem no psíquico. Ela é, no espírito finito, o *analogatum inferius* da intuição absoluta de si mesmo no Espírito infinito¹⁹.

Essa estrutura — corpo próprio, psiquismo e espírito — faz o homem capaz de subsistir, com a sua identidade, na sua relação com os outros entes dos quais se distingue. Há, ainda, as categorias de relação, nas quais o homem se abre à multiplicidade dos outros seres, como distinto deles e como um ser no mundo. Aqui se insere a dialética da identidade na diferença, ou da ipseidade na alteridade. A realização humana, nesse desenvolvimento ético, é a efetivação existencial do paradoxo de que o sujeito torna-se ele mesmo (*ipse*) na sua abertura constitutiva ao outro (*alius vel aliud*). Não podemos realizar-nos senão como abertos à infinitude do Ser.

4. A intersubjetividade como origem do conteúdo expressivo do sujeito

Lima Vaz explica que a experiência do homem-sujeito enquanto *sujeito*, exatamente por se tratar de uma experiência, é incompatível com a *epoché* que coloca entre parênteses todo o mundo exterior da existência humana e reduz o *eu* a uma consciência momentânea. Mas o *eu* da antropologia filosófica vaziana é o *eu* como sujeito *situado* e, por isso, interrogante sobre a sua própria realidade situacional que o circunscreve. O homem é linguagem, é um movimento incessante de auto-expressão que confere um significado humano ao seu existir situacional.

A fórmula (N) → (S) → (F) traduz, como já visto, a *expressividade essencial e constitutiva do ser humano*. Mas a determinação do conteúdo da forma (F) advém de fora do homem, por não ser ele o criador da realidade na qual ele é. E a passagem da estrutura (corpo próprio, psiquismo e espírito) à relação (objetividade, intersubjetividade e transcendência) é uma passagem da forma ao conteúdo da expressão, ou do significante (ente que é percebido) ao significado (conteúdo que ele expressa)²⁰.

A identidade ontológica do ser humano constitui-se na estrutura radiografada no item 2 acima. Mas a sua *ipseidade* está no *dicere seipsum*, o dizer-se a si mesmo pelo qual *o sujeito é movimento de auto-exprimir-se*, o que faz dele uma *essencial abertura ao*

¹⁹ VAZ, 1998, p. 206.

²⁰ VAZ, 1995, p. 11.

outro. O *outro*, por sua vez, será compreendido na auto-expressão do *si*²¹. Mesmo a constituição da subjetividade por meio da reflexão, uma relação do homem consigo mesmo que se desdobra no domínio da Forma, é uma essencial abertura na qual o sujeito está situado (*esse ad aliud*): a presença como expressão do sujeito a uma realidade na qual ele é, pode ser entendida como *progressiva interiorização da realidade exterior ao homem no universo da significação ou da expressão, que é o universo propriamente humano*²².

Embora o ser humano esteja situado no mundo com a totalidade estrutural do seu ser, sua presença à realidade é, em última instância uma presença espiritual, ou seja, uma presença reflexiva. É uma inter-relação dialética que se caracteriza por dois traços decisivos: a) prioridade *em-si* do objeto, ou normatividade absoluta do objeto em sua essencialidade intrínseca, pela qual o objeto ou mundo objetivo deve ser intencionado em sua existência ideal, transcendendo as expressões somática e psíquica. Esse traço encontra ilustração clássica na teoria platônica da Ideia como verdade e como bem, e é fundamento da ética como ciência do agir; b) prioridade *para-si* do sujeito ou normatividade absoluta do sujeito na plenitude imanente do seu ato, que tem em si mesmo a sua própria perfeição e nela acolhe a perfeição do objeto, na reflexividade de conhecer-se no conhecimento do objeto²³.

Ocorre que, na relação de intersubjetividade, a primazia entre as categorias estruturais é conferida ao psiquismo, por ser ele a condição da abertura constitutiva ao outro. A investigação feita por Max Scheler sobre a experiência do outro, por exemplo, parte do entendimento emocional ou afetivo do outro, que é anterior ao entendimento intelectual ou racional e pressupõe como pano de fundo a vivência de um com o outro (*Miteinander-erleben*), bem como a responsabilidade pelos outros e a corresponsabilidade pela comunidade.

Scheler identifica pelo menos cinco tipos de sentimentos compartilhados: 1) sentimento do um com o outro (*Miteinanderfühlen*), em que duas pessoas sentem juntas o mesmo sentimento, como o amor dos pais ao filho e as dores e alegrias correspondentes; 2) sentimento vicário (*Nachfühlen*), uma compreensão emocional ou corporal do sentimento do outro, não se tratando de uma co-experiência genuína; 3) compaixão (*Mitgefühl*), quando participo da dor de um amigo e sinto por ele,

²¹ VAZ, 1995, p. 37, nota 2.

²² VAZ, 1995, p. 12.

²³ VAZ, 1998, p. 205-206.

mantendo-se a distinção entre mim e o outro, mas com a provocação do desejo de que a dor do outro cesse; 4) contágio psíquico (*Gefühl ansteckung*), quando alguém é tomado por um sentimento a ponto de nele se perder com os outros, como se dá na atmosfera alegre de um bar; 5) identificação (*Einsfühlung*), em que o eu é perdido e se torna literalmente o outro, num tipo de experiência mística na qual não sinto mais a minha dor, mas só a dor do outro²⁴.

Com essa classificação dos tipos de sentimentos compartilhados, Scheler demonstra que há completa diferença entre perceber o sofrimento de uma pessoa e sentir compaixão por essa pessoa. Diante do rosto de uma criança chorando, posso percebê-lo apenas como um objeto qualquer, ou posso perceber o seu choro como expressão de sofrimento, mas ainda assim não sentir nenhuma pena. Posso, ainda, sentir pena, sem, contudo, me sentir movido a desejar ou fazer algo quanto ao sofrimento do outro. A experiência de pena ou compaixão é adicionada à experiência do outro que é anteriormente dada. Além disso, posso compreender o outro como um campo de expressão das suas experiências subjetivas, mas não posso compreender inteiramente a sua própria experiência psíquica, pois o outro possui uma esfera de privacidade pessoal absoluta que não me pode ser dada²⁵.

A classificação de Scheler permite compreender o papel das categorias de estrutura e de relação expostas por Lima Vaz. Vemos que o reconhecimento do outro como sujeito inicia-se no psiquismo. Mas, embora seja o psiquismo a condição primeira da abertura ao outro, a relação de intersubjetividade aperfeiçoa-se no nível do espírito. O encontro com o outro deve, assim, ser um encontro espiritual, no qual o sujeito afirma a identidade intencional do seu eu, nela compreendendo a infinitude intencional do outro e sendo por ela compreendido. A categoria da intersubjetividade só pode ser adequadamente constituída se aceitarmos como termos da relação do encontro os sujeitos na sua totalidade estrutural na qual, sabemos, o espírito suprassume o somático e o psíquico; em suma, a categoria da intersubjetividade só se constitui se o encontro for definido como espiritual.

Assim, os termos da relação de intersubjetividade devem ser *sujeitos cujo ser é estruturalmente reflexivo* e que, em consequência, são sujeitos capazes de estabelecer

24 DAVIS, Zachary; STEINBOCK, Anthony. Max Scheler. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2018. Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/scheler/>>. Acesso em: 03 set. 2020.

25 SCHELER, Max. *The nature of sympathy*. Abingdon: Routledge, 2017, p. 9-10.

uma relação de reciprocidade e de reconhecimento²⁶. Não há lugar aqui para o *Cogito* cartesiano que cria suas próprias normas de inteligibilidade e produz seu conhecimento na imanência do sujeito pensante. Paul Ricoeur anota que o *eu* cartesiano que, pela dúvida radical, chega ao *Cogito*, é na verdade um *eu* desancorado da realidade, do seu próprio corpo como centro de orientação espaço-temporal, e das condições de interlocução do diálogo. É um *eu* evidente a si mesmo, instantâneo, pontual e a-histórico, que não necessita de explicação nem de expressão, sendo, ao final das contas, um ninguém²⁷.

Como introdução à pré-compreensão da categoria da intersubjetividade, Lima Vaz indica a dialética do reconhecimento exposta por Hegel em sua *Fenomenologia do espírito*. As experiências da consciência na sua relação com o mundo objetivo fazem surgir a noção de *infinito*, e o desdobramento da consciência em *consciência-de-si*. A consciência, então, movida pelo fluir da vida e pela pulsão do desejo, deve passar pela experiência do *reconhecimento*, quando encontra em outra *consciência-de-si* que faz a mediação pela qual ela se conhece concretamente como *ser-outro*. Pelo paradoxo da reciprocidade, *o sujeito é ele mesmo (ipse) no seu relacionar-se com outro sujeito o qual, por sua vez, é igualmente ele mesmo (ipse) no seu ser-conhecido e no conhecer seu outro: em suma, no reconhecimento*²⁸.

Esse paradoxo do encontro humano revela-se fundamentalmente como um encontro espiritual, isto é, de sujeitos na sua totalidade estrutural, na qual o somático e o psíquico são suprassumidos no espírito. A intersubjetividade serve como um arquétipo pelo qual podem ser identificadas e medidas as formas degradadas do encontro — *coisificantes, alienantes ou que outra feição desumanizante possam ter*²⁹. Porém, na oposição da unidade em si do homem e sua abertura à multiplicidade dos outros seres, Lima Vaz questiona o risco de o homem ver a sua unidade estrutural ameaçada pela alteridade dos termos das suas relações externas, muito embora essas relações sejam também constitutivas do seu ser enquanto situado e finito. Esse risco ocorre em particular na relação de intersubjetividade e parece inerente à ipseidade do sujeito, dada a oposição entre a unidade-em-si do homem e sua abertura ao outro. Trata-se, aqui, do risco da alienação, entendida esta como o *tornar-se outro*³⁰.

No encontro espiritual, entre dois sujeitos humanos que se abrem à universalidade

²⁶ VAZ, 1995, p. 54.

²⁷ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991, p. 17-18.

²⁸ VAZ, 1995, p. 55.

²⁹ VAZ, 1995, p. 65 e nota 81.

³⁰ VAZ, 1995, p. 143.

do Ser e que são, um diante do outro, infinitudes intencionais distintas, é possível evitar a primazia de um dos sujeitos sobre o outro? É possível, de algum modo, que, na relação eu-tu ou eu-nós, não ocorra que o *eu* assuma primazia sobre o outro, ou então que a presença irradiante do outro ofusque a clareza do afirmar-se a si mesmo do eu³¹?

5. Ideologias nas polaridades do solipsismo e do altruísmo absolutos

A passagem ao universo ético supõe, então, entre os sujeitos da comunidade ética, uma reciprocidade livre e consciente que pode desequilibrar-se, resultando na primazia de um dos seus termos sobre o outro. Lima Vaz identifica os dois extremos dessa assimetria na egologia radical de Husserl e na heterologia radical de Levinas, e propõe uma *via media* que permita ao sujeito auto-afirmar-se sem coisificar o outro nem coisificar-se pela presença do outro. O solipsismo absoluto (eu sem nós) e o absoluto altruísmo (nós sem eu) são extremos que se engendram mutuamente³². Como todos os contrários que se sujeitam à lei dialética da unidade e da luta, o solipsismo absoluto e o absoluto altruísmo, de modo igual e mútuo, pressupõem um ao outro e excluem um ao outro. Trata-se de um movimento contraditório inerente à própria realidade da relação ética intersubjetiva.

Esse conceito de polaridade é antigo e já está presente no Tao Te Ching, livro escrito por Lao Tse provavelmente no século VI a.C. Nele consta que o reconhecimento do belo como belo e do bom como bom, de acordo com os parâmetros do mundo, não é belo nem bom. Como explica o comentador Wu Jyh Cherng, os valores mundanos são fugazes, sujeitos aos temperamentos, vícios, costumes e impulsos de cada ser e são, portanto, ilusórios. São conceitos opostos que se criam em referência um ao outro e não reconhecem os objetos contemplados como realmente são³³. Em Hegel, temos a dialética moderna na qual encontramos a lei da unidade e da luta dos contrários: cada coisa real envolve uma coexistência de elementos opostos, sendo uma unidade concreta de determinações opostas.

Grandes conquistas foram obtidas pela humanidade pelo mérito da iniciativa individual. A história da filosofia tem exemplos como o de Sócrates, que preferiu manter

³¹ VAZ, 1995, p. 66.

³² VAZ, 1995, p. 66.

³³ LAO TSE. *Tao te ching*: o livro do caminho e da virtude. Tradução direta do chinês e comentários de Wu Jyh Cherng. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011, p. 33-35.

sua integridade moral a participar da prisão de Leão de Salamina, que seria condenado à morte e executado injustamente; de Platão, que, por sua consciência moral individual, reconheceu a corrupção do governo dos Trinta Tiranos, do qual seus parentes e amigos participavam, e retirou-se para desenvolver sua filosofia na busca de uma política sem os males do seu tempo; de Santo Tomás de Aquino, que, para tornar-se o grande teólogo, desobedeceu aos seus familiares que desejavam impedi-lo de prosseguir seus estudos e chegaram a contratar uma prostituta para seduzi-lo.

O ser humano dispõe, hoje, dos proveitos do avanço tecnológico e das melhorias nas condições de vida graças ao talento de gênios individuais. Mas há o problema do solipsismo absoluto pelo qual o indivíduo desdenha sua qualidade de *ser-em-relação*, ao ver-se como um átomo isolado em seus próprios interesses e cujas ações não diriam respeito a valores de magnitude comunitária. Dono do *seu* corpo, da *sua* psique e negando a própria dimensão humana espiritual, o solipsista absoluto inspira a ideologia política do individualismo, fundamento do sistema capitalista. Após a sua viagem de estudo aos nascentes povoamentos norte-americanos, Tocqueville soube prever que o individualismo poderia levar ao seu extremo oposto, o totalitarismo:

Sobre esse tipo de homens, ergue-se um imenso poder protetor que é o único responsável por garantir-lhes o prazer e por tomar conta do seu destino. Esse poder é absoluto, cuidadoso nos detalhes, ordenado, providente e gentil. Seria semelhante à autoridade parental se, como um pai, tentasse preparar para as responsabilidades da vida de um homem; mas, pelo contrário, apenas tenta mantê-los em perpétua infância. Gosta de ver os cidadãos terem prazer, desde que não pensem em nada além do prazer³⁴.

O altruísmo absoluto tampouco promove a afirmação do si mesmo pelo outro (afirmação que se dá no encontro espiritual). Ele oferece uma justificação externa imaginária para o si mesmo que impede o aprimoramento moral do sujeito, pois, como vimos, o sujeito humano só se realiza na sua abertura constitutiva ao outro, numa abertura à infinitude do Ser. No altruísmo absoluto, o eu não é um nós. Como critica Ayn Rand, o altruísmo nos diz que é *egoísmo* buscar os nossos próprios desejos e ter as nossas próprias convicções, e que devemos sacrificar estas em prol das convicções dos outros; na política, o altruísmo foi usado para ganhar apoio à intervenção norte-americana em outros países e para atrair simpatia mesmo às ditaduras sanguinárias que proclamam o sacrifício

³⁴ TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracy in America*. New York: Harper & Row, 1966, p. 667.

individual em prol do *bem comum*, sendo incabível, portanto, a equação do altruísmo com a moralidade³⁵.

Observa-se que a personalidade altruísta tende a confiar numa autoridade vista como representante de um suposto *bem comum*, e a assumir uma postura de conformismo e obediência àquilo que essa autoridade indica como o normal. O que Paul Ricoeur fala da voz do outro que se torna a própria voz do si, no caso do altruísta absoluto é muito acentuado. O altruísta absoluto faz suas ideias de uma autoridade por ele aceita, que pode ser a mídia, um artista, um líder político etc., e muitas vezes sequer questiona a origem dessas ideias ou os interesses que as produziram. Muitas preocupações legítimas com o bem-estar social podem expressar uma tendência ao totalitarismo, por uma confiança excessiva numa suposta autoridade promotora e executora do *viver para outrem*.

Assim, as duas posições extremas que desequilibram a relação intersubjetiva geram consequências para os campos ético e político. Um abrangente estudo das relações entre as tendências solipsista e altruísta e os padrões sociais e políticos em diferentes culturas, com numerosos dados obtidos em pesquisas de campo, pode ser encontrado na obra de Harry C. Triandis, *Individualism and collectivism*. Observa esse autor que, assim como o excesso de individualismo é causador de muitos problemas nas sociedades modernas, um excesso de coletivismo está associado à negação dos direitos humanos³⁶.

A mentalidade revolucionária expressou-se, na filosofia política dos séculos XVII e XVIII, pelas formulações de pensadores que passaram a usar os termos *individualismo* e *coletivismo* nas suas concepções do relacionamento do indivíduo com o poder político. O individualismo de John Locke, para quem era o indivíduo livre com seu trabalho e sua propriedade que fazia a sociedade avançar, foi contraposto pelo coletivismo de Jean-Jacques Rousseau, o qual defendia o interesse social pela submissão do indivíduo à *vontade geral*.

O termo altruísmo foi cunhado no século XIX pelo filósofo e religioso positivista Auguste Comte como um antônimo de egoísmo. Na minha cidade natal, Porto Alegre, há um templo positivista e sobre a sua porta principal está escrito o lema: *Viver para outrem*. No seu *Catecismo positivista*, Comte diz que o ponto de vista social não pode tolerar a

35 BADHWAR, Neera K. RODERICK T. Long. Ayn Rand. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2020. Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/ayn-rand/>>. Acesso em: 03 set. 2020.

36 TRIANDIS, Harry C. *Individualism and collectivism*. New York: Routledge, 1995, p. 2.

noção de direitos, pois esta se baseia no individualismo. Todos nascemos com uma carga de obrigações que aumenta durante a vida, e temos o dever moral de renunciar aos interesses próprios e assim servir à humanidade. Sua visão política é a de um Estado forte³⁷.

O egocentrismo, pelo contrário, supõe o amor exclusivo de si mesmo em detrimento do outro. O filósofo e biólogo Herbert Spencer propõe que existe uma luta natural pela sobrevivência na espécie humana, sendo natural que prosperem os mais fortes e aptos. Ainda, que ajudar os pobres e os mais fracos é um impedimento para a liberdade individual e um atraso para o desenvolvimento social, com a ressalva da filantropia privada em interesse próprio, mas desde que esta não contribua para a formação de pessoas dependentes. Sua visão política é a de um Estado mínimo³⁸. Jacques Leclercq mostra que o egocentrismo pode ser individual ou de um grupo, e assim resume a superioridade que o egocêntrico atribui aos seus próprios interesses a partir das qualidades que acredita ter: *O homem instruído julga que a instrução lhe concede todos os direitos; o rico crê que sua posição acomodada lhe confere todas as virtudes; aos olhos do pobre e do ignorante, sua simplicidade os põe moralmente acima de todos*³⁹.

O solipsismo absoluto e o absoluto altruísmo engendram-se mutuamente, pois cada uma dessas posturas induz ao desejo da outra como reação, e são ambas fundadas no mesmo mal-entendido sobre o bem comum: o bem comum é visto como um bem alheio, ou mesmo oposto, ao bem do próprio sujeito. Lima Vaz alerta, então, que o solipsismo absoluto e o absoluto altruísmo incidem na vida política como inspiração para as ideologias do individualismo e do totalitarismo e, desse modo, evidenciam a impossibilidade de se fazer da comunidade dos sujeitos o horizonte universal do Ser⁴⁰.

Na obra de Lima Vaz, a ideologia é identificada como o mito da verdade entre os mitos pós-metafísicos que assumiram, na cultura contemporânea, o lugar das expressões conceituais clássicas da transcendência. Ou seja, a ideologia é um sucedâneo moderno da verdade⁴¹. Também é denominada de ideológica a racionalidade que legitima socialmente os universos culturais entre os quais se fragmentam os ideais de realização humana (tais como a profissão, a política, a pesquisa científica etc.), e que solicitam a soma maior das

³⁷ COMTE, Auguste. *Catéchisme positiviste*: ou sommaire exposition de la religion universelle. Paris: En Vente, 1890, p. 300.

³⁸ OFFER, John. *An intellectual history of British social policy: idealism versus non-idealism*. Bristol: The Policy, 2006, p. 38.

³⁹ LECLERCQ, Jacques. *El derecho y la sociedad*: sus fundamentos. Barcelona: Herder, 1965, p. 124.

⁴⁰ VAZ, 1995, p. 76.

⁴¹ VAZ, 1995, p. 115.

energias humanas. Essa fragmentação coloca inclusive em dúvida a propriedade de se falar modernamente em realização humana, diante da ausência de uma tradição ou *ethos* nos quais os paradigmas da vida humana recebem a sanção do tempo e, portanto, a sua legitimação histórica⁴². Em *Ética e direito*, Lima Vaz utiliza-se da acepção dada por Marx a esse termo e assim a explica:

A ideologia nessa nova acepção, fenômeno situado por definição na ordem da sociologia do conhecimento, é toda forma de produção simbólica que desempenha uma dupla função social: 1. *ocultar* a face verdadeira das tendências e necessidades profundas e, em última instância, determinantes dos interesses do grupo social que a formula e que se pretende representante da sociedade inteira; 2. *justificar e universalizar* simbolicamente esses interesses, residindo aí justamente a função ocultante da ideologia. Essa justificação e essa universalização encontram, por outro lado, na civilização ocidental um poderoso instrumento no uso da razão argumentativa, que tornou possível a elaboração de discursos ideológicos de alto padrão intelectual e de grande poder de persuasão⁴³.

No contexto dessa acepção, a própria Ética, como codificada e ensinada, é vista como uma ideologia que promove o ocultamento de interesses gerados por necessidades naturais e determinantes da vida humana. As críticas dos chamados *mestres da suspeita* (Marx, Nietzsche e Freud) abriram caminho para o niilismo ético, que chegará à relativização do ético pelo cultural⁴⁴. Mas cumpre, aqui, destacar que a ideologia dificulta ou mesmo impede a reciprocidade livre e consciente dos sujeitos da comunidade ética, pois obscurece a expressividade essencial e constitutiva do ser humano, e oferece-se como um falso sucedâneo para a Verdade à qual a expressividade humana se refere na relação de transcendência.

Ao examinar as ideologias de Antonio Gramsci e de Fritjof Capra, Olavo de Carvalho aponta que há, entre elas, certas semelhanças. Para ambas, por exemplo, o sujeito ativo do conhecimento é uma coletividade indeterminada: *a humanidade*, o *nós* como um auditório universal, o *proletariado* ou os *intelectuais orgânicos*. Em ambas, dissolve-se a autoconsciência reflexiva e crítica, fechando o ser humano para o que existe além do seu momento histórico e privando a inteligência individual autônoma da possibilidade de ter razão contra a opinião majoritária, seja esta no sentido da conservação do *establishment* ou no da insatisfação para com ele. Resulta disso que o conhecimento

⁴² VAZ, 1995, p. 169-170.

⁴³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e direito*. São Paulo: Landy; São Paulo: Loyola, 2002, p. 133.

⁴⁴ VAZ, 2002, p. 131-140.

intuitivo da verdade é reduzido a um sentimento ou fantasia individual, sem relação com qualquer evidência objetiva⁴⁵.

Devido à variedade de significados atribuídos ao termo *ideologia*, Terry Eagleton afirma que não há uma definição singular adequada, senão algumas que permitem a aproximação desse conceito. Entre elas: *o processo de produção de significados, signos e valores na vida social; um corpo de ideias característico de um grupo ou classe social; a comunicação sistematicamente distorcida; uma ilusão socialmente necessária; a confusão entre as realidades linguística e fenomênica; o processo pelo qual a vida social é convertida numa realidade natural*. O autor ainda observa que algumas definições correntes podem ser incompatíveis entre si, e podem ser utilizadas pejorativamente, ao taxar-se de ideólogo um oponente cujas ideias se pretenda combater⁴⁶.

Conquanto não se prescindia de um estudo mais aprofundado das ideologias e do seu papel nas comunidades ético-políticas, é possível concluir que a ideologia oferece uma explicação artificial, padronizada e de adesão, que promete ao sujeito tanto uma definição de objetivos coerentes com a sua situação social real ou imaginária, quanto um resguardo em face das responsabilidades inerentes à sua formação reflexiva e ao reconhecimento do *outro*.

6. A busca pelo horizonte universal do Ser

Merece ser retomada, aqui, a distinção que permeia todos os momentos da compreensão humana ensinada pela antropologia filosófica vaziana: a distinção entre sujeito empírico e sujeito transcendental. Importa saber quem é o sujeito transcendental que, segundo Lima Vaz, passa da facticidade à transcendência e, assim, revela aptidão para instaurar relações intersubjetivas significativas como propriamente são, estáveis e duradouras, como a de uma família, de uma amizade, de um grupo social ou político. Por ser transcendental, esse sujeito contrasta como o sujeito empírico, o qual está no mundo apenas como um objeto entre tantos outros e pode ser explicado pelas relações de causalidade.

Cabe aqui um breve histórico da subjetividade do conhecimento humano na filosofia moderna. Fazendo uso da herança deixada pelo subjetivismo cartesiano à filosofia prática moderna, os empiristas britânicos do século XVII afirmam que o

⁴⁵ CARVALHO, Olavo de. *A nova era e a revolução cultural*. Campinas: Vide, 2014, p. 89-92.

⁴⁶ EAGLETON, Terry. *Ideology: an introduction*. London: Verso, 1991, p. 1-2.

conhecimento humano é determinado pelas percepções sensíveis, a ponto de Berkeley concluir que ser equivale a ser percebido. Na ética kantiana, encontra-se a transcendência como condição da ação moral, pela qual o sujeito considera as demais pessoas, assim como a si mesmo, seres racionais capazes de determinar racionalmente as suas ações morais. Essa oposição surge, para Husserl, naqueles momentos em que o indivíduo reflete sobre si mesmo para, então, auto-interpretar-se de duas maneiras muito diferentes: a) como um objeto *no* mundo; e 2) como um sujeito *para* o mundo. Neste último caso, a subjetividade ou consciência faz o mundo possível e com ele se relaciona, não ao modo de uma parte com o todo, mas sim como uma consciência em relação ao seu horizonte de objetos⁴⁷.

Heidegger, nos *Fundamentos metafísicos da lógica* (1928), entende a transcendência como o ver para além de um objeto, por estar este situado num pano de fundo. Assim como usamos ferramentas para realizar um projeto que vai além delas, somos capazes de ver as coisas à luz de algo a mais. O sujeito transcendente é aquele que vê as coisas projetando possibilidades para elas na situação em que estamos no mundo⁴⁸. Na história da filosofia, as discussões do ponto de vista gnosiológico vão da negação da transcendência às várias distinções de seu caráter. Mas esta breve abordagem parece servir para ilustrar como compreendo o sujeito transcendental na relação de intersubjetividade.

O modo propriamente humano de automanifestar-se é que faz do ser humano um sujeito. A subjetividade humana consiste no movimento contínuo de mediação ou passagem entre a natureza (dado) e a forma (significado). Lima Vaz esclarece que se trata de um único movimento, porém passível de ser analisado em diferentes níveis segundo o tipo resultante de expressão do sujeito cognoscente: os níveis empírico, abstrato e transcendental, os quais têm lugar, respectivamente, nos planos da pré-compreensão, da compreensão explicativa e da compreensão filosófica ou transcendental.

Assim é que o discurso da antropologia filosófica é elaborado no nível transcendental, mas a constituição do sujeito, expressa pelo esquema (N) → (S) → (F), está presente em todos os níveis de compreensão e é retomado, na categoria da intersubjetividade, no âmbito do *nós*. Ao *nós* empírico, unidade efêmera formada pela

⁴⁷ CARR, David. On the difference between transcendental and empirical subjectivity. In: EVANS, J. Claude (Ed.); STUFFLEBEAM, Robert S. (Ed.). *To work at the foundations: essays in memory of Aron Gurwitsch*. New York: Springer, 2012, p. 175-191.

⁴⁸ DAHLSTROM, Daniel O. *The Heidegger dictionary*. London: Bloomsbury, 2013, p. 221.

contingência do puro acontecer, opõe-se o *nós* transcendental, capaz de manter vínculos permanentes como a família, as amizades e as associações políticas. Esse *nós* transcendental ou inteligível é, por sua vez, formado por sujeitos que também se fazem individualmente inteligíveis pela suprassunção do *dado* no *significado*, segundo o esquema acima descrito.

Como visto, o encontro com o outro, cerne da relação de intersubjetividade, há de ser um encontro entre seres humanos que não apenas se aproximam e interagem na esfera empírica do simples acontecer, mas que também são capazes de reflexão, de atribuir significado às suas experiências vividas e de comunicá-las entre si numa linguagem de universalidade. Lima Vaz propõe, aqui, uma analogia de atribuição entre o *eu* na sua reflexividade estrutural, como sujeito individual, e o *nós* como sujeito plural que delibera e decide em unidade de inteligências e vontades. O problema situado na caracterização do estágio da aporética crítica da relação de intersubjetividade é o da manutenção da unidade inteligível do *eu*, mesmo que inserido na comunidade do *nós*⁴⁹.

No discurso da antropologia filosófica, temos o desdobramento dialético pelo movimento de autoposição do sujeito: ao afirmar-se a si mesmo na afirmação do seu objeto, o sujeito transcende-o para visar ao horizonte último da universalidade do Ser. Do mesmo modo que a constituição do sujeito, a instauração da relação de intersubjetividade é possível pela referência ao Espírito absoluto. A analogia entre o *eu* e o *nós* é comparável a outra analogia, aquela entre o Espírito absoluto, que é *reflexão subsistente em si mesma*, e o espírito finito humano, que exprime reflexivamente o seu significado de um modo frágil e efêmero, próprio da sua finitude⁵⁰.

Já no âmbito do discurso da ética filosófica, o agir ético intersubjetivo é condicionado pelo *reconhecimento* que procede da inteligência ordenada ao universal do Bem, e pelo *consenso* que resulta da vontade inclinada ao universal do Bem. *O reconhecimento como causa formal especifica o consenso que resulta do movimento da vontade, e o consenso, como causa eficiente, move o reconhecimento no sentido da aceitação ativa do outro*⁵¹. Mas a preservação de uma reciprocidade autêntica no agir ético intersubjetivo é o grande desafio da comunidade ética. Os indivíduos por si mesmos não podem realizar essa preservação, do que surge a necessidade interventiva de normas

⁴⁹ VAZ, 1995, p. 72.

⁵⁰ VAZ, 1995, p. 73.

⁵¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 79.

e instituições que mantenham a unidade comunitária pela solução dos conflitos de interesses. A comunidade ética é aquela na qual *as leis e normas éticas que regem e ordenam as relações intersubjetivas* vigoram como leis e normas públicas⁵². Mais adiante, ao tratar da estrutura intersubjetiva da vida ética, Lima Vaz expõe que a ordenação transcendental ao Bem define a relação de reciprocidade que confere ao *tu* e ao *nós* a mesma situação metafísica do *eu*⁵³:

O ser humano se encontra, com efeito, primeiramente numa *situação metafísica* determinada pela sua finitude ontológica da qual procede a necessária relação com a *transcendência*; essa “situação” metafísica reflete-se numa *situação cósmica* resultante do *estar-no-mundo* e circunscrita pela incontornável relação com as *coisas*; e numa *situação histórico-social* entretecida pelo *estar-com-o-outro* e que é, do ponto de vista da *vida-em-situação*, a forma *condicionante* da nossa presença em face da transcendência e do mundo⁵⁴.

O reconhecimento e o consenso têm lugar na perspectiva do horizonte do Bem na sua universalidade, sendo a partir da sua situação metafísica que os indivíduos são capazes de instaurar as relações intersubjetivas e, assim, a comunidade ética também deve ser pensada em analogia a essa situação, *sobre o fundamento estrutural de um invariante de natureza metafísica*⁵⁵. Mas cumpre observar que ainda persiste o problema do risco de desequilíbrio inerente às relações intersubjetivas, decorrente da própria dialética da constituição do sujeito, e que produz efeitos na vida ética e política em comunidade na evolução para as ideologias extremistas do individualismo e do totalitarismo.

Assim é que permanece a necessidade de encontrar uma *via media* que abranja a presença interativa do *eu* com o *outro* mas que também evite a primazia do *eu* sobre o *outro* e vice-versa. O horizonte universal do Ser estende-se para além da comunidade dos sujeitos. Ele é horizonte porque circunscribe o *ser-no-mundo* do homem e é, na vivência da realidade, uma *antecipação de vivências ausentes*⁵⁶ que nem por isso são menos reais; é universal porque não se limita ao individual, mas é o mesmo para todos os indivíduos; e é do Ser porque se refere a algo presente em todos os seres e ao mesmo tempo os transcende⁵⁷.

⁵² VAZ, 2000, p. 90.

⁵³ VAZ, 2000, p. 174.

⁵⁴ VAZ, 2000, p. 159.

⁵⁵ VAZ, 2000, p. 175.

⁵⁶ CENCILLO, Luis. *Experiencia profunda del ser: bases para una ontología de la relevancia*. Madrid: Gredos, 1959, p. 203-204.

⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q.1 a.1. Disponível em: <<http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/>>

Conquanto escape aos limites deste artigo um aprofundamento no estudo do espírito e da Transcendência, elas são categorias decisivas para a realização humana no horizonte mais amplo que transcende a comunidade ético-política:

Sendo, portanto, a auto-realização do homem urna forma original da dialética do mesmo (*autós*) e do outro (*héteron*), ela não é senão a efetivação existencial do paradoxo segundo o qual o homem se torna *ele mesmo* (*ipse*) na sua abertura constitutiva ao *outro* (*alius vel aliud*), abertura atravessada pelo apelo profundo a uma generosidade no dom de si mesmo que podemos denominar como razão *metafísica*, na medida em que ela é, em nós, o signo de que não podemos realizar-nos a nós mesmos senão como seres abertos à infinitude do Ser⁵⁸.

A completude estrutural humana somente é alcançada na categoria do espírito: esta só é pensável em referência metafísica ao Espírito infinito, como luz interior e desejo natural de conhecer a Deus enquanto causa do Ser e de toda a perfeição, como expõe Santo Tomás de Aquino na sua *quarta via* de prova da existência de Deus⁵⁹. E somente a experiência da relação de transcendência é capaz de oferecer ao homem a superação da desordem espiritual contemporânea, *caracterizada pelo retraimento das experiências autênticas de transcendência e pelo dominador avanço de formas diversas de gnosés da imanência*⁶⁰.

7. Conclusão

A relação de intersubjetividade constitui-se efetivamente como encontro espiritual. Os seus dois termos subjetivos afirmam sua infinitude intencional na medida em que são afirmados pela infinitude intencional um do outro. Isso pressupõe sujeitos na integridade da sua formação estrutural e capazes de expressar-se a partir da sua situação e finitude. Pelo espírito, o sujeito compreende e orienta o sentido da sua atuação perante o outro, como presença reflexiva que reconhece a expressão do outro como sujeito com o qual se relaciona.

Sendo a vida segundo o espírito a autodeterminação, racional e livre, da presença do homem a si mesmo, a vida ético-política, por consequência, constitui-se mais efetivamente de sujeitos em sua plenitude. Porém, os indivíduos por si são incapazes de

en/g14.htm> Acesso em: 14 set. 2020.

⁵⁸ VAZ, 1995, p. 145.

⁵⁹ VAZ, 1998, p. 221 e 236, nota 96.

⁶⁰ VAZ, 1995, p. 101.

manter sempre o equilíbrio nas suas relações, e as oscilações entre solipsismo e altruísmo absolutos fomentam as ideologias que, por sua vez, realimentam o desequilíbrio intersubjetivo.

Então, apresenta-se a tarefa de encontrar uma *via media* na qual a presença do outro *eu* não implique na primazia do *eu* sobre o *outro* nem a deste sobre aquele. Conquanto Lima Vaz se refira nesse ponto à dialética constitutiva do espírito e à reciprocidade da identidade na diferença, entendo necessário salientar, para a solução desse problema, outras seções da obra vaziana, referidas na quinta parte deste texto, nas quais o filósofo brasileiro demonstra que o espírito humano finito somente é pensável em relação ao Espírito infinito, e a tarefa de autorrealização humana advém da sua abertura ao horizonte universal do Ser.

Concluo, assim, que as ideologias podem ser úteis à afirmação e às reivindicações dos sujeitos em suas diversas formas de vida, mas podem também levar aos extremos da objetificação do *outro* e, portanto, do próprio sujeito, sendo imperiosa uma abertura transcendente ao Ser universal. No sentido desta, o conhecimento subjetivo humano do Bem e da Verdade é condicionado (não determinado) pela finitude e situação do sujeito que conhece; mas tem os seus horizontes ampliados pelo reconhecimento e conformidade a uma dimensão espiritual que, conquanto situada numa perspectiva mais distante da comunidade humana, com ela mantém vinculação necessária.

Referências

- BADHWAR, N. K.; LONG, R. T. “Ayn Rand”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2020. Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/ayn-rand/>>. Acesso em: 03 set. 2020.
- CARR, D. On the difference between transcendental and empirical subjectivity. In: EVANS, J. Claude (Ed.); STUFFLEBEAM, Robert S. (Ed.). *To work at the foundations: essays in memory of Aron Gurwitsch*. New York: Springer, 2012, p. 175-191.
- CARVALHO, O. *A nova era e a revolução cultural*. Campinas: Vide, 2014.
- CENCILLO, L. *Experiencia profunda del ser: bases para una ontología de la relevancia*. Madrid: Gredos, 1959.
- COMTE, A. *Catéchisme positiviste: ou sommaire exposition de la religion universelle*. Paris: En Vente, 1890.
- DAHLSTROM, D. O. *The Heidegger dictionary*. London: Bloomsbury, 2013.
- DAVIS, Z.; STEINBOCK, A. “Max Scheler”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2018. Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/scheler/>>. Acesso em: 03 set. 2020.
- DÍAZ, N. G. “Alienation”. In: SEIGNEURET, J.-C. *Dictionary of literary themes and motifs*. v. 1. New York: Greenwood, 1998. p. 31-43.

- DOSTOIEVSKI, F. *Notas do subterrâneo: romance*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003.
- EAGLETON, T. *Ideology: an introduction*. London: Verso, 1991.
- HENGSTENBERG, H.-E. *Philosophische anthropologie*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1966.
- HUSSERL, E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. First book: studies in phenomenology of the constitution. The Hague: Martinus Nijhoff, 1983.
- _____. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. Second book: studies in phenomenology of the constitution. § 18. Dordrecht: Kluwer, 2000.
- LAO TSE. *Tao te ching: o livro do caminho e da virtude*. Tradução direta do chinês e comentários de Wu Jyh Cherng. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.
- LECLERCQ, J. *El derecho y la sociedad: sus fundamentos*. Barcelona: Herder, 1965.
- OFFER, J. *An intellectual history of British social policy: idealism versus non-idealism*. Bristol: The Policy, 2006.
- RIKOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.
- SASS, L. A.; PARNAS, J. Schizophrenia, consciousness, and the self. *Schizophrenia Bulletin*, v. 29, n. 3, 2003, p. 427-444. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.schbul.a007017>>. Acesso em: 24 ago. 2020.
- SCHELER, M. *The nature of sympathy*. Abingdon: Routledge, 2017.
- SMITH, David Woodruff. Phenomenology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2018. Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/>>. Acesso em: 26 ago. 2020.
- TOCQUEVILLE, A. *Democracy in America*. New York: Harper & Row, 1966.
- TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*. q.1 a.1. Disponível em: <<http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/en/g14.htm>> Acesso em: 14 set. 2020.
- TRIANDIS, H. C. *Individualism and collectivism*. New York: Routledge, 1995.
- VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica*. v. 1. 4 ed. São Paulo: Loyola, 1998.
- _____. *Antropologia filosófica*. v. 2. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *Ética e direito*. São Paulo: Landy; São Paulo: Loyola, 2002.
- WAELEHENS, A. *La philosophie et les expériences naturelles*. Le Haye: Martinus Nijhoff, 1961.

Recebido em: 09/04/2021

Aprovado em: 13/08/2021