

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Paulo Raphael Oliveira Andrade

**A Antropologia Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz
como superação do reducionismo antropológico**

MESTRADO EM FILOSOFIA

**SÃO PAULO
2016**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia

Paulo Raphael Oliveira Andrade

**A Antropologia Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz
como superação do reducionismo antropológico**

Dissertação apresentada à banca
examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo,
como exigência parcial para a
obtenção do título de Mestre em
Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr.
Marcelo Perine.

SÃO PAULO
2016

Banca Examinadora

A Deus, família e amigos.

AGRADECIMENTOS

Desejo expressar meus sinceros agradecimentos a todos os que contribuíram para tornar possível a realização deste trabalho de pesquisa, sobretudo:

- à minha esposa Natália, por toda paciência em me escutar e sendo “aluna”, por toda dedicação, incentivo e amor;

- à minha comunidade Aliança de Misericórdia pela confiança para a realização dessa missão.

- a meu caro orientador, Prof. Dr. Marcelo Perine, pela dedicação e disponibilidade; aos professores do Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da PUC-SP, dos quais recebi um maravilhoso conhecimento.

- a todos que auxiliaram para produção do texto com correções e conselhos.

- ao professor Dr. Joel Gracioso, pela amizade e inspiração do trabalho.

- aos meus queridos pais, pelo apoio em todos os sentidos, incondicional e cheio de bondade;

- a meus amigos e benfeitores, pelo auxílio oportuno;

- ao CNPQ, pela bolsa de estudos que tornou possível o curso que se conclui com este trabalho;

- e, acima de tudo, a Deus, que na sua misericórdia me escolheu para servir a sua Igreja.

Persona significat id quod est
perfectissimum in tota natura

Summa Theologiae I, q. 29, a. 4c.

ANDRADE, Paulo Raphael Oliveira. *Antropologia Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz como superação do reducionismo antropológico*. 2016. 163f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

RESUMO

A presente dissertação procura, a partir da reflexão vaziana contida nos volumes I e II da obra *Antropologia Filosófica*, pensar, como o método, as categorias de estrutura, de relação e de unidade visam superar o reducionismo antropológico. O problema central é: “o que é o homem?”. Pergunta que está presente desde as origens da cultura ocidental, tornou-se de difícil formulação desde os fins do século XVII, pelo rápido desenvolvimento das “ciências do homem”, gerando uma fragmentação da ideia de homem provocada pelos novos saberes. Buscou-se enfatizar o modo como o método hermenêutico-dialético de Lima Vaz visa enfeixar os diversos problemas e temas para compor uma imagem unitária do homem por um procedimento sistemático. A resposta ao reducionismo é dada pela assunção dialética das categorias de estrutura (corpo, psique e espírito) e das categorias de relação (objetividade, intersubjetividade e transcendência) em torno das quais se estrutura a *Antropologia Filosófica*. A inteligibilidade das categorias de estrutura e de relação se encontra nas dimensões metafísicas das categorias do espírito e da transcendência, e a unidade fundamental do ser humano se encontra nas categorias de realização e de pessoa, que coroam a concepção antropológica de Lima Vaz. A dissertação expõe que, a categoria de pessoa ao operar a síntese entre a essência e a existência supera, entre outros problemas, todo reducionismo antropológico.

Palavras chaves: categorias, Lima Vaz, método, pessoa, reducionismo, ser humano

ANDRADE, Paulo Raphael Oliveira. The Philosophical Anthropology of Henrique Cláudio de Lima Vaz as the overcoming of anthropological reductionism. 2016. 163f. Thesis (Master Degree) – Programa de Estudos Pós-Graduados, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

ABSTRACT

The following dissertation is based on a vaziana reflection contained in Volumes I and II of Philosophical Anthropology, reflects on, how the method, the categories of structure, relation and unity aim to overcome the anthropological reductionism. The central problem is: "What is man?". A question that has been present since the origins of Western culture, it has become difficult to formulate since the late seventeenth century, the rapid development of the "human sciences", leading to a fragmentation of the idea of man caused by new knowledges. He sought to emphasize how the hermeneutic-dialectic method of Lima Vaz aims to sheave the various problems and issues to form a unitary image of man through a systematic procedure. The answer to reductionism is given by the assumption of the dialectic structure of categories (body, psyche and spirit) and relationship categories (objectivity, intersubjectivity and transcendence) in which Philosophical Anthropology is structured. The intelligibility of the categories of structure and relationship is found in the metaphysical dimensions categories of spirit and transcendence, and the fundamental unity of the human being is found in the categories of achievement and person, crowning the anthropological conception of Lima Vaz. The thesis states that the category of person when operating a synthesis of essence and existence surpasses, among other problems, all anthropological reductionism.

Key words: categories, human being, Lima Vaz, method, person, reductionism

SUMÁRIO

ABREVIATURAS.....	12
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 – LIMA VAZ, ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA E SEU MÉTODO	19
1.1 Quem é o filósofo	19
1.2 Itinerário filosófico.	23
1.3 As influências filosóficas para constituição da <i>Antropologia Filosófica</i>	26
1.4 PARA UMA HERMENÊUTICA DA OBRA	27
1.4.1 As obras que antecedem a <i>Antropologia Filosófica</i>	27
1.4.2 O problema da Antropologia Filosófica.....	28
1.4.3 O método da <i>Antropologia Filosófica</i>	33
CAPÍTULO 2 – AS ESTRUTURAS E AS RELAÇÕES FUNDAMENTAIS DO SER HUMANO.	44
2.1 REGIÕES CATEGORIAIS DE ESTRUTURA.....	45
2.1.1 O corpo próprio como Expressividade	45
2.1.2. Psiquismo.....	53
2.1.3 Espírito, nível noético-pneumático	59
2.2 REGIÕES CATEGORIAIS DE RELAÇÃO.....	73
2.2.1 Categoria de objetividade.....	76
2.2.2 Categoria da intersubjetividade	78
2.2.3 A Transcendência na reflexão da Antropologia Filosófica.....	85

CAPÍTULO 3 – O REDUACIONISMO E SUA SUPERAÇÃO PELA CATEGORIA DE PESSOA.....	99
3.1 A modernidade	99
3.1.1 A racionalidade moderna.....	100
3.2 Reduacionismo antropológico	111
3.2.1 Reduacionismo na categoria de estrutura corpo-próprio.....	120
3.2.2 Reduacionismo na categoria do psiquismo	122
3.2.3 Reduacionismo na categoria de Espírito	123
3.2.4 Reduacionismo na categoria de Objetividade	124
3.2.5 Reduacionismo na categoria de Intersubjetividade	126
3.2.6 Reduacionismo na categoria da Transcendência.....	127
3.3 CATEGORIA DA REALIZAÇÃO.....	128
3.3.1 O homem e a sua Realização	130
3.3.2 O desafio da Realização a partir da fragmentação contemporânea.....	132
3.4 CATEGORIA DE PESSOA.....	134
3.4.1 Síntese entre Essência e Existência	136
3.4.2 A filosofia da Pessoa como superação do reduacionismo	139
4. CONCLUSÃO.....	143
5. BIBLIOGRAFIA	152
5.1 Obras publicas de Henrique Cláudio de Lima Vaz.	152
5.1.1 Artigos de Henrique Cláudio de Lima Vaz.....	152
5.1.2 Artigos biográficos.....	156

5.2 Artigos sobre o pensamento de Lima Vaz.....	157
5.2.1 Teses e dissertações sobre o pensamento de Lima Vaz	157
5.2.2 Publicações sobre o pensamento de Lima Vaz.....	158
5.3 Bibliografia complementar	159
5.3.1 Documentos em áudio não publicados.....	162
5.3.2 Pesquisas em internet	162
5.3.3 Entrevistas Unisinos – Celebração dos 25 anos da AF de Lima Vaz.....	162

ABREVIATURAS

AF I – Antropologia Filosófica I, 11ª edição: junho de 2011.

AF II – Antropologia Filosófica II, 6ª edição: novembro de 2013.

EF I – Escritos de Filosofia I, Problemas de Fronteira, 3ª edição: abril 2002.

EF II – Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura, 5ª edição: fevereiro de 2013.

EF III – Escritos de Filosofia III, Filosofia e Cultura, 2ª edição: abril de 2002.

EF IV – Escritos de Filosofia IV, Introdução à Ética Filosófica I, 7ª edição: 2015.

EF V – Escritos de Filosofia V, Introdução à Ética Filosófica II, 2ª edição: março de 2004.

EF VI – Escritos de Filosofia VI, Ontologia e História, 2ª edição: 2012.

EF VII – Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade, 2ª edição: abril 2012.

SNF – Revista Síntese Nova Fase.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação visa pesquisar sobre a Antropologia Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz, desenvolvendo uma leitura a partir do problema do reducionismo antropológico. O autor escolhido é, sem dúvida, um dos maiores pensadores da Filosofia no Brasil¹.

O seu rico pensamento está contido em diversos artigos e livros, mas são nos escritos sistemáticos que o constructo vaziano é plenamente elaborado. As influências contidas no seu pensamento são elementares para uma adequada hermenêutica.

É possível constatar através dos escritos de Lima Vaz que sua reflexão procura ser uma resposta ao problema da razão moderna em relação à afirmação do Absoluto. Ele procurou fazer um diálogo crítico com a cultura moderna e contemporânea, fazendo uma análise sociocultural, nunca perdendo o eixo do saber filosófico de configuração metafísica. Trata-se, portanto, de uma reflexão contextualizada numa época de crise da modernidade, com os impasses e as angústias que a caracterizam, considerando o sentido transcendental do ser humano. Diante da absolutização do sujeito e de sua razão, característica do pensamento moderno, seria possível falar em imagem unitária do homem orientado por um sentido e enraizado na transcendência do ser?

Nessa perspectiva que são caracterizadas as três grandes áreas que o filósofo mais se desdobrou e que estão sempre relacionadas entre si: a Metafísica, a Ética e a Antropologia.

Esta pesquisa desdobra-se de forma particular na obra sistemática Antropologia Filosófica, volumes I e II. O tema abordado tem a tarefa de responder à

¹ Nascido em Ouro Preto (MG) em 1921, ingressou na Companhia de Jesus em 1938. Fez seus estudos filosóficos em Nova Friburgo (RJ). Tendo concluído o curso de Filosofia, foi enviado, em 1945, à Roma para estudar Teologia. Ao voltar para o Brasil, atuou ininterruptamente, por quase 50 anos, no magistério universitário¹, quer na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus em Nova Friburgo (1953-1963), Rio de Janeiro (1975-1981) e Belo Horizonte (1982-2001), quer no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (1964-1986). LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Bio-bibliografia. In: PALÁCIO, Carlos (org.). *Cristianismo e história*. São Paulo: Loyola, 1982, p. 415-425. Elementos mais aprofundados da sua bio-bibliografia serão tratados no capítulo primeiro.

pergunta “o que é o homem?”. Este questionamento está num contexto pluriversal² de imagens do homem. A formulação da resposta pretenderá se focar na específica preocupação vaziana referente ao problema do reducionismo antropológico.

Os impasses que determinam o nascimento e orientação da Antropologia Filosófica são acompanhados pelo progresso das ciências humanas e seus desafios, os quais foram positivos e ajudam a compor uma ideia acerca do homem. É elemento paradoxal constatar que a Antropologia Filosófica não surge por falta de conhecimento sobre o homem, mas em certo sentido pelo seu excesso. Os abundantes conhecimentos que as distintas disciplinas particulares lograram, a partir de métodos diferentes, acabaram fragmentando o seu objeto, ao ponto que o entendimento sobre o ser humano se encontra disperso³. Assim é explicitado por Max Scheler, considerado o fundador da Antropologia Filosófica: “não possuímos uma ideia una do homem. Além disso, por mais valiosas que possam ser a pluralidade sempre crescente das ciências especiais que se ocupam com o homem, sempre encobre a essência do homem muito mais do que ilumina”⁴.

Neste contexto a solução desse problema “o que é o homem?” encontra-se diante de uma aporia por causa da pluralidade de imagens do homem.

A partir do discernimento apurado que Lima Vaz faz da modernidade, ele aponta que essa crise possui duas vertentes: histórica e epistemológica. A histórica é a dificuldade de uma concepção unitária do homem gerada pelas diversas imagens no decorrer do desenvolvimento da cultura ocidental, nos períodos: clássico, medieval, moderno e contemporâneo. Este último inclinou-se a conceber o homem como um ser pluriversal, refratando em diversas direções o discurso da Antropologia Filosófica, com forte tendência de ruptura com a tradição filosófica. A segunda vertente é a metodológica, que foi provocada pela fragmentação do objeto da *Antropologia Filosófica*, devido às múltiplas ciências do homem.

² Trata-se da concepção do homem que é inversa do homem universal. O homem universal era o centro das coisas e a referência dele era segundo a metáfora da reflexão sujeito-realidade. O homem pluriversal ela está voltado às várias regiões do ser que se oferecem ao seu conhecimento e à sua ação, ele interroga essa realidade. Cf. *AF I*, p. 155.

³ Cf. AMENGUAL, Gabriel. *Antropología filosófica*. Madrid: BAC, 2016, p. 9.

⁴ SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 5-6.

O problema que emerge diante dessa crise de duas vertentes é: como realizar um discurso sobre o homem numa atmosfera em que está presente “diversos” homens?

Na tentativa de resolver esse dilema, houve diversas iniciativas de superação que vêm desde o século XIX. Lima Vaz organiza os variados conhecimentos do homem, em três direções, sendo uma tentativa através da corrente naturalista⁵, outra por meio da corrente culturalista⁶ e outra pela corrente idealista. Estas tentativas, segundo o filósofo, concorrem para um reducionismo do fenômeno humano.

Porque essas tentativas de explicação sucederam num reducionismo antropológico?

Essas pretensões, de responder ao fenômeno humano, caíram no reducionismo porque partiram de um pressuposto epistemológico que exerceram forte poder de atração no processo de explicação, ou seja, polarizaram a solução do problema pela via que acreditavam de melhor pertinência. A partir da identificação do problema histórico e metodológico, Lima Vaz intui que é necessária uma tarefa para elaboração de um discurso da Antropologia Filosófica que fosse integral.

As tarefas da Antropologia Filosófica propostas pelo filósofo se tornaram a primeira preocupação desta dissertação, porque elas procuram se esquivar da tentação do reducionismo, que aqui é entendido como primazia dada a um polo epistemológico específico, com a prerrogativa de abarcar o verdadeiro conhecimento total do homem. Diante dessa dificuldade qual seria o caminho para recompor a Antropologia Filosófica?

Nesse sentido procurou-se expor o método vaziano da obra Antropologia Filosófica, com as tarefas a serem realizadas, porque elas são o primeiro passo para superação do reducionismo antropológico. As tarefas são elencadas em três momentos. A primeira tarefa é a elaboração de um discurso sobre o homem que, de alguma maneira, não deixe escapar nenhum dos temas formulados pela tradição, e, ao mesmo tempo, some às contribuições das ciências modernas do homem. A segunda tarefa, em decorrência da primeira, procura uma justificação crítica dessa

⁵ O sentido que Lima Vaz emprega o naturalismo é aquele que professa o fenômeno humano à natureza material como fonte última de explicação. Cf. *AF I*, p. 15.

⁶ Quando se acentua a originalidade da cultura em face da natureza, separando no homem o “ser natural” e o “ser cultural”. Cf. *AF I*, p. 15.

ideia de unidade dos diversos discursos sobre o homem. A terceira tarefa é a sistematização filosófica da ideia de homem, que possa fazer do discurso da *Antropologia Filosófica* uma ontologia do ser Humano⁷. Nesse sentido, percebe-se que Lima Vaz na obra *Antropologia Filosófica* organizou o seu pensamento em forma de sistema. O fato de o filósofo constituir um sistema com categorias, já mostra sua ambição de não cair no reducionismo antropológico, porque, para ele, a resposta ao problema “o que é o homem?” não pode ter respondida sem levar em conta: a tradição filosófica, o conhecimento natural que o homem tem sobre ele, o conhecimento abstrato da ciência, numa síntese filosófica. Portanto, esta dissertação compreendeu que ao exposto cada categoria do sistema já seria uma superação ao reducionismo. O sistema articulado pelo filósofo possui uma concatenação dialética, que, por meio do princípio de ilimitação tética, lança o discurso para a categoria seguinte, que assume conservando (suprassume) até chegar à inteligibilidade que acontece nas categorias que realizam um elo com a Metafísica.

Ao encadear um sistema filosófico, ele amarra cada dimensão do ser humano, compreendendo que existe uma essência (categorias de estrutura e relação) que se realiza na existência (categoria de realização). Seu sistema proposto não é fixista, mas, justamente, por compreender o ser humano numa abertura ao Ser, é um sistema aberto. Esta elaboração de um sistema mostra a sua característica de anti-reducionismo.

O ápice da *Antropologia Filosófica* vaziana se encontra na categoria de pessoa em que são enfeixadas todas as categorias precedentes pela síntese dialética da essência e existência.

A presente pesquisa visa, em primeiro lugar, expor, se o método de Lima Vaz consegue resolver a pluralidade de imagens do homem dada pelas diversas ciências. Em seguida procura compreender qual a raiz da desintegração do homem e quais correntes filosóficas feriram essa totalidade. Expondo a *Antropologia* vaziana buscará encontrar qual o caminho ela propõe para recompor a imagem do homem, seria recolocando o eixo metafísico que havia sido retido pelo abandono da noção de inteligência espiritual? Para resolver tal tarefa, será analisada cada categoria elaborada pelo filósofo destacando as passagens dialéticas que mostram o porquê

⁷ *AFI*, p. 15-16.

cada categoria precisa da subsequente devido ao movimento interno que cada uma delas possui e impulsiona para a seguinte.

Fazendo uso do método rememorativo de Lima Vaz, pretende-se situar o problema do reducionismo verificando os antecedentes históricos e como ele entende o conceito de reducionismo, onde o identifica, como e/ou se superou o reducionismo antropológico em cada categoria por ele elaborada e qual foi o seu caminho proposto para não cair numa fragmentação do homem.

A dissertação tende ao mesmo tempo ser relevante dentro do quadro dos demais trabalhos acadêmicos realizados a partir da obra de Lima Vaz, na tentativa de sintetizar e facilitar a compreensão da antropologia vaziana como uma forma de iniciação ao seu denso pensamento. Auxiliado por seus escritos, entrevistas, artigos e áudios das aulas de Antropologia Filosófica⁸.

Três capítulos constituem a arquitetura dessa dissertação. O primeiro capítulo procura, num primeiro momento, contextualizar a vida e os escritos de Lima Vaz a partir da sua biobibliográfica e itinerário filosófico, a fim de compreender como se formulou seu pensamento. Na sequência há uma introdução à obra Antropologia Filosófica percorrendo os seus problemas, fazendo uma primeira aproximação ao reducionismo e, expondo o método de maneira clarificada, sem o qual não é possível compreender o seu estilo hermenêutico-dialético.

O segundo capítulo, inicialmente, mostra a estrutura fundamental do ser humano, que é composta pelas categorias de corpo, psiquismo e espírito, esta última suprassume todas as anteriores no movimento dialético. Sendo o homem um ser situado, ele se abre para as categorias de relação. Sendo a primeira a categoria de objetividade, em seguida a categoria do psiquismo e por último a categoria de transcendência, como ápice das categorias de relação.

O terceiro e último capítulo contextualiza o problema do reducionismo antropológico a partir de uma breve análise da modernidade, antes, porém, compreendendo a racionalidade clássica que a precedeu, e o problema ocasionado com a perda da inteligência espiritual. Neste contexto da modernidade se pretendeu mostrar o impacto das ciências na concepção da antropologia filosófica, sendo uma delas o reducionismo. No entendimento do problema do reducionismo, buscou-se

⁸ Através do memorial do Padre Vaz é possível adquirir os áudios e vídeos de diversos cursos ministrados por Lima Vaz.

entender com diligência como o filósofo o compreende e como procura solucioná-lo em cada categoria de estrutura e relação. As categorias de unidade são elencadas de modo a resolver o problema do reducionismo antropológico, concluindo com a categoria de pessoa que procura unificar a imagem refratada do homem. A conclusão faz uma rememoração do problema apontado desde a introdução sobre “o que é o homem?” e procura verificar se a Antropologia Filosófica de Lima Vaz consegue ser uma superação do reducionismo antropológico.

CAPÍTULO 1 – LIMA VAZ, ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA E SEU MÉTODO

1.1 QUEM É O FILÓSOFO

Os escritos de uma pessoa podem revelar muito sobre quem ela é. Se é possível afirmar algo a partir da biobibliográfica de Henrique Cláudio de Lima Vaz, a afirmação chega de maneira imediata: uma vida dedicada com muita disciplina aos estudos, que criativamente alcançou “originalidade, rigor especulativo e abrangência”⁹, não dissociada do seu contexto histórico, mas de maneira admirável houve “uma perfeita coincidência de vida com a obra”¹⁰. Lima Vaz foi um homem que buscou no seu pensamento uma síntese histórico-filosófica aplicada ao seu contexto para ser, de alguma maneira, uma resposta para o sentido da humanidade hodierna. Seus escritos e a sua vida¹¹ possuem uma profunda interligação¹².

Homem de vastíssima cultura geral “nos campos teológico, histórico, científico e literário”¹³. Não se tratava apenas de uma erudição superficial, mas de um conhecimento apropriado que se confirma nas notas bibliográficas tão ricas em seus escritos. Ao mesmo tempo, os testemunhos de colegas, funcionários e fiéis eram unânimes: homem simples, acessível, discreto e modesto no ser e no escrever¹⁴. Muitos, ao conhecê-lo, chegavam a dizer: “mas este é o padre Vaz?”. Seu jeito simples revelava-se profundo e complexo quando navegava nas águas da Filosofia. Esta, de princípio, foi marcada fortemente pela escolástica¹⁵, mas, depois,

⁹ PERINE, Marcelo (org.). *Diálogos com a cultura contemporânea. Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz*, SJ. São Paulo, Loyola: 2003. p. 11.

¹⁰ Ibidem, p. 157.

¹¹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Morte e vida da filosofia. *Revista eletrônica Pensar*. V2. N. 1. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/pensar/article/view/1052/1474>>. Acesso em: 01 out 2015. Este artigo foi em 1991 e ministrado numa aula de encerramento de uma semana filosófica na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, em Belo Horizonte. O autor nesta exposição mistura elementos autobiográficos e postura filosófica, que ao mesmo tempo demonstram grande coincidência com a jornada filosófica da faculdade.

¹² O pensamento de Lima Vaz além de um exercício especulativo, era um exercício filosófico de vida e de existência. Por isso é necessário transitar através da sua biografia, porque o seu contexto revela uma busca por responder as grandes interrogações, tanto sociais, políticas e existenciais.

¹³ Ibidem, p. 11.

¹⁴ Cf. Ibidem, p. 12.

¹⁵ “Em sentido próprio, a filosofia cristã da Idade Média. Nos primeiros séculos da Idade Média, era chamado de *sholasticus* o professor de artes liberais e, depois, o docente de filosofia ou teologia que lecionava primeiramente na escola do convento ou da catedral, depois na Universidade. Portanto, literalmente, escolástica significa filosofia da escola”. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 344.

desbravou lugares mais distantes como o existencialismo francês¹⁶, o personalismo - em que deu os primeiros passos de uma reflexão social e política -, o seu doutorado em Platão, e depois, no encontro com a Filosofia Moderna, teve uma influência de Hegel que marcou o seu pensamento.

Ao fim da sua jornada filosófica, atracou no porto do qual havia começado a sua aventura¹⁷: a filosofia de Tomás de Aquino.

Procura-se, de forma breve, tratar a respeito de dados mais propriamente biográficos, sem alongar-se muito, com interesse de localizar o centro do pensamento filosófico¹⁸. Essa rápida abordagem visa, de maneira não tão linear - diferente do modo do próprio Vaz¹⁹, trazer uma chave de leitura dos textos dele e, mais especificamente, o sistema²⁰ da sua reflexão na *Antropologia Filosófica*, que tem como coroamento a filosofia da pessoa.

¹⁶ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Meu depoimento*. In: Stanislaus Ladusans, S.J. Rumos da filosofia atual no Brasil em autorretratos. São Paulo, Loyola: 1976. 1º vol. P. 298- 311 (p. 301)

¹⁷ “Partindo da tradição, e tendo vivido o fim ou a exaustão de uma forma de recebê-la e entendê-la, a ela voltamos para, a partir da sua compreensão renovada, podermos definir o lugar e a perspectiva da nossa presença no centro e não às margens da nossa desafiadora realidade”. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Morte e vida da filosofia. *Revista eletrônica Pensar*. V2. N. 1 p. 19. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/pensar/article/view/1052/1474>>. Acesso em: 01 out. 2015.

¹⁸ Hoje já existem diversas dissertações de mestrado e teses de doutorado, bem como artigos e livros sobre o pensamento de Lima Vaz, por isso evitou-se repetir aqui algo que facilmente pode ser encontrado. Há um livro organizado pelo prof. Dr. Marcelo Perine, *Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ*, que retrata tanto a biografia como bio-bibliografia. De maneira particular quem fez um profundo itinerário cronológico dos textos de Lima Vaz de forma completa foi Rubens Godoy Sampaio no livro: *Metafísica e modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*, que se trata de sua tese doutoral, publicado pela Edições Loyola. Outro Livro que descreve de forma detalhada a vida de Lima Vaz é o da professora Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira, também publicado pela Loyola, com o título: *Metafísica e ética: a Filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*.

¹⁹ O “meu depoimento” e em “morte e vida da filosofia” Lima Vaz faz um percurso cronológico linear do seu itinerário de vida e filosófico.

²⁰ A afirmação sobre o pensamento de Lima Vaz, ser ou não, constituído de um sistema é realizada por alguns especialistas, como Rubens Godoy Sampaio e João A. A. Mac Dowell. A justificativa é dada pela composição do seu pensamento. Primeiro fato que comprova a existência de um sistema é a existência de um fio que interliga todos os seus escritos que se mantêm de maneira coerente. Trata-se da articulação interna das partes. Segundo fator é a possibilidade de fazer uma leitura de ir-e-vir que se inicia na *Antropologia Filosófica*, passa pela *Ética* e se compõe na *Metafísica*. Esta primeira etapa é compreendida como a *via compositionis* (do simples ao complexo), e a segunda é *via resolutionis* (do complexo ao simples), que se inicia na *Metafísica*, passa pela *Ética* e se compreende na *Antropologia Filosófica*. O sistema do pensamento de Lima Vaz é, como afirma Rubens Godoy Sampaio, um sistema aberto, com uma significação dinâmica e não engessada, o que possibilita a sua aplicação em possíveis problemas dados pela experiência concreta. Cf. SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 289-290; 298; 322.

Procurou-se delimitar a pesquisa aos escritos que possuem relevância para a compreensão dos livros *Antropologia Filosófica I e II*. A preocupação neste primeiro capítulo é apenas salientar, a partir da sua biobibliográfica, as origens do seu pensamento bem como o método da *Antropologia Filosófica*.

Para compreensão do pensamento do filósofo é importante verificar as temáticas contidas nos livros e artigos escritos, mas no caso particular de Lima Vaz, o primeiro e o último escrito revelam algo importante. O último escrito realizado pelo filósofo foi *Raízes da modernidade* (2002). Este livro apresenta uma série de textos que não se configuram propriamente como um texto uniforme, diferentemente da sua reflexão na *Antropologia Filosófica* e na *Introdução à Ética Filosófica*. O que importa salientar naquele escrito sobre a metafísica é que ele se apresenta “de forma articulada com a ética e com antropologia”²¹. Sua derradeira missão toca exatamente a sua primeira navegação nas águas da Filosofia. A sua tese, apresentada na conclusão do curso de filosofia (1945) para a obtenção da licença de filosofia, tem o título: “A afirmação do ser no limiar da Metafísica”²². Nesta reflexão Lima Vaz propõe que se integre a metafísica e a ontologia.

Numa entrevista publicada no livro *Conversas com filósofos brasileiros*, Lima Vaz conta que o seu aprofundamento na área da *Antropologia Filosófica* iniciou quando saiu da cidade de Nova Friburgo e foi para a cidade de Belo Horizonte, começando a lecionar na UFMG, na segunda metade da década de 1960. Nesse período, pela primeira vez, publicou seus artigos em forma de livro, intitulado *Ontologia e História* (1968), que traz artigos publicados entre 1953 e 1963. A primeira parte do livro trata dos problemas de Ontologia e a segunda dos problemas de história. O tema central da segunda parte é a categoria de “consciência histórica”²³. Deste escrito até a *Antropologia Filosófica* (1991) há um bom caminho.

O fato primordial no pensamento de Lima Vaz é que ele se situa nos princípios “fundacionais”. Inicialmente o conceito de “ato de existir” (esse), recebido de Santo Tomás se tornou a pedra angular da sua reflexão metafísica, e isto está

²¹ Ibidem, p. 38.

²² LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. In: LADUSANS, S. (Dir.) *Rumos da filosofia atual no Brasil: em autorretratos*. São Paulo, Loyola, 1976, p. 300.

²³ Cf. NOBRE, Marcos e REGO, Marcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 34.

intimamente ligado à *Antropologia Filosófica*, cujo centro é “o ‘ato de existir’ do ser humano capaz de significar-se a si mesmo ou do ser humano enquanto expressividade. A Metafísica e a Antropologia Filosófica abriram-me o caminho para Ética”²⁴.

Lima Vaz, religioso jesuíta, compôs um pensamento que é indissociável do ser cristão, todo o pensamento de Lima Vaz deve, pois, ser interpretada a partir do seguinte pressuposto fundamental: ele era um cristão e o seu pensamento é de inspiração cristã²⁵. Pode-se dizer, portanto, que o ser cristão e o ser filósofo, em Lima Vaz, andam juntos e o primeiro certamente orientou o segundo, mas sem deixar de ser um pensamento autenticamente filosófico²⁶. Esta afirmação certamente é um ponto de muitas controvérsias desde a modernidade. Diante de um contexto de pós metafísica e com forte secularização, coloca-se dúvidas sobre a possibilidade de uma filosofia de inspiração cristã²⁷. Lima Vaz acredita que é possível fazer autêntica Filosofia sendo cristão e ele reivindica a “legitimidade de uma linha filosófica especificamente cristã”²⁸. As opções feitas por ele são muitas vezes influenciadas pelo fato de ser cristão, como ele afirmou

Mas, para nós, que **filosofamos sob o signo do Evangelho**, e para quem tem sentido aquilo de Pascal: *Platon pour disposer au Christianisme*, essa lembrança, atravessada pelos desafios da nossa contemporaneidade, não pode deixar de demorar-se num outro momento singular, tão inaugural para a nossa civilização quanto aquele que viu nascer a Filosofia grega, ou seja, o momento do encontro entre o *logos* grego e o *logos* cristão²⁹.

O filósofo era um homem muito ciente do contexto em que vivia. Conhecedor das transformações culturais, procurou, pelo pensamento filosófico, orientações para as diversas aporias presentes na modernidade, como, por exemplo, o problema da

²⁴ Ibidem, p. 36.

²⁵ OLIVEIRA, Cláudia Rocha de. *Metafísica e ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo, Loyola, 2013, p. 273

²⁶ PERINE, Marcelo (org.). *Diálogos com a cultura contemporânea. Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz*, SJ. São Paulo: Loyola, 2003, p. 15

²⁷ “O conceito de *filosofia cristã* foi objeto de um aceso debate na Academia francesa entre os anos ‘20 e ‘30 do século passado. Prescindindo da imersão exaustiva nesse argumento, por ora basta dizer que se entende por filosofia cristã uma reflexão filosófica que leve em consideração o aporte da Revelação bíblica e da doutrina cristã em sua elaboração, seja como conteúdo a ser trabalhado, seja como princípio inspirador, sem lesar a legítima autonomia do pensamento”. OLIVEIRA, Juliano de Almeida. *Transcendência e religião no pensamento de Lima Vaz*. 2014. 332 f. Tese (doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014, p. 9.

²⁸ EF VII, p. 7.

²⁹ SNF, n. 55, p. 22-23 (grifo nosso).

ética. Tema muito caro a Lima Vaz e que ocupou grande espaço no cenário da filosofia ocidental no período pós-guerra, quando as sociedades ocidentais atingiram grande nível de satisfação das necessidades materiais e um domínio da racionalidade científico-técnica. Neste ponto, a civilização ocidental se viu desprovida de sentido, ou, pelo menos, do acesso racional ao sentido, o que fez emergir as questões da ética. Lima Vaz perscrutou com diligência a problemática do que aconteceu no campo da ética, no terreno das razões de viver e dos fins capazes de dar um sentido à jornada humana neste mundo³⁰. Essa crise, que surgiu por falta de orientações a uma finalidade última, deu origem ao problema do niilismo ético, que o filósofo identificou como resultado da razão técnico-instrumental ter assumindo o papel central na contemporaneidade, abstraindo a dimensão ontológica do discurso filosófico.

1.2 ITINERÁRIO FILOSÓFICO.

Existem diversos textos capazes de expor o itinerário filosófico de Lima Vaz. A pesquisa procura se situar predominantemente no que se constitui como importante para a sua reflexão filosófica no tocante a antropologia.

Pode-se classificar o pensamento do Lima Vaz a partir de três grandes influências, o que amparará uma chave hermenêutica para se compreender o seu pensamento mais adiante. Importante destacar que o autor não se detém exclusivamente nesse ou naquele filósofo, mas, com o auxílio desses pensadores³¹ destacados, pensa os diversos problemas da modernidade.

A primeira influência no pensamento do filósofo efetuou-se pelo contato com uma formação tradicional e escolástica³². No início de sua vida acadêmica, fez seus estudos na Faculdade Eclesiástica de Filosofia da Companhia de Jesus, em Nova Friburgo, no Estado do Rio de Janeiro³³. A formação aristotélico-tomista,

³⁰ Cf. SNF, n. 6.

³¹ Os filósofos que tiveram maior influência no pensamento de Lima Vaz foram: Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino e Hegel.

³² Cf. NOBRE, Marcos e REGO, Marcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000, p. 29.

³³ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Depoimento, in LADUSANS, Stanislaus (org.). *Rumos da filosofia atual no Brasil (org.)*. São Paulo: Loyola, 1976, p. 299.

marcadamente sistemática³⁴, lá recebida lhe foi de grande utilidade, pois o contato com os clássicos, como também uma visão ampla da filosofia³⁵ - e principalmente os textos de Tomás de Aquino³⁶ - foram sempre um farol durante a sua vida intelectual.

A segunda grande influência recebida por Lima Vaz, efetuou-se no período do seu doutorado em Roma, em que se dedicou à obra de Platão. Em sua tese, escrita em latim escolástico: *De Dialectica et Contemplationi in Platonis Dialogis*, “sobre a contemplação e a dialética nos diálogos de Platão”, que procurou “acentuar o caráter profundamente intelectualista da contemplação platônica”³⁷. O filósofo assume que neste período já se poderia perceber certa influência hegeliana³⁸.

A terceira grande influência no pensamento de Lima Vaz se inicia lentamente no período em que vivia em Nova Friburgo, onde ministrava aulas no mesmo seminário em que, anos antes, havia iniciado a sua jornada filosófica. Lá ele seguia o estilo escolástico, com aulas em latim, numa “arquitetura de teses, demonstrações e refutações”³⁹.

A vinculação à metafísica clássica e tomista, de certa maneira, não lhe inibiu o interesse pelo pensamento moderno, e a partir de 1955, sua investigação filosófica começa a concentrar-se, de maneira mais contundente, na apropriação de elementos significativos da filosofia moderna.

Por meio do estudo dos autores de maior peso, buscava compreender os seus problemas e acolher criticamente suas sugestões, principalmente aquelas de

³⁴ Na própria distribuição das disciplinas, os seis tratados básicos: lógicas, metafísica, filosofia da natureza, psicologia racional e ética. Todo o curso estava em torno desses seis tratados, mais depois sobre a história da filosofia e mais alguns textos. Tratavam de livros e textos escritos em latim

³⁵ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. In. NOBRE, Marcos e REGO Marcos. *Conversas com filósofos brasileiros*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000, p. 29.

³⁶ Cf. *Ibidem*, p. 307.

³⁷ *Ibidem*, P. 303.

³⁸ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Depoimento, in LADUSANS, Stanislaus (org.). *Rumos da filosofia atual no Brasil (org.)*. São Paulo: Loyola, 1976, p. 303

³⁹ *Ibidem*, p. 304. Padre Vaz ministrava as aulas em latim neste período. A introdução era feita em português, depois seguia na estrutura escolástica em latim. Essas aulas seguiam um ritmo próprio, iniciando com as teses que eram chamadas *status quaestiones*, expressão em latim que significa a posição do problema, depois a posição dos adversários e finalmente a argumentação da tese. Padre Vaz sempre reconheceu valores e limites neste sistema. Principalmente sobre o valor do sistema, que é algo que ele utilizou muito. Pode-se afirmar que o pensamento do padre Vaz é um pensamento essencialmente de sistema. Cf. Mac Dowell, J. A. A. *VIII Colóquio Vaziano*. (Belo Horizonte) 2015. Documento em áudio não publicado.

caráter metodológico⁴⁰. Primeiro, no estudo de Descartes e Spinoza, que posteriormente o levaria a Hegel; depois, instigado em especial por autores como Maurice Blondel, Joseph Maréchal, Jacques Maritain e Teilhard de Chardin. O interessante no estudo dos problemas filosóficos da ciência moderna é que a noção de "imagem científica do mundo" (na sua estrutura formal e nas suas implicações culturais) começava a adquirir, na sua compreensão, uma importância cada vez maior.

Nesse período Lima Vaz muda-se para Belo Horizonte, voltando à sua província religiosa de origem e inicia então o seu novo ciclo filosófico. Quando convidado para dar aulas na UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais -, percebendo-se num ambiente muito diferente, começa a mudança da sua linguagem. Neste momento entra uma tarefa que foi conduzida até o fim da sua vida: uma “conciliação da ideia de tradição com a de progresso. Negando professar um ‘fixismo estéril’ ou um culto ao passado”⁴¹, afirmando que a reflexão filosófica é na consciência de uma continuidade viva com o passado⁴².

Nesta etapa o contato com a Filosofia Moderna é muito marcante, e, por ocasião do segundo centenário do nascimento de Hegel em 1970, foi levado “a uma aproximação maior da filosofia hegeliana”⁴³.

Lima Vaz não poderia ser rotulado como um pensador tomista, nem como um pensador hegeliano. Em relação ao pensamento de Santo Tomás⁴⁴, ele se

⁴⁰ “A construção desse novo modelo de conhecimento, proporciona uma nova concepção de método, e faz com que o século XVII, o século (clássico), na Europa clássica, passa a ser chamado também nas histórias da cultura, nas histórias do pensamento científico, nas histórias da filosofia, o século do método. Isto porque na medida em que o pensamento científico, e o pensamento filosófico se afastaram do pensamento aristotélico, houve várias propostas de formular novos métodos. Durante todo o século XVII houve propostas de métodos científicos, por isso surgem diversas obras sobre métodos, essas novas maneiras de métodos”, LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica*. Belo Horizonte: 1992, doc. em áudio não publicado.

⁴¹ CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 149.

⁴² *EF VI*, p. 57.

⁴³ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. In. NOBRE, Márcio. REGO, Marcos. *Conversas com filósofos brasileiros*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000, p. 30.

⁴⁴ Lima Vaz irá identificar três perfis filosóficos de Santo Tomás no século XX. O primeiro é aquele que vê na obra de Tomás uma verdade, restituído do seu teor original, como uma presença trans-histórica, ou seja, o aspecto teórico levado com rigor. A segunda tendência vê a obra de Santo Tomás com mais sensibilidade histórica, vê uma verdade no seu ensinamento, e isso se comprova com o confronto com o pensamento moderno. Esta tendência vê no pensamento de Tomás como filosofia perene. E o terceiro perfil é aquele mais ousado porque vê nas lições do mestre medieval uma resposta antecipada para os problemas modernos. Cf. *EF VIII*, p. 247-250;

caracteriza como tomasiano⁴⁵, por acreditar de fato que a obra de Santo Tomás é uma obra do passado, e que seria “impossível ressuscitá-la ou torná-la literalmente presente ao nosso horizonte histórico-cultural, a não ser na forma de uma reconstituição crítica de textos”⁴⁶. Da mesma forma, ele afirmou não ser um especialista em Hegel, primeiro porque não fez um estudo específico neste campo, segundo por não se dedicar de maneira prioritária nas suas pesquisas sobre Hegel. Ele se definiu, modesta e cautelosamente, apenas como um “leitor de Hegel”⁴⁷.

1.3 AS INFLUÊNCIAS FILOSÓFICAS PARA CONSTITUIÇÃO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Um depoimento publicado no livro idealizado por Stanislaus Ladusans, *Rumos da filosofia atual no Brasil em autorretratos*, depois republicado num livro organizado por Carlos Palácio, “*Cristianismo e História*”, Lima Vaz expressa que sua reflexão nascia de um anseio. No período pós-guerra, em que a Europa estava se reconstruindo, ele se encontrava em Roma fazendo o seu doutorado e diz ter tido contato com o existencialismo francês e com Emmanuel Mounier, fazendo assídua leitura da Revista *Esprit*, que encontrou lugar privilegiado na sua formação em filosofia - o que mais tarde ele chamou de “batismo personalista”⁴⁸. Esse contato com o personalismo⁴⁹ marcou profundamente o seu pensamento e se tornou instrumento de leitura do mundo moderno. Do personalismo ele entrou em contato com o marxismo e isso marcou a sua leitura e crítica ao marxismo⁵⁰. No volume *Ontologia e História*⁵¹, de 1968, está contido o fruto desse período de elaboração

⁴⁵ Essa “distinção, hoje corrente, entre ‘pensamento tomásico’ (*thomasisches Denken*), que se pode atribuir a Tomás de Aquino, e o ‘pensamento tomista’ (*thomistisches Denken*), representado pelas diversas variantes da escola tomista ao longo do tempo”. *EF VII*, p. 248.

⁴⁶ *EF I*, p. 38.

⁴⁷ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Filosofia e forma de ação (entrevista)*. São Paulo: Cadernos de Filosofia Alemã 2, 2002, p. 78.

⁴⁸ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Depoimento*, in LADUSANS, Stanislaus (org.). *Rumos da filosofia atual no Brasil (org.)*. São Paulo: Loyola, 1976, p. 302.

⁴⁹ O personalismo contemporâneo que utiliza a categoria de pessoa possui diversos matizes, algumas até opostas às outras. A opção feita por Lima Vaz na sua reflexão contida na *Antropologia Filosófica* são as concepções personalistas que “se referem à tradição clássica, em particular à Antropologia tomista, e aos personalismos de inspiração fenomenológica que de alguma maneira, se referem ao pensamento de Max Scheler”, *AF I*, p. 150.

⁵⁰ *Ibidem*. P. 302.

⁵¹ Os Escritos de Filosofia VI, *Ontologia e História* são na verdade uma coleção dos primeiros escritos de Vaz, nos quais de maneira embrionária é possível enxergar várias sementes dos escritos de Filosofia e também da sua Antropologia. Nesse quadro filosófico vaziano, de maneira mais densa,

filosófica. Ali já aparece o problema filosófico do “outro”, que posteriormente terá a sua reflexão mais aprofundada na *Antropologia Filosófica*. Este escrito possui uma tensão entre o fim da primeira influência do seu pensamento e anuncia a passagem para a segunda etapa filosófica do filósofo⁵².

Os escritos de *Filosofia I, Problemas de Fronteira*, tratam de “questões limítrofes nos campos da Teologia e Filosofia”⁵³. São basicamente artigos escritos no período de duas décadas (1963- 1984). Esse livro contém os temas que ajudam na compreensão do seu pensamento antropológico, como a noção de pessoa, que terá profunda importância no conjunto da sua obra. Também são tratados os problemas de intersubjetividade, da linguagem, e no artigo “A herança teológica do pensamento moderno” encontra-se a gênese da reflexão sobre metafísica do *ato de existir*, que estará presente nas categorias do espírito e da transcendência na sua obra *Antropologia Filosófica*.

1.4 PARA UMA HERMENÊUTICA DA OBRA

1.4.1 As obras que antecedem a *Antropologia Filosófica*

A obra vaziana, sendo muito extensa, exige uma breve explicitação de todo o conjunto em ligação com a sua *Antropologia Filosófica*.

Os livros compostos de forma sistemática são apenas a *Antropologia Filosófica I e II* e a *Introdução à Ética filosófica I e II*. Todos os outros escritos de Filosofia são diversos artigos e textos organizados em determinados períodos da vida de Lima Vaz, que ele mesmo adaptou e publicou, mas nem por isso deixam de ter uma profunda coerência interna a partir de temas recorrentes e entrelaçados.

Segundo Rubens Godoy, os temas que atravessam a obra de Vaz são a metafísica e a modernidade. Já Cláudia Maria Rocha de Oliveira, faz leitura do conjunto vaziano como metafísica e ética. Marcelo Perine afirma, como também Cláudia Maria Rocha Oliveira, que o niilismo ético e metafísico foi um tema que progressivamente foi crescendo no bojo da reflexão vaziana e que, tanto os seus

encontram-se o tema da modernidade, da metafísica, como também temas contidos na *Antropologia Filosófica* como a relação objetiva e intersubjetiva, algumas referências ao corpo e o que caracteriza o homem.

⁵² GODOY, Rubens Sampaio. *Metafísica e modernidade: método e estrutura, temas e sistemas em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 24.

⁵³ *Ibidem*, p. 25.

escritos sobre a ética como sobre antropologia, são construídos como uma resposta, ou melhor, contraproposta ao niilismo e materialismo modernos.

Já os *Escritos de Filosofia II*, Ética e Cultura, tratam do “problema das relações entre Ética e cultura ou, mais exatamente, o problema da origem e do destino da Ética na cultura ocidental”⁵⁴. Este volume é um dos mais celebrados e lidos dos escritos de Lima Vaz, principalmente pelas primeiras páginas em que trata da “fenomenologia do *ethos*”, “Do *ethos* à ética” e “ética e razão”, textos inéditos que foram escritos para este volume. Neste livro encontram-se os pressupostos metafísicos e metodológicos que estarão presentes na sua reflexão sobre a ética. Isso se evidencia nos *Escritos de Filosofia IV e V* (Introdução à Ética Filosófica I e II)⁵⁵. As grandes linhas que inspiram o seu pensamento estão ali presentes, “de Platão a Hegel, passando por Agostinho, de Aristóteles a Tomás de Aquino, prolongando-se até os grandes nomes do tomismo e do personalismo contemporâneo”⁵⁶.

1.4.2 O problema da Antropologia Filosófica

O texto sistemático *Antropologia Filosófica I e II* de Lima Vaz é composto de uma parte histórica e outra sistemática. Eles foram publicados em duas etapas: o primeiro no ano de 1991 – Antropologia Filosófica I (parte histórica e início da parte sistemática) – e o segundo, publicado no ano de 1992 – Antropologia Filosófica II (parte sistemática)⁵⁷.

A pergunta que Lima Vaz procura responder durante todo o percurso de sua reflexão contida neste escrito é “o que é o homem?”. Pergunta que remonta às origens da filosofia, que deu origem à cultura ocidental, que normalmente se convencionou situar no século VI a.C., mas que encontrou o seu epicentro moderno na formulação de Kant. O primeiro passo para compreender o pensamento de Vaz é estabelecer bem o problema por ele formulado. Perceber por que ele o formulou

⁵⁴ *EF II*, p. 7

⁵⁵ Cf. GODOY, Rubens Sampaio. *Metafísica e modernidade. Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 28-29.

⁵⁶ *Ibidem*; PERINE, Marcelo (org.). p. 161.

⁵⁷ O livro *Antropologia Filosófica I* foi composto no curso básico de Antropologia Filosófica do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, de 1968 à 1972. O segundo volume foi composto com a mesma finalidade na Faculdade de Filosofia do Centro de Estudos Superiores, SJ, de Belo Horizonte, em 1989 e 1990.

dessa maneira e não de outra, e, como ele compreende o problema, e, a partir de aí situar-se com clareza na solução por ele dada⁵⁸.

A análise da pergunta que está posta como pano de fundo de toda sua reflexão na *Antropologia Filosófica* tem como objetivo, clarificar diversos aspectos. Um aspecto muito importante é a especificidade dessa pergunta, considerando que o homem é o único ser que interroga a si mesmo, sendo, portanto, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da interrogação. A experiência da *Antropologia Filosófica* tem este caráter de impossibilidade de separar o sujeito do objeto. Ela é irrevogavelmente um conhecimento de si, por isso a pergunta a respeito da *Antropologia Filosófica* remonta a Sócrates⁵⁹ e é, portanto, o sujeito se objetivando a si mesmo e dando-lhe a explicação. Trata-se essencialmente de uma reflexividade, uma autocompreensão, um *gnōthi sautón*⁶⁰, um *nosce te ipsum*⁶¹. Não se trata de um saber sobre o sujeito, mas deve ser um saber do sujeito, que realiza a tarefa como filósofo que é um interprete da humanidade, através do conhecer-se formalmente como sujeito, mostrando assim o caráter original da *Antropologia Filosófica*.

Essa pergunta também demonstra duas incidências importantes: uma conceptual, de certa maneira, e a outra histórica.

Na incidência conceptual se percebe que quando se pergunta “o que é o homem?”, se pergunta o que é o homem sempre, ou seja, o homem como tal, na sua essência, pergunta que remonta ao ser do homem, portanto, ao sujeito enquanto sujeito.

Na incidência histórica da pergunta “o que é o homem?”, fica mais presente a interrogação que perpassa toda a história da filosofia, mas que deve ser feita no momento presente, isto é, “o que é o homem hoje?”. Esse homem de hoje, possui uma existência histórica extensa, e, para que essa pergunta seja respondida

⁵⁸Cf. PORTA, Mario Ariel González. *A filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 28-29.

⁵⁹ “na visão socrática, o “humano” só tem sentido e explicação se referido a um princípio interior ou a uma dimensão de interioridade presente em cada homem e que ele designou justamente com o antigo termo de “alma” (*psyché*), mas dando-lhe uma significação essencialmente nova e propriamente socrática. [...] Sócrates é considerado justamente o fundador da filosofia moral e, de alguma maneira, pode ser considerado igualmente o fundador da Antropologia Filosófica”. *AF I*, p. 39.

⁶⁰ Máxima sapiencial ligada ao templo de Delfos. Significa “conheça-te a ti mesmo”. Cf. *AF I*, p. 31.

⁶¹ Versão latina do mesmo termo.

adequadamente, faz-se necessária a consideração de toda a tradição filosófica do pensamento. É importante identificar como o problema “o que é homem?” foi se construindo na história, as soluções dadas, como também as superações das mesmas e as integrações aos momentos posteriores.

Todo problema filosófico é essencialmente um processo histórico de uma inter-relação de tese/problema, que está numa continuidade, e que, para compreendê-lo, exige certa visão do conjunto⁶².

O problema “o que é o homem?” é uma das grandes interrogações presentes em todo o desenvolvimento da filosofia ocidental. No período moderno tornaram-se célebres as quatro perguntas kantianas⁶³ que estão dentro do escopo da filosofia. São elas:

- O que posso saber?
- O que devo fazer?
- O que posso esperar?
- O que é o homem?

O próprio Kant, porém, observa que as primeiras três podem ser reduzidas à última questão, uma vez que tudo se funda no homem: ‘no fundo, tudo isto poderia reduzir-se à Antropologia, porque as três primeiras perguntas se referem à última’⁶⁴.

Lima Vaz, na construção do edifício antropológico, encontra um problema dentro do problema. Além de responder à pergunta “o que é o homem?”, há também dificuldade de formular uma resposta por causa surgimento das chamadas ciências do homem a partir do século XVIII, que trouxeram muitas visões do homem. Sobrevém neste período uma crise que se caracteriza por uma cisão da compreensão unitária do homem. Essas novas formas de conhecimento do homem trazem um novo estatuto epistemológico e também metodológico⁶⁵.

Para o filósofo essa crise tem duas vertentes. Primeiro a histórica, que é gerada pelas diversas imagens do homem na cultura ocidental: clássica, medieval, moderna e contemporânea. A segunda é metodológica, que foi provocada pela

⁶² Ibidem, p. 36.

⁶³ KANT, I. *Logik, Einleitung* (Werke, ed. Weischedel, III, p. 448) apud. *AF I*, p. 13.

⁶⁴ Kant, *Logik* 25 A.

⁶⁵ Cf. *AF I*, p. 14.

fragmentação do objeto da *Antropologia Filosófica*, devido às múltiplas ciências do homem.

Diante dessa crise há diversas tentativas de superação que vêm desde o século XIX. Uma tentativa se dá pela corrente naturalista⁶⁶ (Lévi-Strauss, antropólogo; Jacques Monod⁶⁷, biólogo), outra pela corrente culturalista⁶⁸ (Wilhelm Dilthey – ciências hermenêuticas/ciências empírico-formais)⁶⁹, e outra pela idealista. Todas essas tentativas concorrem para uma explicação com tendência ao reducionismo do fenômeno humano.

É importante, neste momento, fazer de maneira introdutória⁷⁰ uma aproximação da compreensão que o termo “reducionismo” possui, porque ele pode provocar conotações ambíguas. O reducionismo apontado no parágrafo anterior trata das abordagens epistemológicas (naturalista, culturalista e idealista) que, compreendem o ser humano a partir de um polo determinado, e evocam pelas partes, o conhecimento do todo. Esse é o tipo de reducionismo que Lima Vaz acredita ser de algum modo nocivo. Ao mesmo tempo, existem abordagens reducionistas que são legítimas, porque conseguem chegar a algum conhecimento sobre o ser humano de modo útil no contexto do mundo moderno e contemporâneo. O problema acenado por Lima Vaz está relacionado à polarização dos eixos de conhecimento.

Essa polarização acontece quando ao tentar dar resposta ao problema “o que é o homem?”, uma das correntes epistemológicas, seja ela naturalista, culturalista ou idealista detém a primazia da explicação do sobre o homem. Diante dessa aporia, Lima Vaz propõe o que ele chama de tarefas da *Antropologia Filosófica*, que são elencadas em três momentos. A primeira tarefa é a elaboração de um discurso sobre o homem que, de alguma maneira, não deixe escapar nenhum dos temas

⁶⁶ O sentido que Lima Vaz emprega o naturalismo é aquele que professa o fenômeno humano à natureza material como fonte última de explicação. Cf. *AF I*, p. 15.

⁶⁷ Era biólogo molecular que afirmava que o homem é o resultado aleatório do código genético. Ele tinha o princípio de objetividade que dizia que a representação religiosa ou filosófica era uma suplementação que existia antes do saber próprio da ciência. Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica fita 15*. Belo Horizonte: 1992, doc. em áudio não publicado. Minuto 56’.

⁶⁸ Quando se acentua a originalidade da cultura em face da natureza, separando no homem o “ser natural” e o “ser cultural”. Cf. *AF I*, p. 15.

⁶⁹ *AF I*, p. 15.

⁷⁰ O problema do reducionismo antropológico será trabalhado nos três capítulos. Neste capítulo primeiro será exposto o método que foi organizado para resolver esse problema. No segundo capítulo na exposição de cada categoria. No terceiro capítulo será detalhadamente verificado o problema do reducionismo.

elaborados pela tradição, e, ao mesmo tempo, some às contribuições das ciências modernas do homem; A segunda tarefa, em decorrência da primeira, procura uma justificação crítica dessa ideia de unidade dos diversos discursos sobre o homem. A terceira tarefa é a sistematização filosófica dessa ideia do homem, que possa fazer do discurso da *Antropologia Filosófica* uma ontologia do ser Humano⁷¹.

Alguns esclarecimentos são importantes. O primeiro é perceber que as ciências do homem, por mais que não sejam filosóficas, muitas vezes extrapolam o seu limite epistemológico, e em tantos momentos acabam por dar definições do que é o homem⁷². Segundo aspecto importante a ser referido é que, ao fazer uma análise sobre o homem, as ciências humanas procuram sempre abstrair um aspecto, e, alicerçadas nesse aspecto, discorrem sobre o objeto com a sua metodologia. Tal metodologia trouxe uma multiplicidade de imagens do ser humano, que é ora um ser biológico, ora um ser social, ora um ser psicológico e, conseqüentemente, esse homem parece ser, ao mesmo tempo, muitos homens.

Por isso a tarefa da *Antropologia Filosófica* é encontrar um “centro conceptual que unifique as linhas de explicação do fenômeno humano e no qual se inscrevam as categorias fundamentais que venham a constituir o discurso filosófico sobre o ser do homem ou constituam a Antropologia como ontologia”⁷³.

Para o filósofo, a realização de uma ontologia do ser humano garante uma articulação mais profunda do problema da unidade na diferença. Por isso, o discurso filosófico é capaz de realizar tal tarefa, porque não “toma” um elemento específico, e dele generaliza o seu discurso, mas procura refletir sobre o que é o homem, na sua essência de ser homem, explicitando por meio de conceitos, formulando categorias para chegar a uma resposta coerente.

Ciente da tarefa a ser realizada, Lima Vaz elenca horizontes epistemológicos que envolvem hoje o objeto-homem. Estes horizontes devem ser considerados porque fazem parte do esforço de compreender o que é o homem: Um chamado

⁷¹ *AF I*, p. 15-16.

⁷² Para Lima Vaz a resposta sobre “o que é homem?” somente pode ser realizada pela filosofia. Porque essa pergunta precisa de uma resposta de sistematização filosófica do homem tendo em vista a constituição de ontologia do ser humano, ou seja, sendo um problema da essência do homem só a Antropologia Filosófica unifica as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano. Cf. *AF I*, 162.

⁷³ *AF I*, p. 17.

*Metacientífico*⁷⁴, no qual se situam tanto a lógica e a epistemologia das Ciências Humanas, quanto das Ciências Naturais do homem; o outro Hermenêutico, que vai da Etnologia, Antropologia Cultural, às Ciências Políticas, e, por fim, o chamado domínio das ciências empírico-formais.

Estes horizontes são verdadeiros polos de conhecimento do homem sobre si mesmo que foram acumulados no decorrer da história. Lima Vaz propõe chamá-los de polos epistemológicos, porque são verdadeiros centros de referência privilegiados segundo os quais se organiza a compreensão do homem ou se formam “imagens do homem” de acordo com cada grupo de ciência, evidenciando os aspectos do contexto humano investigado.

De acordo com o esquema dialético: N – S – F (Natureza – Sujeito – Forma), o filósofo distingue três polos do seguinte modo: O polo do Sujeito (S), que se situa no horizonte das ciências do indivíduo e do seu agir individual, social e histórico. O polo das formas simbólicas (F), que apresenta o homem através das ciências da cultura, e o outro polo, chamado de polo da Natureza (N), que discorre a partir do horizonte das ciências naturais. Segundo Lima Vaz, a atração de um desses polos na ordem discursiva é que é responsável pelos diversos reducionismos, e é diante dessa preocupação que a dissertação procurou ter atenção. Sendo o reducionismo um problema que precisa de um método eficaz para equacioná-lo, será exposto o desenvolvimento do método da *Antropologia Filosófica*.

1.4.3 O método da *Antropologia Filosófica*

O método da *Antropologia Filosófica* de Lima Vaz constitui uma parte importante dentro da estrutura da sua obra. Sem a compreensão dele, torna-se difícil perceber tanto a intenção quanto a conclusão as quais chegará o autor. Não será realizada uma tentativa exaustiva de tratar o método, mas uma compreensão introdutória ao estilo vaziano de desenvolver o pensamento, que somente na aplicação direta às categorias é claramente compreendido - o que será realizado no próximo capítulo. A ênfase no método também tem em vista o tipo de leitura que será feita a partir da estrutura que ele propõe no pensamento antropológico. O

⁷⁴ O filósofo não explica o porquê dessa expressão, mas pela explicação fica claro que o intuito é situar além das ciências naturais e as ciências humanas, outras áreas de conhecimento que estão para além delas, como o campo da Antropoteoria, representações paracientíficas do homem, da sociedade, da história. Cf. *AFI*, p. 17.

método que ele utilizou para responder à pergunta “o que é o homem?”, visa, ao mesmo tempo, superar todo tipo de reducionismo antropológico, que esta dissertação irá expor no segundo capítulo, mostrando como cada categoria ao passar para seguinte evidencia a sua incompletude ao ser lançada para seguinte. Como no terceiro capítulo ao compreender o tipo de reducionismo que Lima Vaz tentou resolver.

Lima Vaz possui uma sensibilidade e valorização da tradição filosófica, por isso constrói o seu pensamento partindo sempre de uma perspectiva filosófico-histórica, que se confronta com o pensamento atual, trazendo problemas que estejam em foco, sejam problemas da Antropologia, da Ética ou da Metafísica⁷⁵. Estes problemas em questão são chamados de aporia, que significa “impasse”, “dificuldade”, que precisam ser resolvidos. A solução destas aporias é fruto do esforço sistemático, que depende do esforço rememorativo, ou seja, precisa ser organizado num discurso coerente que leva em consideração os momentos anteriores da tradição filosófica⁷⁶. Para esse intento, Lima Vaz opta pelo discurso dialético, que será explicitado mais à frente.

A perspectiva histórica, dentro da *Antropologia Filosófica*, mostra que diante da multiplicação de imagens do homem no período moderno, em que as ciências do homem e da natureza têm, de um lado, o imenso enriquecimento da experiência humana, de outro lado origina uma situação de extrema complexidade acerca do problema “O que é o homem?”, o que torna conseqüentemente difícil montar um roteiro metódico para responder filosoficamente esta pergunta, porque este homem que é um, torna-se pela perspectiva das ciências, “diversos” homens. O filósofo, para esclarecer essas diversas concepções do homem num discurso transparente, compreende que é preciso um ponto de unidade. Porém, para que o discurso tenha uma unidade na diferença, não pode ignorar estas imagens dadas pelas ciências humanas e naturais, nem a tradição do pensamento histórico filosófico ocidental sobre o homem. Para que todos estes aspectos sejam integrados num discurso, o

⁷⁵ Cf. SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade: método estrutura, temas e sistemas em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 249.

⁷⁶ Este procedimento realizado por Lima Vaz está longe de ser um fixismo estéril, ou mesmo um culto ao passado, pois a filosofia para ele, como toda saber autêntico, é progressivo e, ao mesmo tempo, criador. A visita aos autores da Antiguidade filosófica não implica uma empreitada de simples reconstituição histórica e apropriação anacrônica de um pensamento antigo. Trata-se por excelência, do exercício hermenêutico de pensar a tradição. Cf. *Ibidem*, p. 250; 254.

filósofo escolhe a dialética, que é um discurso que será capaz de fugir das tendências reducionistas, por integrar as diversas imagens da tradição e das ciências humanas e naturais, numa síntese.

A partir desta escolha de pensar de forma dialética, Lima Vaz acredita que o ato de filosofar é uma rememoração (*Erinnerung*, como diria Hegel), porque este ato é sempre *anámnese* - recordação – e é *nóese* – pensamento⁷⁷. Por isso ele assume esta tarefa de pensar o passado de forma temática, unindo a *anámnese* e *nóese*, e com esta “rememoração pensante, reinventar os problemas que lhe deram origem e, assim, cumprir o destino que, ainda segundo Hegel, está inscrito na sua própria essência: captar o tempo no conceito – o tempo que foi e o tempo que flui no agora do filosofar⁷⁸.

Para Lima Vaz, se a Filosofia não tiver como uma tarefa este pensar o presente com a memória da tradição filosófica, não é Filosofia, mas arqueologia de ideias mortas⁷⁹. Portanto, colocar-se de frente aos problemas contemporâneos munido do saber formulado pelos séculos ajuda a diagnosticar os problemas reais e propor uma reflexão sólida⁸⁰.

A rememoração (*Erinnerung*) histórica dos problemas filosóficos remonta, como é sabido, a Platão e foi ilustrada amplamente por Aristóteles como parte essencial do seu método de pesquisa. A essa rememoração Hegel deu uma estrutura dialética em suas célebres *lições sobre a História da Filosofia*⁸¹.

Ao longo da História da Filosofia percebe-se diversas visões do homem. De maneira metodológica Lima Vaz as divide em quatro grandes momentos. A primeira é a concepção clássica do homem que vai do século VI a.C. ao século VI d.C. A segunda é a concepção bíblico-cristã e medieval do homem, do século I ao século

⁷⁷ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Morte e vida da filosofia*. Ibidem. P. 16.

⁷⁸ Ibidem. P. 17.

⁷⁹ “Sendo a vida da Filosofia a vida da nossa Razão interrogante, toda a História da Filosofia pode ser lida como o emergir, sob céus culturais diversos e sob constelações diversas das ideias diretrizes da civilização, das mesmas perguntas primeiras que a Razão tem diante de si e que renascem sob nova forma naquela conjuntura ideo-histórica. Perguntas germinais, das quais recebe seiva e vida a árvore da Filosofia”. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Morte e vida da filosofia*. Ibidem. P. 13.

⁸⁰ Cf. SOUSA, Maria Celeste. Rememoração dialética (influência hegeliana no pensamento de Lima Vaz). *Kairós*, Fortaleza, Ano III/2, jul./dez. 2006, p. 358. Disponível em: <<http://www.catolicadefortaleza.edu.br/wp-content/uploads/2013/12/5.-CelesteSousa-corrigido.pdf>> Acesso em: 11 abr. 2016.

⁸¹ *AF I*, p. 27.

XV d.C. A terceira é a concepção moderna do homem, do século XVI ao século XVIII d.C. A quarta e última, são as concepções contemporâneas do homem, do século XIX até os dias atuais⁸².

O percurso histórico-filosófico percorrido por Lima Vaz permite perceber, num quadro geral, as propostas feitas pelos diversos filósofos, ao responder à pergunta “o que é homem”. Para Lima Vaz, os resultados dessas tentativas são, em muitos momentos, antagônicos.

A Antropologia Filosófica, segundo o filósofo, deve percorrer os três momentos ou polos fundamentais dos seus conhecimentos da Natureza, do Sujeito e a Forma. A sistematização fundamental da Antropologia deve balancear e dispor estes três polos sem privilegiar um em detrimento do outro, para não incorrer em reducionismo. Assim, é importante considerar a compreensão espontânea e natural (senso comum) que o homem possui de si mesmo, a compreensão dada pela ciência e a compreensão que é realizada pela Filosofia, que é a única área de saber, que segundo Lima Vaz, pode verdadeiramente propor um discurso universal sobre o ser do homem. Esses três momentos Lima Vaz expõe da seguinte maneira:

1º plano – pré-compreensão: O prefixo “Pré”, neste caso, significa o precedente, ou toda e qualquer outra compreensão, anterior a uma compreensão formulada pelas diversas ciências do homem e por outras instâncias de conhecimento formalizado (Teologia, Filosofia, Sistemas Éticos)⁸³. Esta compreensão está no plano da experiência natural que o homem faz dele mesmo, ou experiência chamada do “mundo da vida”⁸⁴. São uma série de dados necessários e inelimináveis que estão inerentes ao contexto histórico-cultural, desde representações, crenças e símbolos. Tudo isto constitui o “mundo da vida” (*Lebenswelt*)⁸⁵. O “mundo da vida” não é propriamente uma explicação, mas um tipo de conhecimento que gera a necessidade de um esclarecimento. Esse esclarecimento é dado, segundo Vaz, pelas ciências naturais ou humanas.

⁸² Cf. *AFI*, p. 28.

⁸³ Cf. *AFI*, p. 161.

⁸⁴ Expressão técnica criada por Edmundo Husserl para designar o conjunto de dados que se oferecem ao homem, pelo fato mesmo de o homem se encontrar na sociedade, estar no mundo convivendo com outros homens.

⁸⁵ Cf. *AFI*, p. 161.

2º plano - compreensão explicativa: Este é o plano no qual se situam as *ciências do homem*. O mundo da ciência é feito de abstrações, mas isso não significa que não tenha nada a ver com a realidade, pois a condição para que a ciência proceda para explicar o seu contexto é que ela proceda abstrativamente. De outro modo, ela ficaria só no mundo da pré-compreensão natural. A objetivação neste plano se faz de uma maneira mais sistemática, formalizada e elaborada. O homem submete a si mesmo àquele processo específico da ciência, e abstrai alguns aspectos para poder estudar e observar aquele objeto sob aqueles aspectos e cânones metodológicos próprios. O homem se objetiva, mas não totalmente.

3º plano - compreensão filosófica ou transcendental: Este último traz a experiência filosófica, que também pode ser caracterizada como experiência do sujeito (eu) enquanto sujeito. O que está em vista neste terceiro momento é a concretude conceptual. São aqueles conceitos que tentam exprimir a totalidade.

É Diferente do mundo da vida (no plano da pré-compreensão), que é a experiência natural de si, como também diverso do plano da compreensão explicativa, que considera aspectos específicos das ciências, a experiência filosófica se situa no plano ontológico, que, como explicação transcendental, possui dois sentidos. O primeiro no sentido clássico, ou seja, o sentido que atravessa todos os aspectos do objeto ou, de outro modo, considera o objeto enquanto ser. Tal sentido transcende os limites metodológicos postos pela explicação científica, o que não exclui que a compreensão filosófica seja apenas a síntese dos resultados das ciências do homem⁸⁶.

Há um segundo sentido no termo transcendental, que é o kantiano-moderno, que exprime a condição de possibilidade das outras formas de compreensão do homem – pré-compreensão e compreensão explicativa. Essa compreensão filosófica tematiza a experiência original que o homem faz de si, e o torna capaz de responder à pergunta, “que é o homem?”⁸⁷.

A compreensão filosófica ou transcendental é, como sabemos, exercida no nível conceptual no qual se constitui propriamente a categoria e no qual o discurso dialético articula seus elos para ordenar-se como discurso

⁸⁶ Cf. *AFI*, p. 164.

⁸⁷ Cf. CRUZ, Pedro Cunha. *Antropologia e Razão moderna no pensamento de H.C. de Lima Vaz*. Roma: Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, 1997, p. 28.

ontológico, vem a ser, como lógica do *ser* na sua estrutura e o seu movimento.⁸⁸

O que se tematiza nesses planos é uma autocompreensão do sujeito⁸⁹, como um entrecruzamento epistemológico de sujeito e objeto. Esta experiência está no fundamento mesmo da *Antropologia Filosófica*, que “procederá justamente à objetivação conceptual e discursiva dessa subjetividade”⁹⁰. A experiência trata de uma interpenetração de presenças, sendo o homem presença no mundo (ser-no-mundo), um ser-com-os-outros e uma presença a si mesmo⁹¹.

Itinerário metodológico da Antropologia filosófica

Para constituir uma metodologia no seu pensamento antropológico, Lima Vaz articula dentro do terceiro momento (plano da compreensão filosófica) a chamada categoria, que constitui um momento delicado e difícil na *Antropologia Filosófica*. Diferente das Ciências do Homem nas quais pode-se distinguir metodologicamente o homem-objeto (no sentido formal de objeto científico) do homem-sujeito (no sentido formal de sujeito ou portador do saber científico) - pois no homem-objeto estão contidos os aspectos subjetivos que são suscetíveis de objetivação - em relação à experiência que está relacionado à compreensão filosófica, essa distinção perde pertinência na Antropologia Filosófica. Porque, dentro da compreensão filosófica, trata-se de uma autocompreensão do homem na qual o sujeito e objeto se entrecruzam epistemologicamente, pois o que é tematizado é justamente o conteúdo ontológico a partir da resposta à pergunta “o que é o homem?”⁹².

A experiência da Antropologia Filosófica tem como conteúdo o homem-sujeito enquanto sujeito e, portanto, é experiência de uma subjetividade abstrata. Essa experiência é deste sujeito como ser situado no “mundo da vida”, portanto trata-se de uma experiência de “interpenetração de presenças: a presença do homem é uma

⁸⁸ *AF II*, p. 215.

⁸⁹ É nesse sentido que a Antropologia Filosófica é essencialmente socrática, porque a pergunta sobre o objeto é ao mesmo tempo sobre o próprio sujeito, e assim é um saber do sujeito, portanto manifesta claramente o “conheça-te a ti mesmo”.

⁹⁰ *AF I*, p. 163.

⁹¹ Cf. *AF I*, 163.

⁹² Cf. *AF I*, p. 163.

presença no mundo (ser-no-mundo), um ser-com-os-outros e uma presença a si mesmo⁹³.

Essas três dimensões - a Natureza, o Sujeito e o Eu - são as dimensões, ou espaços da experiência filosófica fundamental, que a Antropologia Filosófica deve tematizar, esse espaço aberto, pois que as três dimensões se abrem para a transcendência.

O roteiro metodológico que Vaz utiliza no seu itinerário é uma retomada dos momentos clássicos de Aristóteles, que são o Objeto, o Conceito e o Discurso, com suas particularidades.

O primeiro momento (Objeto) trata do homem enquanto objeto, mas também sujeito. A particularidade do objeto-sujeito encontra espaço tanto na *pré-compreensão*, como na *compreensão explicativa*, mas é no plano da *compreensão filosófica* que o sujeito é tematizado *como sujeito*.

No segundo momento (Conceito) é quando o conceito do objeto assume a forma de categoria, ou seja, do conceito que exprime o objeto como *ser*, e é aqui, neste ponto, que se constitui um saber do sujeito.

O terceiro e último momento (Discurso) é o que efetiva o movimento lógico de constituição do sujeito e que engloba o significado original da experiência antropológica. Essa articulação é necessariamente dialética porque as categorias são suprassumidas e, segundo Vaz, origina uma integração, que vai até chegar ao nível de totalidade, que será a categoria de pessoa⁹⁴.

O homem dentro dessa articulação realizada por Lima Vaz, manifesta-se desde a *pré-compreensão* como passagem do *dado* à *expressão*, portanto trata-se de um movimento dialético⁹⁵.

Esse movimento dialético de passagem do dado à expressão, é chamado também de passagem da Natureza à Forma. Essa dinâmica tem como mediador o homem que, através desse processo, assegura a sua afirmação como sujeito. O

⁹³ *AF I*, p. 164.

⁹⁴ Cf. *AF I*, p. 166.

⁹⁵ Cf. *AF I*, p. 166.

esquema⁹⁶ da (N) – (S) – (F), está presente desde a *pré-compreensão* até a *compreensão filosófica*, e é constitutivo do sujeito ontologicamente considerado, porque exprime a lógica do *ser* da subjetividade, que é o ser próprio do homem. A lógica dialética presente neste processo é arquitetada pelo movimento de *suprassunção (Aufhebung)*, da Natureza à Forma, mediados pelo Sujeito, que, na sua subjetividade, integra e une até atingir o nível de essência, ou seja, do sujeito como totalidade ou como pessoa.

O processo da conceptualização filosófica

No momento conceptualização filosófica, existe o processo⁹⁷ metodológico que é construído por categorias⁹⁸, que para serem articuladas no discurso filosófico precisam, segundo Lima Vaz, do discurso dialético. Este discurso que discorre sobre as categorias é regido por três princípios.

a) Princípio da *limitação eidética*⁹⁹.

Este princípio surge justamente pelo fato da dialética ser discursiva. Se a inteligência fosse intuitiva, iria-se ver uma circunstância sobre todos os seus aspectos, num único ato da inteligência não se precisaria de dialética. Por exemplo: ao pensar na existência de Deus, esse Deus seria uma inteligência intuitiva, portanto ele não iria discorrer sobre o conhecimento de algo, ele não precisaria passar de um termo para outro, de um objeto cognoscível para o outro, porque já teria vislumbrado

⁹⁶ “o conceito de “esquema” (*schéma* ou figura) pertence à fenomenologia do conhecimento; os “esquemas” são delimitações representativas fundamentais na apreensão de uma realidade complexa, que assim aparece simplificada ou “esquemática” no campo da experiência. O exemplo mais notório é o “esquema” de coisa na experiência do mundo exterior”. *AF I*, p. 170, nota 18.

⁹⁷ O processo de conceptualização filosófica passa por três momentos antes da dialética das categorias. O primeiro é a determinação do objeto, que é o momento *aporético* (aporia, embaraço, perplexidade), que problematiza o objeto. No caso da Antropologia Filosófica, o objeto é o ser do homem. O *momento aporético* tem dois estágios, a *aporética histórica*, que recolhe a temática do problema em questão pela linha de evolução filosófico-histórica, e a *aporética crítica*, que faz a pergunta no contexto problemático do saber do homem. O segundo momento é o momento *eidético*, que a partir da aporética histórica leva em conta as perguntas que emergem dela. O terceiro momento é o momento *tético*, no qual a pergunta é dirigida à mediação do sujeito enquanto sujeito (*mediação transcendental*). A pergunta o *que é o homem?* é referida a uma determinada autossignificação do seu *ser*. Cf. *AF I*, p. 169-170.

⁹⁸ O termo “categoria” (de *Kategorien*, acusar) designa, na terminologia aristotélica, o conceito mais universal em seu gênero atribuído a um “sujeito” (*hypokeímenon*). A concepção que Lima Vaz utiliza é acordada com a significação aristotélica original, de um atributo fundamental entre os que exprimem o *ser* do sujeito e, portanto, é atributo no discurso ontológico sobre o mesmo sujeito. Cf. *AF I*, p. 170, nota 21.

⁹⁹ *Eidos* = Forma, ideia. Cf. *AF I*, p. 171.

a totalidade. Como a inteligência não é totalmente intuitiva, mas discursiva, é preciso ver os aspectos separados.

O princípio da *limitação eidética* significa que cada passo do discurso da dialética corresponde a um aspecto, ou, um *eidos* do objeto. Isso corresponde a uma categoria, que, para se constituir, precisa do seu momento eidético, que tem por característica exprimir o ser. O ser tem vários aspectos, a categoria exprime um daqueles aspectos. Por exemplo: o homem. Possui o corpo, a alma, a liberdade, as sensações, a inteligência. A categoria exprime um desses aspectos por causa do caráter não totalmente intuitivo do conhecimento. A inteligência não pode captar num só ato todos os aspectos do objeto, precisa passar de um aspecto para outro do objeto a ser conhecido.

Assim, o *Eidos* é, justamente, este aspecto, de modo que ele se torna inteligível. Ele corresponde ao momento eidético da aporética crítica¹⁰⁰, é nesse momento que Vaz discerne qual é o conteúdo eidético, ou qual é verdadeiramente a ideia que se tem investigado sobre o ser, e, nesse caso, o ser que está filosofando é o ser do homem.

A categoria, ou o aspecto categorial feito ideia, põe ao discurso essa *limitação eidética*. O discurso em cada passo só pode tratar de uma categoria, porque do contrário pode confundi-las.

Este aspecto *eidético* distingue-se do conceito abstrato da ciência, justamente por conter uma referência constitutiva ao ser, ou seja, uma referência ontológica. O conceito abstrato da ciência que é verificado no plano da compreensão explicativa considera um aspecto, e prescinde do resto, trabalhando só com aquele aspecto. Por exemplo: ao considerar a ciência econômica – que trata do homem como ser produtor e consumidor - que desenvolve o seu discurso do início ao fim considerando esse aspecto. Se necessitar de outros elementos, como variáveis subjetivas ligadas à psicologia do consumidor, ou à propaganda para criar maior consumo, será preciso o auxílio de outra área do saber, entretanto, a ciência econômica não avançará na sua tarefa, se precisar considerar todos os aspectos. Se a cada passo tivesse que levar em consideração todos os aspectos do homem, a ciência nunca chegaria a termo.

¹⁰⁰ Cf. nota 84.

b) Princípio da *ilimitação tética*¹⁰¹

O princípio da *ilimitação tética*, ou negação da limitação, corresponde a momento tético da aporia¹⁰².

Este princípio decorre do dinamismo do conhecimento intelectual que aponta para a ilimitação ou infinidade do ser e, portanto, vai além de todo o horizonte do objeto em sua limitação eidética. A afirmação de uma categoria é feita em dois níveis de inteligibilidade. O nível eidético, que significa um aspecto na medida em que ele é transformado em conceito, no nível essencial do objeto, e o nível tético, da totalidade ontológica do objeto, do objeto enquanto ser.

A *ilimitação tética* introduz, no seio do discurso *eidético*, a negação que origina a oposição no meio das categorias, avançando no discurso dialético. Por exemplo: na categoria de corporalidade, o princípio da limitação eidética afirma que o homem é o (seu) corpo. O princípio de *ilimitação tética* insere a negatividade no discurso, portanto afirma: o homem não é o (seu) corpo, no sentido de que o homem transcende os limites da corporalidade, que uma parte não pode ser o todo. Assim sendo, este princípio lança o discurso dialético para o momento posterior.

c) Princípio da *totalização*.

É o princípio segundo o qual o movimento discursivo deve ter como objetivo a igualdade inteligível entre o objeto do discurso e o ser. Essa adequação entre a ideia do objeto e o ser, deve organizar-se em *sistema* de categorias, e somente na totalidade dessas categorias é que irá formar a ideia do objeto.

Aplicando o princípio sobre o homem, por exemplo: o discurso dialético procura falar sobre o ser do homem respondendo à pergunta “o que é o homem?”. A resposta a esta pergunta se cumprirá quando se estabelecer uma igualdade entre a totalidade das categorias e o ser do homem.

Esse discurso das categorias realiza-se com a ideia adequada e compreensível do homem. Compreende-se o homem através desse discurso. Se o discurso permanecesse somente num aspecto, por exemplo, o homem é corpo,

¹⁰¹ *Thesis* = significa posição. Corresponde ao ato de afirmação do ser no juízo, próprio da metafísica do conhecimento. Portanto, na Antropologia Filosófica, é o momento de referência da limitação do eidos do sujeito enquanto objeto ao âmbito da ilimitação da autoposição do Eu como ser. Cf. *AF I*, p. 170.

¹⁰² Cf. nota 84.

então esse discurso é inadequado. O homem é um ser corporal, mas não é só corpo. Eu não posso estabelecer um ser de igualdade entre ser homem e ser corpo. Da mesma maneira com o psiquismo. O homem é psiquismo, tem emoções e afetos, mas também não posso estabelecer igualdade entre o seu ser psíquico e o ser homem.

Tendo definido o objeto e o itinerário metodológico, a Antropologia Filosófica de Lima Vaz percorre o longo percurso filosófico-histórico do saber acumulado sobre o homem. Diante dessa gama de conhecimentos, que são ao mesmo tempo complexos para constituir um conhecimento filosófico fiel a tradição e considerando o homem na sua totalidade, o filósofo traça um roteiro que acompanha os esquemas básicos desses conhecimentos.

A distinção das áreas em que se inscreve o *ser-homem* são chamadas de conceitos de *estrutura* ou níveis ontológicos constitutivos do ser do homem (categoria do *corpo próprio*; categoria *psiquismo*; categoria do *espírito*). Os conceitos de *relação* exprimem as orientações *ad extra* do homem (categoria da *objetividade*; categoria da *intersubjetividade*; categoria da *transcendência*). A última parte, que são os conceitos de *unidade*, são *aqueles* que unificam estruturas e relações (categoria de *realização*; categoria da *essência*)¹⁰³.

A partir das explanações da biobibliográfica, das influências de Lima Vaz, e, de forma particular, do método empregado por ele, pode-se constatar que ele possui um sistema que não parte, de forma alguma, do zero. Ao expor o sistema de categorias que estão presentes na Antropologia Filosófica percebe-se que ele foi constituído de maneira articulada com os conteúdos histórico-filosóficos, com os dados recebidos pelas ciências numa conceptualização filosófica, que se constrói a partir das regiões categoriais de estrutura, relação e unidade, para formar o homem como pessoa, com a pretensão de excluir todo tipo de reducionismo. A pessoa aparece, assim, como ato total, que opera a síntese entre todas essas regiões¹⁰⁴.

¹⁰³ Cf. *AF I*, p. 173.

¹⁰⁴ Cf. *Ibidem*.

CAPÍTULO 2 – AS ESTRUTURAS E AS RELAÇÕES FUNDAMENTAIS DO SER HUMANO.

“A alma humana’ está [...] na fronteira das criaturas espirituais e corporais, por isso, nela se reúnem as potências tanto de umas e outras criaturas”¹⁰⁵

Percorrido o itinerário biobibliográfico, a delimitação do tema e do método de Lima Vaz, se percebe que a sistematicidade de sua filosofia procura, através da construção categorial, um discurso visando a totalidade do homem com referência ao ser, ou seja, há uma unidade ontológica no homem que se abre ao contexto no qual ele se situa.

Para que este discurso se realize de modo a cumprir esta exigência, o filósofo procura equilibrar os polos da Natureza, do Sujeito e da Forma, que não podem ser privilegiados em nenhuma direção da ordem discursiva, o que suscita a necessidade de procedimentos sistemáticos que os coordene.

A tarefa posta neste capítulo é mostrar que, através da construção categorial, tanto da estrutura, como da relação, o modo que o filósofo articula dialeticamente o seu pensamento filosófico-antropológico tem, entre outros, o objetivo de não recair num reducionismo discursivo acerca do ser humano. Diante desta constatação mostra-se a necessidade de expor cada categoria, verificando o porquê da passagem de uma categoria para a outra. Por isso, os momentos das passagens dialéticas, que são componentes importantes do método de Lima Vaz para resolver diversos problemas contidos na Antropologia Filosófica, receberam uma análise mais apurada por esta dissertação.

O comentário de cada categoria mostrará como o projeto vaziano de uma antropologia integral tem um propósito sistemático para incorrer em reducionismo e, não somente isso, mas visa pôr em relevo como cada categoria não se encerra até se consumir dialeticamente na categoria de Pessoa, que é ao mesmo tempo ápice e princípio do seu discurso, que será analisada no terceiro capítulo.

¹⁰⁵ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, I, q. 77, a. 2. Disponível em: <<http://permanencia.org.br/drupal/node/2360>>. Acesso em: 13 abr. 2016.

2.1 REGIÕES CATEGORIAIS DE ESTRUTURA

O capítulo tratará das chamadas regiões categoriais, tanto de estrutura (somática, psíquica e espiritual), como as de relação (objetiva, intersubjetiva e transcendental). Importante salientar que estas categorias estão profundamente relacionadas entre si e que a linha “invisível” que as une é sempre de caráter metafísico.

Lima Vaz, na estrutura da sua obra *Antropologia Filosófica I e II*, dispõe antes da parte sistemática, uma parte histórica em que percorre os diversos modelos da Antropologia Filosófica no ocidente. Esses momentos históricos não serão apresentados, todavia, estarão presentes em diversas etapas, principalmente no momento da aporética histórica, na aporética crítica de cada categoria e no terceiro capítulo.

As regiões categoriais de estrutura são os níveis ontológicos de mediação do ser humano consigo mesmo (*ser-em-si*). Na primeira categoria – corpo como *corpo próprio* – será demonstrado de forma mais clara o passo-a-passo do método utilizado, para se situar no estilo do filósofo. Com o desenvolvimento de categoria em categoria, as passagens tornar-se-ão evidentes, por isso não haverá necessidade de enfatizar qual etapa está se realizando. Trata-se do mesmo estilo adotado por Lima Vaz, que, aos poucos, vai se tornando mais direto no seu desenvolvimento¹⁰⁶.

2.1.1 O corpo próprio como Expressividade

O problema primeiro do qual Lima Vaz parte na sua reflexão sobre a estrutura do ser humano é a presença do homem ao mundo por seu *corpo*¹⁰⁷, e não por acaso

¹⁰⁶ Acredita-se que esse desenvolvimento foi adotado por Lima Vaz porque ele intui que o leitor vai se habituando ao seu método, sendo desnecessário uma retomada em cada categoria. “e no interior da compreensão filosófica, ao menos inicialmente, as passagens referentes a cada um dos momentos do discurso (objeto, categoria e discurso) também vão sendo indicados com clareza meridiana. Mas, gradualmente, as passagens internas ao momento da compreensão filosófica vão ficando menos nítidas e o leitor pode não perceber o momento em que as passagens foram realizadas. [...] É obvio que essa forma de conduzir o discurso não se configura como um relaxamento da parte de Lima Vaz. Trata-se apenas de perceber que o leitor já alcançou certa autonomia e uma certa maturidade para seguir os passos metodológicos do discurso sem a manuação paternal do autor”. SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade. Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 273

¹⁰⁷ Cf. *AF I*, p. 177.

é também o dado primeiro¹⁰⁸ e mais evidente para o processo de *autocompreensão*¹⁰⁹, porque as categorias articuladas pelo filósofo seguem do composto (corpo, psique) para o simples (espírito). O espírito apesar de simples¹¹⁰ está mais oculto, por isso se segue do composto, a fim de que, começando por esta categoria, a exposição se apresente mais lógica e mais fácil de ser seguida¹¹¹.

Para a categoria corpo, Lima Vaz utiliza o termo contemporâneo *corpo próprio*. A opção feita vislumbra a delimitação que ele trabalhará, pois, não tratará do corpo apenas no aspecto físico ou biológico, mas na dimensão da intencionalidade e da expressividade.

2.1.1.1 O corpo como *Corpo Próprio*

O primeiro problema que está presente na pré-compreensão do corpo é uma distinção entre o corpo como *substância material* (totalidade física e biológica) e o corpo como *corpo próprio* (intencionalidade). Para encontrar uma resposta adequada sobre o que é o corpo¹¹², o filósofo fará uma distinção semântica.

O corpo, entendido como *corpo próprio*, é caracterizado pela intencionalidade do sujeito que se auto expressa, é um EU corporal, ideia que procura superar uma compreensão de corpo nas dimensões física ou biológica.

Lima Vaz, para distinguir claramente entre a dimensão físico-biológico e a dimensão da intencionalidade, recorre a dois termos em alemão¹¹³. Um termo diz o

¹⁰⁸ Lima Vaz concebe o corpo como o primeiro modo do homem, como existente, se apresentar, se dar a conhecer. Este, porém, alerta o filósofo, tanto pode ser concebido como um objeto, entre objetos, como pode ser concebido na sua dimensão de corpo-sujeito, ou de corpo-próprio na terminologia de Merleau-Ponty.

¹⁰⁹ Cf. AF I, p. 178.

¹¹⁰ Cf. AF I, p. 205.

¹¹¹ Esta maneira de expor as categorias se assemelha com a filosofia de Tomás de Aquino explicitada no De Ente e Essência. Cf. AQUINO, Tomas de. *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 27.

¹¹² Lima Vaz procura repensar o corpo como uma definição do homem, algo recente na história da filosofia ocidental que, de alguma maneira recebeu maior força, abandonando o dualismo dos séculos passados, colocando o homem com ser-no-mundo pelo corpo, portanto tornou-se a corporalidade um elemento essencial do homem.

¹¹³ “dessa distinção, hoje, deve tomar partido qualquer estudo sério da somaticidade, porque existem efetivamente dois aspectos do corpo. De um lado, temos uma dimensão física que se descobre em sua estrutura coisal objetiva; de outro, temos o vivido imediato da consciência, sem distância ou objetivação, uma estrutura próxima da subjetividade constantemente operante no seu relacionamento com o mundo”. MONDIN, Battista. *O homem, quem ele é?*. São Paulo: Paulus, 1980, p. 28.

corpo como *Körper*, entendido no sentido físico e biológico, mais como animal. E o outro termo é *Leib*, que caracteriza o corpo como *corpo próprio*¹¹⁴. Como *corpo próprio* o sujeito é capaz de dar-lhe uma intencionalidade, o que claramente demonstra uma transcendência do nível físico e biológico¹¹⁵.

As distinções feitas por Lima Vaz são uma na ordem da posse, outra, na ordem do ser. Sob um aspecto, o corpo é a primeira instância de mediação com o mundo de maneira física e biológica, caracterizado por um sentido mais passivo, denominado *estar-aí*. No outro aspecto, o corpo é caracterizado como mediador de uma intencionalidade, ou seja, capaz de intencionar o corpo para além das fronteiras “físico e biológico”, numa situação fundamentalmente ativa, por exemplo, pelo trabalho, para a satisfação das necessidades exclusivas do ser humano¹¹⁶, portanto, um *ser-aí*, ou um *ser-no-mundo*.

Estas duas acepções estão acordes em declararem o corpo como o realizador do *estar-no-mundo* de maneira espaço-temporal, tanto de maneira natural (física e biológica), quanto intencional (é o espaço-tempo propriamente humano). Na presença intencional o *corpo próprio* é vivido como estruturação para-o-sujeito, ou espaço-tempo para o mundo, que se manifesta como espaço-tempo do sujeito, psicológico, social e cultural.

Ao nível da pré-compreensão do *corpo-próprio*, o homem organiza o seu estar-no-mundo, suprassumindo a perspectiva do corpo físico-biológico, significando-o e articulando-o em perspectiva propriamente humana, que se distingue da seguinte forma:

A) Nível de reestruturação do espaço-tempo físico-biológico pelo *corpo próprio*. Este nível é onde se forma a imagem do *corpo próprio*, tanto pela postura relacionada ao espaço, como pelo ritmo, relacionado ao tempo. É neste horizonte que se insere a dimensão da sexualidade, passando do nível físico-biológico para o *corpo próprio*, que se manifesta como essencialmente sexuado.

B) Nível da reestruturação do espaço-tempo *psíquico* do estar-no-mundo pelo *corpo próprio*. É neste enfoque que o *corpo próprio* tem a sua presença na

¹¹⁴ Esse sentido que Lima Vaz dá ao corpo é influenciado pela escola fenomenológica, além do entendimento de corpo, tem outros sentidos mais amplos que não serão tratados aqui.

¹¹⁵ Cf. *AF I*, 179.

¹¹⁶ Cf. *AF I*, 179.

ordem da afetividade, ou seja, a manifestação por meio do sentimento, da emoção, da imagem ou como ser no mundo: “Être au monde à travers un corps”¹¹⁷. A sexualidade aqui também é transposta pelo *corpo próprio*, isto é, a passagem do corpo físico-biológico, pelo espaço-tempo psíquico, modelando o *ser* por meio da afetividade.

C) Nível da reestruturação do espaço-tempo *social* do estar-no-mundo por meio do corpo-próprio. Este é o nível da comunicação que se dá através dos sinais, gestos ou linguagem, que demonstra de modo explícito a expressividade, em que a sexualidade encontra sua forma social de tradução em símbolos e comportamentos.

D) Nível da reestruturação do espaço-tempo *cultural* do estar-no-mundo por meio do corpo-próprio. Neste ponto o corpo é o regulador da imagem dada pela tradição cultural. Neste nível são incluídas as manifestações como o jogo, ginástica, refeição, etiqueta, moda. O homem neste nível se mostra capaz de manejar o corpo, adestrá-lo e torná-lo hábil a realizar movimentos admiráveis¹¹⁸.

No nível da pré-compreensão o sujeito faz a mediação do corpo como Natureza (N) na Forma (F) do *corpo próprio*, que é o corpo propriamente humano. Neste nível há uma intencionalidade que exprime a corporalidade do Eu, que reestrutura o espaço-tempo físico-biológico e o espaço-tempo psíquico para uma intencionalidade intersubjetiva do corpo e reestrutura corporalmente o espaço-tempo social e o espaço-tempo cultural.

A *compreensão explicativa* da corporalidade é dada pelas diversas ciências da vida e da biologia humana¹¹⁹. As ciências possuem o seu método e regras específicas, que tomam o corpo como objeto no sentido estrito do termo, ou seja, como total objetivação, não entrando aqui a compreensão do corpo como *corpo próprio*.

A mediação entre o *dado* na Natureza e a Forma é exercida pelo sujeito *abstrato*, que usa o conhecimento científico segundo as leis de um saber empírico-formal. Lima Vaz cita três leis, que vão de um tempo longo, outro curto e uma lei estrutural. São elas: a filogênese, ontogênese e do corpo como organismo. Por

¹¹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. 357.

¹¹⁸ Cf. MONDIN, Battista. *O homem quem é ele? Elementos da Antropologia Filosófica*. São Paulo: Paulus, 1980, p. 30.

¹¹⁹ Cf. *AF I*, p. 181.

exemplo: o corpo pela compreensão explicativa pode ser estudado experimentalmente, ser analisado em seus elementos físicos e químicos. A partir dessa abstração do corpo na sua composição química ou física, ela explica o que é o corpo. Essa explicação não se trata da concepção do homem na sua totalidade, mas somente enquanto corpo humano físico ou biológico, não falando, por exemplo, da intencionalidade e expressividade do corpo humano. Esta característica explicativa da ciência é importante para compor o discurso sobre o corpo. As ciências empírico-formais, com seus métodos reducionistas contribuem para o conhecimento útil¹²⁰, mas não explicam o fenômeno humano de modo abrangente como a filosofia.

Na *compreensão filosófica* do Corpo, é preciso compreender “o que é o corpo?”. Para isso, o primeiro passo é o momento da *aporética histórica*, que revela diversos problemas sobre o *corpo*, que o homem carrega sobre a compreensão de si mesmo. Um esquema que pode ser claramente observado na história sobre o problema do corpo é a oposição alma-corpo. Neste sentido há, segundo Lima Vaz, quatro versões.

A versão religiosa que está no dualismo órfico-pitagórico, no período da antiguidade.

A versão filosófica que remonta ao platonismo em certos diálogos da maturidade, e também na filosofia moderna, a partir do dualismo cartesiano.

A versão bíblico-cristã, que não opõe alma e corpo.

A versão científica moderna, na qual a dualidade alma-corpo é explicada segundo esquemas reducionistas¹²¹, que possuem sua importância dentro de um todo da compreensão do homem.

A *aporética crítica* é o momento de perguntar sobre a compreensão do problema naquele instante do discurso, tendo como base a *aporética histórica*, dada pela *pré-compreensão* e pela *compreensão explicativa*. Num primeiro aspecto, o que

¹²⁰ O homem como ser vivo pode ser objeto das ciências naturais como a medicina, a genética e a biologia. Todas elas revelam algo muito importante para compreensão do ser humano. Diversos avanços científicos mostram como são importantes esses métodos que objetivam o corpo humano e tornam a vida humana mais confortável. Esses métodos de análise do corpo são reducionistas, mas não demonstram problema enquanto operam no seu campo de saber. Se a partir delas há uma generalização hiperbólica para tudo que o homem representa, elas realizam um reducionismo explicativo.

¹²¹ Apesar do filósofo afirmar isso, o elemento científico para ele, não é menos importante, prova disso é que ele está presente no discurso filosófico antropológico.

está compreendido é o sujeito interrogante que tem intencionalidade na compreensão do corpo, como *corpo próprio* e, portanto, tem uma abertura à espiritualização dele. No outro aspecto, o corpo como corpo-objeto, que manifesta uma coisificação do corpo.

A *aporética crítica* precisa percorrer dois momentos. Primeiro, o *momento eidético*, que põe a questão a respeito do *eidos* do corpo, e conclui que o corpo, tanto na *pré-compreensão* como na *compreensão explicativa*, é compreendido como “lugar originário de significações que aparecem integrando necessariamente o campo de expressão do Eu, desde a percepção mais simples até a prolação dos sinais”¹²², portanto, é estruturalmente constitutivo da essência do Eu.

Depois, o *momento tético*, considera o corpo como polo imediato da presença do homem no mundo, impelido pela pergunta filosófica: *o que é o homem?* Nesta pergunta sobre o ser dentro do movimento de autocompreensão, o sujeito se questiona sobre a corporalidade como estrutura essencial que constitui o seu ser. A finalidade da interrogação encaminha-se, então, na viabilidade da mediação dialética na qual o Sujeito {S} suprassume o corpo como Natureza {N} na Forma {F}. A Forma é aqui a expressão da categoria da corporalidade, ou seja, será integrada na estrutura categorial do discurso da *Antropologia Filosófica*, como resposta sobre o *ser do homem*¹²³.

A categoria da corporalidade é, portanto, parte do movimento dialético em que o corpo, entendido aqui como *corpo próprio* da pré-compreensão, e o corpo *abstrato* da compreensão explicativa, é suprassumido pelo sujeito e se mostra como um *eidos* categorial. Constata-se a partir desse movimento que ao “situarmos a corporalidade no interior do movimento dialético de constituição do sujeito, atribuímos ao corpo o estatuto estrutura fundamental do *ser do homem*, e à corporalidade o estatuto de categoria constitutiva do discurso da *Antropologia Filosófica*”¹²⁴.

Lima Vaz, neste momento do movimento dialético, expõe duas proposições fundamentais acerca do corpo.

¹²² Ibidem, p. 184.

¹²³ Ibidem, p. 185.

¹²⁴ Ibidem; p. 185.

Num sentido em que o corpo é o próprio sujeito (Eu), desde a sua *expressividade*, até a sua presença *exteriorizada* no mundo; e noutro sentido, o corpo é o sujeito dando a estas formas de expressividade a natureza do *signal* na relação intersubjetiva com o Outro, e a natureza das *significações* na relação objetiva com o mundo. Essa correspondência, sendo estabelecida dialeticamente, exprime uma identidade na diferença.

Lima Vaz, a partir destas proposições enuncia o seguinte:

1- O homem é o seu corpo, e, em virtude do *princípio da limitação eidética* é correto afirmar que o corpo é constitutivo da essência do homem, o *corpo próprio* é o polo que imediatiza a presença do homem no mundo. Sem a corporalidade o homem não é mais homem, porque não pode mais realizar diversas atividades que são características suas, como o falar, o sentir, o jogar, o cantar, o trabalhar¹²⁵.

2- O *princípio de ilimitação tética* introduz a negatividade no seio do movimento dialético, afirmando que o homem não é o seu corpo. Isso fica claro caso ocorra a perda de um membro do corpo, a pessoa sente que é substancialmente ela mesma, por isso não pode se identificar totalmente com a dimensão corporal. A importância do princípio está no sujeito que, ao supressumir o corpo-objeto no *corpo próprio*, o seu ser transcende os limites da corporalidade.

3- O *princípio de totalização* impele o discurso para além da presença imediata do homem no mundo pelo corpo. Esta presença do homem pelo corpo não é uma presença total, não implica a plena relação de identidade do homem consigo mesmo que exprime o seu *ser*¹²⁶. Portanto, há dentro do homem um elemento que o faz superar os confins que são prescritos pelo corpo, e esse elemento é a abertura ao ser¹²⁷, isto é, o corpo como corpo próprio é cheio de intencionalidade porque ele

¹²⁵ Cf. MONDIN, Battista. *Ibidem*, p. 38.

¹²⁶ Gabriel Marcel, em quem Lima Vaz busca também inspiração, tem uma concepção parecida neste aspecto, quando diz que a relação do homem com o próprio corpo é caracterizada por uma dúlice impossibilidade: não é possível identificar-se com ele e não é nem mesmo possível distinguir-se dele. Cf. PSICONE, E. *Antropologia e apologética in Gabriel Marcel*. Apud. GALANTINO, Nunzio. *Dizer o homem hoje: novos caminhos da Antropologia Filosófica*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 146.

¹²⁷ Para Lima Vaz o ápice da unidade do ser humano é categoria do espírito. O espírito é o lugar do acolhimento e manifestação do Ser e do consentimento ao Ser: *capax entis*. Cf. *AF I*, p. 205 “o espírito, pois, sendo abertura transcendental ao ser é, no ritmo mais profundo de sua vida, inteligência e amor” *AF I*, p. 245.

possui uma situação que transcende a sua própria natureza, o que mostra um elemento mais profundo que o perpassa totalmente, que é a realidade do espírito.

O corpo, enquanto intencionado pela consciência sensível, representa o primeiro plano e a primeira forma de unificação dos objetos e de unidade do sujeito no aqui e agora da percepção, que é um contexto cheio de sentido. Como encarnação do sujeito, ele é, ao mesmo tempo, intenção e expressividade¹²⁸.

A categoria do corpo próprio, não está de modo algum numa função antitética com o psiquismo¹²⁹, nem numa análise independente. Não se trata de uma separação real das categorias do corpo, psiquismo e espírito, mas uma distinção discursiva, por isso, é essencialmente relevante compreender a unidade e a interligação das categorias. Isto se evidencia no princípio de totalização, que mostra a unidade na diferença. Ao mesmo tempo em que, o ser humano não se identifica totalmente com o corpo, não é possível estar totalmente distinto dele, porque todo o movimento interior tem influência num movimento exterior, o que mostra que o corpo não é separado da psique.

A afirmação “eu sou o meu corpo próprio” não é uma redução ao biológico, mas se trata de ressaltar a dimensão corporal como pertencente à existência. Ser corpo próprio é um modo de ser do homem. O elemento mais importante categoria corpo próprio não é, pois, a dimensão física ou biológica, embora as vicissitudes biológicas afetem muito o nosso cotidiano, seja quando se está doente, seja quando se está são. Corpo próprio é importante para dizer “o que Eu sou”. Atrás do corpo, metaforicamente dizendo, está o sujeito que diz “Eu sou”, por isso, o corpo é tão importante, porque é uma maneira fundamental do “eu” se manifestar. O ser humano é necessariamente um ser que precisa se manifestar, e, é através do corpo que ele o faz. Nesse sentido, percebe-se que essa manifestação do corpo próprio pede uma categoria em sequência, porque o homem como ser corporal não esgota a amplitude da pergunta “o que é o homem?”. O homem não pode se pensar só como corpo, inclusive o “eu penso” ultrapassa os limites da categoria da corporalidade, o que obriga o discurso da antropologia filosófica seguir para outra categoria.

¹²⁸ Cf. *EF VI*, p. 250.

¹²⁹ Essa dimensão antitética era muito comum na concepção platônica. Para Lima Vaz o corpo está no interior de um movimento dialético da constituição do sujeito, portanto, ele é parte constitutiva e não está em confronto com outra categoria. Cf. *AF I*, p. 185.

Essa passagem dialética da categoria do corpo próprio para a categoria do psiquismo já mostra, por exemplo, a insuficiência de uma antropologia materialista que é reducionista. O homem para esse tipo de antropologia é corpo, e nada mais além de corpo. Nesse sentido, para o materialista, a Antropologia Filosófica acabaria nessa categoria do corpo, o que revela um caráter de não reducionismo no pensamento antropológico de Lima Vaz.

Portanto, essa passagem dialética é marcada pela capacidade de o homem dizer “eu sou meu corpo próprio”, somente pode ser realizada pelo sujeito em si mesmo, ou seja, pela sua consciência-de-si, pela sua singularidade, em última instância pela dimensão espiritual, que faz perceber o indivíduo como único, mesmo com todas as mudanças que ocorrem pelo tempo no corpo.

Nesta primeira categoria formulada pelo filósofo, verifica-se o movimento dialético interno da pré-compreensão, compreensão explicativa e compreensão filosófica que, em particular, tem seu movimento mais complexo pela síntese dos momentos anteriores. A categoria do psiquismo que se seguirá, irá suprassumir a categoria do corpo próprio, isto é, negando-a, mas conservando-a em uma unidade superior. E este será o movimento que se repetirá de forma muito encadeada por Lima Vaz na sua obra Antropologia Filosófica.

2.1.2. Psiquismo

O domínio do *psiquismo* apresenta toda uma face voltada para a exterioridade objetiva do mundo, por meio do “corpo próprio” e do corpo como organismo. O *psiquismo* está constitutivamente ligado a órgãos e funções corporais e aqui ele é considerado como o primeiro estágio de interiorização do mundo no sujeito ou de constituição de mundo interior.

Lima Vaz não utiliza o esquema dual (relação alma – corpo¹³⁰), mas triádico (corpo-mente-espírito). Isso é condizente com o movimento dialético que Lima Vaz continuamente utiliza, posicionando o *psíquico* como mediação entre o *corporal* e *espiritual*.

Na *pré-compreensão* do psiquismo, o movimento de auto-compreensão enquanto psíquico parte da situação fundamental do homem de *estar-no-mundo*

¹³⁰ A formulação mais clássica tem suas variações entre *psyché* (alma) e o *sôma* (corpo), ou entre *psyché* e o *noûs* (alma e intelecto) ou entre a *psyché* e o *pneûma* (alma e espírito). Cf. *AF I*, p. 189.

como Natureza, que o determina ou submete às leis. Porém, trata-se de uma forma diferente em relação à categoria do corpo, que é um *ser-aí* (intencional) e um *estar-aí* (natural). A presença corporal é *imediata* e a presença na esfera psíquica é *mediata*, manifestando-se através do *desejo* e da *percepção*. A passagem do *estar-no-mundo* para o *ser-no-mundo* (da Natural para a Intencional) dá-se numa “*interiorização do mundo ou na constituição de um mundo interior*”¹³¹.

Comparando o modo de ser do corpo com o modo de ser do *psiquismo* pode-se afirmar que, pelo corpo próprio, o homem é constituído como expressão ou figura exterior, assim o *Eu corporal* é de alguma maneira absorvido nesta exteriorização. No *psiquismo* o homem plasma a sua expressão ou figura interior, de modo que se possa falar realmente de um *Eu psíquico*. Este domínio do *psíquico* é o primeiro passo do homem *interior*, que começa a despontar ao centro dessa interioridade, isto é, a *consciência*. Desse modo, aflora aqui claramente o polo do Eu, sendo que só é possível falar de consciência a partir da consciência de um Eu, acarretando a reflexividade que possibilita contrapor o Eu a seus objetos¹³².

A pré-compreensão do *psíquico* tem por primeiro aspecto a vida consciente ao polo do Eu e, por outro, o psíquico como captação do mundo exterior e a reconstrução desse mundo exterior num mundo interior, com dois grandes eixos: o imaginário (representação) e o afetivo (pulsão). A passagem dialética do espaço-tempo físico para o espaço-tempo propriamente humanos se dá pela categoria da corporalidade.

Ao nível psíquico, o espaço-tempo emerge do Eu como polo do mundo interior, em oposição à exterioridade do mundo, imediatizada pelo corpo próprio.

O *Eu psíquico* traz a *temporalização* do espaço¹³³, manifestada, por exemplo, na sucessão dos estados de memória. Ou seja, tanto o espaço como o tempo têm uma configuração e um ritmo próprio na vida psíquica.

O filósofo assume que há uma supressão dialética, em que a exterioridade objetiva do espaço-tempo do corpo é negada em si e se conserva na interioridade subjetiva.

¹³¹ *AF I*, p. 191.

¹³² Cf. *AF I*, p. 191.

¹³³ O *Eu psíquico* difere do *corpo próprio* que, ao invés de *temporalizar* o espaço, *especializa* o tempo. Cf. *AF I*, p. 192.

A pré-compreensão demonstra que o psíquico é irreduzível ao somático, mas são ao mesmo tempo constituídos de uma profunda unidade, e a psique é uma continuidade funcional do corpo. Há uma convergência dupla do psíquico que se dá pelo imaginário e pelo afetivo, ao polo da unidade consciencial. A pré-compreensão psíquica neste momento vai revelando a identidade do sujeito, que se exprime como “sentimento-de-si”, e que se efetivará na unidade espiritual do Eu inteligível¹³⁴.

Na compreensão explicativa do psiquismo, o filósofo especifica o objeto no campo da ciência. A ciência do psiquismo, ou psicologia, não se refere à “ciência da alma”, no sentido literal, porque sendo ciência, utiliza o método empírico-formal, ou seja, é a ciência do psiquismo na medida em que essa é uma parte constitutiva do homem e pode ser investigada de forma experimental.

Lima Vaz especifica duas grandes correntes de psicologia científica, uma - a Behaviorista - que trabalha com estímulo e resposta (S-R), portanto não considera estados interiores (inconsciente). E outra - a corrente cognitiva - que se utiliza do método hipotético-dedutivo. A psicologia científica é uma ciência de condutas, que não visa só aspectos fisiológicos, mas a influência do meio ambiente¹³⁵.

A reflexão na compreensão explicativa se desenvolve em torno da noção de sujeito consciente ou a noção já bem consagrada de *consciência*¹³⁶. A consciência tem uma função unificadora e é considerada como centro que organiza a vida psíquica - no âmbito da compreensão explicativa - na qual estão contidas também as dimensões do inconsciente e do supraconsciente.

Em todos os aspectos da psicologia, dois dados aparecem sempre presentes: o primeiro é o problema da impossibilidade de objetivar totalmente a vida psíquica e o segundo é o caráter abstrato da mediação com que o sujeito opera a passagem do *dado* (os fenômenos psíquicos observáveis) à *forma* (os conceitos e explicações da Psicologia científica)¹³⁷. O caráter abstrato da mediação (passagem do *dado* à

¹³⁴ Cf. *AF I*, 193.

¹³⁵ Devido a utilização desse método que esse ramo da Psicologia estuda as condutas de animais para depois passar para as condutas humanas. Cf. *AF I*, p. 194.

¹³⁶ O termo possui diversos significados tanto na linguagem filosófica, científica e vulgar. Por isso, faz-se necessário compreender e distinguir pelo menos três sentidos fundamentais: A consciência psicológica (o Eu do fluxo interno da vida psíquica), a consciência moral (o Eu da obrigação moral), e a consciência transcendental (o Eu penso). Cf. *AF I*, p. 194.

¹³⁷ Cf. *AF I*, p. 195.

forma) é colocado pelo próprio limite metodológico da ciência do psiquismo. Ele deverá ser *suprassumido* no nível da compreensão filosófica que pode, de fato, fazer um discurso de totalização.

A *aporética histórica* do psiquismo nos apresenta o problema estrutural corpo-alma, que perpassa toda a história das ciências humanas e da filosofia. Lima Vaz localiza quatro etapas: a Filosofia clássica, a tradição bíblico-cristã, a era do racionalismo no empirismo moderno e o aparecimento da ciência do psiquismo sem “alma”, denominada psicologia.

A *aporética crítica* coloca a tensão sobre duas formas. Uma tensão entre o psíquico e somático e, outra, entre psíquico e o noético. O psíquico não define a nossa forma *imediate* no mundo, mas ela é *mediatizada* pela presença somática, que demonstra a distância entre o sujeito e o mundo. O mundo não é apenas captado, mas também interpretado pela atividade psíquica.

O *momento eidético* define o psiquismo como *mediador* entre a presença *imediate* no mundo pelo *corpo próprio* e a interioridade absoluta pelo espírito. O psíquico não se organiza no espaço-tempo como no corpo que é físico-biológico, mas no seu ritmo próprio.

O psíquico ordena o fluxo da vida psíquica em termos de percepções, representações, memória, emoções e pulsões. Comparando com o somático, em que há uma espacialização do tempo, no psíquico há uma temporalização do espaço.

O *momento tético* coloca a pergunta “o que é o homem?” no domínio do psíquico, que, referindo-se à aporia, mostra uma oposição entre a *unidade* do Eu que se interroga sobre si mesmo e a pluralidade das formas de consciência psicológica. Assim, nesse âmbito, se mostra como o unificador da vida psíquica.

O psiquismo no *momento tético* tem a posição de mediador entre a imediatidade do somático e a universalidade, ou abertura à totalidade, do ser, que se manifestará no nível noético. O psíquico é a mediação do homem no mundo, como uma primeira presença do homem a si mesmo, presença essa que é mediatizada pelo mundo interior do próprio psiquismo. Portanto, pode-se afirmar que

“estruturalmente o psiquismo é o sujeito exprimindo-se na forma de um Eu psicológico, unificador de vivências¹³⁸, estados e comportamentos”¹³⁹.

O Eu, nesse momento do discurso, já assumiu a categoria da corporalidade e, em virtude do próprio movimento dialético, demonstrou a inadequação entre a igualdade do *ser-homem* e do *ser-corpo*, porque *ser-homem* está para além da corporalidade, ou seja, o *ser-homem* não se resume a esta categoria do *ser-corpo*.

Há dois momentos de oposição dialética no nível psíquico:

1- A oposição entre somático e psíquico e a sua irreduzibilidade ao somático.

2- A oposição dialética no nível psíquico que demonstra a amplitude transcendental do sujeito afirmante (princípio da *ilimitação tética*) e o *eidos* do psíquico (princípio da *limitação eidética*). Aqui se manifesta a oposição clássica entre o Eu transcendental e o Eu psicológico. Há uma conjugação assumida do somático pelo psíquico e entre o psíquico e o transcendental. O momento unificador é realizado na *exterioridade* do somático pela *interioridade* do psíquico e suprasumido no Eu transcendental, como momento consolidador.

Assim, Lima Vaz une as proposições no momento categorial do psíquico, no discurso dialético sobre o homem, afirmando:

1- O Homem é o seu psiquismo. Isso quer dizer que o psiquismo é parte do momento categorial pela confirmação transcendental de seu próprio ser pelo homem.

2- O homem não é o seu psiquismo, porque, segundo o princípio de *ilimitação tética*, que introduz a negatividade no discurso dialético do homem, se verifica que a autoafirmação do sujeito ultrapassa os limites do *eidos* psíquico. Mostra, portanto, que a categoria do psiquismo não esgota a autoafirmação do sujeito enquanto sujeito.

O psiquismo é uma categoria ontológica e, em virtude do *princípio de totalização*, esse discurso sobre o ser homem é impelido para além das fronteiras do somático e do psíquico, ou seja, surge a necessidade de outra categoria que integre estas duas, pois elas não conseguem dar um sentido integral do ser humano, nem

¹³⁸ O nível psíquico, relacionalmente dizendo é aquele que se realiza através da *linguagem* e, portanto, a comunicação entre os sujeitos. A linguagem será a mediadora na relação intersubjetiva.

¹³⁹ *AFI*, p. 198.

são capazes de gerar a própria inteligibilidade, que somente pode acontecer pela inteligência, que é característica da categoria do espírito. O psíquico é a categoria que recebe do corpo próprio toda condição do estar-no-mundo e transforma isso em ser-no-mundo, mas como é a primeira etapa de interiorização não leva a cabo toda a consciência-de-si, como capacidade de dizer “Eu sou”. Se o discurso da Antropologia Filosófica parasse na categoria do psiquismo seria um reducionismo profundo, porque faltaria a categoria que é essencial, e possibilita a pergunta “o que é o homem?” que somente é possível no nível espiritual.

Nesse sentido, o ser humano está para além do seu corpo próprio, que é expressividade, e está para além do psiquismo, que é um primeiro passo para a interioridade, que exprime um Eu psicológico, unificador das vivências, estados e comportamentos. O psiquismo é o nível que está identificado com a relação intersubjetiva (relação entre os sujeitos) e que tem a linguagem como forma específica de comunicação. A relação corpo e psique não é de elementos heterogêneos, como a concepção mais platônica de relação de “corpo como veículo” da alma¹⁴⁰. A compreensão vaziana é do entrelaçar-se dessas dimensões, que passam dialeticamente de uma para outra.

A categoria do espírito que se seguirá irá realizar a tarefa de unificar os polos somático e o psíquico, porque, segundo Lima Vaz, a unidade do ser humano só pode ser realizada pelo espírito, que é homólogo à noção de Ser. Apesar da noção de espírito não ser, em si mesma, uma noção univocamente antropológica, ela mostra que o ser humano está na fronteira entre o espírito e a matéria. Só no horizonte da estrutura espiritual, ou noético-pneumática, será possível assumir dialeticamente a dimensão que vai, de forma gradativa, do material ao espiritual.

¹⁴⁰ “...os deuses concederam também o corpo a seu serviço, depois de tê-lo composto, sabendo que ele devia ser partícipe de todos os movimentos, quaisquer fossem. E para que a cabeça, rolando sobre a terra, que tem alturas e profundidades de todo tipo, não tivesse dificuldade em superar umas e sair de outras, deram-lhe **o corpo como veículo** e capacidade de superar aquelas dificuldades”. PLATÃO, *Timeu*, 44 d – 45 a. apud. REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002, p. 184. (Grifo nosso).

2.1.3 Espírito, nível noético-pneumático

A categoria do *espírito*, ou nível estrutural *noético-pneumático*, é reconhecido por Lima Vaz como o ápice da unidade do ser humano¹⁴¹, pois, justamente nesse nível, o ser humano se abre para transcendência¹⁴².

Este nível antropológico é o mais profundo da sua unidade estrutural, e ele contém a abertura para a estrutura de relação, ou seja, abertura para o *Outro*: seja o *outro relativo* da relação de intersubjetividade, seja o *Outro absoluto* da relação de transcendência.

Lima Vaz, nesta categoria, salienta o problema contemporâneo das correntes que, ou são contra, ou negam o *espírito* como parte integrante da Antropologia Filosófica, o que incorre num reducionismo. Neste sentido, esta categoria será mais extensa, porque irá mostrar a sua necessidade dentro do discurso da Antropologia Filosófica.

Na categoria do psiquismo não eram presentes alguns temas que, em outras antropologias, são apresentadas como parte integrante. Por exemplo, a consciência, ou a alma, como princípio vital¹⁴³. Estes temas estão presentes dentro desta categoria do espírito que, para o filósofo, são as dimensões não materiais, que, diferente do imaginário e do afetivo, são uma tradução do mundo exterior para o mundo interior. O espírito tem referência ao Ser, e essa abertura se dá pela estrutura *noético-pneumática*, da qual participa também o psíquico e somático.

¹⁴¹ Cf. *AF I*, p. 203.

¹⁴² A transcendência é entendida aqui, seja no sentido clássico, seja no kantiano-moderno.

¹⁴³ Nas antropologias filosóficas que tem o esquema dual corpo-alma, é comum atribuir à alma tanto aspectos afetivos como intelectivos. Tomás de Aquino faz a divisão da alma de maneira tripartida que ajuda a entender a divisão adotada por Lima Vaz. A razão da divisão em três almas “está no fato de que as almas se distinguem segundo o modo diferente com o qual as operações vitais ultrapassam as operações das coisas corpóreas: os corpos, de fato, são inferiores à alma e servem-na, como matéria ou como instrumentos. Aí está, portanto, uma operação da alma que transcende de tal maneira a dimensão corpórea que não haveria sequer a necessidade de um órgão material para torna-se explícita. E essa é a operação da **alma racional**. Há outra operação da alma, inferior à precedente, que se exercita mediante órgão material, porém não mediante qualidade corpórea. Tal é a operação da **alma sensitiva**... A mais baixa entre as operações da alma é a que se desenvolve mediante órgão corpóreo e em virtude de certas qualidades físicas. Também ultrapassa a operação da dimensão material, porque os movimentos dos corpos são originados por movimento externo, enquanto as operações em palavras são originais de movimento interno: aspecto comum, esse, a todas as operações da alma, porque todo ente animado de qualquer maneira move a si mesmo. Assim se apresenta a operação da **alma vegetativa**”. AQUINO, Tomás. *De anima*, II, 4. Apud. MONDIN, Battista. *Homem, quem ele é?* São Paulo: Paulus, 2012, p. 53.

A noção de *espírito* não é propriamente do domínio da *Antropologia Filosófica*, ela é uma noção coextensiva de *Ser*, entendida em suas propriedades transcendentais de unidade (*unum*), verdade (*verum*) e bondade (*bonum*). É essa noção que realiza o elo, ou a intersecção, entre a Antropologia Filosófica, a Metafísica e a Ética. De fato, em sua estrutura *espiritual*, ou *noético-pneumática*, o homem tem a abertura pela inteligência (*noûs*) à abrangência transcendental da *verdade* (dimensão metafísica) e, enquanto liberdade (*pneûma*), à abrangência transcendental do *bem* (dimensão ética). O homem como *espírito* é espaço de acolhida, da manifestação e do consentimento ao ser: *capax entis*¹⁴⁴. Em outras palavras, sem essa relação com a verdade, com o bem, com a unidade, o homem não pode ser de fato homem¹⁴⁵. Essa relação com o *ser* torna o homem capaz de fazer a pergunta sobre o seu próprio ser: “o que é o homem?”. A tarefa que a Antropologia Filosófica deve realizar é a explicitação discursiva da experiência ontológica, quer dizer, da experiência que o sujeito faz do próprio ser como sujeito, a experiência espiritual¹⁴⁶.

O espírito no homem não é como a dimensão somática e psíquica, que são ligadas à sua contingência e finitude. O espírito faz do homem participante da infinitude¹⁴⁷ e, por isso, o espírito no homem faz o papel mediador com a infinitude. Ele é, pois, a marca do Infinito, ou “segundo a terminologia clássica, uma *perfectio simplex*: em si mesmo, atualidade infinita de ser”¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Cf. *AF I*, p. 205.

¹⁴⁵ Essa é uma concepção influenciada pela visão platônica da alma. Para Platão a questão tanto moral como a constituição da forma do homem, passa pela contemplação do Ser Absoluto. “explica-se, portanto, que as almas que conseguem tornar-se semelhantes aos deuses dos quais são seguidoras e que contemplaram algumas das Verdades, permanecem ilesas até o próximo giro, e, obviamente, se conseguem fazer isso sempre, permanecem imunes para sempre. Se, ao contrário, por alguma razão não conseguem seguir o deus, esquecem a Verdade, caem sobre a terra e se encarnam em algum corpo. A estatura moral dos homens que nascem desse modo corresponde à quantidade de Verdade que, antes de cair, as suas almas conseguiram contemplar. A alma que nunca contemplou a Verdade, ao cair sobre a terra, não assume a forma de homem. *Sem relação com a Verdade a alma não pode se tornar ou ser homem*”. REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde. Conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002, p. 200

¹⁴⁶ OLIVEIRA, Claudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética. A filosofia da Pessoa em Lima Vaz como resposta ao nihilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 233.

¹⁴⁷ Infinitude tem aqui uma noção metafísica, no sentido de que existem fundamentos que são atemporais, perenes e plenamente estáveis. São sobre esses fundamentos que o devem ser postulados a antropologia, e ao mesmo tempo, o próprio homem é a atualidade desses fundamentos. Cf. SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade. Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 105.

¹⁴⁸ *AF I*, p. 205.

Nesse aspecto percebe-se que a “noção de espírito transcende os limites da conceptualidade antropológica, é claro que sua atribuição ao homem só é possível segundo uma analogia de *atribuição*, na qual o *princeps analogatum* é o Espírito Infinito ou Absoluto e o *espírito*, no homem, é o *analogatum inferius*”¹⁴⁹.

No homem há a dimensão espiritual (com “e” minúsculo) que o liga ao Espírito (com “E” maiúsculo) - isto é chamado de *analogia*¹⁵⁰ de atribuição¹⁵¹. A noção de espírito encontra o seu significado no analogado primeiro, que é o Espírito Infinito. O espírito no homem é um analogado secundário, porque não se encontra nele efetivamente a noção de espírito. Portanto, o homem é um ser composto de matéria e espírito, um *ser de fronteira* como afirmou Tomás de Aquino¹⁵².

Lima Vaz, para compor a categoria do espírito, expõe quatro temas fundamentais da noção de espírito dados pela tradição:

1. Espírito como perfeição ou *pneûma*: é uma acepção literal do termo “espírito”, que significa sopro ou respiração. Foi muito utilizada nas linguagens filosófica e teológica, seja na tradição greco-latina (*pneûma*, *spiritus*), como na tradição bíblica (*ruah*). Essa acepção exprime a natureza do espírito como força vital, dinamismo que é organizador da vida.

2. Espírito como unidade ou *noûs*: Este termo remonta à tradição antiga da filosofia grega, que, em Platão e Aristóteles, alcançou o auge. O espírito aqui significa *inteligência*, é a atividade de contemplação (*theoría*), o que depois, na tradição latina, ficou traduzido como *intellectus* (visão em profundidade – *intus legere*). Este termo perpassou toda a antiguidade, o período medieval, até chegar a Hegel.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 205.

¹⁵⁰ O conceito de analogia é uma característica fundamental do ente e da atividade do logos. Ele está presente desde as origens do pensamento clássico, mas recebeu de Tomás de Aquino suas características mais marcantes. No período tardomedieval, a partir de Duns Scotus, a primazia passa a ser dada à univocidade em detrimento da analogia. Essas características serão uma marca muito intensa na modernidade.

¹⁵¹ “de proporção ou atribuição (*secundum prius et posterius*): quando um termo é predicado de muitos, mas referindo-se sempre a uma condição originária, de modo que o atributo se realiza com perfeição no analogado principal e variamente nos analogados secundários; trata-se, pois, de um atributo realmente presente em todos, ainda que em intensidade diversa (ou seja, por atribuição intrínseca; pode haver ainda analogia por atribuição extrínseca, mais débil que a anterior)” OLIVEIRA, Juliano de Almeida. *Transcendência e religião no pensamento de Lima Vaz*. 2014. 332 f. Tese (doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014, p. 201.

¹⁵² AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Ia, 98, a.1 Disponível em: <<http://permanencia.org.br/drupal/node/3814>> Acesso em: 24 abr. 2016.

3. Espírito como ordenação ou *lógos*: também remonta às origens do pensamento filosófico e contém a ideia de uma Razão Universal, ou *Ordem da Razão*, que estabelece uma profunda ligação entre o espírito e a palavra (*logos*), sendo “a palavra proferida, sobretudo no diálogo, e a palavra escrita”¹⁵³. A tradição grega irá convergir com a tradição sapiencial bíblica e também com a tradição cristã do Novo Testamento, na correspondência *logos-pneûma*.

4. Espírito como reflexividade ou *synesis*: este último termo tem a expressão de espírito como *consciência-de-si*. A tradição também remonta à antiguidade, provavelmente uma interpretação socrática do preceito délfico do *gnōthi sautón*. Essa acepção está presente em Aristóteles, nos neoplatônicos, nos medievais, na Filosofia Moderna a partir de Descartes, na filosofia do espírito de Hegel e também na filosofia da subjetividade.

Esses são os quatro aspectos fundamentais segundo os quais Lima Vaz constrói a sua reflexão sobre a categoria do *espírito*, sendo espírito como *vida*, como *inteligência*, como *ordem da razão* e como *consciência-de-si*.

2.1.3.1 O espírito finito e Espírito infinito

A experiência da pré-compreensão do homem no nível espiritual é o fundamento segundo o qual o homem está presente a si mesmo e está presente no mundo, ou seja, a experiência de autoconsciência. Se o homem fosse somente um organismo biopsíquico, ele não ultrapassaria o nível do estar-no-mundo, mas, como sujeito, ele faz a mediação do somático e do psíquico para o nível do espírito.

O homem é necessariamente uma manifestação do espírito e nele o somático e o psíquico participam dessa manifestação do ser, não sendo obviamente anulados, mas suprasumidos numa unidade ontológica do ser-homem.

A pré-compreensão do espírito como experiência espiritual se manifestou de diversas maneiras na história espiritual ou, como o filósofo designa, “história segundo o espírito (*Geistesgeschichte*)¹⁵⁴”.

Existe um entrelaçamento e uma interdependência dessas formas que constituem a pré-compreensão do espírito, e nessa totalidade há uma unidade,

¹⁵³ Ibidem, p. 206.

¹⁵⁴ *AF I*, p. 208. Este termo é a junção da palavra Espírito com a palavra História. Pode ser traduzido também como história intelectual.

mesmo que, de alguma forma, prevaleça um tipo de experiência da manifestação do *espírito*¹⁵⁵. Dessa experiência é importante salientar que não é redutível ao somático e nem ao psíquico, porque sendo espiritual ela se manifesta com os atos próprios do espírito¹⁵⁶. Significa que são suprasumidos o somático e o psíquico pela intencionalidade própria do espírito, que se enraíza no espaço-tempo da presença do homem ao mundo exterior, e no espaço-tempo psicológico de sua presença ao mundo interior de cada um¹⁵⁷. As diferenciações da experiência do espírito se dão conforme o contexto cultural, seja pela religião, pela arte, pelo saber, pela vida social¹⁵⁸.

Qual é o elemento específico da pré-compreensão do espírito, ou em que ela difere da compreensão explicativa e filosófica?

Segundo Lima Vaz, a pré-compreensão é caracterizada pelo aparecimento da *consciência racional* - a maneira do homem estar presente no mundo pelo espírito em forma da Razão, que organiza as outras formas de consciência, e tem dois traços decisivos:

1. Prioridade *em-si* ou *normatividade absoluta* do objeto em sua essencialidade intrínseca, ou seja, em sua verdade e bondade. No nível do espírito ou ainda no ato espiritual enquanto formalmente ato *noético-pneumático*, o objeto ou o mundo objetivo ao qual o homem se abre por meio desse ato deve ser intencionado em sua existência *ideal*, que constitui em *norma* necessária e objetiva do ato, transcendendo tanto a sua contingência empiricamente objetiva (expressão somática) como a sua contingência subjetiva (expressão psíquica). Essa idealidade do objeto é fundamento das normas do pensamento e da ação que serão codificadas na ciência do próprio pensamento (lógica), do objeto como ser (Ontologia) e do agir (Ética).

¹⁵⁵ Essa experiência espiritual é aquela experiência que o espírito faz de si mesmo, ou seja, o homem como um ser dotado de espírito faz essa experiência. Essa experiência se manifesta em atos espirituais porque não há uma intuição direta do espírito, através desses atos pode-se perceber a experiência espiritual. Portanto, essa experiência se desenvolve através da história do espírito que se manifesta em obras espirituais. É o que Hegel chama de espírito objetivo, ou o espírito que se objetiva. A sociedade humana é organizada pelo espírito e em função do Espírito, diferente dos animais que já tem uma organização dada pela Natureza. A sociedade humana se organiza por si mesma, por exemplo: a arte, a literatura, ou tudo o que é cultura, tudo o que o homem acrescenta a natureza são obras espirituais.

¹⁵⁶ Essa noção de "ato espiritual" (*geistiger Akt*), foi desenvolvida por Max Scheler, que a analisou fenomenologicamente. O ato espiritual é a intencionalidade que não se reduz ao somático nem ao psíquico ou fisiológico. Essa intencionalidade corresponde ao desvelamento à manifestação de uma "essencialidade" (*wesenheit*). Cf. *AF I*, p. 209, nota 18.

¹⁵⁷ Cf. *AF I*, p. 242.

¹⁵⁸ Todas essas formas e especificidades das distinções da consciência, com os seus respectivos atos, pertencem ao domínio da estrutura espiritual.

2. Prioridade *para-si* ou normatividade absoluta do *sujeito* na plenitude imanente de seu ato, que tem em si mesmo a sua própria perfeição e nela acolhe a perfeição do objeto (verdade e bem), segundo a norma intrínseca de seu manifestar-se ao *sujeito* ou de tornar-se perfeição do *sujeito*. O fundamento dessa prioridade *para-si* do espírito é sua reflexividade ou o conhecer-se no conhecimento do objeto, segundo o qual o espírito se constitui *sujeito* no sentido estrito.¹⁵⁹

Ou seja, há, de um lado, a existência de uma norma ideal, e, de outro, a perfeição do *sujeito* no agir. Essa inter-relação do *em-si* do objeto e do *para-si* do *sujeito* é uma inter-relação dialética, que está na constituição da pré-compreensão do *espírito*.

O *em-si* do objeto nega o *para-si* do *sujeito*. A verdade do objeto (que é o conteúdo, o dado, o determinismo imanente ao objeto¹⁶⁰) é mensurante com relação ao *sujeito*; e o *para-si* do *sujeito* (que é significação, intenção e o finalismo do agente¹⁶¹) nega o *em-si* do objeto na ordem do ato ou da existência (o objeto existe intencionalmente no ato do *sujeito* que é, portanto, mensurante com relação ao objeto enquanto conhecido)¹⁶².

O espírito na pré-compreensão aparece como uma estrutura dialética de *identidade na diferença*. *Identidade* do ser e do manifestar-se do espírito, segundo o esquema vaziano da Natureza {N} e da Forma {F}. *Diferença* porque a demonstração implica para espírito-no-mundo “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*”¹⁶³.

Com base nessa dialética do *em-si* do objeto e do *para-si* do *sujeito*, se caracteriza a presença do homem no mundo segundo o espírito como uma presença propriamente *espiritual* e, por isso, uma presença *reflexiva*, que não encontra correspondência nem no somático e nem no psíquico. Ele é o “*analogatum inferius* da intuição absoluta de si mesmo no Espírito infinito”¹⁶⁴.

Nessa analogia de atribuição, o primeiro analogado (*analogatum princeps*) é, evidentemente, o Espírito absoluto, ao passo que nós, enquanto

¹⁵⁹ AF I, p. 210.

¹⁶⁰ Cf. EF II, p. 36.

¹⁶¹ Cf. EF II, p. 36.

¹⁶² Cf. AF I, p. 211.

¹⁶³ Ibidem, p. 211.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 211.

constituídos estruturalmente como espíritos finitos e situados, somos os analogados secundários (*analogata inferiora*). É em virtude dessa analogia que a categoria do espírito como vida, inteligência, ordem e consciência-de-si pode ser predicada dos frágeis e efêmeros seres que somos nós.¹⁶⁵

Para Lima Vaz, a presença espiritual do homem no mundo é uma presença do espírito a si mesmo. É por meio dessa presença, ou melhor, suprassumida por essa presença, os outros níveis (somático e psíquico) se promovem a uma presença propriamente humana ou a um *ser-no-mundo*.

2.1.3.2 A impossibilidade de objetivação do espírito

Considerada em si mesma, a estrutura noético-pneumática não pode ser objetivada pela ciência, porque não é possível aplicar a ela os procedimentos metodológicos próprios que dão origem à formalização abstrata de seu objeto.

Ao mesmo tempo, certas operações do espírito podem ser objeto da ciência. Lima Vaz cita a Psicologia da Inteligência, Psicologia da Vontade e as Ciências da Linguagem. “Com efeito, só pelo espírito o homem opera humanamente e produz obras propriamente humanas”¹⁶⁶. Assim, torna-se impossível a mediação abstrata que é própria da compreensão científica, porque o espírito é reflexividade consigo mesmo.

Na compreensão Filosófica, a noção de espírito transcende os limites da conceptualidade antropológica, por se tratar de noção correlativa ao ser. “Essa categoria do *espírito* no homem, ou estrutura *noético-pneumática* de seu ser, é atravessada pela tensão entre o categorial e o transcendental”¹⁶⁷, ou seja, uma afirmação do homem como espírito, e a outra afirmação da transcendência própria do espírito. Neste sentido são duas maneiras de entender o termo transcendental. No sentido categorial é a condição intrínseca de possibilidade, o espírito que pertence à estrutura transcendental do ser do homem, ou seja, uma categoria ontológica interior do discurso, no qual se afirma o ser do homem. No sentido transcendental, que é o clássico, o espírito é entendido em correlação à noção analógica de ser, que ultrapassa o homem e vai na direção do Espírito absoluto e infinito como *princeps analogatum*.

¹⁶⁵ *AF II*, p. 73.

¹⁶⁶ *Ibidem*, *AF I*, p. 213.

¹⁶⁷ *Ibidem*, *AF I*, p. 214.

O filósofo afirma que é nesse segundo sentido que se encontra a maior dificuldade para elaboração, no nível antropológico, da categoria do espírito. Ao mesmo tempo, o filósofo elabora a noção considerando ambos os conceitos (categorial e transcendental).

Partindo de quatro temas fundamentais do termo espírito (*pneûma*, *noûs*, *logos* e *synesis*), se compõe as dimensões do espírito efetuando um entrelaçamento entre os conceitos categorial e o transcendental. Ou seja, ao falar, por exemplo, do espírito enquanto *pneûma*, vai entrelaçar o sentido categorial e o transcendental, e assim por diante, passando por cada um dos quatro temas.

1. O primeiro elemento constitutivo da noção de espírito é aquele que expressa sua relação com o ser, como relação ativa de conhecimento e amor, ou como movimento imanente (*enérgeia* ou perfeição). Na dimensão *transcendental* do conceito situa-se a noção de ato (*enérgeia*)¹⁶⁸, e na dimensão *categorial* situa-se a “limitação do espírito finito que se exprime em relação do *mesmo* ao *diferente*, ou na distinção real do sujeito e do objeto”¹⁶⁹.

2. O segundo aspecto é a noção de espírito que expressa sua relação com o ser como intuição de sua unidade e expressão do dom de si mesmo – inteligência (*noûs*) – que é uno e unificante; como liberdade é em razão de si mesmo (*autoû éneka*) ou fim a si mesmo (*autárqueia*)¹⁷⁰. A dimensão transcendental deve ser buscada como Uno absoluto. Sendo correlativo ao ser e correlativo ao uno, entrelaçando os dois se postula o Uno absoluto como princípio do ser, ou seja, o Espírito como Uno absoluto precede a unidade (relativa). Essa unidade absoluta é

¹⁶⁸ Nesse caso como perfeição simples e infinita e cujo movimento imanente (ou vida) se exprime na relação dialética do mesmo no mesmo. Esse é um traço da teologia trinitária, que pensa a relação pessoal na identidade de natureza. Para aprofundar esse tema ver *Suma Teol.* Ia, q.q.26 e 27. Sobre a beatitude divina e Da processão ou da origem das pessoas divinas.

¹⁶⁹ Ibidem, *AF I*, p. 216.

¹⁷⁰ A reflexão clássica sobre o ser, no que concerne ao espírito finito, fala sobre uma distinção real entre a essência da alma e suas potências ativas, entre a potência e o seu ato e entre o ato e o objeto. Citando Santo Tomás “Por onde, não é pela essência, enquanto quanto forma, mas pela potência, que a alma é potencial em relação a outro ato. E assim, enquanto submetida à sua potência, ela se chama ato primeiro, ordenado ao ato segundo; pois, como se verifica, quem tem alma nem sempre exerce, em ato, as operações da vida. Por onde, na definição da alma se diz que é o ato do corpo tendo a vida em potência, cuja potência, todavia, não exclui a alma. Logo, conclui-se que a essência da alma não é potência da mesma, pois nada que seja ato pode estar em potência atual.” AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica.* Ia, q. 77, a.1. Disponível em: <<http://permanencia.org.br/drupal/node/2359>> Acesso em: 16 maio 2016.

expressa como intuição intelectual. O Uno absoluto é independente e, por isso, é razão em si; portanto, é Liberdade absoluta.

A dimensão *categorial* do conceito de espírito como intuição intelectual (*noûs*) pode ser entendida, de um lado, como *inteligência* e, de outro como *inteligível* (*noetón*)¹⁷¹. No Espírito infinito a identidade precede a diferença, “essa é diferença na identidade, sendo a intuição a unidade absoluta da inteligência e do inteligível ou a intuição absoluta de si mesmo (*nóesis noéseôs*)”¹⁷². Já no espírito finito é quase o inverso: a diferença precede a identidade e essa é a identidade na diferença, ela unifica, mas não é una. “Em suma, no Espírito infinito a intuição manifesta o *Um uno*; no espírito finito, o *um unificante*”¹⁷³.

3. O terceiro componente da constituição da noção de espírito, na sua relação com o ser como ordenação inteligível dos seres, ou como universo das ideias, aqui é correlativo ao ser como totalidade inteligível¹⁷⁴ ou *lógos* (termo de origem platônica que tem a visão do inteligível como ordem). Já no platonismo médio aparece a identificação como “lugar das ideias” (*tópos tôn eidôn*) e a “inteligência” (*noûs*)¹⁷⁵. Na dimensão transcendental a noção de espírito como *Lógos* é pensado como noção de Espírito infinito, que é o princípio de toda inteligibilidade. Por isso o *logos* se manifesta como *sabedoria* (*sophía, sapientia*), ou seja, seu ato próprio é, justamente, contemplar ou ordenar segundo o princípio ou uma causa elevada¹⁷⁶. Ele é a lei eterna ou a medida, sendo “liberdade absoluta como idêntica ao Bem absoluto e norma de toda liberdade finita e de todo bem finito”¹⁷⁷. A dimensão *categorial* do espírito como *Lógos* mostra-se, de um lado, como ordem *objetiva* do ser e a ideia ou sistema da ordem no espírito finito, sendo a primeira

¹⁷¹ “A descoberta platônica do mundo inteligível como verdadeiro objeto do conhecimento intelectual, implicando a homologia *nous-noetón*, levanta necessariamente a questão do *modo de presença* do *noetón* (inteligível) no *nous* (intelecto), ou seja, postula a existência do modo intencional de ser do objeto conhecido como tal, modo que será designado mais tarde, na terminologia escolástica, como *modus cognoscentis*.” E.F. III, p. 156-157.

¹⁷² *AF I*, p. 217.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 217.

¹⁷⁴ Cf. *Ibidem*, p. 217.

¹⁷⁵ A essa doutrina Santo Tomás de Aquino trará uma expressão definitiva. Ele distingue das *rationes aeternae* de Sto. Agostinho, e enquanto exemplares das coisas criadas. Ele afirma que no espírito finito a alma é o “lugar das formas”, mas somente em potência. O Espírito Infinito é (exemplarmente) o “lugar das ideias” de todas as coisas na identidade absoluta do seu ser. Cf. *AF I*, p. 218, nota 48.

¹⁷⁶ Cf. *Ibidem*, p. 218.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 219.

mensurante com relação à segunda; e, de outro lado, como estrutura deontológica do bem de maneira objetiva com sua relação ao *dever-ser* da Liberdade finita. “O espírito finito é logos ou ordem necessária de inteligibilidade e bondade enquanto participa da ordem arquetipal da Inteligência infinita e da ordem e medida da lei eterna da Liberdade infinita”¹⁷⁸.

4. O quarto elemento que constitui a noção de espírito, provavelmente o mais importante, é o que está ligado à noção de *reflexividade* ou à *consciência-de-si-synesis*. Esse termo perpassou toda a história do pensamento filosófico ocidental e chegou à contemporaneidade como filosofia da subjetividade.

A dimensão *transcendental* do espírito como *synesis* ou reflexividade absoluta, ou ainda como pensamento do pensamento, tem o seu momento inicial na teologia do *noûs* em Anaxágoras e atravessa a história do pensamento filosófico desde Platão, Aristóteles, Plotino e os neoplatônicos. Contudo, será em Santo Tomás de Aquino que atingirá a definição do conhecimento de si do Espírito absoluto, na identidade da sua essência e da sua existência¹⁷⁹. Essa temática, vai se tornar presente novamente no idealismo alemão, que terá o seu ápice em Hegel, que faz do “conceito do espírito, coroado pelo Espírito absoluto em sua absoluta reflexividade, o conceito central de sua filosofia”¹⁸⁰.

A dimensão categorial do espírito como reflexividade não trata de uma reflexão absoluta na própria essência, conforme ocorre com o Espírito absoluto. Neste caso é a consciência-de-si que se volta sobre si mesma, a partir de um conflito com a exterioridade da natureza.

A dimensão categorial do espírito no homem aparece, desta sorte, como dimensão na qual se situa o seu conhecimento do mundo e o seu relacionamento do Outro. Ela submete, pois, o espírito como consciência-de-si ao movimento dialético da *identidade na diferença*, em que esta é continuamente posta seja na *objetividade* do mundo, seja na *intersubjetividade* da pluralidade das consciências-de-si e, ao mesmo

¹⁷⁸ Ibidem, *AF I*, p. 219.

¹⁷⁹ “Como já dissemos, inteligir não é ato orientado para nada de exterior, mas imanente no sujeito, como ato e perfeição do mesmo, porque o ser é a perfeição do que existe; pois, como o ser é consecutivo à forma, assim o inteligir é consecutivo à espécie inteligível. Ora, em Deus não há forma diferente do seu ser, como já dissemos. Por onde, como a sua essência mesma é também a espécie inteligível, conforme já dissemos, segue necessariamente que o seu ato mesmo de inteligir é a sua essência e o seu ser.” AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica.*, Ia, q. 14, a.4. Disponível em: <<http://permanencia.org.br/drupal/node/240>> Acesso em: 16 maio 2016.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 220.

tempo, é *suprassumida* na identidade do sujeito como Eu pensante e Eu livre¹⁸¹.

Segundo estes quatro temas fundamentais que se entrelaçam no núcleo conceptual do espírito, Lima Vaz, enumera as propriedades essenciais desse núcleo constituído da estrutura noético-pneumática do homem, ou seja, estrutura enquanto inteligência e liberdade.

O homem sendo um ser inteligente é um *ser-para-a-verdade*. Do ponto de vista do homem como um ser de vontade é um *ser-para-o-bem*. Estas duas intencionalidades – liberdade e inteligência – se cruzam numa unidade do movimento espiritual, pois “a verdade é o *bem* da inteligência, e o bem é a *verdade* da liberdade”¹⁸².

Portanto, o espírito como *estrutura de verdade ou noética* é ato, unidade, ordem e reflexividade. E, enquanto estrutura de bondade (pneumática), o espírito é vida, independência, norma e fim.

No momento da aporética histórica, Lima Vaz considera primeiro o espírito como Inteligência (Razão) e depois como Vontade (Liberdade).

Na *aporética histórica do espírito como Inteligência*, Lima Vaz enumera três tópicos dos grandes problemas:

- a. O problema da *Ideia* no pensamento antigo: em primeiro lugar a *Ideia* como *objeto* inteligível (a transcendência ontológica como *Ideia* – Platão), depois como transcendência gnosiológica Universal, por Aristóteles. Em sequência, uma dupla questão do percurso da inteligência – do sensível à *Ideia*? Ou da *Ideia* ao sensível? Depois ainda, outra aporia sobre objeto da *Ideia* estar no domínio da Razão (*logos*) – é um discurso sobre o ser ou é um discurso sobre as formas de saber como lógica? E, por último, é uma relação de contemplação (*theoría*) ou uma relação de ação (*práxis*)?
- b. Problema do *sujeito* no pensamento moderno: essa aporética do espírito como Razão no pensamento moderno se desenvolve a partir do *sujeito* do

¹⁸¹ *AFI*, p. 220.

¹⁸² *Ibidem*, p. 221. Esse quiasmo do espírito está estabelecido por Tomás de Aquino, em que há uma relação Inteligência – Verdade e Liberdade – Bem. “Por onde se vê a razão por que essas potências; pelos seus atos, se incluem uma na outra; pois, o intelecto entende o querer da vontade; e esta quer o entender do intelecto. E, por semelhante razão, o bem está contido na noção do verdadeiro, como um verdadeiro entendido; e o verdadeiro, na noção do bem, como um certo bem desejado.” AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica.*, Ia, q. 82, a. 4. Disponível em: <<http://permanencia.org.br/drupal/node/2462>>. Acesso em: 16 maio 2016.

conhecimento, formulação que o pensamento antigo não conhecia. As questões são sobre a natureza do sujeito (*cogito* cartesiano); estrutura do sujeito (Kant); a atividade do sujeito como processo histórico (Fichte, Hegel e filosofias da cultura e da história); a intencionalidade do sujeito (Husserl e a fenomenologia). As aporias estão entre a aprioridade do sujeito e a objetividade do mundo.

- c. O problema da *linguagem* no pensamento contemporâneo: esse é o momento da crise das filosofias do sujeito. Há a primazia do problema da linguagem na filosofia contemporânea, que basicamente foca sobre a significação.

Na *aporética histórica do espírito como Liberdade*: são três grandes tópicos.

- a. A liberdade como *libertação* no pensamento antigo: a liberdade aparece como libertação dos determinismos e constrangimentos. Primeiro no tema do destino, como personalização do divino (*moira*), seja à necessidade universal (*anánke*). Diante do destino, a liberdade tende a caracterizar-se como liberdade *interior*. Em segundo lugar a liberdade como libertação do poder despótico na política. No Cristianismo, no sentido *soteriológico* de libertação do pecado.
- b. A liberdade como *autonomia* no pensamento moderno: essa acepção parte da forma clássica do racionalismo a partir de uma concepção de liberdade divina, autonomia absoluta em Descartes, depois se estende para esfera política (Hobbes, Locke, Rousseau). Liberdade como autonomia da pessoa moral em Kant, liberdade face à história em Hegel e liberdade como existência em Kierkegaard.
- c. A liberdade e a *estrutura* no pensamento contemporâneo: aqui se confronta a liberdade individual e o determinismo das estruturas.

O filósofo, diante da *aporética histórica*, percebe que a tarefa de pensar o espírito no homem é indeclinável, porque ela não encontrou uma resposta adequada.

No momento da *aporética crítica*, Lima Vaz, procura pensar o espírito como categoria antropológica, percebendo a tensão entre o categorial e o transcendental; do outro lado, a tensão entre o espiritual e o psicossomático.

O entrelaçar-se destas partes é um emaranhado de elementos a que o filósofo procura dar uma conceituação.

Ele afirma que, por um aspecto, o homem é abertura transcendental para o verdadeiro-em-si e inclinação transcendental para o bem-em-si¹⁸³. O *Verum-Bonum* como transcendência não é algo exterior. Ela penetra na “mais profunda imanência do espírito, sendo constitutiva da sua essência, uma vez que o espírito é coextensivo ao ser e o ser é logicamente convertível com o Verdadeiro e o Bem”¹⁸⁴.

Em contrapartida, pela virtude da finitude humana, a abertura à Verdade e a inclinação ao Bem situam-se subordinadas à situação do sujeito e à mediação do mundo exterior. Essa transcendência não é atingida pelo espírito finito por meio de uma intuição numenal ou ontológica. Ela é refratada no aquém do mundo exterior “onde a verdade e o bem se relativizam na multiplicidade e fluidez das coisas. Essa é a raiz da dualidade estrutural que se manifesta no espírito finito entre Inteligência ou Razão (*noûs, intellectus, Vernunft*) e Entendimento (*dianoia, ratio, Verstand*) e entre Liberdade e Livre-arbítrio”¹⁸⁵.

Em outras palavras, o eidos da aporética crítica mostra o espírito humano, à medida que é finito e mundano, localizado entre a “universalidade absoluta do espírito enquanto tal e a particularidade da estrutura psicossomática”¹⁸⁶, através do qual ele se situa no espaço e tempo do mundo.

O momento tético coloca a possibilidade da interrogação do sujeito sobre si mesmo, que se chama *paradoxo da autoafirmação*, sendo que o espírito é a própria reflexividade. Mas, o que ocorre nesta reflexão é a existência de uma identidade entre o ser e a reflexão. No Espírito infinito existe uma diferença dialética na identidade entre ser e ser-refletido. Essa diferença, segundo o filósofo, pode assumir a questão do espírito, que reflete sobre si mesmo: “o que é o homem?”.

A diferença na identidade dialética do sujeito e de sua reflexão pode assumir, e de fato assume, a forma de interrogação sobre o estatuto da Razão e da Liberdade, ou seja, da interrogação sobre o ser do espírito na

¹⁸³ Cf. *Ibidem*, *AF I*, p. 226.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 227.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 227.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 228.

unidade estrutural do ser-homem, questão que não se põe senão no âmbito reflexivo da própria razão¹⁸⁷.

Isto desemboca num problema radical que impede o homem de não se “autoafirmar como razão e liberdade”¹⁸⁸, sendo que ele é um ser intrinsecamente interrogador de si e, nessa interrogação, é que acontece a hermenêutica da sua própria estrutura racional e livre, ou seja, negar isso é uma autocontradição fatal no mais íntimo do seu ser¹⁸⁹.

2.1.3.3 O espírito ápice das categorias de estrutura

O espírito, portanto, difere das categorias anteriores (do somático e psíquico), porque ele é automediação¹⁹⁰, sendo toda exterioridade suprassumida nessa autoposição. A essência de toda mediação é espiritual e no momento que ela mediatiza a si mesmo acontece de o espírito plenificar “a suprassunção dialética da Natureza na Forma ou do dado na expressão, mesmo no âmbito das estruturas ligadas à exterioridade espaciotemporal, como a estrutura somática e psíquica”¹⁹¹.

Dizer que o homem é espírito significa, pois, afirmar a abertura transcendental do homem à universalidade do ser, segundo um duplo movimento do acolhimento e do dom, da razão e da liberdade. A categoria do espírito é a coroa da estrutura ontológica.

O discurso dialético, portanto, parte da categoria do corpo, que é situado na exterioridade do mundo, mas é plasmado pela intencionalidade como corpo próprio, que é o Eu corporal. A passagem dialética se faz ao psiquismo que estrutura o espaço-tempo interior da imaginação, da memória e da afetividade. Na passagem dialética ao espírito, a oposição entre o mundo exterior e o mundo interior é negada pela síntese entre exterioridade e interioridade com que o espírito se manifesta em seus dois momentos de razão e de liberdade:

¹⁸⁷ *AF I*, p. 228.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 228.

¹⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p. 229.

¹⁹⁰ A mediação é um conceito que está presente no interior do movimento dialético. A psique é a categoria que mediatiza a experiência somática que é uma experiência imediatizada com o mundo. O Espírito ser automediação significa dizer que ele não precisa de uma instância intermediária, mas ele próprio realiza esse movimento de mediação porque a essência de toda mediação é espiritual.

¹⁹¹ *AF I*, p. 229.

1- A razão é interioridade absoluta do sujeito em relação à sua identidade formal com a exterioridade absoluta da Ideia.

2- A liberdade é igualmente interioridade absoluta em sua identidade formal com a exterioridade absoluta do Bem.

Lima Vaz, neste fechamento da categoria do espírito, enfatiza o movimento de inteligibilidade *em-si* e *para-nós*. Chegando ao termo das categorias de estrutura, o movimento se completa na circularidade, ou seja, a autocompreensão do homem enquanto estrutura chega ao ápice no espírito. Assim, fecha num círculo dialético: inteligibilidade *para-nós* (corpo ao espírito), e da inteligibilidade *em-si* (do espírito ao corpo).

Este movimento só é possível por causa do espírito que está no início e no fim do percurso pela função mediadora do sujeito (que é espírito) - nele acontece a passagem da Natureza à Forma. Isto é, o sujeito como mediador, sendo espírito, consegue se autocompreender neste movimento que é espiritual, ou seja, só pelo espírito o próprio espírito é compreendido¹⁹².

Portanto, este homem que é espírito, também é um ser situado e finito. E esta realidade de ser situado, não é somente no sentido de ser entre os seres, mas que se defronta constitutivamente com a multiplicidade dos seres organizados na forma de um mundo¹⁹³. Dessa condição, emerge a necessidade de passar para outra categoria, que é a de relação.

2.2 REGIÕES CATEGORIAIS DE RELAÇÃO

Terminado de percorrer o discurso sobre as categorias de estrutura, em que se analisou os fundamentos da experiência do homem-sujeito enquanto sujeito, na tríplice articulação do modo de presença do homem ao seu contexto como “corpo próprio”, “psiquismo” e “espírito”.

Convém passar às categorias de relação, nas quais será analisado o sujeito que se experimenta enquanto um *ser situado* no mundo, com os outros e com o transcendente. O homem é, em sua essência, um ser de *relação* com o contexto que é interpretado por ele.

¹⁹² Cf. *AF I*, p. 238.

¹⁹³ Cf. *AF II*, p. 141.

Para habilmente definir o homem como *ser situado*, é importante analisar que tal situação é referida à totalidade do seu ser. Essa totalidade provém da unidade ontológica que está subjacente a sua presença no mundo exterior como corpo próprio, no mundo interior do psiquismo, e a identidade dialética do exterior e do interior no espírito. Essa totalidade compreende o espaço intencional da sua presença ao ser.

O problema a ser resolvido nessa segunda parte da *Antropologia Filosófica* de Lima Vaz, é:

*Como nesse dizer-se a si mesmo, o homem diz igualmente o mundo e os outros e tenta mesmo dizer o Outro absoluto, ou seja, desdobra o seu dizer – ou a sua expressividade – na dimensão objetiva das coisas e na dimensão intersubjetiva dos outros sujeitos?*¹⁹⁴

A formulação da resposta a este problema será o itinerário das categorias de relação. O homem é expressividade. O que precisa ser verificado é, justamente, qual é a essência dessa expressividade. Ela não é criação do homem, mas ao mesmo tempo é inegável que o homem seja um ser de relação. Essa relação nasce porque o Ser que se manifesta no homem o lança para essa expressividade.

É importante enfatizar que a passagem das categorias fundamentais do ser humano, como ser em-si, para as categorias de relação, acontece de maneira dialética, da forma ao conteúdo da expressão, ou em termos de linguagem, do significante ao significado.

Nas categorias de estrutura, o homem é um dizer-se que passa de um conteúdo para uma forma de autoexpressão. É uma passagem dialética em que a mediação é realizada pelo Eu, sobre o próprio Eu, ou seja, de si mesmo para si mesmo, do mesmo para o mesmo. Essa relação consigo mesmo mostra a própria característica ontológica do homem, que é a reflexividade. Essa reflexividade também é igualmente uma abertura à dimensão exterior, ou seja, ao mesmo tempo em que o homem, nessa reflexividade, demonstra a sua ipseidade, ele faz isso como ser-em-situação, e essa situação é dada numa realidade, que faz uma passagem dialética do interior-exterior.

¹⁹⁴ Cf. *AF II*, p. 11.

Lima Vaz, neste percurso das categorias que são muito bem articuladas, afirma que no ápice da condição fundamental do ser humano (estrutura em-si), portanto na categoria do espírito, há um movimento de negação da negação.

Em outros termos, o corpo-próprio é negado e assumido no psiquismo da mesma forma que é pelo espírito. O espírito é a dimensão ontológica mais profunda, é o íntimo do interior, que se abre à relação impulsionado pelo próprio movimento do ser, que por isso nega o interior para jogá-lo no exterior das relações¹⁹⁵.

Aqui, ao iniciarmos o estudo das categorias de relação, aparece toda a sua importância, pois é em virtude dela que podemos falar de uma abertura *intencional* do homem, na sua unidade estrutural de corpo-alma-espírito, à realidade na qual está *situado*. Abertura que se desdobra em níveis relacionais distintos, segundo a *forma* própria da realidade com a qual o sujeito se relaciona, mas que é determinada fundamentalmente pela *presença espiritual*, regida pela dialética do *em-si* e do *para-nós* descrita a propósito da pré-compreensão do espírito¹⁹⁶.

O movimento dialético continua e as categorias de relação supressumem as categorias de estrutura. As categorias de relação definem a situação fundamental do homem. São elas o mundo, os outros e o Transcendente. Neste movimento dialético há uma profunda correspondência entre as categorias, ocorrendo que na relação de objetividade, a primazia é dada ao corpo; na relação de intersubjetividade a primazia é dada ao psiquismo; e na relação de transcendência é dada ao espírito. Isto equivale a dizer que o Mundo, a História e o Absoluto (mundo, outros e o Transcendente), são os termos das relações constitutivas da abertura do homem ao seu contexto, ou seja, da sua *situação* fundamental.

Há, pois, nessa correspondência uma temática muito cara a Lima Vaz, o tema da *identidade na diferença*. Ao mesmo tempo em que o homem é um ser-em-relação com esta estrutura (corpo, psique e espírito), ele pode referir-se a si mesmo, ou referir-se a outro, essa diferença de identidade da relação que permite articular diferentes relações daquelas que foram anteriormente tratadas.

¹⁹⁵ Neste ponto o que se descreve é a passagem ou o movimento em que a região categorial da “estrutura” é supressumida pela região categorial da “relação”.

¹⁹⁶ *AF II*, p. 13.

2.2.1 Categoria de objetividade

“O corpo é nossa ancoragem no mundo [...], o ponto de passagem de meu constante movimento na direção do mundo”¹⁹⁷

O termo objetividade¹⁹⁸ para Lima Vaz é a designação do primeiro tipo de relação do homem com o que lhe é exterior, que está sempre em face do homem como *ob-jectum* (o que está sempre lançado diante)¹⁹⁹. Logo, existe um sentido antropológico de abertura à condição a esta relação, que é estabelecida pela não reciprocidade. Em outras palavras, é um tipo de relação do homem com o ser, e que elucida a posição do homem na universalidade do ser.

No nível da pré-compreensão da objetividade, o sujeito já aparece como mediador na sua totalidade (corpo próprio, psiquismo e espírito) e, como tal, ele mediatiza a passagem da exterioridade *dada* à exterioridade *significada*. Enquanto ser uno na sua estrutura diferenciada, o homem existe objetivamente no seu mundo, ou seja, o homem é um ser-no-mundo²⁰⁰.

A relação do homem com o mundo acontece no movimento dialético entre exterioridade e interioridade. Tal movimento do discurso dialético parte do corpo situado na exterioridade espaço-temporal do mundo, modelando, porém, esta forma de exterioridade através do “corpo próprio”.

A característica da relação de objetividade é fundamentada na não-reciprocidade, porque o mundo não está para o homem numa relação de igualdade, no sentido que ele não se representa, mas é representado “E o próprio mundo é o que é porque está presente no homem, encontra nele o seu centro e seu sentido”²⁰¹.

¹⁹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlim, 1996. Apud. ARLT, Gerhard. *Antropologia Filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 249.

¹⁹⁸ Este termo no sentido filosófico possui diversas acepções, Lima Vaz emprega seis diferentes sentidos. O sentido lógico, gnosiológico, epistemológico, dialético, moral e o antropológico, que designa a relação não recíproca do homem com o seu contexto, pelo esquema S -> O. Cf. *AF II*, p. 15.

¹⁹⁹ Cf. *AF II*, p. 22.

²⁰⁰ Cf. *Ibidem*, p. 16. Lima Vaz utiliza o termo “mundo” não somente no sentido da Filosofia Clássica (*cosmos/mundus*) que tem um significado ontológico que indica o Todo (*to pân*), ou a totalidade ordenada dos entes, mas se servindo do significado fenomenológico e personalista, como o contexto no qual o homem vive, enquanto ele é uma estrutura existencial.

²⁰¹ GUARDINI, Romano. *O mundo e a pessoa*. Trad. Fernando Gil. São Paulo: Duas cidades, 1963, p. 91.

O homem como um ser de linguagem é o único que pode exprimir essa relação, por ser o termo ativo dessa relação. Portanto, este nível traz o primeiro estágio de abertura ao ser.

Essa mediação tem lugar inicialmente no plano da pré-compreensão e aqui ela pode ser denominada uma mediação *empírica* no sentido de que a sua forma de expressão compreende a experiência do mundo como *horizonte* englobante do relacionar-se do homem com a realidade exterior e como *solo* fundante (“mundo da vida”) da sua presença e essa realidade²⁰².

2.2.1.2 O Homem e a Natureza

Na compreensão explicativa da relação de objetividade, o mundo será caracterizado como *Natureza*²⁰³. Assume-se uma concepção abstrata, que dela oferece ao homem como campo do seu fazer (*poíesis*) e do seu contemplar (*theoría*). O sentido em que Lima Vaz desenvolve a objetividade é antropológico, segundo o qual o homem se comporta diante do mundo, transformando-o pela Técnica e explicando-o pela Ciência.

A *Natureza*²⁰⁴ é, no plano da compreensão explicativa, submetida às normas de uma racionalidade específica, exprimindo-se em teorias, leis, modelos, conceitos, e que se amplia com a possibilidade de ser aplicada tanto à explicação (Ciência) como à utilização (Técnica) dessa dimensão.

Neste sentido, a *Natureza* apresenta dois aspectos fundamentais do homem com relação à dimensão exterior: o *fazer* e o *conhecer*, ou seja, a Técnica e a Ciência, que correspondem, respectivamente, a uma necessidade de satisfação das

²⁰² Ibidem, *AF II*, p. 33.

²⁰³ Lima Vaz lembra que esta distinção entre Mundo e Natureza é relativamente recente na sua conceptualidade e terminologia filosóficas. A partir das análises de E. Husserl e M. Heidegger, passando então a “mundo” a ser empregado como noção fenomenológica e “natureza” como noção científica, no sentido das ciências empírico-formais. A distinção feita por Vaz, entre *poíesis*-fabricadora, e *poíesis*-epistémica, tem uma finalidade didática, abrangendo as dimensões da compreensão explicativa da relação de objetividade que a tradição reuniu sob o nome de Natureza. Cf. Ibidem, *AF II*, p. 24-25.

²⁰⁴ Existe uma gama enorme de distinções para o termo Natureza. A distinção *natura naturans-natura naturata*, de origem medieval, é aplicada por alguns autores à distinção entre Deus e as criaturas; ver, p. ex., Santo Tomás, *Suma Teol.*, Ia. IIae. q. 85 a. 6c., mas foi Espinoza que a celebrizou, dando-lhe um sentido panteísta (*Ethica*, I, prop. 19, schol.). No entanto, não é a designação de Deus ou do divino que Lima Vaz se refere, mas sim ao sentido de *natura naturans*, como matriz das experiências e conhecimentos. Cf. ibidem, *AF II*, p. 44 nota 45

carências, se estendendo do biológico para o espiritual²⁰⁵; e à necessidade de satisfazer a sua inata necessidade de conhecer²⁰⁶.

A *objetividade* da natureza é correlativa à forma de *presença* do homem no mundo, que se exprime nessa forma de atividade humana que se revelou dotada do mais poderoso dinamismo: a atividade *científico-técnica*.

A compreensão filosófica dessa relação de objetividade vem demonstrar que o homem é um ser finito e situado, ou seja, um ser-no-mundo, compreendendo mundo num sentido de mundo *vivido*, ou, “mundo da vida”, e noutro sentido, como mundo *construído*, que é objetivado pela tecnociência.

Destas duas acepções, o sujeito se relaciona com o seu contexto enquanto *tarefa* e *destino*. *Tarefa* enquanto o homem não é para este mundo senão na medida em que sobre ele age pela experiência, pela ciência e pela técnica. Como *destino*, porque no horizonte deste mundo ele está fixado de forma estática num determinado espaço e aponta para o horizonte absoluto da morte.

Ao mesmo tempo que o homem é um ser-no-mundo-natureza, esta condição como exterior não encontra correspondência plena na afirmação Eu sou, no horizonte último do ser. Porque ele se abre pela estrutura de ser espiritual a uma relação que exige reciprocidade, o que, neste nível da objetividade, não é correspondido. Portanto, apesar da relação de objetividade ser o primeiro nível de viver a vida do espírito²⁰⁷, ela não corresponde com a linguagem, que é elemento exclusivo do homem, por isso, não está na mesma altura que ele, o que faz emergir a necessidade de uma relação com o “outro eu” no horizonte do mundo²⁰⁸.

2.2.2 Categoria da intersubjetividade

Depois de percorrer a construção da categoria de objetividade, em que predomina a característica da relação de não reciprocidade, mostrando, no ser

²⁰⁵ Pode-se afirmar que a Técnica é sob um ponto de vista, um poderoso meio de satisfação da necessidade eminentemente espiritual da comunicação. Cf. *AF II*, p. 45.

²⁰⁶ “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber” Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, I (alpha), 1, 980, a. trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014, p. 4

²⁰⁷ Cf. *AF II*, p. 35.

²⁰⁸ Cf. *AF II*, p. 36.

humano, a presença de uma dimensão irreduzível ao domínio da objetividade, será analisada a relação entre iguais, ou seja, a relação eu-tu que gera o círculo do Nós. É nessa categoria que surge um tema caro à Lima Vaz, que é a dimensão ética, que tem a comunidade ética como lugar dos sujeitos éticos.

Será analisado o conteúdo dessa relação, com o interesse de perceber a passagem dialética dessa categoria para a categoria de transcendência.

2.2.2.1 Ser-com-outro

Essa relação é marcada pela reciprocidade que se constitui por dois “infinitos” que se relacionam, ou dialeticamente se opõem.

Essa reciprocidade da relação entre as duas infinitudes irá estabelecer o paradoxo próprio desta relação, que se apresenta primeiramente na finitude da linguagem, que é portadora de um universo infinito de significação²⁰⁹.

É no *medium* da linguagem²¹⁰ que se desdobra a relação intersubjetiva, (relação dual Eu-Tu que gera o círculo do Nós). Assim, como na relação objetiva, a condição exterior é assumida pelo sujeito, nas formas de expressão que caracterizam as áreas do *mundo* e da *natureza*, da mesma maneira a relação de intersubjetividade encontrará formas de expressão que caracterizam o encontro do *outro* – dos *outros* – no horizonte do mundo.

O discurso da Antropologia de Lima Vaz segue o esquema dialético de inteligibilidade que, a cada categoria, suprassume o momento anterior e avança na compreensão do objeto. Por isso, a instância do “Eu” só se compreende como tal pela relação com o outro, mas sem prescindir da objetividade. Um discurso que não levasse em conta esses aspectos seria, segundo o filósofo, incorreto e incorreria em irremediáveis extrinsecismos, não propiciando um discurso unitário sobre o homem²¹¹.

²⁰⁹ Há uma infinitude intencional no sujeito, por isso o paradoxo.

²¹⁰ A linguagem é entendida por Lima Vaz num sentido amplo, de gestos, postura corporal e discurso e diálogo. Cf. *AF II*, p. 50.

²¹¹ Cf. *AF II*, p. 52.

Se é verdade que o homem é um todo na circularidade dialética do corpo, do psiquismo e do espírito, se está diante de um todo aberto que, como afirma Jacques Maritain, é um “todo aberto e generoso”²¹².

O homem não se abre ao *mundo* e ao *outro*, segundo Lima Vaz, como uma “mônada leibniziana”, onde a dimensão exterior e o outro são apenas algo a ser contemplado pelo sujeito; mas é uma abertura constitutiva do sujeito e, como afirma Lima Vaz se inspirando nos textos neotestamentários, seria um “perder-se para encontrar-se”²¹³. O movimento de lançar-se no *mundo* e para o *outro* é crucial para um acertado prosseguimento do discurso antropológico, que se efetiva nestas categorias de relação.

Importante salientar que, na linha do discurso, o Eu antecede as categorias de objetividade, intersubjetividade e transcendência, portanto está presente de forma anterior na composição delas. Ao mesmo tempo, a figura do Eu só chega à inteligibilidade plena na categoria de *essência*, quando o Eu abstrato é suprasumido no Eu concreto que se relacionou com o *mundo*, o *outro* e o *transcendente*²¹⁴.

Nesta relação de reciprocidade, o Eu situa-se no *medium* da linguagem, que é o que constitui a relação de intersubjetividade. Esta situação de reciprocidade exige a habilidade de interpelação e resposta, entre o Outro e o Eu. É neste modo que o homem entra numa relação propriamente *dia-lógica*, de reciprocidade entre sujeitos. A autoexpressão do *Eu sou* está em referência ao termo outro Eu (*alter ego*), em que o segundo termo suprassume o primeiro no movimento relacional que, segundo Lima Vaz, gera a autocompreensão do sujeito, permitindo falar de um *primum*

²¹² MARITAIN, Jacques. *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée, 1947, p. 43. Apud ibidem, *AF II*, p. 80, nota 9. Essa expressão todo aberto será trabalhada pelo autor no último capítulo da Antropologia Filosófica, na categoria de pessoa e sua realização.

²¹³ Cf. Mt 10,39; Lc 9, 24; 17, 33; Jo 12, 25.

²¹⁴ Na ótica do discurso, a autoposição do sujeito é o início. Essa autoposição é na categoria de estrutura uma posição abstrata e através das categorias de relação chega a uma autoposição concreta que se encaminha para a sua autoposição concreta nas categorias de autorealização e de essência. Essas categorias suprassumem no Eu sou concreto o ser relacional do homem. Esse ponto é demonstrado pela inteligibilidade radical do sujeito na síntese do *ser-em-si* e do *ser-para*. Cf. *AF II*, p. 52.

relationis, que, neste intercâmbio de ir-e-vir ontológico, denomina-se a *intersubjetividade*²¹⁵.

2.2.2.2 A impossibilidade do Solipsismo

Lima Vaz faz um jogo com os termos cartesianos para indicar a sua ideia de suprassunção quando fala da passagem do *cogito ergo sum*, para o *cogito ergo sumus*, em que o Nós, aparece como um resultado da reflexividade do eu, portanto, só é possível a relação de intersubjetividade pela estrutura reflexiva²¹⁶, que, além da reciprocidade, é especificamente uma relação de reconhecimento.

O outro é inserido, segundo Lima Vaz, na esfera da dialética do reconhecimento (*Anerkennung*), fazendo certa analogia a Hegel que expõe na *Fenomenologia do Espírito* a dialética do reconhecimento²¹⁷.

O resultado da dialética do jogo recíproco das forças que faz surgir o conceito de *infinidade* como distinção no seio do que é idêntico — ou como emergência da vida — desenha, desta sorte, uma nova figura da consciência. Hegel a descreve assim: "A consciência de um outro, de um objeto em geral, é ela própria, necessariamente, *consciência-de-si*, ser-refletido em si, consciência de si mesmo no seu ser outro. O *progresso necessário* das figuras da consciência até aqui exprime exatamente isto, ou seja, que não somente a consciência da coisa é possível unicamente para a consciência-de-si, mas ainda que somente esta é a verdade daquela"²¹⁸.

Em outras palavras, esta dialética explica que a consciência, na sua relação com o mundo objetivo, confronta-se com a noção de infinito, ou Espírito²¹⁹. O Espírito como a consciência maior, faz a consciência²²⁰ desdobrar-se sobre si mesma num movimento de autocompreensão, que faz surgir a consciência-de-si.

²¹⁵ Lima Vaz afirma que existe uma lei de circularidade dialética muito clara, que partindo da unidade estrutural do Eu para pensar a relação de objetividade e essa, no que lhe concerne, suprassume o Eu na posição relacional do ser-no-mundo, que por sua vez, é suprassumido na relação de intersubjetividade (o EU e o mundo).

²¹⁶ A dialética de Lima Vaz procura sempre no decorrer do discurso lembrar que a suprassunção é um movimento de superação, mas que conserva a totalidade do sujeito.

²¹⁷ O filósofo utiliza essa dialética para pensar outra dialética, a da alteridade, ou da "constitutiva relação do sujeito, enquanto situado e finito, ao seu outro". Cf. *AF II*, p. 55.

²¹⁸ *SNF*, n. 21, p. 14.

²¹⁹ Cf. SOUSA, Maria Celeste. *Comunidade ética: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo, Loyola, 2014, p. 35.

²²⁰ "Aqui a consciência faz verdadeiramente a sua experiência como consciência-de-si porque o objeto que é mediador para o seu reconhecer-se a si mesma não é o objeto indiferente do mundo mas é ela mesma no seu ser-outro: é outra consciência-de-si." LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Fenomenologia do Espírito. Parte I*. Petrópolis, Vozes, 1992, p. 17.

Nesse nível a consciência-de-si não tem mais interesse pelo mundo da *objetividade*, e, por isso, num momento de reconhecimento, ela vai ao encontro de uma outra consciência-de-si (*alter ego*), que faz a mediação na qual se conhece no ser-outro. Essa mediação realizada pela outra consciência, não é, senão, o reconhecimento da própria consciência.

O que importa dessa relação do sujeito em relação ao outro é que seja equioriginária, o que implica então a passagem do *outro-objeto* para o *outro-sujeito*, ou seja, há um paradoxo de reciprocidade, segundo o qual o sujeito é *ele mesmo (ipse)*. Nesse âmbito há um relacionar-se com o *outro* sujeito que, por sua vez, é igualmente *ele mesmo* “no seu ser-reconhecido e no conhecer seu *outro*: em suma, no reconhecimento”²²¹. Dito de outro modo, a relação do sujeito com o outro é essencial para que, tanto o sujeito, como o outro, sejam eles próprios, sendo o reconhecimento do outro, imprescindível para um reconhecimento de si.

Esta reciprocidade que constitui a relação com o *outro* confere a impossibilidade de um solipsismo e, inclusive, é a única capaz de abrir espaço para gratuidade e para o dom²²². O movimento dialético de suprassunção²²³ da categoria de objetividade pela categoria de intersubjetividade mostra que, a *forma* do sujeito ser-no-mundo como autoexpressão implica necessariamente com a forma de ser-com-o-outro, que é, justamente, a *forma* intersubjetiva.

O tema da intersubjetividade é muito caro à filosofia contemporânea. Lima Vaz expõe direções que, por vezes, tendem ao solipsismo, outras tendências em que predominam o operacional da relação intersubjetiva ou até a tendência do domínio da relação de objetividade.

A relação intersubjetiva na dimensão da pré-compreensão é designada pelo *encontro*, que desempenha o ato de conhecimento do *outro* na sua irredutível originalidade ante a relação de *objetividade*²²⁴. O que emerge nesta pré-

²²¹ Cf. *AF II*, p. 55.

²²² PERINE, Marcelo. *Lógica da eficácia e lógica do reconhecimento*. Disponível em: <<http://www.hypnos.org.br/revista/index.php/hypnos/article/viewFile/323/336>>. Acesso em: 06 maio 2016.

²²³ A suprassunção significa neste momento que a *forma* do ser-no-mundo como autoexpressão do sujeito acarreta necessariamente a *forma* do ser-com-outro que é, propriamente, a *forma* da relação intersubjetiva. Cf. *AF II*, p. 55.

²²⁴ Cf. *AF II*, p. 57.

compreensão é a coexistência da ipseidade do Eu, que emerge de forma reflexiva, na reciprocidade da relação com o *outro*. Ou seja, da relação *objetiva* para a *intersubjetiva* o homem passa do *ser-no-mundo* para o *ser-com-o-outro*.

No que se refere à compreensão explicativa desta relação, o que emerge é essencialmente a comunhão ou o encontro, que é o lugar da reciprocidade dos atos espirituais (reconhecimento e liberdade). Esta relação não pode ser submetida diretamente ao procedimento abstrativo da ciência. É claro que as ciências desejariam fazer um processo empírico, mas, para tal tarefa, não se levaria em conta o que é próprio desta relação, isto é, o encontro das identidades reflexivas. O que se poderia empiricizar são as práticas dentro dessa relação intersubjetiva. Contudo, penetrariam em outros campos, como o das ciências humanas, o das ciências hermenêuticas e da filosofia.

2.2.2.3 A relação intersubjetiva no plano transcendental

A tarefa da elaboração desta categoria possui um aspecto muito singular, porque o sujeito tem diante de si o outro sujeito, e deve assumi-lo no discurso da autoafirmação de si mesmo²²⁵.

A categoria de intersubjetividade deve, portanto, explicitar o fundamento conceptual que permite ao sujeito se afirmar na sua infinitude intencional do Eu, acolhendo o outro que é também uma infinitude intencional²²⁶. Sendo este encontro espiritual²²⁷, deve haver um intercâmbio de compreensão, sentimento e querer recíproco, porque do contrário, recairia-se na relação objetiva, num processo de coisificação do outro.

²²⁵ Essa dialética intersubjetiva no plano transcendental é só possível por causa do espírito, ou, dessa característica ser espiritual que há no homem: “somente o espiritual é o efetivamente real. É a essência ou o existente para si – o que se relaciona e é determinado, o ser-outro e o ser-para-si – e que nessa determinidade ou no seu ser-fora-de-si que constitui o ser espiritual é primeiramente para nós ou em si é a substância espiritual” HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito, prefácio*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo, 2005, Nova Cultural, p. 304.

²²⁶ Cf. *AF II*, p. 65.

²²⁷ Existem formas de encontro com o outro que não são correspondentes com o nível espiritual, porque são aquelas relações em que o outro é coisificado, alienado, portanto, desumanizado. Por isso, Lima Vaz propõe como ideal de encontro com o outro, aquele que é realizada pela conceptualização filosófica da categoria de intersubjetividade. A categoria faz do encontro com o outro, um encontro entre totalidades de ser, em outras palavras, na totalidade estrutural (em que o espírito que suprassume o somático e o psíquico). Cf. *AF II*, p. 87, nota 81.

A problemática que surge em sequência está no nível da relação “Nós”: a tensão existente entre a preservação do Eu e o ser suprassumido pelo Nós. Para Lima Vaz, o homem é um ser-no-mundo e, ao mesmo tempo, ser-com-os-outros, por isso a mediação do Eu ao Nós é realizada no mundo, portanto “o mundo é, para cada um de nós, caminho para o encontro com o outro”²²⁸.

Esta afirmação do outro na relação de intersubjetividade é, fundamentalmente, um encontro entre sujeitos, e por isso é um encontro espiritual²²⁹. O reconhecimento na dialética entre o ser-em-si do sujeito e seu ser-para-o-outro, é no momento tético afirmado como “Eu sou um Nós” - o eu é um nós! Porém, no interior desta afirmação surge a negação na identidade entre o Eu e o Nós, que está presente no Eu sou. Isto significa que a identidade entre o Eu e o Nós, sem ser dialetizada por essa negação, seria uma contradição.

Existe uma identidade do Eu, que não pode ser absorvida pelo Nós, portanto, o Eu não é um Nós. No horizonte universal do ser, surge o princípio de ilimitação tética que faz pensar esse horizonte como comunidade. Essa comunidade é lugar de sujeitos contingentes, situados na mundanidade, que torna impossível uma intuição absolutamente transparente dos sujeitos entre si²³⁰.

Nesse âmbito é introduzido por Lima Vaz o conceito da identidade na diferença, que constitui a dialética da ipseidade e da alteridade. Este movimento dialético de negação do Eu no outro, e a negação do outro pelo Eu, demonstra a essencial abertura para a transcendência presente no sujeito, na sua estrutura espiritual, que é a sua dimensão mais interior que o lança para a mais superior.

É na relação de intersubjetividade da *Antropologia Filosófica* que se insere o elo entre Antropologia e Ética. Dessa categoria intersubjetiva essencial do ser humano, entre o Eu-Tu, surge o horizonte do Nós, que traz a possibilidade de uma

²²⁸ Cf. *AF II*, p. 74.

²²⁹ Na estrutura fundamental do homem, Lima Vaz conceptualizou a categoria do espírito como ápice da dimensão ontológica. Sendo assim, a relação intersubjetiva para que seja adequada deve ser realizada num encontro de sujeitos na sua totalidade estrutural. Como o espírito que suprassume o psíquico e o somático, o encontro espiritual é uma relação que está para além da expressividade no mundo pelo corpo próprio, do mundo interior (afetos e representações) pelo psiquismo, mas está no nível do Bem da vontade e a Verdade da razão.

²³⁰ A história da filosofia atestou diversas tendências de vivências comunitárias que, ora se acentuava num solipsismo absoluto, ora num absoluto altruísmo. Essa alternância muito atestada na história recente demonstra a impossibilidade de fazer uma comunidade de sujeitos como horizonte ontológico. Cf. *AF II*, p. 76.

comunidade de sujeitos que tem como mediação o agir ético subjetivo, chamada por Lima Vaz de comunidade ética. Aqui se percebe a clara transposição de uma categoria *antropológica* fundamental por uma categoria *ética*, na medida em que o *ser-com-o-outro* se abre no horizonte do *dever-ser*²³¹.

Dentro dessa articulação entre Antropologia e Ética, se articula quatro níveis de existir intersubjetivos.

O nível do *encontro* - que é regido pela relação Eu-Tu, em que se situa a realidade do amor, amizade e dom. O nível do *consenso espontâneo* pela relação Eu-Nós - que é o nível de convívio no qual se situa a realidade da virtude da amizade. O nível do *consenso reflexivo*, do existir-em-comum - em que aparece a dimensão política. O nível *intracultural* - em que o existir histórico o engloba numa relação Eu-Humanidade²³².

Lima Vaz articula as categorias de objetividade e intersubjetividade tendo em vista a abertura ao mundo e ao outro como indispensáveis para salvar o pensamento filosófico de uma asfixia subjetivista; estas duas categorias compõem o discurso antropológico de maneira a excluir o solipsismo.

2.2.3 A Transcendência²³³ na reflexão da Antropologia Filosófica

*“Vivere viventibus est esse”*²³⁴

A categoria de *transcendência* é o ápice das categorias de relação. Ela está profundamente relacionada com a estrutura do espírito. Essas duas categorias foram muito contestadas pela Filosofia contemporânea, o que ajuda a perceber a motivação pela qual o filósofo não parou na categoria anterior (da psique na estrutura, e da intersubjetividade na relação). Devido a isso, compreende-se a importância dessa categoria dentro do quadro da Antropologia Filosófica. Será dada

²³¹ No sentido kantiano do imperativo categórico. Nesse sentido é impossível segundo Lima Vaz, uma relação intersubjetiva que seja eticamente neutra. A comunidade humana é pois, na sua origem, constitutivamente ética. Cf. *AF II*, p. 77.

²³² Essa dimensão da História com a nossa história, ligado por mil fios do universo cultural será trabalhada nas categorias de realização e pessoa.

²³³ Literalmente o termo transcendência significa “subir além de...” (*trans-ascendere*). O termo aqui tem o sentido de ir para além da condição imediatamente acessível, portanto não é um atributo de um Ser “transcendente”, mas pretende designar um movimento intencional pelo qual o homem vai além dos limites da sua situação no Mundo e na História. Cf. SNF, n. 59, p. 444.

²³⁴ Summa Theol., I. q. 18 a. 2. “para os seres vivos, viver é ser.”

um pouco mais de atenção na passagem dessa categoria, deixando de modo claro a necessidade de ultrapassar os limites da intersubjetividade e porque seria um reducionismo não avançar para categoria da transcendência.

Lima Vaz, no princípio de ilimitação tética da categoria de intersubjetividade, inseriu a negatividade no seio do discurso, e demonstrou que não fez um juízo arbitrário ao apelar para a categoria da transcendência, mas que, de fato, no movimento de autoafirmação do sujeito, tanto o outro, como a comunidade humana, não respondem ao anseio humano, devido ao excesso ontológico do sujeito²³⁵, lançando necessariamente o sujeito além dos limites da relação com o Mundo, com a História, ou seja, vai além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro, buscando o fundamento último do Eu sou.

A relação de transcendência é considerada por Lima Vaz a suprassunção dialética final da oposição entre *interioridade* e *exterioridade*, e se destina a significar a distinção entre o sujeito finito e o mundo objetivo, seja no plano do conhecimento intelectual seja no da liberdade²³⁶.

A relação de objetividade demonstra a relação com o mundo de irreduzível *exterioridade*, com a característica da não reciprocidade. Na relação de intersubjetividade, a *exterioridade* do outro é suprassumida na reciprocidade, na forma do existir-em-comum. Esta reciprocidade cria um espaço intencional nos sujeitos, e a pura exterioridade deles é negada pelo reconhecimento dado pela interiorização recíproca. No entanto, esse espaço intencional entre os sujeitos na relação intersubjetiva é igualmente ocupado pelos limites da comunicação, que é feita pela linguagem como *medium*. Ou seja, não há intuição transparente entre o Eu e o outro. Assim essa oposição entre *interioridade* e *exterioridade* impele o discurso da *Antropologia Filosófica* numa direção para além do mundo e do outro, que vem a ser, justamente, a direção da *transcendência*²³⁷. Portanto, se o discurso não avançasse para a categoria de transcendência, deixaria a comunidade humana num

²³⁵ Esse excesso ontológico é expresso na categoria do espírito, que está relacionada a categoria de transcendência. O dinamismo da História atesta que sempre houve expressões do Absoluto, o que evidencia a presença da relação de transcendência na constituição ontológica do sujeito. cf. *AF II*, p. 94.

²³⁶ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Transcendência: Experiência histórica e interpretação Filosófico-Teológica*. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, CES: Loyola, v. 19, n. 59, p. 443-460, 1992, p. 445.

²³⁷ Cf. *AF II*, p. 94.

tipo de reducionismo que se pautaria num fundamento imanente incapaz de gerar inteligibilidade. A comunidade humana é fundamentalmente ética, e essa eticidade se entende, na sua razão última, pela submissão dos sujeitos, à primazia e à norma do ser²³⁸, por isso torna-se essencial a passagem dialética da categoria de relação intersubjetiva para a categoria de transcendência.

O termo transcendência usado por Lima Vaz não se refere, num primeiro momento, a um ser transcendente, mas quer designar o movimento intencional pelo qual o sujeito, pensando o transcendente como exterior à sua finitude e à sua situação no mundo, lança-o na direção de uma circunstância Transmundana e Trans-histórica²³⁹.

Esta síntese de interioridade e exterioridade é retirado de Santo Agostinho. Trata-se da dialética do *superior summo* e do *interior intimo*²⁴⁰, ou seja, a “identidade na diferença (identidade *em-si*, diferença *para-nós*) entre o transcendente e o imanente apresenta-se, para o sujeito, como estrutura conceptual fundamental do pensamento do Absoluto”²⁴¹. Porque a Verdade não é qualquer categoria abstrata, mas uma presença atuante no mais íntimo da mente – no reduto último do “cogito” – ela é transcendente como Existência absoluta²⁴².

A questão do Absoluto, dentro do itinerário da *Antropologia Filosófica*, tem um papel fundamental e constante na experiência humana, caracterizada por aquilo que Lima Vaz chama de excesso ontológico²⁴³, mediante o qual o homem não encontra

²³⁸ Cf. *AF II*, p. 77.

²³⁹ Cf. SNF, n. 59, p. 444.

²⁴⁰ Como explica prof. Joel “Vemos, assim, que, para Agostinho, esse movimento ao interior, implica também um movimento ao superior. Ele encontra, portanto, aquele Deus que é mais íntimo do que a sua parte mais íntima e ao mesmo tempo transcende tudo o que ele é concebido como elevado. Supera-se, assim, a partir da inspeção do espírito, toda multiplicidade, espacialidade e dispersão, encontrando uma presença, porque não se está mais no plano da exterioridade, onde vários seres nos chamam a atenção, mas no plano do recolhimento interior e, por conseguinte, de uma unidade não espaço-temporal.”. GRACIOSO, Joel. *Interioridade em Santo Agostinho*. 2010. 131 f. Tese (doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010, p. 54.

²⁴¹ *AF II*, p. 95.

²⁴² Cf. LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *A Metafísica da interioridade Santo Agostinho*. In: *EF VI*, p. 86.

²⁴³ Esse excesso ontológico é para Lima Vaz a atestação mais evidente da presença da relação de transcendência na constituição ontológica do sujeito. É um fator que sempre esteve presente no curso da História, demonstrando que nem a Natureza e nem a História são capazes de darem a autocompreensão ao sujeito, sendo a relação com o *ser*, a única que corresponde a essa necessidade ontológica de se autocompreender. Cf. *AF II*, p. 94-95.

sua autocompreensão nem na Natureza, nem na História, recorrendo como sua fonte de identidade, à dialética entre o *espírito* e o *ser*²⁴⁴.

Essa relação com o *ser* é, necessariamente, uma relação de transcendência, em virtude da diferença real entre o sujeito, finito e situado, e o *ser*. Assim sendo, é uma relação com o Absoluto, uma vez que é a universalidade absoluta do *ser* que se constitui em horizonte último do espírito.

2.2.3.1 O homem e a transcendência²⁴⁵

Essa relação de *transcendência* implica, pela sua própria natureza, a *imanência* do ser – ou Absoluto – no sujeito enquanto sujeito. Esta imanência é uma forma própria de presença do Absoluto ao sujeito inteligente e livre. Isso é atestado pela História da Filosofia, que recebeu diversas expressões, como a *suggéneia* da alma com o inteligível de Platão, a teoria agostiniana da *iluminação*, ou a teoria cartesiana da presença da ideia do Infinito na imanência do *Cogito*. A presença do Absoluto como transcendente-imanente²⁴⁶ ao sujeito espiritual encontra o seu ápice nos atos de inteligência e de amor²⁴⁷.

Em outras palavras, o sujeito pensa o Transcendente não como algo extrínseco a ele, mas que é mais íntimo do que o seu próprio íntimo, ou seja, o Transcendente é imanente ao sujeito²⁴⁸, é anterior ao próprio sujeito. Anterior não no

²⁴⁴ “A relação que suprassume no sujeito a oposição entre a exterioridade e interioridade é a relação com o ser, considerada enquanto formalmente como tal”. *AF II*, p. 95.

²⁴⁵ O sujeito e o Transcendente (seja ele o Absoluto *real* – Deus seja o Absoluto *formal* – a Unidade, a Verdade e o Bem). A distinção entre o *formal* e o *real* é, aqui, decorrência da finitude da nossa inteligência que não tem a intuição ontológica ou numenal do ser e deve formar os conceitos analógicos transcendentais do Ser, da Unidade, da Verdade e do Bem. Ou seja, a construção se dá por meio do analogado primeiro, em referência ao Absoluto ou como identidade real de Ser, Unidade, Verdade e Bondade. Cf. *AF II*, p. 95;97; nota 14.

²⁴⁶ A ideia de interioridade indica a percepção da verdade eterna e a transcendência indica a impossibilidade de assenhorar-se a ela, portanto é ao mesmo tempo possível de ser captada como objeto, mas está para além do sujeito.

²⁴⁷ Cf. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica.*, I, q.88, a.3; ver também em Santo Agostinho, Confissões, liv. I, l. 1 – V. 5.

²⁴⁸ Possenti, fazendo uma relação com o cristianismo, fala dessa relação do Transcendente imanente. “Transcendência imanente significa que o eterno se introduz no tempo e no mundo. Ela culmina na verdadeira morte de Deus, a morte na cruz na sexta-feira santa: Deus entrou a tal ponto na história que o homem pode matá-lo. Qualquer “transcendência imanente” era, pelo contrário, bloqueada no divino politeísta, como também no Uno plotiniano, entendido como um exemplo privilegiado do Deus dos filósofos. O primeiro se apresentava como demasiado imanente para incidir verdadeiramente como alteridade na histórica, o outro demasiado transcendente para atuar no mundo, do qual tudo o separava e para o qual nada o inclinava”. POSSENTI, Vittorio. *Transcendência Imanente: sobre a relação entre Deus e o mundo*. SNF, N. 110, p. 313.

sentido cronológico, mas no sentido ontológico. Por isso, a afirmação “Eu Sou” é submetida ao absoluto, porque essa afirmação só pode ser feita no reconhecimento da *transcendência* como *telos* supremo da autoafirmação do seu ser²⁴⁹. Esse Transcendente, sendo imanente ao dinamismo intelectual do sujeito, permite ao sujeito articular o discurso da sua autoafirmação como sujeito.

Todas as categorias de relação manifestam a saída de si mesmo do sujeito, para sua autocompreensão. Sendo finito e situado, o sujeito vai além destas fronteiras para se afirmar como ser-no-mundo e ser-com-o-outro. Ao encaminhar-se para transcendência, a reflexão total do espírito sobre si, o sujeito reencontra-se no nível mais profundo do seu ser.

A relação de *transcendência* é, pois, a supressão da não reciprocidade da relação de *objetividade* e da reciprocidade da relação de *intersubjetividade*. Nela a não reciprocidade tem lugar justamente na transcendência do Absoluto e na infinitude do seu ser que exclui qualquer relação *real* ou relação de dependência *ad extra*²⁵⁰.

Lima Vaz, neste itinerário sobre a Transcendência, possui a clara intenção de justificar, de forma quase peremptória, que a negação do espírito e, por consequência, da transcendência por parte das filosofias pós-hegelianas, pressupõe o espírito e, assim, afirma implicitamente a abertura à transcendência do ser. Ou seja, na negação do espírito se aplica o argumento de *retorsão* (*elentikôs*²⁵¹).

A peculiaridade desta categoria de transcendência, dentro do discurso da Antropologia Filosófica, está no fato de compor-se com uma categoria antropológica, ou seja, é um conceito ontológico por meio do qual o sujeito se afirma como *ser*. O homem é constitutivamente um ser-para-a-transcendência. E esta relação com o Transcendente não é de uma reciprocidade ontológica, mas é de uma dependência radical dele, afirma Lima Vaz, citando Kierkegaard²⁵².

²⁴⁹ Cf. *AF II*, 96.

²⁵⁰ *AF II*, p. 96.

²⁵¹ Só o espírito dá testemunho ao espírito, portanto, só o espírito pode negar-se a si mesmo, o que segundo Lima Vaz, significa, ao mesmo tempo, afirmar-se. Cf. *AF. II*, p. 126, nota 15.

²⁵² “O *eu* é a síntese consciente de finito e de infinito que se relaciona consigo mesma e cuja tarefa consiste em tornar-se si mesma, o que só consegue relacionando-se a Deus. Mas, tornar-se si mesmo é tornar-se concreto, e devir concreto não é devir finito ou infinito, porque o que deve devir concreto é a síntese de finito e de infinito. O desenvolvimento deve consistir, pois, em afastar-se infinitamente de si mesmo, tornando o *eu* infinito e retornar infinitamente a si mesmo, tornando o *eu* finito.” KIERKEGAARD, Soren. *Desespero Humano*. Tavares Martins, Porto: 1979. P. 61.

2.2.3.2 A transcendência na História da Filosofia

A compreensão do termo transcendência está relacionada à compreensão do termo imanência. A imanência é entendida no âmbito do mundo como horizonte que inclui experiências imediatas do homem; a transcendência, como já se viu, são aquelas condições “supostamente existentes para além das fronteiras do mundo e postuladas como causa, fundamento ou modelo ideal das realidades mundanas”²⁵³.

O termo transcendência se opõe ao termo imanente, mas sem o sentido espacial. Essa oposição vem desde as origens da metafísica e, do ponto de vista antropológico, a experiência que Lima Vaz denomina como transcendental é a descoberta ao homem de uma insondável profundidade e a infinita amplitude do *ser como tal*. Esta experiência traduz a inquieta insatisfação da razão, que visa sempre ir além de qualquer ser particular ou limitado pelo seu estar-no-mundo.

A primeira tematização do termo *transcendência*²⁵⁴ na História da Filosofia se encontra em Platão, com a teoria das Ideias, e pela doutrina dos Princípios. Sua Metafísica é designada como ciência da *transcendência*, ou ciência das Ideias, que nada mais é do que a transcrição dessa experiência fundamental no código do *lógos* demonstrativo. As experiências da transcendência são elementos presentes em diversas culturas humanas, desde os seus inícios. Elas são experiências dos limites e da contingência, circunscritas ao horizonte do *estar-no-mundo*, *ser-no-mundo* e *ver-o-mundo*²⁵⁵.

Esta experiência, não obstante, só é constituída de fato na medida em que estes horizontes do *viver* e deste *ver* são transgredidos na direção da misteriosa e

²⁵³ AF II, p. 99.

²⁵⁴ Segundo Lima Vaz, a descoberta da ideia de transcendência foi uma grande revolução do tempo-eixo, “A experiência dessa ideia deu origem, entre outras, a duas versões que vieram a constituir-se verdadeiramente em matrizes das quais procederam, no correr dos séculos, nossa Ética, nossa Política e nosso Direito. Na primeira dessas versões a transcendência manifesta-se através da ideia de Revelação. Na segunda, através da ideia de Razão. Elas encontraram seu solo cultural respectivamente no país bíblico e na Grécia, ou seja, na última fronteira ocidental das civilizações do tempo-eixo. Para podermos avaliar a repercussão e a profundidade da experiência da transcendência sobre a milenar tradição do *ethos* arcaico devemos nos lembrar que a ideia de transcendência merece ser assim designada por ter operado uma ruptura decisiva no compacto véu cósmico-biológico que circunscrevia o espaço simbólico das primeiras culturas e das primeiras civilizações”. Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e justiça: filosofia do agir humano*. Síntese, n. 75, 1996, pp. 547- 552. (e).

²⁵⁵ Cf. AF II, p. 99.

ilimitada profundidade do *ser*, que se expande para além do *estar*, *viver* e *ver*, nos limites do mundo, e que é, enquanto tal, propriamente transcendente²⁵⁶.

A experiência da *transcendência*, surge no chamado “tempo-eixo” que se estende na história das culturas de 800 a.C. a 200 a.C. Ela revela a procura do ser humano na compreensão da sua própria existência²⁵⁷. Sobre a grandiosa obra de E. Voegelin, *Ordem e História*, Lima Vaz comenta que a experiência da *transcendência* nestas culturas tem por base a ideia de participação no *ser* como totalidade, na qual o homem se sente integrado, e que irá se manifestar como essência da sua existência. As filosofias de Platão, Aristóteles e Santo Tomás, são um exemplo memorável dessa ideia. Este ser-parte no Todo, constitui o problema central do qual surge a ideia de ordem, e, a experiência de *transcendência*, que alcançou suas expressões paradigmáticas na ideia de Revelação em Israel e na ideia de Filosofia na Grécia²⁵⁸.

Estas expressões paradigmáticas, não são e nem se realizam como frutos da revolução tecnológica, ou dos bens materiais da civilização, nem como consequência de uma ordem social e política²⁵⁹. Por serem parte da estrutura do espírito humano, são conceitos e símbolos com que o homem exprime seu conhecimento da ordem do ser e sua participação nela.

Segundo Voegelin, esses símbolos ou conceitos se apresentam em quatro feições típicas: a experiência de participação, a preocupação com a permanência e o fluir dos seres na comunidade, o processo de simbolização da ordem do ser, a convivência em tradições distintas e a emergência do *verdadeiro* e do *falso* no monoteísmo de Israel e na filosofia grega.

São estas experiências que dão todo o sentido do homem com o seu contexto, ou seja, da relação com o mundo e com o outro. Tais experiências, segundo Lima Vaz, foram sendo substituídas por outras que tinham um caráter de

²⁵⁶ Cf. *AF II*, p. 99.

²⁵⁷ Essa experiência é muito impressionante pela sua sincronia nas diversas áreas das civilizações, sendo possível traçar uma analogia.

²⁵⁸ Cf. *AF II*, p. 100.

²⁵⁹ Lima Vaz refuta nesse sentido aqueles que entendem a reflexão do tema da transcendência como uma simples fabricação social ou política.

pseudoexperiências²⁶⁰, originadas pelo niilismo contemporâneo, que caracteriza o retraimento da transcendência, dando lugar a diversas gnoses da *imanência*.

A experiência de transcendência se refere à dimensão antropológica, que pode ser traduzida em três grandes experiências no pensamento filosófico, são elas: experiência *noética* da Verdade; experiência *ética* do Bem e experiência *noético-ética* do Absoluto.

A experiência *noética* da Verdade deu origem à metafísica como filosofia primeira, foi uma matriz de pensamento que perdurou de Platão até Kant. Nesta experiência *noética* da Verdade define-se a partir do discurso, na medida em que se constitui como discurso verdadeiro, no sentido de ser oposto à opinião (*dóxa*), ou seja, um discurso verdadeiro se caracteriza por ter homologia entre *verdade* e *ser*. A ideia de Verdade como expressão de uma relação fundamental do homem com a realidade é a formulação ontológica que transporta uma relação do homem ao *ser*, experimentada na reflexão do espírito sobre si mesmo²⁶¹.

Essa homologia entre Verdade e Ser tem sua origem em Aristóteles, de quem virá o termo “transcendental”²⁶² em sua metafísica. A experiência da Verdade, no sentido clássico de que o objeto é apreendido pelo intelecto do sujeito, demonstra a natureza própria da inteligência e sua correspondência com o objeto. A experiência *noética* da Verdade é a transcendência do objeto, ou do ser, com relação ao sujeito cognoscente finito²⁶³. Modernamente, esta experiência, segundo Lima Vaz, será transportada do campo ontológico para o campo gnosiológico, isto é, o ser ou objeto deixa de ser o fundamento e cede espaço à finitude ou imanência do sujeito, que é o sentido dado por Kant desta experiência.

²⁶⁰ Cf. *AF II*, p. 101. Onde a transcendência tem mais uma vez o sentido de uma oposição ao niilismo e às ditas gnoses. Para aprofundar a questão sobre o avanço contemporâneo das diversas formas de gnoses da imanência, cf. E. Voegelin, *Order and History. The Ecumenic Age*, Vol IV, Louisiana 1956-1974, p. 330-335.

²⁶¹ Cf. *De Verit.* q. 1, a. 9 apud. *AF. II*, p. 129.

²⁶² Cf. *AF II*, p. 103. Os “transcendentais” são as noções cuja predicação do conceito de ser exprime os atributos com ele relacionados, como é o caso do conceito de Ser (*ens*), Uno (*unum*), Verdadeiro (*verum*), Bom (*bonum*) e Belo (*pulchrum*). Segundo o autor, a doutrina dos “transcendentais”, apesar de ter sido sistematizada na Idade Média e lida pela Tradição escolástica no *Corpus Aristotelicum*, deve ser buscada de preferencia nos diálogos platônicos e na teoria platônica dos princípios.

²⁶³ “Se há uma presença da verdade que se revela definitivamente no encontro da mente consigo mesma – no “cogito” -, a busca da verdade, a organização da experiência em dialética, é um movimento do espírito. Mas a verdade não se procura a si mesma; ela é, simplesmente. Daqui sua transcendência sobre o espírito”. *EF VI*, p. 85.

A experiência *ética* do Bem se desenvolve a partir de Sócrates, alcança em Platão um vértice metafísico e em Aristóteles é codificada como “ciência prática”. A Verdade e o Bem são as duas experiências articuladas que se entrecruzam com o movimento dialético da Inteligência e da Liberdade, chamado quiasmo do espírito.

O Bem será visto desde Sócrates como *metron* e como *telos*, que estabelece, na esfera conceptual, o conceito de “ordem” (*taxis*), que será um conceito central no pensamento clássico.

Assim, a experiência *noética* da Verdade, presume uma homologia entre a *inteligência (nóesis)* e o *ser* na possibilidade de inteligibilidade (*noetón*), que permite estabelecer correspondência: Intuição = Verdade (*noésis = alétheia*). Há também uma homologia entre Verdade e Bem, no sentido de que a ética do bem revela na liberdade humana a capacidade de uma perfeição (*agathón*), que é homóloga ao *ser*. Portanto, a perfeição do Bem deve corresponder com a perfeição do sujeito, o que vem a ser a virtude (*areté*). É possível assim fazer uma equivalência de virtude = bem (*areté = agathón*), como uma relação ontológica. Verdade e Bem ou *alétheia* e *agathón* são correlativos ao Ser (*ón* ou *ousía*)²⁶⁴; essa correlação, que foi exposta por Platão nos diálogos da maturidade, passa a constituir-se o entrelaçamento conceptual basilar do pensamento metafísico.

Enquanto experiência ética, a experiência do Bem exige também um fundamento absoluto. Esta experiência exige uma “experiência transcendental” do Bem, ou seja, um Bem que não é relativo à contingência, mas que tenha identidade com a infinitude do *ser*²⁶⁵.

Deste modo, o Bem é a norma, o princípio, a beatitude (*eudaimonía*) e o Fim último (*telos*). Esse esquema era seguido também por Tomás de Aquino, em que Ética e Metafísica estão profundamente unidos, mas que, na modernidade, a partir de Kant, acontece a virada da transcendência para o sujeito, ocasionando o conceito de *imperativo categórico*, que impõe sobre o sujeito a obrigação, o *dever* de agir moralmente.

²⁶⁴ Cf. *AF II*, p. 105-106.

²⁶⁵ Esse tema foi desenvolvido por Santo Tomás de Aquino. Essa reflexão sobre a experiência do bem, a passagem do *ético* ao *noético* constitui um aspecto fundamental do modelo filosófico platônico-aristotélico.

A experiência *noético-ética* do Ser ou do Absoluto assume a experiência noética da Verdade e a experiência ética do Bem só como “experiência transcendental”, na medida em que nelas transparecem a identidade da Verdade e do Bem com o Ser.

A experiência *noético-ética* é, certamente, a experiência do Ser e, assim sendo, é uma experiência metafísica, já que ela é a base e o parâmetro de toda “experiência transcendental”, ou mesmo da relação de transcendência. Esta experiência foi apreendida pelo pensamento grego como a base e gênese do saber racional, e chamada de Teologia, como experiência metafísica do Ser, conceituada como uma espécie de “experiência religiosa” do Absoluto²⁶⁶. É da mesma forma esta a experiência metafísica que se tem em mente ao analisar o tema da relação de transcendência nesta altura do caminho antropológico. Precisamente como experiência da Verdade e do Bem (*noético-ética*), a experiência metafísica (Ser e Absoluto) foi adotada na tradição filosófico-teológica cristã, especialmente em Agostinho e Tomás de Aquino²⁶⁷.

Dentro deste caminho histórico e conceitual que foi percorrido na pré-compreensão da relação de transcendência, fica patente que essa experiência está no solo mais profundo da condição humana. Ela confirma que, desde as origens do pensamento e das culturas até o tempo presente, há sempre uma irrupção da transcendência na imanência, que perpassa as categorias de relação (objetiva e intersubjetiva).

Não há como pensar a experiência humana sem que a contingência seja perpassada pela dimensão transcendental como Bem, Verdade, Unidade, Beleza e, finalmente, o Ser.

A dimensão da *transcendência* é um constitutivo fundamental do *ser-para* do homem e é como tal que deve ser tematizada como *categoria antropológica*.

²⁶⁶ Cf. *EF I*, p. 241-256.

²⁶⁷ Cf. *AF II*, p. 110. A experiência de Agostinho é chamada de teoria da “Iluminação” (transcendentalidade formal), da mesma maneira que Tomás de Aquino está situado na experiência do Ser, ou na sua transcendência real, como (*Ipsum Esse subsistens*), o existir subsistente. Os dois descrevem a mesma experiência.

2.2.3.3 A compreensão explicativa da relação de transcendência

Da mesma maneira que a categoria do espírito e a da relação intersubjetiva não podem ser objetivadas pela ciência, a categoria de transcendência também não. Lembrando que o espírito total, sendo reflexividade sobre si mesmo, ele não pode aplicar-se os procedimentos abstrativos e operacionais da ciência, nem se submeter às regras de explicação científica²⁶⁸. Porém, precisam ser consideradas as compreensões explicativas (indiretas). Sendo a experiência da transcendência uma marca fontal para o homem, em todas as suas manifestações aparecem traços da experiência de transcendência, como as interrogações em torno do sentido da sua existência. Nesse sentido, as formas indiretas de compreensão explicativa da relação de transcendência, podem ser vistas na Antropologia cultural, na História das religiões, na Fenomenologia da Religião, na História da cultura, na Psicologia Religiosa.

2.2.3.4 A compreensão filosófica da relação de transcendência

Segundo Lima Vaz, essa reflexão é das origens da Filosofia e perdurou até Hegel. Nos período pós-hegeliano iniciou o declínio do pensamento sistemático na Filosofia, com a negação do espírito e da transcendência. Isso, segundo o filósofo, minou a concepção de “inteligência espiritual”, abandonando a matriz até então platônica do pensamento. Esse polo da transcendência ficou sob a nuvem da suspeita pelas críticas de Feuerbach (Deus como projeção), Marx (como alienação), Freud (ressentimento ou ilusão), e acabou se voltando para imanência - seja na imanência da História, da Natureza, ou do próprio homem. Além desta modificação na estrutura vertical, há também na horizontal, que, no campo do operável (*pragma*), a Razão vai reinar como razão calculadora e organizadora.

Estas modificações irão desembocar no niilismo ético e metafísico, que impregna toda a atmosfera espiritual hodierna. Ele proclamará a equivalência entre *ser* e *nada* na raiz última da atividade interrogante do pensamento, e entre o *bem* e o *mal* estará como critério último apenas a liberdade²⁶⁹.

²⁶⁸ Cf. *AF II*, p. 113.

²⁶⁹ Cf. *AF II*, p. 115.

Para expor esta compreensão filosófica da relação de transcendência, Lima Vaz, especifica bem o termo *ad quem* desta relação, que é o Absoluto *formal* (ideia de Ser e seus atributos transcendentais), e o Absoluto *real* (o existente subsistente – *Ipsum Esse subsistens*).

2.2.3.5 Aporética histórica da relação de transcendência

O problema se situa a partir de três concepções do Absoluto em três épocas distintas. A concepção do *Absoluto como Ideia*, que está situado no período antigo, sob a maior influência de Platão, em dois aspectos fundamentais do *Absoluto como Ideia*: O Absoluto como Ser-Uno e o Absoluto como Princípio, isto é, a concepção *onto-henológica* e a concepção *ontoteológica* do Absoluto.

No período medieval a concepção de Absoluto como Existência, a partir da Revelação bíblica, que modifica o vetor da transcendência, que não consiste mais na “subida” (*anábasis*) da alma ao Absoluto como a Ideia, mas na “descida” (*katábasis*) do Absoluto como existência. Duas afirmações fundamentais do credo cristão são a Criação e Encarnação. Estas afirmações serão o fundamento do que, em Santo Tomás de Aquino, se constituirá como a noção metafísica de *Analogia* da ideia de Ser. Ela se define como uma noção *lógico-abstrata* (*analogatum princeps* como Absoluto na *essência*) e uma noção *lógico-concreta* (*analogatum princeps* como Absoluto da *existência*)²⁷⁰.

No período moderno e contemporâneo, o vetor metafísico é invertido para imanência do sujeito; assim surge o Absoluto como Sujeito. Essa é uma profunda ruptura com a tradição filosófica. Atingiu a essência da concepção de “inteligência espiritual”, e, por consequência, o pensamento do Absoluto e a relação com o Absoluto. O desaparecimento da ideia de analogia do *ser* é a ruptura mais notória.

Contudo, a proclamação do fim da Metafísica pela Filosofia contemporânea, não possibilitou a supressão da relação de transcendência que é constitutiva do homem, mas suscitou, na verdade, figuras e sucedâneos do Absoluto, demonstrando a irreprimível inquietação humana em torno do ser e do sentido. A consequência dessa proclamação do fim da metafísica é o surgimento de

²⁷⁰ Cf. *AF II*, p. 117.

substitutivos do Absoluto, como o naturalismo e historicismo, que trouxeram em cena o niilismo metafísico e o niilismo ético da nossa cultura.

2.2.3.6 A relação de transcendência como ápice do para-nós.

A compreensão filosófica da relação de transcendência desenvolve-se, pois, na esfera da *inteligência espiritual* e estrutura-se como um conhecimento por *analogia*²⁷¹.

Nesta categoria, como na categoria do espírito, há rompimento pela infinitude transcendental. A categoria deve abrigar a um tempo a finitude do *eidos*, que lhe advém do ser finito e situado do homem, e a infinitude do seu conteúdo originário.

O momento *eidético* emerge da oposição dialética entre o *finito* (*terminus a quo* da relação) e o *infinito* (*terminus ad quem*), oposição que é a própria analogia metafísica. Suprassumir essa oposição na *unidade* do ser do homem é a exigência que se impõe ao discurso da Antropologia Filosófica, exigência contra a qual se elevam as diversas formas de reducionismo²⁷².

Já no momento tético da relação de transcendência, não é o sujeito que se põe diante de, mas ele é posto na sua situação de sujeito finito, pela superabundância e pela infinita generosidade ontológica do Absoluto.

Aqui entra a relação agostiniana do transcendente que é imanente, e do imanente que é transcendente. O Absoluto no conceito analógico, enunciado como transcendente à razão finita (*superior summo*), põe o sujeito pelo Absoluto imanente ao mais profundo e sagrado “lugar” do seu ser (o *interior intimo*), de onde brota a fonte do espírito, e de onde, como um rio, fluem a inteligência e a liberdade para, como “inteligência espiritual” e “amor espiritual”, confluírem no mais essencial movimento do espírito, ou seja, a marca da finitude e o signo de sua participação à intelecção perfeita e ao amor perfeito do Espírito infinito²⁷³, portanto, a elevação para a transcendência²⁷⁴.

²⁷¹ Aqui o sentido dado não é o próprio da ontologia ou da teologia, mas no sentido antropológico. Cf. *AF II*, p. 122.

²⁷² Cf. *AF II*, p. 122.

²⁷³ Cf. *AF I*, p. 247.

²⁷⁴ Cf. *AF II*, p. 122.

O princípio de ilimitação tética recebe uma inversão na direção que parte da infinitude intencional do Eu sou. O fundamento último do sujeito (eu sou) é o seu ser-posto pelo Absoluto. O homem é porque o Absoluto é, como causa primeira, perfeição infinita e fim.

Na afirmação *eu sou para a transcendência*, a universalidade do *ser* não é posta aqui pelo *Eu* como horizonte da sua afirmação, mas é posta pelo Transcendente, ao qual o sujeito se refere. Portanto, a afirmação do *Eu sou*, implica uma submissão do sujeito ao *ser*, enquanto ele é *ser-para-a-Verdade* e *ser-para-o-Bem*. Na relação de transcendência não há lugar para negação imposta pela limitação eidética como nas categorias anteriores de relação.

Assim, o sujeito é para o Absoluto esse *ser-para*, que suprassume as relações de objetividade e de intersubjetividade, compreendendo assim o momento de totalização, todos os aspectos do homem, seja o *ser-para* como o *ser-em-si*. A síntese do *ser-em-si* e do *ser-para* é, dialeticamente dizendo, uma tarefa para o homem de construir a sua *unidade*, que será tratado no próximo capítulo²⁷⁵.

²⁷⁵ Cf. *AF II*, p. 124.

CAPÍTULO 3 – O REDUCIONISMO E SUA SUPERAÇÃO PELA CATEGORIA DE PESSOA

A partir da introdução ao método e percorridas as categorias fundamentais (categorias de estrutura) que são chamadas também de estruturas ontológicas, e as regiões categoriais de relação, que exprimem as orientações *ad extra* do homem, ou seja, relação com o mundo, com o outro e com o transcendente, este capítulo irá salientar a preocupação de Lima Vaz com o problema da moderna imanentização do absoluto, que resultou no reducionismo. O roteiro seguido se inspira no método de rememoração de Lima Vaz, que parte dos aspectos históricos para perceber diversas aporias. Segue-se uma breve memória da modernidade pós-cristã com a sua racionalidade específica em descontinuidade com o modelo anterior clássico. O nascimento da ciência moderna foi um período que possibilitou diversos avanços, mas é também o momento em que houve a fragmentação do discurso da Antropologia Filosófica, segundo Lima Vaz.

3.1 A MODERNIDADE

O período denominado modernidade necessita de uma aclaração preliminar da aceção para não incorrer em ambiguidade. Etimologicamente o termo *modernidade* provém do advérbio latino *modo* que significa primeiramente “há pouco” ou “recentemente” (*modo veni*, “cheguei há pouco”). Daqui advém o adjetivo “moderno” presente já no francês medieval desde o século XIV, e o substantivo abstrato “modernidade” introduzido na metade do século XIX²⁷⁶.

Modernidade é uma categoria propriamente filosófica que exprime uma forma típica de leitura do *tempo* pela razão filosófica. Lima Vaz observa que existe a primeira modernidade a partir do surgimento da filosofia, no século VI a. C., quando o *logos* como razão demonstrativa passa a ocupar um lugar cada vez mais relevante no universo simbólico da civilização grega²⁷⁷. Nota-se que as civilizações não-filosóficas não conhecem uma leitura moderna do tempo, porque não submetem o passado a um julgamento crítico à luz da razão e a partir do presente da reflexão filosófica.

²⁷⁶ EF III, p. 225.

²⁷⁷ Cf. EF III, p. 226.

Após a absorção pela tradição religiosa cristã no discurso filosófico, surgiram as teologias que prevaleceram durante a idade média dando, a partir do século XVIII, origem à modernidade que Lima Vaz chama de modernidade pós-cristã ou modernidade moderna.

Esse momento da história do pensamento ocidental foi se entrelaçando e se tornando mais complexo. Desta maneira, com o surgimento das ciências humanas e naturais, houve uma grande mudança no procedimento de fazer ciência.

Dentro desse contexto surge o problema do reducionismo antropológico que será desenvolvido a seguir. O que se propõe no presente trabalho não é uma pesquisa a fundo sobre a modernidade, mas compreender os tipos de racionalidade surgidos na modernidade, o impacto que tiveram na concepção do homem e, finalmente, como Lima Vaz vê o problema originado a partir da “pluralidade antropológica”²⁷⁸, que num cenário de muitos reducionismos, não foram capazes, ou até distorcem a complexidade ontológica da pessoa humana, com graves consequências para sua autocompreensão, como também na condução razoável da existência pessoal e coletiva.

3.1.1 A racionalidade moderna

A modernidade é um tema que está presente no bojo dos escritos de filosofia vazianos. Para situar o problema da racionalidade moderna é importante compreender de forma breve o tipo de racionalidade que a precedeu²⁷⁹, nesse sentido será feita uma análise da racionalidade clássica.

3.1.1.1 Racionalidade Clássica

Como sinalizado anteriormente, no nascimento da filosofia clássica com a descoberta do *logos* demonstrativo acontece a primeira modernidade; na origem da segunda modernidade (pós-cristã) sucede uma transformação radical da relação do homem²⁸⁰ com um novo sistema de ideias e representações.

²⁷⁸ Cf. *AF I*, p. 79

²⁷⁹ Muitas vezes isso não é colocado em relevo, o primeiro aspecto importante é o fato de que a cultura e o pensamento moderno ocidental fincam suas bases filosóficas, políticas e ideológicas, num solo epistemológico de matriz teológica.

²⁸⁰ Para o filósofo há três traços de raízes intelectuais relacionados à antropologia filosófica que cresceram na modernidade. O primeiro traço está inscrito dentro da relação de objetividade, que trata da relação do homem com o mundo. A passagem que ocorre neste período (séc. XVII) é de uma

Essa transformação só foi possível pela irrupção de uma razão estruturalmente operacional, diferenciada da racionalidade antecedente fortemente influenciado por Platão e Aristóteles. Ambos concebiam a Razão pela *abertura transcendental* ao Ser, pela sua *identidade* dialética com o ser, pela sua *total reflexividade*. A identidade com o ser e a reflexividade permitem atribuir à Razão uma *unidade analógica*, segundo a qual as suas formas se diferenciam em virtude da referência a uma forma paradigmática na qual é manifestada²⁸¹. Aristóteles relativiza o monocentrismo da concepção platônica do conhecimento²⁸² e realiza uma divisão do saber em três grandes ramos²⁸³: *ciências teóricas*, que buscam o saber por si mesmo; *ciências práticas*, que buscam o saber para alcançar, através dele, a perfeição moral; e as *ciências poiéticas* ou produtivas, que buscam o saber em vista do fazer, em outras palavras, com a finalidade de produzir determinados objetos²⁸⁴. As mais elevadas em dignidade e valor são as duas primeiras, sobretudo a *theoria* que em última instância ordena e orienta os demais saberes²⁸⁵. Essa divisão de saber ou diferenciação da Razão foi recebida pela Idade Média sem modificação perceptível.

concepção do mundo *natural* ao mundo *técnico*. É um período marcado profundamente pela saída do “aproximadamente” para o universo da “exatidão”: um período de inovação científica profunda e marcado pela razão técnica.

O segundo traço manifesta-se na relação intersubjetiva, que torna visível a aparição do sujeito como indivíduo. O indivíduo começa a ser identificado como ser social, porque está implicado numa teia de relações sociais, seja com o trabalho, com a formação, a profissão, família e o lazer. É um período em que ao mesmo tempo ocorre a afirmação de si próprio, que é chamado a tornar-se outro, ou tornar-se social. O “social mostra-se como o lugar de realização efetiva do postulado fundamental da autonomia, sobre o qual repousa a concepção moderna do indivíduo”.

O terceiro traço se orienta dentro da relação de transcendência. Nessa categoria acontece um dos aspectos mais frequentemente analisados na fenomenologia da modernidade, que diz respeito à iniciativa teórica, até agora inédita na história humana, que propugna a imanentização dos termos da relação de transcendência, com a tentativa de excluir a dimensão metafísica e a proposta de colocar o existente humano como fonte do movimento de autotranscendência, priorizando a dimensão imanente, que prevalece nas instituições do universo político, no mundo da técnica, pela concepção autônoma do agir técnico. Cf. *EF VII*, p. 15

²⁸¹ Cf. LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Ética e Razão moderna*, Ibidem, p. 60.

²⁸² Platão ordena as formas de Razão, fazendo que elas sejam referidas a uma Razão superior que tem seu cume na Teoria dos Princípios: esta razão superior é a Dialética ou a Filosofia. Cf. SAMPAIO, Rubens Godoy. Ibidem. p. 191.

²⁸³ Convém lembrar que, no entanto, a distinção entre uma ciência que tem em vista apenas o conhecimento e uma ciência que visa também à *práxis* fora elaborada inicialmente por Platão, ao aplicar à busca da natureza da ciência do político o método dialético da “divisão” (*diáiresis*). Cf. Pol. 258 c-e. apud. *EF II*, p. 97.

²⁸⁴ REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga II. Platão e Aristóteles*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994, p. 335.

²⁸⁵ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. Ibidem, p. 34.

O saber filosófico que se produz a partir dessa Razão de modelo antigo é de uma experiência profunda da ordem divina que se eleva sobre a aparente desordem do mundo. O cosmos aristotélico era perfeito e o ser humano não possuía capacidade de inserir qualquer elemento nele, por isso, a atividade mais alta era a contemplação, ou seja, estava no domínio da *theoria*, que regulava os demais saberes pelo critério da verdade²⁸⁶.

3.1.1.2 Ruptura do modelo clássico de racionalidade

Dos diversos traços característicos da cultura ocidental moderna destaca-se, indubitavelmente, a concomitância de diversos tipos de racionalidade, seguindo lógicas próprias e inspirando modos diversos, por vezes complementares, com outras profundamente opostas de saberes e interpretações do seu contexto. Esses estilos de racionalidade seguem a forma da lógica e do cálculo típicos das racionalidades operativas da técnica. Todos eles compõem a imagem da nossa civilização e mostram ao mesmo tempo as diversas confluências históricas que a geraram.

Entre os diversos acontecimentos na modernidade, Lima Vaz aponta para o rompimento da estrutura analógica²⁸⁷ da Razão como a mais importante²⁸⁸. Com progressivo abandono da noção analógica de *ser*, abriu-se um espaço para outra concepção do *ser* que começou a ser difundida e gerou uma quebra na tradição do pensamento, que até então seguia numa linha temática contínua de Platão a Tomás de Aquino²⁸⁹. O entendimento de Lima Vaz acerca da analogia é compreendido a partir de uma inspiração em Tomás de Aquino como analogia de proporção ou atribuição.

Na esteira de Aristóteles, Tomás de Aquino compreende que o Ser tem múltiplos sentidos, mas vai além: ele distingue, com mais precisão, o ser das criaturas, separável da sua essência e, portanto, criado, do ser de Deus, idêntico à essência e, portanto, necessário. Os dois significados de ser não são unívocos, ou

²⁸⁶ LADRIÈRE, Jean. *Os desafios da racionalidade: o desafio da ciência e da tecnologia às culturas*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 9.

²⁸⁷ Analogia é um conceito central dentro do pensamento de Lima Vaz.

²⁸⁸ *Ibidem*, *Ética e razão moderna*, *ibidem*, p. 62.

²⁸⁹ Cf. *AF I*, p. 271.

seja, idênticos, nem equívocos, isto é, simplesmente diferentes, entretanto são análogos²⁹⁰, quer dizer, semelhantes, mas em proporções diversas²⁹¹.

Dessa maneira analógica foi possível falar sobre o ser com similitude parcial, atribuindo uma ideia a termos não idênticos, contribuindo para uma unidade na diferença²⁹².

Ao considerarmos a auto-diferenciação da Razão no seu aspecto teórico, vimos que a analogia da Razão ordena-se segundo o nível de participação das formas de racionalidade à relação transcendental entre a Razão e o Ser. Essa relação implica necessariamente a pressuposição de uma Razão absoluta ou de uma identidade absoluta da Razão em si mesma, que é igualmente a absoluta com o Ser, a Razão é *noûs* ou *intellectus*. Na nossa razão finita a identidade com o Ser é uma **identidade na diferença**: a identidade *intencional* (cognoscitiva) com o Ser, admite a diferença *real* com que o Ser subsiste em si mesmo, independentemente do nosso conhecimento²⁹³.

Para Lima Vaz, a noção analógica foi se desfazendo ao longo da história do pensamento, sendo contraposta pela noção unívoca de ser, que teve como maior nome João Duns Scotus. Ao aplicar o conceito unívoco de ente para tudo o que existe, a diferença entre Deus e o homem não está no fato de que o primeiro exista e o segundo não, mas sim no fato de que o primeiro existe de modo infinito e o segundo de modo finito. Prescindindo da noção analógica do ser, Scotus acabou igualando o Ser que subsiste por si com os seres que existem por outro. Ao aplicar esse mesmo conceito unívoco para o intelecto²⁹⁴ do homem, não há mais diferença entre o conhecimento teórico, prático ou *poiético*, conforme Aristóteles concebia.

²⁹⁰ “Se, pois, houver algum ente não contido em nenhum gênero, os seus efeitos ainda mais remotamente terão a semelhança da forma agente e não chegarão a participar da semelhança desta, na mesma proporção específica ou genérica, mas só **analogicamente**, no sentido em que se diz que o ser em si é comum a tudo.”. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, I, q. 4, a.3. Disponível em: <<http://permanencia.org.br/drupal/node/165>>. Acesso em: 19 set. 2016. (grifo nosso).

²⁹¹ ABBAGNANNO, Nicola. Analogia. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 56.

²⁹² *EF III*, p. 91.

²⁹³ *SNF*, n. 68, p. 64.

²⁹⁴ “Ao pretender explicar o *ato intelectual* ou o *conhecer*, Duns Scotus substitui a teoria da *identidade* no ato intelectual entre o sujeito e a coisa, pela *teoria da representação*, teoria na qual o objeto é representado pelo intelecto do sujeito. Em sua teoria Duns Scotus não contradiz a identidade, ela pode existir, mas também pode haver distinções, e se no processo de julgar podemos diferenciar é isto justamente que torna as coisas e os fatos cognoscíveis.” CORDEIRO, Analupe Beatriz. *Modernidade filosófica e suas implicações na relação de transcendência: Uma abordagem do pensamento de H.C. de Lima Vaz*. 2011, 101 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011. p. 32.

Mais tarde, com o nominalismo²⁹⁵ houve um maior avanço dessa diferenciação: a metafísica do ser analógico de Tomás e a do ser unívoco de Scotus são substituídas por um conhecimento experimental, de cunho mais físico, que tem como causa princípios verificáveis a partir dos fenômenos. O nominalismo tardo-medieval não admite conceitos universais, diz que ele é apenas um nome porque nega que ele corresponda a uma efetiva realidade igualmente universal, pois só o singular existe. É nesse contexto que se insere Guilherme de Ockham. Para ele, os singulares não participando de uma natureza comum (cujo fundamento nas Ideias divinas fora abolido), expressa gnosiologicamente por um conceito universal, eles são designados, na medida em que formam comunidades de seres semelhantes, apenas por uma unidade serial, da qual cada membro é um termo discreto absolutamente único e enunciado por um nome próprio e não pode ser sujeito da predicação de uma essência comum²⁹⁶.

As consequências do pensamento de Ockham são que a experiência como modo seguro de conhecimento, deve ser lançada ao descrédito do procedimento propriamente intelectual. A escola ockhamista conduz, assim, do nominalismo ao empirismo²⁹⁷ e à afirmação da tendência individualista moderna²⁹⁸.

²⁹⁵ “Trata-se de uma teoria que, negando qualquer valor aos universais, revela-se fundamentalmente cética, porque anula alguns instrumentos do conhecimento humano, o qual se torna simples atividade analítica de fatos concretos e individuais, incapaz de ascender a níveis de caráter geral. A maior fonte de dados sobre o nominalismo de Roscelino é constituída pelo *De incarnatione Verbi*, de Anselmo de Aosta, ao qual remonta a definição segundo a qual os universais seriam para Roscelino meros *flatus vocis* ou simples emissões de vocábulos, sem que os termos universais remetam a algo de objetivo. Anselmo explica tal nominalismo é com o fato de que a razão esta tão envolvida “nas imaginações corpóreas” a ponto de não poder mais se libertar, incapaz de se elevar acima das realidades individuais e materiais, incapaz de distinguir a inteligência universal da razão dos dados particulares da fantasia e dos sentidos”. REALE, Giovanni; ANTISIERI, Dario. *História da filosofia vol. 2*. São Paulo: Paulus, 2005, P. 169.

²⁹⁶ Cf. EF IV, p. 250.

²⁹⁷ A “navalha de Ockham”, assim formulada: “Não se deve multiplicar os entes se não for necessário” (*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*), abre caminho para um tipo de consideração “econômica” da razão, que tende a excluir do mundo e da ciência os entes e conceitos supérfluos, a começar pelos entes e conceitos metafísicos, que imobilizam a realidade e a ciência, configurando-se como norma metodológica que mais tarde seria definida como rejeição das “hipóteses *ad hoc*”. Por outro lado, tal crítica parte do pressuposto de que não é necessário admitir nada fora dos indivíduos, bem como, por fim, de que o conhecimento fundamental é o conhecimento empírico. REALE, Giovanni; ANTISIERI, Dario. *Ibidem*. p. 301-302.

²⁹⁸ Cf. *Ibidem*. p. 300.

3.1.1.3 Perda da concepção de inteligência espiritual

Inteligência espiritual é a capacidade mais alta da inteligência humana. Tomando a metáfora do espírito como *pneuma*, que está presente na categoria do espírito analisada no capítulo anterior, verificou-se que existem dois movimentos: inspirar, que é a capacidade espiritual do ser humano de, através da inteligência, acolher o ser; expirar, que é o dom ao ser. Respectivamente se compreende esses dois movimentos como inteligência e liberdade.

A vida do espírito, enquanto Inteligência, tem na contemplação (*noesis* ou *theoria*) o seu modo de atuar, que é acolher o ser. Na qualidade de liberdade tem no amor desinteressado (*ágape*) o seu modo de atuar, que é dom ao ser. Nesse sentido, o espírito no homem é uma abertura transcendental ao ser que se manifesta como Inteligência e Amor. A inteligência espiritual trata, pois, dessa capacidade humana de poder captar como inteligir o ser, que na tradição platônica se explica pela intuição (*noesis*) do inteligível em ato (*noetón*), e na tradição aristotélica, a união era explicada pela atividade da inteligência (*noûs pánta poieîn*) que opera no sensível apreendido pela imaginação, a atualização do inteligível em potência, nele imanente como forma ou estrutura²⁹⁹.

No desenvolvimento da filosofia antigo-medieval, de Platão a Tomás de Aquino, a inteligência espiritual supõe uma correspondência ou homologia entre a perfeição do ato do conhecimento e a perfeição do seu objeto, de maneira que a inteligência espiritual se torne, finalmente, contemplação pura (*nóesis* ou *theoría*) do inteligível puro (*noetón*)³⁰⁰. Há portanto, através dessa correspondência (*nóesis* – *noetón*), uma hierarquia de conhecimento no nível intelectual do homem, ou seja, existem graus de perfeição do ser.

O que faz com que ato de inteligir – inteligência – seja espiritual é a primazia do objeto ou do inteligível sobre o sujeito ou sobre o ato intelectual do homem. Em outras palavras, a correspondência da contemplação pura com o inteligível puro determina uma ordenação da própria inteligência pelo supremo Inteligível, nas palavras de Lima Vaz:

²⁹⁹ CF. *AF I*, p. 248.

³⁰⁰ Cf. *AF I*, p. 272.

A concepção antigo-medieval da inteligência espiritual pressupõe que a abertura transcendental do espírito finito à infinitude do ser (*capax entis*) implique sua ordenação estrutural ao Espírito infinito (*capax Dei*): é na linha dinâmica dessa ordenação que a inteligência espiritual exerce com a *theoría* (contemplação) do ser ou como *próte philosophía* (Metafísica) e como *theoría* (contemplação) de Deus, ou como *theología*³⁰¹.

É nesse eixo *noético* da antropologia filosófica que se encontra o fundamental problema da Filosofia Moderna, quando surge um novo paradigma da metafísica da subjetividade instaurado por Descartes. A fundamentação da inteligibilidade para ele não é mais presente no próprio Ser, que é transcendente ao sujeito, mas no próprio pensamento (*cogitatio*) do sujeito: o que se verifica é uma inversão, que será levada a cabo por Kant. Com isso, o destino da “inteligência espiritual” fica comprometido pelo fato de não haver o Absoluto transcendente de inteligibilidade como princípio ordenador *noético*, em que o sujeito humano reivindica a tarefa de torna-se o em-si inteligível do objeto.

A “inteligência espiritual” pressupõe uma concepção antropológica de uma abertura ao Ser, que considera o homem descentrado em relação a si mesmo, ou seja, o homem é um ser que tem o seu centro mais profundo (*interior intimo*), no absoluto transcendente (*superior summo*)³⁰². Já Descartes opera um *recentração* do sujeito em si mesmo, e Kant, com o Eu transcendental que é dotado de uma atividade de conhecimento essencialmente construtora, relega a metafísica ao domínio da razão prática.

Heidegger argumenta que a história da metafísica é a história do esquecimento do ser³⁰³. Ele compreende que no fio da história do pensamento que vai dos antigos até Nietzsche, foi tematizada uma ontologia na qual se verifica, tão

³⁰¹ *AF I*, p. 273.

³⁰² Esse tema tirado de Santo Agostinho foi explicado com maiores detalhes no capítulo anterior. Cf. *AF I*, p. 275.

³⁰³ Heidegger situou esse “esquecimento” no intervalo abstrato da chamada “diferença ontológica” entre o Ser e os seres, esquecimento que atinge o Ser em benefício da onipresença dos seres (*entes*). Com efeito, porém, o *esquecimento* do ser no seu teor ôntico independente do nosso conhecer e do nosso agir e fazer caracteriza esse imenso processo de substituição dos seres que nos são *dados* pela natureza dos *objetos* que são *produzidos* pela técnica. Trata-se de um processo concreto e palpável que se estende e avança por todos os caminhos da vida humana. A fascinação pelo *objeto técnico* na sua essencial referência *antropocêntrica*, seja teórica (ciência), seja operacional (técnica), é o fator verdadeiro e mais eficaz do *esquecimento* do Ser e do descrédito da metafísica, bem como das consequências niilistas que daí se seguem. Cf. *EF VII*, p. 282.

somente, a transposição das categorias do ente mundano (*ousía*) para a esfera do sujeito, operada dentro da mesma visão (*noein*) e da mesma expressão (*légein*) do ser (*Sein*) que se manifesta como presença no ente (*Seiendes*)³⁰⁴. Evidentemente, um pensamento profundo e complexo como o de Heidegger, não pode ser discutido em poucas linhas, mas o que se pretende é perceber como o seu pensamento, apesar de procurar reestabelecer a metafísica, é uma das formas de dissolução da “inteligência espiritual”, porque sua compreensão do *Dasein* torna inútil ou sem objeto o *Noûs* ou a *mens* da tradição clássica, por ser a “inteligência espiritual” o que no homem é “a faculdade da ascensão transtemporal por meio do qual é atingida, no tempo e pela mediação do tempo, a eternidade do Ser absoluto”³⁰⁵.

Em resumo, com Descartes, a concepção de inteligência (*noûs*) e intuição do inteligível (*noetón*) desaparece, não havendo mais a possibilidade de uma subida da mente ao inteligível, ou seja, não há contemplação do ser porque é na imanência do sujeito pensante que se formula tudo e, assim, desaparece a possibilidade de se estabelecer uma relação analógica de conhecimento³⁰⁶. Nesse sentido, por exemplo, tanto a liberdade humana quanto a divina se tornam uma coisa só pelo pensamento unívoco³⁰⁷.

O desaparecimento, na idade cartesiana e pós-cartesiana, da ideia que Lima Vaz chama de “inteligência espiritual”, como forma mais elevada do conhecimento filosófico, é uma dissolução da figura do homem que foi elaborada pela história do pensamento clássico. Tendo perdido o seu centro de unidade – o espírito –, a imagem do homem se fragmenta e se ocasionam os diversos reducionismos que são propostos pelas chamadas ciências humanas.

³⁰⁴ Cf. *AF I*, p. 276.

³⁰⁵ Cf. *AF I*, p. 280.

³⁰⁶ “O raciocínio cartesiano baseia-se inteiramente ‘no pressuposto implícito de que a mente só pode conhecer aquilo que ela mesma produz e retém de alguma forma dentro de si mesma’. Assim, o seu mais alto ideal de deve ser o conhecimento matemático, tal como *era moderna* o concebe, isto é, não o conhecimento de formas ideais recebidas de fora da mente, mas de formas produzidas por uma mente que, neste caso particular, nem sequer necessita do estímulo [...] dos sentidos por outros objetos além de si mesma”. ARENDT, Hannah. *A condição Humana*. Lisboa: Relógio D’água, 2001, p. 348.

³⁰⁷ Cf. *AF I*, p. 287.

3.1.1.4 A ciência moderna

A ciência moderna nasceu e se desenvolveu segundo Jean Ladrière - autor em que Lima Vaz se inspira para falar sobre esse tema -, num ambiente cultural já profundamente marcado pela ideia de racionalidade. Essa racionalidade ainda era ligada à cultura grega, o chamado *logos apodeiktikos*. A verdade era compreendida de maneira clássica, como a identidade entre o intelecto e a coisa inteligida.

Com o desenvolvimento autônomo da ciência e também pela diferença do seu estatuto epistemológico, ela não foi mais considerada um departamento da filosofia, separando assim essas duas áreas de saber. O que ocorreu, no entanto, com o passar dos anos, “foi o deslocamento do método filosófico para o método científico”³⁰⁸.

A ideia que existia na filosofia, era de um conhecimento puramente teórico com objetivo de alcançar a sabedoria. Essa finalidade não é presente na dimensão teórica da ciência moderna, porque esta tem em vista uma finalidade utilitarista, e, portanto, não é um modo de ver ou contemplar a realidade, mas um modo de ação.

Hoje, a ciência moderna de cunho empírico-formal³⁰⁹ não é só um modo de agir eficazmente no mundo, mas se tornou um fenômeno sociocultural de amplitude gigantesca, que domina o destino das sociedades modernas³¹⁰. Isso é possível, segundo Ladrière, por causa da mediação realizada pela técnica entre a ciência e a vida cotidiana. Essa relação não é nada casual, mas é algo que está na própria natureza da ciência.

A ciência modificou profundamente não só o seu conteúdo, mas as suas próprias bases.

³⁰⁸ LADRIÈRE, Jean. *Os desafios da racionalidade: o desafio da ciência e da tecnologia às culturas*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 10.

³⁰⁹ De acordo com Ladrière, a linguagem própria da ciência empírico-formal, pode ser dividida em parte empírica e parte teórica. “a parte empírica é composta de designações individuais e observações. A parte teórica, por sua vez, é constituída por um sistema dedutivo e de regras de interpretação. A parte central do sistema dedutivo é constituída pelas hipóteses relativas ao objeto estudado. A parte do sistema dedutivo chamada por Ladrière de parte anexa é composta de teorias sobre os instrumentos de medida utilizados na investigação do objeto. Finalmente, as regras de interpretação possuem como tarefa estabelecer ligação entre sistemas dedutivos e as partes empíricas da linguagem”. LADRIÈRE, Jean. *L'articulation du sens*, I, 144. apud. OLIVEIRA, Claudia Maria Rocha de. *Metafísica e ética. A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao nihilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 42.

³¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 11.

A ciência, de modo não explícito, não diretamente aparente, transformou por completo a ideia que a tradição ocidental se fizera da razão, da verdade, das relações entre a razão teórica e a razão prática, da finalidade do homem e da natureza da historicidade³¹¹.

O que a ciência moderna tem de específico e por que adquiriu tanta importância nas sociedades modernas? O que importa é o seu conteúdo e seu método. Seu conteúdo fornece certo saber sobre a sua conjuntura, e o seu método torna possível um crescimento regulado desse saber. Segundo Ladrière, o aspecto mais característico da *démarche* científica é a capacidade de progresso, que define certo tipo de evolução.

A ciência moderna está associada a um poder sobre as coisas e sobre o próprio homem. Por isso está ligada à tecnologia. Importante entender que o tipo de conhecimento gerado pela ciência não é do tipo sapiencial, de tipo contemplativo, nem tampouco hermenêutico, mas de tipo operatório³¹². Já a filosofia, pelo menos no seu início e até em tempos próximos aos nossos, se propunha como um método de atingir a sabedoria pelo conhecimento.

Neste período de nascimento da ciência moderna ocorreu o processo de autodiferenciação da Razão em relação à sua matriz anterior de cunho analógico. As duas características mais marcantes de razão moderna são o seu *método* e a natureza do *sujeito*³¹³.

O método em questão é o catersiano-galileano, portanto não mais no sentido clássico platônico-aristotélico que tinha como objetivo chegar ao conhecimento da essência das coisas, sendo o sujeito um contemplativo da realidade.

Não é mais o mundo das essências inteligíveis em si, a cuja ordem universal e eterna o homem deve submeter-se, que se propõe com objeto à contemplação do Sábio. O inteligível passa a ser construído, de alguma sorte, pela própria ciência e a sua verdade é uma verdade verificável segundo os procedimentos experimentais e hipotético-dedutivos que constituem a estrutura empírico-formal da ciência³¹⁴.

O método moderno é composto de regras, formuladas pelo próprio sujeito, que constrói um modelo matemático, que não terá variações por ser exato, com o

³¹¹ Ibidem, p. 11

³¹² Ibidem, p. 27.

³¹³ Cf. SNF, n. 68, p. 61.

³¹⁴ *EF II*, p. 196.

objetivo de explicar os fenômenos da natureza. Essa explicação dos fenômenos da natureza é realizada através de leis de funcionamento. Portanto, esse método em primeiro lugar formula uma hipótese, faz deduções, e em segundo lugar, realiza uma verificação experimental, ou empírica. Esse tipo de conhecimento da razão moderna ficou conhecido como ciência de tipo empírico-formal.

Essa ciência realiza um conhecimento em que não é o objeto que determina o método, mas através de um método, o sujeito constrói o seu objeto, gerando desse modo uma homologia entre o sujeito e seu mundo de objetos. Dito de outro modo, o campo desse tipo de ciência não são os seres, os elementos, os fatos objetivamente reais, mas somente aquilo que pode ser moldado dentro desse método, o restante que não “cabe” dentro desse método acaba dispensado por ser considerado de menor importância.

A ciência moderna com esse tipo de racionalidade³¹⁵ começa a gerar algo muito característico desse período que é o crescente desaparecimento da distinção entre o conhecer (*theoria*) e o fazer (*poiesis*), tendo a primazia a *poiesis*, que submete a *práxis*³¹⁶ às suas regras³¹⁷.

³¹⁵ Lima Vaz realiza um esboço de tipologia das quatro racionalidades que formam o campo da razão moderna: 1. A racionalidade lógico-matemática. É uma racionalidade matriz, considerada puramente formal, que se expandiu no domínio da pesquisa contemporânea. Pelo seu rigor e exatidão do conhecimento, como também pela sua expressão, passou a ser própria para o método científico moderno. 2. A racionalidade empírico-formal é própria das ciências da natureza. O seu método e sua sistematização formal matemática tornam essas ciências muito representativas. A área que se tornou um paradigma fundamental dessa racionalidade é a Física, que possui um conceito profundamente diverso da *physis* antiga. Fazendo uso da categoria antropológica de objetividade, essa relação com a natureza tem um caráter profundamente técnico, não se trata mais da natureza que se contempla percebendo o seu finalismo, mas de perceber os fenômenos cuja inteligibilidade é medida (formalismo matemático) e definida operacionalmente (índice empírico). 3. A racionalidade hermenêutica opera por meio da interpretação dos fatos, que em si mesmos têm um tipo de interpretação. Essa racionalidade reina no campo da cultura³¹⁵, e a sua construção tem uma história complexa por ser formada por diversos contextos marcados com as suas dimensões variadas, dando origem à constelação atual das ciências hermenêuticas. 4. A racionalidade filosófica nos tempos modernos se submeteu à característica desse período e se estabilizou no polo lógico em detrimento do polo metafísico. Com isso a filosofia na modernidade acaba por ter um lugar obscuro, umas vezes procura problematizar resultados dados pela ciência, na qual a filosofia não pode interferir, ao mesmo tempo em que a ciência, por não ter um discurso metafísico, produz um resultado que ela mesma não sabe o que é, outras vezes a ciência se contenta com uma racionalidade alternativa de tipo fenomenológico, existencial, hermenêutico ou crítico.

³¹⁶ A consequência prática caracterizada por esse tipo de inversão se dá na ética moderna. No pensamento clássico a relação de sujeito e objeto da *práxis*, tinha como finalidade a perfeição do sujeito. E a relação sujeito e objeto da *poiesis*, a finalidade é a perfeição do objeto. A primazia da *poiesis* sobre a *práxis* tem como consequência, o desaparecimento do conceito de *energeia*, fim imanente e perfeição do ato. Esse desaparecimento traz consigo o esvaziamento do conceito de virtude (*areté*) como perfeição e medida qualitativa da própria ação. E neste contexto que Lima Vaz capta a raiz do niilismo ético. Cf. *EF II*, p. 111-112.

Portanto:

A razão científico-operacional é uma razão intrinsecamente ligada ao agir e ao fazer humanos. Ela observa, estabelece normas, formula hipóteses, enuncia teorias, verifica leis, propõe modelos, simula situações, mede e calcula, rege a produção de objetos. Pressupõe, portanto, o estar-no-mundo do sujeito racional, o seu simples existir enquanto dado a si mesmo, em meio às coisas que igualmente lhe são dadas. Mas essa situação, que pode ser denominada situação ôntico-primária, permanece impensada pela razão científico-operacional³¹⁸.

Essa razão científico-operacional carece de ontologia. A prova de que isso tem implicações antropológicas é o grande número de cientistas que migram para a área da filosofia, justamente para compreender o que a ciência enquanto tal não consegue responder. Assim, as ciências, sobretudo as humanas, vivem uma permanente crise epistemológica, já que se mostram insuficientes para compreender o seu objeto, ou seja, ao indivíduo humano, seu comportamento e suas obras. Essa razão fabricadora do seu próprio objeto³¹⁹, não consegue fabricar um sentido para que o homem possa caminhar numa existência realizada, e o efeito disso é o niilismo.

3.2 REDUCCIONISMO ANTROPOLÓGICO

O reduccionismo antropológico foi o problema que inspirou este trabalho. O contexto em que surgiu o problema está ligado à interrogação filosófica sobre o homem que encontrou, desde os fins do século XVIII, um desenvolvimento muito rápido com o surgimento das assim chamadas “ciências do homem”. Diante dos novos saberes que surgiram, a situação da Antropologia filosófica assume características de crise diante da pluralidade antropológica.

Essa pluralidade antropológica é o momento em que a imagem do homem, que possuía uma unidade cultural (pela influência grega) e religiosa (pela influência do cristianismo), sofre uma decomposição³²⁰ através da descoberta da imensa

³¹⁷ Cf. *EF II*, p. 110.

³¹⁸ *EF VII*, p. 101.

³¹⁹ O homem nunca pode ser totalmente objetivado por um método, justamente por ser o sujeito e objeto da ciência. Ao se submeter a um método rigoroso e definido a partir de certos postulados, eles se demonstram incompatíveis como a complexidade do objeto homem. Cf. LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Antropologia Filosófica Fita 1*. Documento em áudio não publicado, 1992, Minuto 25.

³²⁰ Esse foi o mesmo propósito de Max Scheler. Considerado o fundador da Antropologia Filosófica como se entende atualmente. No seu texto “A posição do Homem no cosmos” ele diz o

diversidade de culturas e dos tipos humanos e pelo próprio avançar das ciências do homem que subordinam o seu objeto a uma análise precisa e, aparentemente, desagregadora de sua unidade³²¹.

Há no período moderno diversos desenvolvimentos sobre o problema do homem. A Renascença veio a ser conhecida como a idade do humanismo. Esse termo tem uma conotação peculiar que indica a sensibilidade do homem na redescoberta e exaltação da literatura clássica, especialmente a latina, considerada a mais pertinente expressão de valores pregados pelo humanismo³²².

Alguns acontecimentos auxiliaram muito para a propagação dos valores humanistas, entre eles, o nascimento da filologia clássica e a invenção da imprensa que possibilitou uma literatura em torno da antropologia renascentista. A característica que aparece na antropologia renascentista é de ruptura e transição: ruptura com a imagem cristã-medieval do homem e transição para a imagem racionalista que dominará os séculos XVII e XVIII³²³.

A concepção de homem na modernidade é a racionalista, a partir do século XVII. Na antropologia racionalista se propagará a tradição do *zoon logikón*, trazendo uma nova característica influenciada pelo esquema mecanicista, que se prolongará à explicação da vida e do homem.

Sem dúvida o nome mais emblemático desse período é René Descartes (1596-1650). Ele tem como princípio a imanetização no próprio sujeito do fundamento que confere ao ato de filosofar seu privilégio no tempo³²⁴. A revolução cartesiana na filosofia e a revolução galileiana na ciência abrem um espaço epistemológico no qual virão a constituir-se as chamadas *ciências do homem*³²⁵.

A crise que se instala a partir das ciências do homem, segundo Lima Vaz, é a crise da concepção unitária do homem que possui duas vertentes: 1. Histórica, que é

seguinte: “Mas não possuímos uma ideia una do homem. Além disso, por mais valiosas que possam ser a pluralidade sempre crescente das ciências especiais que se ocupam com o homem sempre encobre a essência do homem muito mais do que ilumina”. Cf. SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 5-6 (grifo nosso).

³²¹ Cf. *AF I*, p. 80

³²² Cf. *AF I*, p. 80.

³²³ Cf. *Ibidem*, p. 85.

³²⁴ Cf. *EF III*, p. 237.

³²⁵ Cf. *AF I*, p. 90.

formada pelo entrelaçar-se, no tempo, das inúmeras imagens do homem que se difundiram na cultura ocidental, como o homem clássico, o homem cristão e o homem moderno. 2. A metodológica, que é provocada pela fragmentação do objeto da antropologia filosófica – o homem – nas múltiplas ciências do homem, por possuírem diversas particularidades, tanto sistemáticas, quanto epistemológicas de difícil conciliação³²⁶.

Para resolver o problema da crise de vertente histórica, o autor procura realizar duas tarefas de grande importância em duas etapas distintas dentro da obra *Antropologia Filosófica*. A primeira tarefa foi realizada no primeiro tomo da obra, que ele dedica à história das concepções do ser humano na filosofia ocidental. Ele mostra uma sucessão de modelos conceituais com que a tradição filosófica ocidental se constitui e se exprimiu como reflexão antropológica.

Essa primeira parte da reflexão filosófica é a primeira rememoração que Lima Vaz realiza dentro do seu livro *Antropologia Filosófica*. Com o objetivo de percorrer as vicissitudes teóricas da tradição filosófica nas aporias acerca do homem, ele vai caminhando ao longo do tempo e percebendo os problemas e propostas, as oposições e sínteses e, nesse sobrevoo, além de demonstrar todo o seu apreço pela tradição filosófica, elabora um método inspirado nos grandes da Filosofia. Como é sabido, a *Erinnerung* histórica dos problemas filosóficos remonta a Platão e é muito bem ilustrada por Aristóteles como parte essencial do método de pesquisa³²⁷, por isso Lima Vaz, ciente dessa tarefa indispensável, sabe que não se faz filosofia sem abraçar os problemas que emergem da história, e, nessa rememoração pensante, repropõe o problema no âmbito de uma nova iniciativa de filosofar³²⁸.

A segunda tarefa de rememoração que o filósofo realiza é dentro da parte sistemática da sua obra, que se soma ao aspecto metodológico. Dentro do plano da compreensão filosófica, que é o terceiro momento do processo metódico, existe a *aporética histórica*, que procura recuperar a temática do problema particular do homem em questão (o corpo, a psique, espírito etc.), acompanhando as grandes

³²⁶ Cf. *AF I*, p. 14.

³²⁷ Uma grande parte da metafísica de Aristóteles é dedicada a verificação e crítica dos filósofos que o precederam. Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, A 3, 983 b 14 – A 10, 993 a 22-27. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002, p. 17 – 67.

³²⁸ Cf. *AF I*, 27.

linhas de evolução daquele tema em específico ao longo do fio da história. Com esses dois procedimentos, Lima Vaz procura resolver um tipo de reducionismo que tende a considerar um fragmento da história, sem olhar as questões gerais da história do pensamento sobre o homem. Um discurso filosófico sobre o homem, se não parte de uma grande visão dos contornos que esse objeto percorreu, vai quebrar a unidade ou vínculo que construiu a filosofia ocidental, e desde modo o homem tornar-se-á incompreensível. Ao contrário dos saberes científicos³²⁹, a filosofia não pode prescindir da sua própria história³³⁰. Lima Vaz, no artigo “Itinerário da ontologia clássica” explica bem isso:

A reflexão filosófica, bem como sabemos, verifica por excelência a lei de todo o pensamento autêntico: ela é progressiva e criadora. Mas importa sobremaneira definir a alma desse progresso e discernir os frutos autênticos dessa atividade de criação. [...] 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...³³¹

Por outro lado, não se trata de se fixar na história do pensamento como uma mera nostalgia, mas como uma reinvenção, como um progresso filosófico que deve consistir ainda em desocultar o “dado” autêntico recebido do passado não de forma inerte, mas uma acolhida vital e que seja um alimento real para o presente.

Na segunda crise, que é de vertente metodológica, foram realizadas, segundo o filósofo, diversas tentativas de conciliação e de superação dessa tensão da concepção do homem na cultura ocidental, desde o século XIX.

O século XIX assistiu ao rápido desenvolvimento das ciências do homem num arco muito vasto que vai das ciências da vida às ciências da cultura,

³²⁹ Segundo Ladrière, os saberes científicos partem primeiramente de uma hipótese, em seguida aplica-se a eles regras de dedução para serem colocadas a provas. No terceiro momento essas proposições são efetivamente colocadas à prova graças às regras de interpretação, e são traduzidas em proposições formuladas em termos empíricos e podem assim ser comparadas às proposições empíricas que exprimem os resultados da observação. Cf. LADRIÈRE, Jean. *L'articulation du sens*, I, 144-145 apud. OLIVEIRA, Claudia Maria Rocha de. *Ibidem*. P. 41. Desde modo, o saber científico pode ser realizado por um indivíduo que não necessita de partir de premissas anteriores, porque o seu conhecimento se realiza a partir de procedimentos em que o objeto é submetido por ele, ou seja, é uma forma de construtivismo.

³³⁰ DRAWIN, Carlos Roberto. *Entrevista: Intersecção entre metafísica e ética em Lima Vaz*. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6509&secao=488>. Acesso em: 25 set. 2016.

³³¹ Cf. *EF VI*, p. 57- 58.

passando pela geografia humana, pelas ciências econômicas e sociais e pelas ciências do psiquismo³³².

Os principais problemas filosóficos são marcados pelo advento das múltiplas linhas das ciências humanas que tiveram repercussão muito grande na medida em que se desenvolviam e se diversificavam.

Entre as diversas tendências, as que mais se tornaram relevantes foram as correntes do naturalismo “que professa um reducionismo mais ou menos estrito do fenômeno humano à natureza material como fonte última de explicação”³³³. O culturalismo “que acentua a originalidade da cultura em face da natureza, separando no homem o ‘ser natural’ e o ‘ser cultural’”³³⁴, e o idealismo que acentua a dimensão do sujeito na sua intencionalidade.

Nesse sentido, a resposta ao problema “o que é homem?” fica distendida entre esses diversos polos epistemológicos, que Lima Vaz chamou de Polo da natureza (N), polo das *Formas simbólicas* (F), e polo do *sujeito* (S).

A partir de uma atração predominante de um desses polos sobre o trabalho de teorizar a resposta “o que é o homem?”, pode-se incorrer, ou não, em um reducionismo. O reducionismo que se vê aqui implicado pelo filósofo é o de reduzir a complexidade das manifestações do fenômeno humano a uma única matriz explicativa. Trata-se, portanto, de uma redução que visa a simplificação de algo complexo (as manifestações do fenômeno humano) para uma vertente que compreende o homem numa acentuação segundo a seu enfoque, seja o culturalismo, seja o naturalismo, seja o idealismo, como se esse enfoque fosse o todo da compreensão do que é o homem.

Para Lima Vaz, tomar um aspecto da dimensão do homem através de um método, considerá-la mais relevante para a explicação, constitui um reducionismo. O procedimento reducionista incide, conforme se percebe, sobre o método que se propuseram seguir as diversas correntes da Antropologia Filosófica no século XX. As abordagens contemporâneas procuraram atingir aquela ideia unitária do homem, cada uma com o seu método, orientadas por um procedimento epistemológico

³³² *AFI*, p. 140.

³³³ *Ibidem*, p. 15.

³³⁴ *Ibidem*. p.15.

fundamental inspirado na ciência considerada a mais apta a fornecer uma explicação global do homem³³⁵.

O reducionismo metodológico se caracteriza “na medida em que um dos polos epistemológicos fundamentais que definem o espaço de compreensão do homem passa a imprimir uma direção privilegiada na ordem do discurso”³³⁶.

Os três polos epistemológicos fundamentais Natureza, o Sujeito e a Forma: (N), (S), (F), Lima Vaz utiliza para que não haja nenhum desequilíbrio que, na compreensão do homem nos discursos contemporâneos da antropologia filosófica, ficaram deficitários devido à ausência do elemento metafísico.

Dentro desses polos, Lima Vaz elaborou o seu método em três momentos: a pré-compreensão, a compreensão explicativa e a compreensão filosófica. Nestes três momentos estão presentes os diversos perigos que a antropologia vaziana se propõe contornar, são eles: o abstracionismo filosófico, o subjetivismo da vivência e o reducionismo científico. Conforme se percebe pelo processo histórico do pensamento ocidental, a razão científica que domina nos dias atuais, faz com que o último perigo, o reducionismo científico³³⁷, seja o mais evidente³³⁸, porém não mais importante que os outros problemas, que são também tipos de reducionismos.

Os reducionismos identificados pelo filósofo estão enquadrados dentro das áreas estabelecidas (N), (S) e (F).

O campo da Natureza (N), que é o campo das ciências empírico-formais, é importante salientar que o espírito científico dos séculos XIX e ainda na primeira metade do século XX foi dominado pela ideia de evolução. Essa ideia se estendeu do campo do conhecimento biológico³³⁹ para todos os ramos de conhecimento e, em

³³⁵ Cf. *AF I*, p. 160.

³³⁶ *Ibidem*.

³³⁷ Convém lembrar que o problema do reducionismo existe em todos os campos do saber. Existem reducionismos também nos campos filosóficos, teológicos e até das ações práticas. Não se visa aqui abordar todos os tipos de reducionismos, mas priorizar aqueles que o filósofo procurou resolver através da sua obra. Pode-se a partir da solução dada por Lima Vaz aos reducionismos, pensar como resolver reducionismo diferentes daqueles aos quais ele não tratou diretamente na obra.

³³⁸ Cf. DRAWIN, Carlos Roberto. *Ibidem*. O procedimento científico possui um recorte metodológico da dimensão observada de modo a marcar um campo específico de objetividade e com este procedimento abdica de intencionar a totalidade das coisas.

³³⁹ Biologia – ciências da vida. Desde o século XVII teve grande impacto na concepção de homem, através do aperfeiçoamento do microscópio. No século XVIII acontece um grande avanço nas pesquisas de biologia e o processo de catalogação das espécies cresce muito e também o

particular, às ciências humanas que, foram profundamente influenciadas pela mentalidade científica³⁴⁰.

Toda essa a influência do polo da Natureza possui o seu valor, por isso é importante compreender bem o que se concebe como método reducionista e o reducionismo antropológico.

Não são as metodologias reducionistas que devem ser combatidas, mas a extensão hiperbólica do reducionismo a quaisquer contextos e abrangências. Por exemplo, quando se faz um recorte do homem como ser biológico. Esse recorte é uma redução, que é válida metodologicamente e, além disso, tem um valor epistemológico quando consegue prover um conhecimento sobre esse contexto, ou seja, levanta problemas³⁴¹. As metodologias podem ser reducionistas, mas precisam ter uma perfeita clareza de que, como no exemplo, embora o homem seja um ser biológico, ele transcende essa dimensão puramente biológica, ou seja, esta vertente não é capaz de esgotar o conceito de homem, sendo ao mesmo tempo, fundamental para compor uma matriz que precisa de muitos outros componentes³⁴².

Deste modo, não haveria problema de assumir uma postura neste campo epistemológico da Natureza, como metodologicamente reducionista, mantendo uma clara recusa de proclamar-se como correspondente da imagem unitária e total do homem.

Ainda neste campo epistemológico da Natureza, encontra-se o *naturalismo* como “tentação” extrema. Ele é um tipo de tendência que se compreende como a posição mais compatível com os resultados da ciência. Sua pretensão de gozar dessa autoridade acaba rejeitando a consistência de teorias que incluem referentes, tais como “subjetividade” ou “mente”, classificando-as como ficções antropomórficas

homem é colocado como um ser vivo entre os seres vivos. Surge assim o problema quando o homem entrar nessa árvore da vida (árvore filogenética), pois, entra em conflito com a visão teológica e clássica do homem.

³⁴⁰ Cf. *AF I*, p. 140-141.

³⁴¹ Cf. BASTOS FILHO, Jenner Barretto. *Reduccionismo: Uma abordagem epistemológica*. Maceió: EDUFAL, 2005, p. 23.

³⁴² Neste sentido que Lima Vaz tem a preocupação de inserir no discurso da antropologia filosófica elementos da ciência. Ele compreende que são partes importantes para composição de uma imagem unitária do homem.

ou resíduos filosóficos que não resistem à análise científica³⁴³. Esse tipo de pretensão gerou uma crise, pois, reduz a intencionalidade filosófica, é uma redução da racionalidade à racionalidade científica³⁴⁴. É importante salientar que o mundo-da-vida (*Lebenswelt*), que é o lugar das elaborações originárias das “formações de sentido”, nasce antes do surgimento da ciência. Ao prescindir do mundo-da-vida, se incide prontamente num reducionismo.

Ainda no polo da Natureza, outra corrente muito forte é a da ideologia do “biologismo”, isto é, uma ideia de que a ciência impõe a identidade entre o que é “real” e o que é “material”, entre o humano e biológico, de maneira que se postulam de forma reducionista todas as dimensões humanas, como a mente, o psiquismo, a subjetividade, mas também a cultura, a linguagem o pensamento, a uma explicação biológica e, em última instância, “fiscalista”³⁴⁵, que é um materialismo com dois traços fundamentais: o reducionismo e o determinismo³⁴⁶.

No polo epistemológico da *Forma* (F), inclui-se o reducionismo que no campo da cultura compreende o homem levando em consideração a origem e evolução da cultura e, a partir disso procuram entender a essência do homem como ser criador das formas culturais. O homem para o culturalismo é intencionalmente aberto à infinitude do mundo das formas, que é oposto à natureza.

As tendências estruturalistas estão na direção de destronar o sujeito, se caracterizando por uma atitude contra o subjetivismo, o humanismo, o historicismo e o empirismo³⁴⁷. Em particular na antropologia estrutural de Lévi-Strauss e de todos os outros estruturalistas é a pretensão de reduzir o estudo do homem ao estudo das suas obras e de substituir o estudo dos resultados concretos da atividade humana pelo estudo dessa mesma atividade em seu conjunto, desconhecendo o homem como o criador de toda a expressão cultural. Outro limite dentro dessa abordagem está em considerar a estrutura como o único objeto do conhecimento. As extremas

³⁴³ DRAWIN, Carlo Roberto. *A recusa da subjetividade: ideias preliminares da recusa ao naturalismo*. Belo Horizonte: Psicologia em revista, 2004, n. 15, p. 32.

³⁴⁴ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia vol. III*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 566.

³⁴⁵ Ibidem. p. 35.

³⁴⁶ FERRY, Luc; VINCENT, Jean-Didier. *O que é o homem? sobre os fundamentos da biologia e da filosofia*. Porto: ASA, 2003, p. 17.

³⁴⁷ Cf. REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. Ibidem. P. 942.

consequências são realizadas pelos discípulos de Lévi-Strauss, como Michel Foucault, quando proclama uma “história sem homens, reduzida a puro jogo de estruturas culturais”³⁴⁸. Tanto é assim que Foucault declarou que não se trata mais de declarar a morte de Deus como fizera Nietzsche: “nos nossos dias, antes que ausência ou morte de Deus é proclamado o fim do homem [...] o homem está para desaparecer”³⁴⁹. E em outra passagem: “o homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. Talvez o fim próximo”³⁵⁰. Elimina-se assim qualquer sujeito da antropologia, nesse sentido, o homem não está no centro das relações, mas é apenas um elemento entre outros, um reducionismo radical da antropologia.

Também dentro do polo da *Forma*, existe o problema do homem como ser social e econômico que, busca através dessa ótica uma resposta sobre o ser social do homem. Estas questões levantadas sobre as relações sociais de um lado procuram compreender a atividade laboriosa do homem, e a gênese dialética do social nas relações de reconhecimento e trabalho, de outro, a investigação em torno das estruturas sociais que conduzem a pergunta sobre a essência do homem como ser social e produtor, dando origem às formas reducionistas do sociologismo e do economicismo³⁵¹.

As antropologias materialistas estão também dentro desse polo da *Forma*, mas com o procedimento metodológico que atribui primazia aos fatores naturais. As antropologias que mais tiveram influência na vida intelectual do ocidente se filiam à tradição marxista³⁵², que compreende o homem sobre o fundamento do materialismo

³⁴⁸ MONDIM, Batista. *O homem, quem ele é?* São Paulo: Paulus, 2012, p. 190.

³⁴⁹ FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Tel/Gallimard, 1966, p. 396.

³⁵⁰ Ibidem, p. 536.

³⁵¹ Cf. *AF I*, p. 20.

³⁵² Existem diversas correntes de pensamento influenciadas por Marx. Não se quer aqui expor de maneira superficial um pensador que tanto influenciou o ocidente. As correntes de pensamento marxistas podem ser divididas em dois grandes ramos. O primeiro ramo é o marxismo ortodoxo, conhecido como marxismo-leninista, que Lenin desenvolveu-se a partir da influência de Marx e Engels, considerando-se o leninismo ou marxismo-leninismo como uma forma aplicada da teoria marxista em um dado momento histórico na União Soviética, transformando-se depois em doutrina oficial do Partido Comunista, o que acarretou um forte dogmatismo, como ocorre com todo pensamento "oficial". O segundo ramo é o marxismo ocidental ou teórico. O pensamento marxista no Brasil teve maior desenvolvimento na década de 60, a partir da crise epistemológica gerada na Europa em torno da questão das várias formas de reinterpretação de Marx e do marxismo, encontradas nas obras de pensadores como Louis Althusser, Antônio Gramsci, os da escola de

histórico ou, em última análise, sobre a definição marxiana do homem como *ser produtor*³⁵³.

As antropologias materialistas se caracterizam pelo fato de assumir como referência epistemológica essencial certa ciência que passa a tornar-se a ciência normativa para o conhecimento global do homem e para o contorno do modelo de homem que se considera ratificado pelo conhecimento científico³⁵⁴.

Dentro do polo epistemológico do Sujeito (S) os problemas se estendem à ciência experimental do psiquismo, que foram precedidas por vezes de formas geniais como as de Aristóteles, e depois constituíram-se num campo vasto e complexo das ciências psicológicas. Estas estão também associadas às ciências da linguagem, que também tiveram um enorme avanço. Esses dois campos, psiquismo e linguagem estão dentro daquilo que foi caracterizado de maneira clássica como *zoon logikón*, que implica ao mesmo tempo uma definição do homem como animal racional, em oposição ao corpo. Nesse sentido entra o aspecto do reducionismo, que opera seja na redução do psíquico ao somático, genética e estruturalmente, ou na redução do psíquico ao noético, com teorias racionalistas do psiquismo como estágio confuso do noético³⁵⁵.

No geral, desses métodos que procuraram conceituar uma antropologia a partir desses polos epistemológicos, aquelas que mais recaem no reducionismo são na maior parte as antropologias atraídas pelo polo da Natureza. Principalmente aqueles que têm como fundamento as ciências biológicas. Isso mostra uma poderosa atração desse polo de saber científico, e a isso se deve o seu grande sucesso e crescimento.

3.2.1 Reduccionismo na categoria de estrutura corpo-próprio

Na tentativa de superação do modelo dualista alma e corpo, como também de tirar a ênfase na dimensão espiritual como mais importante, o período moderno procurou resolver essa polarização a partir do método científico.

Frankfurt, Lucien Goldmann e outros. Cf. JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo. Lenin; Marxismo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 117; 126.

³⁵³ Ibidem, p. 151.

³⁵⁴ Ibidem, p. 152.

³⁵⁵ Cf. *AF I*, p. 21.

O corpo, na compreensão explicativa é um dado do polo da Natureza, nesse aspecto ele é objetivado pela ciência, esse processo retira a intencionalidade própria que há no corpo como corporalidade do Eu, que por isso é designado como *Leib* – corpo próprio. Segundo Lima Vaz, esse processo é “total redução do corpo a um objeto como no cadáver”³⁵⁶. Não se chega a perder a referência humana, que integra a totalidade do fenômeno da vida, mas isso é por ele descrito como certa impossibilidade, sendo que o corpo não pode ser objetivado pura e simplesmente porque sendo humano sempre há intencionalidade, e faz parte do processo intrínseco da identidade do ser humano.

Para o filósofo o período moderno é o momento histórico que mais contribuiu para uma explicação do fenômeno humano de maneira reducionista³⁵⁷. Isso ocorreu porque muitos dos filósofos modernos tinham uma confiança cega no método científico, que os induziu a conceber o corpo de forma reducionista como uma máquina ou uma coisa, justamente pelo método de só reconhecer como verdadeiro e real o que é experimental, por isso o corpo dado físico foi introduzido nesses moldes³⁵⁸.

Nesse sentido há uma citação de Descartes muito emblemática desse que é um dos precursores do método da ciência moderna:

[...] o corpo de um homem vivo difere de um morto como um relógio, ou outro autômato (ou seja, outra máquina que se mova por si mesma), quando está montado e tem em si o princípio corporal dos movimentos para os quais foi construído, com tudo o que se exige para a sua ação, distingue-se do mesmo relógio ou da outra máquina quando está quebrada e o princípio de seu movimento para de atuar.³⁵⁹

Há casos em que são legítimos o trato em relação ao corpo como objeto, sendo a medicina uma técnica que precisa se apoiar em resultados. Nesse sentido que Lima Vaz, com o método dialético, considera o aspecto científico imprescindível para um entendimento global do homem, mas ao mesmo tempo vai adiante considerando o corpo próprio como parte constitutiva do ser homem, não caindo numa interpretação unilateralmente materialista ou exclusivamente fisiológica. Nesse

³⁵⁶ *AF I*, p. 181.

³⁵⁷ *Ibidem*; p. 183.

³⁵⁸ MONDIN, Battista. *O homem quem é ele? Elementos da Antropologia Filosófica*. São Paulo: Paulus, 1980, p. 28.

³⁵⁹ DESCARTES, Rene. *Os pensadores*. São Paulo: Abril, 1979, p. 102.

sentido o corpo pode ser concebido enquanto objeto, entre outros objetos, aparecendo com a característica da instrumentalização, ou pode ser considerado na dimensão do corpo sujeito, no sentido de “meu corpo” em que se supera a primeira maneira de o compreender, na medida em que o corpo-sujeito aponta para a encarnação como a situação de ser-no-mundo³⁶⁰. Portanto, a consideração de corpo-instrumento consiste em reduzir a um conjunto puramente espacial, apresentando-se como algo que eu possuo e que de certa maneira funciona como um objeto, situa-se então na área do ter, da posse. Compreende-se que há uma ambiguidade na categoria de corpo. Ele está entre a dimensão da posse e do ser, essa aporia se resolve pelo movimento dialético quando Lima Vaz suprassume o corpo-instrumento, pelo corpo-sujeito, no momento tético que compreende que “eu sou meu corpo próprio”. A concepção de corporalidade remete ao específico do corpo próprio que é o homem, à diferença do universal corpóreo do animal vivente³⁶¹.

3.2.2 Reduccionismo na categoria do psiquismo

O reduccionismo nessa categoria está na compreensão explicativa, chamada também de *abstrata*. A dificuldade que se apresenta nesta categoria, segundo Lima Vaz, é que a ciência do psiquismo possui dois elementos fundamentais: o primeiro está na impossibilidade de uma total objetivação da vida psíquica, ou da impossibilidade de supressão do sujeito na articulação sujeito-objeto que está posto como “objeto” da Psicologia científica. Essa impossibilidade é confirmada pelo insucesso de muitas “formas de reduccionismo, exemplarmente no caso do ‘comportamentismo’, e pela inxequilíbrio do programa de Augusto Comte de redução do ‘psíquico’ ao ‘social’”³⁶². O segundo está no caráter *abstrato* da mediação na qual o *sujeito*, enquanto mediação na compreensão explicativa, opera a passagem do *dado* (os fenômenos psíquicos) à *forma* (os conceitos e explicações da Psicologia científica). Esse caráter *abstrato* precisará ser suprassumido pela mediação no nível da compreensão filosófica, porque só nesse nível ontológico

³⁶⁰ Cf. GANHO, Maria de Lourdes Sirgado. *Existência e transcendência em Gabriel Marcel*. 1994, 151 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 1994. p. 53.

³⁶¹ Cf. GALANTINO, Nunzio. *Dizer homem hoje. Novos caminhos da antropologia filosófica*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 149, nota 43.

³⁶² *AFI*, p. 195.

percebe-se o psíquico como essencial e constitutivo da compreensão do ser do homem, caso contrário a compreensão do homem fica diluída e fragmentada. A mediação transcendental que é a propriamente filosófica “se impõe em face da inconsistência dos reducionismos, seja do reducionismo *materialista* (redução do psíquico ao somático), seja do reducionismo *intelectualista* (redução do psíquico ao noético)”³⁶³. Portanto, a mediação transcendental coloca o psíquico na sua originalidade e especificidade como um *momento eidético essencial* na estrutura ontológica do sujeito, ou seja, nem como consequência do material, e nem tomando lugar do espírito como nível mais profundo de consciência-de-si, exatamente na mediação entre essas duas categorias.

3.2.3 Reduccionismo na categoria de Espírito

Esta categoria para muitos pensadores contemporâneos já seria omitida, porque, segundo Lima Vaz, ela foi profundamente contestada dentro da reflexão filosófica, principalmente por Friedrich Nietzsche e de forma exasperada por Ludwig Klages. Esse contexto adverso ressalta a coragem e a profundidade de Lima Vaz ao adentrar num território “proibido”³⁶⁴.

A exposição da categoria do espírito tem em si, segundo Lima Vaz, o objetivo de demonstrar que sem ela o discurso sobre o homem estaria “partido e inconcluso”³⁶⁵. Apesar de todo o protesto contra o espírito ou a negação do espírito no homem tão forte na filosofia contemporânea, o espírito dá testemunho ao espírito, e a negação é, ao mesmo tempo, a afirmação, como expõe Aristóteles no IV Livro (*gamma*) da *Metafísica*³⁶⁶. Conforme o chamado argumento de retorsão explicado por Lima Vaz: “não se pode negar o discurso da ontologia senão com outro discurso, e esse, por sua vez, é necessariamente ontológico, pois nenhum discurso, articulado em enunciados inteligíveis, pode fazer a economia do ser”³⁶⁷.

Os diversos temas do espírito na aporética histórica possuem uma dupla face: como Inteligência (Razão) e como Vontade (Liberdade). Os que se mostram como Inteligência são assim enumerados: o problema da Ideia no pensamento antigo, em

³⁶³ *AF I*, p. 198.

³⁶⁴ Cf. *AF I*, p. 204.

³⁶⁵ *AF I*, p. 204

³⁶⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*. IV (*gamma*), 4, 1006 a 35-1009 a 5.

³⁶⁷ *EF VII*, p. 279.

que o problema gira em torno do objeto do conhecimento; como o problema do sujeito no pensamento moderno, a primazia está no sujeito do conhecimento. Por último o problema da linguagem no pensamento contemporâneo, cuja tônica está na estrutura das significações, ou seja, a linguagem como elemento constitutivo do pensamento que é simbólico.

O espírito como Liberdade mostra-se: na liberdade como libertação no pensamento antigo; no cristianismo como libertação do pecado; no pensamento moderno a liberdade como autonomia e no pensamento contemporâneo o confronto entre a liberdade individual e os determinismos estruturais.

A aporética histórica revela que o espírito está presente em toda a história do pensamento filosófico ocidental, que impõe desta maneira o imperativo filosoficamente indeclinável de pensar o espírito no homem, pois “nenhuma das aporias assinaladas no roteiro histórico tanto da Razão como da Liberdade, e que lançam raízes nas camadas mais profundas da cultura ocidental, encontram soluções satisfatórias em procedimentos reducionistas”³⁶⁸. Lima Vaz, desta maneira procura trabalhar a categoria do espírito não só como antropológica, mas a fixa como ápice da dimensão estrutural do homem.

3.2.4 Reduccionismo na categoria de Objetividade

O acento reducionista na categoria de objetividade acontece a partir da mudança da concepção de Mundo, no sentido do pensamento clássico, para a concepção de mundo como Natureza. Conforme esse enfoque a Natureza é compreendida pelos instrumentos da ciência empírico-formal nascida do racionalismo moderno. Esse tipo de racionalidade compreende a relação de objetividade destituída das características de completude, de finalismo e de organicidade inerentes à visão clássica do mundo.

A Natureza goza de uma objetividade paradigmática que é atributo da ciência e se estende ao objeto técnico. Essas duas objetividades se relacionam com dois campos oferecidos ao homem: o campo do contemplar (*theoría*) e o campo do fazer (*poíesis*).

³⁶⁸ *AFI*, p. 226.

A Técnica e a Ciência são duas maneiras pelas quais o homem satisfaz suas das necessidades fundamentais que se manifestam na sua relação com o ambiente exterior: a necessidade de satisfazer às suas carências, que se estendem do biológico ao espiritual, e a de satisfazer a sua inata e incoercível necessidade de conhecer³⁶⁹. Esse tipo de atitude frente a Natureza, ganhou enorme abrangência no período moderno gerando uma sociedade dominada pela tecnociência³⁷⁰. Este domínio, a sociedade contemporânea herdou da “primazia dada à relação de objetividade na forma de compreensão explicativa da Natureza, na efetivação do ser-em-relação do homem moderno”³⁷¹. Desta primazia origina-se o problema da subordinação da relação intersubjetiva aos padrões e critérios da relação de objetividade, em outras palavras, a redução do outro à condição de objeto. O reconhecimento e a reciprocidade que são próprios da relação intersubjetiva ficam assim reduzidos aos esquemas de uma categoria que não é apropriada para a sua realização.

Esta atitude retratada pelas dimensões da Técnica e da Ciência é posta por Lima Vaz na *aporética crítica* da relação de objetividade, dentro de um quadro maior em que a relação de objetividade para se equilibrar deve ser conjugada com dois aspectos fundamentais:

de um lado o mundo *vivido* seja como Universo ou Protonatureza que envolve o homem seja como solo concreto onde se enraíza a sua vida ou que é, para ele o “mundo da vida”; de outro lado, o mundo *construído* seja pelo processo de objetivação *teórica* da ciência empírico-formal, seja pelo processo de objetivação prática do fazer técnico, ambos se entrelaçando no universo da tecnociência que se dilata indefinidamente para estender-se a todas as dimensões da realidade explorável pelo homem³⁷².

A relação de objetividade deve unir o mundo *vivido* e o mundo *construído* para poder se compreender como homem e, a partir desse contexto, compreender que tipo de relação intersubjetiva deve aparecer a partir dessa compreensão.

³⁶⁹ Cf. *AF II*, p. 26.

³⁷⁰ Cf. SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade. Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 182.

³⁷¹ *AF II*, p. 55.

³⁷² *AF II*, p. 32.

3.2.5 Reduccionismo na categoria de Intersubjetividade

O problema filosófico do outro foi um dos inúmeros temas tratados pela filosofia contemporânea. Os diversos enfoques empreendidos revelam polarizações, que Lima Vaz procurou superar na construção do seu discurso dialético.

A partir da filosofia de Descartes, o acento sobre o sujeito cresceu muito, até surgir o problema do individualismo³⁷³ moderno como um “heliocentrismo egológico”³⁷⁴. Numa tentativa de superar essa exacerbação do sujeito, houve um ressurgimento do outro na dialética do reconhecimento de Hegel e, no período contemporâneo, foram realizadas tentativas pela escola fenomenológica a partir Edmund Husserl, de uma egologia transcendental, para ultrapassar a barreira do solipsismo. Também surgem filosofias da alteridade a partir de Emmanuel Levinas e seus discípulos. Neste sentido, o discurso da Antropologia Filosófica deve encontrar uma *via média*, entre *ipseidade* e a alteridade, para não desequilibrar os polos da relação intersubjetiva³⁷⁵. As tentações simétricas do solipsismo absoluto (redução do nós aos diversos “eus”) e do absoluto altruísmo (redução do eu frente ao nós) foram muito ilustradas na história recente de políticas que variam entre ideologias do individualismo e do totalitarismo³⁷⁶.

O equilíbrio da relação intersubjetiva acontece na dialética da *ipseidade* e da alteridade. Na afirmação “O eu é um nós”, e na negação “O eu não é um nós”, se constitui a identidade na diferença. No momento em que o sujeito se afirma como *ser* – Eu sou -, ele está entrando na dimensão categorial do espírito, fazendo referência ao seu centro mais profundo, a sua interioridade. O eu transcende a relação intersubjetiva, pela primazia do *ser*, e no seu íntimo encontra o apelo ao transcendente. É nesta esfera que acontece a intersecção entre a Antropologia Filosófica e a Ética. A *via média* para resolver a equação da tensão entre a *ipseidade* e alteridade é realizada pela mediação encontrada pelo agir ético

³⁷³ “o individualismo se caracteriza pela emergência do valor-indivíduo no centro do sistema social: do sistema simbólico e do sistema organizacional da sociedade. Como o indivíduo se define primeiramente pelas suas carências ou pelas suas necessidades, a começar pelas necessidades econômicas: a ideologia do individualismo é homóloga à ideologia econômica moderna (Dumont) e acompanha essa imensa revolução nas bases da vida material que foi a formação do ‘sistema do mercado’” *SNF*, n. 42, p. 39.

³⁷⁴ *AF II*, p. 69.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 66.

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 76.

subjetivo, determinado formalmente pela consciência moral, e o universo ético objetivo, constituído por valores, normas e fins³⁷⁷, formando assim o que Lima Vaz chama de *comunidade ética*³⁷⁸.

3.2.6 Reduccionismo na categoria da Transcendência

Uma parte do problema do reduccionismo na relação de transcendência foi trabalhado no tópico sobre a dissolução da inteligência espiritual.

Ao refletir sobre a transcendência, Lima Vaz realça o problema do declínio do pensamento filosófico em torno dessa temática na época pós-hegeliana. Para ele isso está profundamente relacionado com a negação do espírito e da transcendência, nos dois últimos séculos da filosofia ocidental.

Na tradição clássica, de fato, a Razão construía todo o sistema com o coroamento dado pela ideia do Absoluto transcendente, através do exercício da inteligência espiritual. A dissolução da “inteligência espiritual”, já tratado anteriormente, é acompanhada pelo abandono da ambição sistemática da Razão, tal como era concebida na tradição desde Platão. Com essa concepção não sistemática, encontra-se uma racionalidade metonímica. A relação de transcendência que era constitutivamente uma categoria antropológica torna-se pela ótica dos mestres da suspeita, duvidosa. Inicia-se um processo em que a razão inverte o seu vetor, e aponta não mais para o Absoluto, mas para a imanência da História, da Natureza, e do próprio Homem. Nas filosofias contemporâneas ainda denotam alguma transcendência metafísica, mas na transcendência do Sujeito, da História, da Existência, da linguagem e, finalmente, numa transcendência do Cosmos³⁷⁹, como um retorno ao cosmologismo antigo³⁸⁰.

A proclamação do fim da metafísica na filosofia contemporânea é a demonstração da impossibilidade de suprimir essa relação de transcendência que é constitutiva do homem, justamente porque dessa proclamação surgem novos sucedâneos de Absoluto, o que mostra a irremediável inquietação humana em torno

³⁷⁷ Cf. *AF II*, p. 77.

³⁷⁸ *Ibidem*. p. 77.

³⁷⁹ Já no período da escrita da *AF*, Lima Vaz percebia uma mistificação da Natureza através de uma grande efervescência das questões ecológicas que já mostravam uma imanentização do transcendente.

³⁸⁰ Cf. *AF II*, p. 114-115.

do ser e do sentido. O homem na civilização pós-metafísica elege outro Absoluto, como uma substituição, seja ele com perfil historicista ou naturalista, mas é nesta escolha que se gera o chamado niilismo, tanto metafísico como ético.

Para Lima Vaz, “o instrumento encontrado para essa enorme empresa de obstrução de qualquer passagem na direção da transcendência é a redução da Metafísica à Antropologia ou, sob diversas formas, a redução pura e simples do em-si do absoluto ao para-nós da sua expressão humana”³⁸¹. O reducionismo na categoria de transcendência é esse retraimento das experiências autênticas da transcendência e o avanço de formas diversas de gnosés da imanência, verificadas como inversão do vetor noético, do ser pelo sujeito, do ontológico para gnosiológico.

Suprassumir oposição finito e infinito na *unidade* do ser do homem, para Lima Vaz, é “a exigência que se impõe ao discurso da Antropologia Filosófica, exigência contra a qual se elevam as diversas formas de reducionismos”³⁸². O recurso que Lima Vaz utiliza para não cair no reducionismo na categoria de transcendência é a inversão do sujeito pelo vetor ontológico, se assim se pode falar³⁸³. O sujeito não se opõe ao absoluto, mas é posto por ele. Esse enunciado permite considerar a posição do Absoluto no conceito analógico, como transcendente à sua razão finita. O sujeito pode dizer Eu sou para a transcendência, porque é o Absoluto a causa primeira. A universalidade do ser não é posta pelo Eu, mas é posta pelo Transcendente ao qual o sujeito finito constitutivamente se refere.

3.3 CATEGORIA DA REALIZAÇÃO

A categoria de realização faz parte da unidade fundamental do ser humano, que se constitui também da categoria de Pessoa, última parte da Antropologia Filosófica de Lima Vaz. Examinou-se as duas regiões anteriores, a de estrutura fundamental (corpo, psique e espírito), que mostra a dimensão ontológica segundo a qual o homem é indivisível em si mesmo, ou seja, na sua *ipseidade*, e a de relação (objetiva, intersubjetiva e transcendental) que corresponde aos domínios da situação

³⁸¹ *AF II*, p. 120-121.

³⁸² *AF II*, p. 122.

³⁸³ No sentido que o lugar próprio do Ser enquanto tal é ser transcendente ao sujeito, mas com a inversão moderna do vetor metafísico, isso já não é tal claro. Lima Vaz propõe a inversão da inversão.

que se abrem à *finitude* e à *situação* do homem³⁸⁴, como *alteridade*. Trata-se, portanto, das dimensões de *ipseidade* e *alteridade*.

Essas duas regiões categoriais se opõem dialeticamente como formas de expressão do *ser-em-si* e do *ser-para-o-outro*. As categorias de estrutura pensam o homem como ser uno na sua indivisibilidade, e a de relação pensa a divisão³⁸⁵ como relação aos outros seres. Essa oposição que surge traz o problema com relação à unidade do ser humano. Como o homem pode dizer-se ao mesmo tempo um *ser-em-si*, e abrir-se à multiplicidade dos seres, tematizado pela categoria de relação?

A categoria de estrutura que tem a sua unidade atestada pela vida segundo o espírito, não pode ser ameaçada pela alteridade dos termos das relações *ad extra*? Não há um risco de alienar-se? Para responder esses problemas tornar-se importante retomar a prioridade *em-si* do objeto e a prioridade *para-si* do sujeito que foram expostas na categoria do espírito. A unidade do homem é assegurada pela dimensão do espírito que tem a intencionalidade na existência ideal, ao mesmo tempo em que acolhe a perfeição do espírito. Esses dois elementos mostram que há necessidade de unidade estrutural e relacional, e essa unidade é realizada existencialmente como unidade *in fieri* – que se constrói pelo exercício dos atos – para alcançar a unidade de uma vida que deve ser sempre mais uma vida una³⁸⁶.

Ao homem é dada esta tarefa de autorrealização pelos seus atos, numa forma de

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 Ser³⁸⁷.

³⁸⁴ *Finitude* é a realidade do homem que está frente ao ser, sendo ele um ser distinto dos outros seres, trata-se de uma noção ontológica. *Situação* é a realidade do homem frente ao mundo, sendo ele não só um ser entre os seres, mas na multiplicidade dos seres organizados na forma de um mundo. Cf. *AF II*, p. 141.

³⁸⁵ Divisão, aqui, tem um sentido de distinção propriamente humana que ao relacionar-se ele deve se exprimir e, portanto, ser ele mesmo para isso.

³⁸⁶ Cf. *AF II*, p. 144.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 145.

Não são atos desordenados que efetivam a unidade existencial do homem, mas atos que procedem do sujeito que se exprime a si mesmo como plasmador da própria unidade e que, conseqüentemente realizam a mediação integral do que ele estruturalmente e relacionalmente é. O “torna-te o que és”³⁸⁸ se realiza pela mediação do sujeito na suprassunção de todas as categorias anteriores, por isso os atos que a envolvem possuem toda complexidade estrutural e relacional, ou seja, não são todos os atos que realizam o homem, mas somente aqueles atos com toda a propriedade e perfeição (*enérgeia*).

O movimento de autorrealização do homem está voltado, pois, para a excelência e perfeição do ato, aquilo que Platão e Aristóteles designaram como *areté*. É esse o vértice em que há a junção entre a Antropologia e a Ética, que, ao mesmo tempo é atravessado pelo metafísico por causa do apelo à unificação regido pela razão (*lógos*), o que confere aos atos do homem a condição de *atos humanos*³⁸⁹.

3.3.1 O homem e a sua Realização

A realização da própria vida é um desafio permanente e nunca acabado, trata-se não apenas de um *ser*, que se perfaz sob o signo do *dever-ser*, ou seja, nela tem lugar a permanente passagem da necessidade *ontológica*, para a necessidade *moral*. Nesse sentido o homem é um ser constitutivamente ético, e a sua eticidade é ou deve ser “o primeiro predicado da sua unidade existencial em devir – ou imperativo da sua autorrealização”³⁹⁰.

O movimento de autorrealização no homem é a efetivação na existência da sua unidade essencial que revela um caráter ontológico, visto que é através dele que o ser do homem se manifesta no seu *tornar-se* o que é. A manifestação não é estática, mas possui um movimento de autoexpressão da sua estrutura (corpo, psique e espírito), desdobrando nessa expressão a sua estrutura de sujeito – como ato primeiro de essência – a passagem da *natureza à forma*.

³⁸⁸ “segundo a máxima profunda da sabedoria grega, o homem deve tornar-se o que é. Píndaro a enuncia assim: *gēnoi’ oios essí mathôn* (torna-te o que és, tendo-o aprendido), *Píticas*, II, 71”. *AF I*, p. 236, nota 104.

³⁸⁹ “*Tó érgon tou anthrópou*” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. I, 6, 1097 b 24-25. Apud *AF II*, p. 177, nota 22.

³⁹⁰ *AF II*, p. 146.

Esse problema da realização do homem – ser que é ao ser que deve ser – tem uma genial exposição por Platão. A realização para Platão era um problema que ele pensava na sua *paideia*. A sua *paideia* visava uma articulação no pensamento metafísico: ser, unidade, verdade, bondade, beleza. A filosofia pós-hegeliana possui muitos matizes como processo de desconstrução da metafísica, sem a qual, para Lima Vaz, não há uma verdadeira Antropologia, pois “é a Antropologia que deve elevar-se à Metafísica porque só no seu horizonte é possível desdobrar todas as dimensões da realização do homem: da sua *paideia*”³⁹¹.

A *paideia* platônica caminhava na direção da transcendência, sendo o Bem transcendente, que só o filósofo pode alcançar, ou seja a vida filosófica com paradigma da realização. No mundo antigo há uma vasta corrente espiritual proclamando a conversão à Filosofia, para adquirir a *eudamônia* e a excelência pela prática da *areté*.

Essa realização da vida humana era um ideal de perfeição absoluta, que levava o homem na direção do seu *ser verdadeiro*. Tratava-se de um programa de *paideia* que eleva o paradigma da excelência humana ao vértice da Ideia, como medida (*métron*) e que influenciaria toda a história da civilização ocidental.

Entre Platão e Aristóteles, há um ideal de realização humana como proposta da Filosofia que se eleva da Caverna, atinge o vértice na plena luminosidade da Ideia do Bem e retorna até atingir o terreno das “coisas humanas” (*tá anthrópina*), segundo a Ética aristotélica, à luz do Bem que é o seu fim (*télos*)³⁹², o caminho da vida humana como a vida segundo o bem (*eu zen*), que é a vida segundo a virtude (*kat' aretén*).

Para Aristóteles existem o ideal da vida teorética (*bios theoretikós*) que se define pela atividade de contemplação (*theoría*), que orienta os outros tipos de vida; a práxis que é dimensão intersubjetiva ou vida política, e a vida voltada para o fazer fabricante (*poíesis*). Esses tipos de vida traçam uma amplitude no horizonte da realização humana. Na *Ética de Nicômaco*, existe uma tarefa que compete ao homem: realizar a sua vida humana segundo o predicado que distingue da vida puramente vegetativa e sensitiva, vem a ser, o *lógos*, que se entende como

³⁹¹ *AF II*, p. 149.

³⁹² Cf. *AF II*, p. 151.

regulador da atividade do viver que compete ao homem, segundo o modelo mais excelente.

Fica, desta sorte, completada a curva que, tendo unido Educação e Metafísica na concepção platônica da *paideia*, une Metafísica e Ética na contemplação do Ser como Bem e prolonga-se na conceptualização aristotélica, já explicitamente ética ou prática, da realização da vida humana como vida regida pela verdadeira *areté*.

Existem três experiências na categoria de realização que se entrelaçam: a primeira é a vida como tarefa a cumprir; a segunda, que essa tarefa não é predeterminada pela natureza, mas a partir do próprio ser do homem que se orienta para um fim que ele escolhe; e a terceira que esse fim escolhido deve lhe corresponder.

3.3.2 O desafio da Realização a partir da fragmentação contemporânea

O ideal da realização humana que foi proposto pelo pensamento grego clássico perdurou por muitos séculos e tratava-se de um paradigma privilegiado do pensamento antropológico. Com a chegada do cristianismo, o ideal de vida humana como realização era inspirado na tradição hebraica com influência em elementos de origem greco-romanas da antiguidade tardia, era inicialmente um desafiador paradoxo. O modelo de realização para o cristianismo era o santo cristão, que continha uma nova antropologia, mas com alguns predicados semelhantes ao modelo clássico como as *aretai* do indivíduo plenamente realizado, mas outros diferentes como o *logos* da ciência que deve submeter-se à *pistis* (fé) e a *autárkeia* ou autossuficiência do Sábio que era denunciada como orgulho. O ideal cristão era centrado no “homem perfeito” que acolhe um dom transcendente e doa aos outros, vivendo uma tensão entre o esforço humano e o abandono na graça.

No ideal de *realização* humana da Renascença, começa a surgir a concepção moderna do homem como fratura do ideal cristão. A ruptura consistia na recuperação da *autárkeia* dos antigos, a primazia da vida ativa sobre a contemplativa, da práxis sobre a teoria. Isso influencia muito a autonomia do homem que se volta para a capacidade de transformar o mundo, e que encontrará sua transposição filosófica no conceito moderno de subjetividade. Esse modelo humanista se seguirá no ideal do homem moderno com traço cartesiano de confiança na razão metodicamente conduzida, no homem da ilustração que é

caracterizado pela convicção de ter alcançado uma maturidade, o homem burguês conquistador que protagonizou a expansão universal da civilização do Ocidente³⁹³.

Ao longo do século XIX e na primeira metade do século XX, com as somadas refrações sociais e culturais do modelo humano, surge um fenômeno característico do período atual que é a fragmentação do ideal de realização humana. O problema que vem desde a renascença é da dificuldade de efetivar um *homo universalis*, que não obteve êxito nos campos cultural e ético, mas ficou reduzido apenas ao campo das ciências humanas.

A maior fragmentação dos ideais de realização humana está presente nos universos culturais³⁹⁴ do mundo contemporâneo. Esses “universos culturais” são regidos por leis próprias cuja a interação obedece justamente às exigências dessas características. Eles exercem profunda influência na vida dos indivíduos, e nesse sentido o homem contemporâneo experimenta a fragmentação do ideal de autorrealização entre esses objetivos da vida que, “nas tarefas da existência, disputam a primazia e solicitam a soma maior das suas energias”³⁹⁵.

O desafio da formulação teórica do *homo universalis* na cultura contemporânea reflete a fragmentação dos modelos de vida na pluralidade dos “universos culturais”. É possível que a categoria de realização encontre uma correspondência na sociedade contemporânea?

A pluralidade de paradigmas de realização do homem mostra que esta é uma constituição ontológica, sinal do excesso ontológico pelo qual o homem transgredir os limites da sua situação e sua finitude. A aporia está marcada pela oposição entre a normatividade ideal do modelo e a facticidade contingente do indivíduo. Eis o grande drama existencial que só o homem pode viver: a oposição entre a tendência constitutiva a *ser-mais*, apontando para um polo ideal de realização, o *poder-ser*, e o peso das limitações existenciais imobilizando o indivíduo na rotina de simplesmente *ser*³⁹⁶.

³⁹³ Cf. *AF II*, p. 167-168.

³⁹⁴ “Temos, assim: o universo cultural da comunicação; o universo cultural da pesquisa; o universo cultural da profissão; o universo cultural da organização (economia, política e sociedade); o universo cultural do lazer; o universo cultural tradicional (religião, moral tradicional, tradições e costumes populares)”. *SNF*, n. 4, p. 7.

³⁹⁵ *AF II*, p. 169.

³⁹⁶ Cf. *AF II*, p. 171.

A essência dessa aporia está, portanto, no modelo ideal que se pretende ser ou a tradução da essência na existência, mas que está submetido às limitações. O homem é um ser que caminha na direção do *ser* ao *ser-mais*, essa dialética é o paradoxo da existência humana, entre *ser* ao *dever-ser*, submetida ao agulhão permanente do *ser-mais*.

Para Lima Vaz a única saída para essa aporia é realizar uma ruptura com univocidade do discurso. A realização somente pode ser pensada analogicamente na medida em que a perfeição (*energeia*) realizável pelo homem enquanto ser espiritual e ser-para-a-transcendência mostra-se como o analogado inferior da perfeição infinita do Absoluto, seja considerado como Absoluto formal da Verdade e do Bem, atributos transcendentais do Ser, seja considerado como o Absoluto real ou o Existente subsistente (*Ipsum Esse subsistens*)³⁹⁷. Ao realizar-se, o homem deve avançar em direção ao horizonte da Transcendência e, por isso, deve se submeter à medida transcendente.

Portanto, o movimento de realização humana, no pensamento antropológico intrinsecamente relacionado com a Metafísica, não procede do Eu sou ou do seu dinamismo imanente, mas é posto pelo Absoluto ao qual o sujeito, constitutivamente, se submete (relação de transcendência) naqueles que são os atos supremos do existir: conhecer a Verdade, consentir ao Bem, reconhecer no Absoluto de existência a fonte primeira da Verdade e do Bem³⁹⁸.

3.4 CATEGORIA DE PESSOA

A categoria de pessoa é o ápice do discurso da *Antropologia Filosófica* de Lima Vaz. Para compreender o que ele entende por este conceito é importante analisar os antecedentes histórico-filosóficos, como também a intenção que ele aplica ao conceito de pessoa.

³⁹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 173.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 174. “No movimento de realização humana, o autor vê, não somente o vetor ontológico que parte do sujeito na direção da infinitude intencional do *ser-mais* (ilimitação tética) como horizonte do seu operar *poiético* e *prático*, mas também uma inversão da direção deste vetor no horizonte do operar *teorético* que vai do Absoluto ao Eu sou do sujeito. Assim, ele procura evitar qualquer forma extremada de um dinamismo puramente imanentista da reflexão antropológica. O homem é sempre um sujeito aberto que se completa e se reconhece no Absoluto”. CRUZ, Pedro Cunha. *Antropologia e Razão moderna no pensamento de H. C. de Lima Vaz*. Roma: Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, 1997, p. 85, nota 183.

Das diversas noções do repertório da Antropologia Filosófica, sem dúvida, a noção de pessoa é, provavelmente, uma daquelas que tem um antecedente mais complexo. O termo pessoa (*prósopon*, *persona*) percorreu diversos campos semânticos (teatro, retórica, direito, teologia), mas sem dúvida sua origem reside na linguagem teatral³⁹⁹. Na origem, o termo pessoa está referido diretamente com a representação de papéis⁴⁰⁰. O indivíduo que usava a máscara não exprimia o seu ser, mas representava um papel, escondendo o rosto, dava voz ao personagem.

O termo migrou da linguagem teatral e pela influência da filosofia e da teologia, para um sentido oposto à sua significação original: em lugar de máscara ou título passou a significar a totalidade do sujeito na sua mais radical originalidade ou “na própria raiz do seu ser que é, como tal, incomunicável e irrepresentável”⁴⁰¹. O novo sentido adquirido pelo termo pessoa, passou a designar o ser mais autêntico do homem, mas ao mesmo tempo com característica da sua acepção antiga, de comunicação aos outros, englobando o ser-em-si e o ser-com-outros⁴⁰².

Entre os diversos matizes para se encontrar o sentido do termo pessoa, uma acepção é, indiscutivelmente, certa, e ela nasceu no terreno teológico⁴⁰³. Trata-se de um dos casos notáveis do nascimento de um conceito no terreno do encontro entre o *lógos* bíblico-cristão e o *lógos* grego. Embora a prefiguração do conceito de *pessoa*, tal como se formou na cultura ocidental a partir do cristianismo, fosse desconhecido do pensamento antigo, é possível perceber a raiz dele no conceito socrático de *psyché*⁴⁰⁴. Segundo Lima Vaz, foi no terreno das controvérsias trinitárias e cristológicas do século IV d.C. que o termo *pessoa* adquiriu a riqueza

³⁹⁹ Cf. *AF II*, p. 189.

⁴⁰⁰ “Pessoa era em grego *prosopon*, ou seja, máscara de teatro, e esta acepção não favorecia nos primeiros séculos do cristianismo o aprofundamento dos mistérios trinitários e cristológicos, porque tendia a conduzir em direção de uma ideia de pessoa como aparência. Na verdade, a pessoa não pode ser máscara, mas exatamente o contrário: o rosto, não máscara. Aquele rosto revela o sujeito e seu coração, e que porta inscrito o apelo para ser respeitado. Esconder o rosto com uma máscara é esconder a pessoa, reduzi-lo a outro. E se somos nós mesmos a esconder o nosso rosto é porque pretendemos negar-nos aos outros, não entrar em relação.” POSSENTI, Vittorio. *Il nuovo principio persona*. Roma: Armando Editore, 2013, p. 37.

⁴⁰¹ *AF II*, p. 220.

⁴⁰² OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e ética. Filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao nihilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 161.

⁴⁰³ Cf. *AF II*, p. 189.

⁴⁰⁴ Cf. *Ibidem*, p. 219

conceptual que iria tornar uma das categorias basilares da filosofia de inspiração cristã.

A partir de Boécio, a noção de pessoa adquire um sentido ontológico com a sua célebre definição: “*persona est rationalis naturae individua substantia*”⁴⁰⁵. Na sequência essa afirmação foi justificada por Tomás de Aquino, que incorporou uma amplitude analógica a essa afirmação, o que talvez tenha permitido ao Doutor Angélico afirmar: “*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*”⁴⁰⁶. Desse modo este termo tornou-se consagrado no ocidente e mesmo após diversas inversões ainda continua sendo utilizado.

3.4.1 Síntese entre Essência e Existência

Para Lima Vaz o conceito de *pessoa* é o mais apto e é a última fronteira ontológica da reflexão sobre o homem, na qual a categoria de *pessoa* se apresenta com uma riqueza inteligível da autoafirmação do sujeito.

Nessa altura do discurso da Antropologia Filosófica, o roteiro dialético percorrido pelo autor foi realizado por duas chaves interpretativas: a primeira procedeu segundo da seriação das categorias e das regiões categoriais (seções) onde vigora a lei da negação dialética (suprassunção). A segunda acompanhou o constituir-se dos níveis conceptuais que exprimem os princípios primeiros do ser (a essência e a existência).

A essência é pensada aqui como o momento da manifestação do que o ser-homem é nos seus constitutivos ontológicos fundamentais, quer dizer, na sua estrutura e nas suas relações.

Existência é o momento da manifestação do ser do homem que se torna na sua realização, e cumpre efetivamente o desígnio do seu *ser* no seu *existir*, conforme a que foi exposto na categoria precedente.

A categoria de *pessoa* é a expressão da unidade final ou síntese entre essência e existência do homem, ou pode-se dizer também, a síntese entre o ser que *é* e o ser que *se torna ele mesmo (ipse)* pela realização ativa *in actu secundo* ou

⁴⁰⁵ A pessoa é uma substância individual de natureza racional. Cf. *AF II*, p. 239, nota 17 (tradução nossa).

⁴⁰⁶ *Summa Theol.*, I, q. 29 a. 1 c. “a pessoa significa o que há de mais perfeito em toda natureza”.

o *perfectum*, do que ele é *in actu primo* ou o *perfeciendum*. A categoria de *pessoa* é, portanto, a categoria da essência como expressão ontológica do homem⁴⁰⁷.

Na categoria de *pessoa*, por outra perspectiva, como categoria final, realiza a compreensão do homem dentro do discurso da Antropologia Filosófica em dois momentos. O primeiro momento da realização da inteligibilidade acontece na ordem do em-si, como *pessoa* exprime a inteligibilidade radical do seu ser na passagem do *dado* à *forma* pela mediação do sujeito. Esse processo dialético foi se encadeando da categoria do corpo próprio à categoria de *pessoa*, por isso é lícito afirmar que o homem é sujeito enquanto *pessoa*.

O segundo momento é na ordem da inteligibilidade para-nós, como constituição das categorias que no ritmo dialético se expande, a partir da categoria de *pessoa* realiza-se a inteligibilidade de todo discurso da Antropologia Filosófica⁴⁰⁸.

A categoria de *pessoa* é a expressão acabada do Eu sou, de sorte se pode estabelecê-la, como resposta à interrogação inicial “o que é o homem?”. A identidade na categoria de *pessoa* se dá pela mediatização das sequências de categorias, entre sujeito e *pessoa*. “A *pessoa* é, portanto, expressão acabada, a *forma formarum* com a qual o sujeito ou o Eu se exprime ou se diz a si mesmo”⁴⁰⁹. A categoria *pessoa* sendo um resultado do discurso ao responder à pergunta “o que é o homem?”, torna-se princípio de inteligibilidade, ou seja, a partir dela pode-se fazer uma dupla leitura – como princípio e como fim – desta maneira ela realiza a superação das oposições que dividem as correntes do personalismo contemporâneo.

Como *princípio*, a *pessoa* se opõe como raiz inteligível da afirmação Eu sou, que percorre todo o discurso antropológico como *mediação* pela qual o homem se

⁴⁰⁷ Cf. *AF II*, p. 190-191. No decorrer da antropologia, Lima Vaz trás duas significações do termo essência: a) *essência* como expressão inteligível das estruturas e relações constitutivas do ser do homem, da sua *ipseidade* ou do seu *eidos*; b) *essência* como expressão inteligível da totalidade do ser do homem, respondendo à pergunta “que é o homem?”, desempenhando, assim, a função lógica da definição que integra ser e devir na proposição: “a *Pessoa* é a essência do homem”.

⁴⁰⁸ Cf. *AF II*, p. 191. O autor realiza o esquema dialético do conceito de *pessoa* nas seguintes formas: U-P-S: A Universalidade (U) da essência (estruturas e relações) que é mediatizada pela particularidade (P) da existência (realização), para efetivar-se na singularidade (S) da *pessoa*; b) U-S-P: a singularidade (S) da *pessoa* é a mediação entre a universalidade (U) da essência e a particularidade (P) da existência. A primeira forma mostra o homem constituindo-se inteligivelmente como *pessoa*; na segunda, se expõe o homem como sendo inteligivelmente *pessoa*. Ela é a síntese dos momentos eidéticos (eu sou) e dos momentos marcados pela ilimitação tética (deve ser).

⁴⁰⁹ *AF II*, p. 192.

significa e se unifica segundo as variadas perspectivas do seu ser. Como *fim*, a *pessoa* suprassumindo a oposição entre *essência* e *existência* ou entre *estruturas* e *relações*, de um lado, e *realização*, do outro, indica-se como a unidade que se realiza existencialmente entre o *em-si* da estrutura e o *para-o-outro* da relação: o *em-si* vem entendido como tal no seu abrir-se *para-o-outro*, na realidade⁴¹⁰, ele é a *pessoa* como um “todo aberto e generoso”, segundo a expressão de J. Maritain⁴¹¹.

Sendo a categoria de *pessoa* o ponto nodal do discurso da Antropologia Filosófica, onde se entrelaçam a inteligibilidade *em-si* e a inteligibilidade *para-nós*, nela desempenha-se finalmente o princípio de *totalização*, com a adequação inteligível entre o *sujeito* e o *ser*. Nenhum excesso ontológico⁴¹² permanece fora da autocompreensão do sujeito-objeto do discurso – do homem – quando ele se declara como *pessoa*⁴¹³.

A adequação inteligível do *sujeito* e do *ser* é a expressão do *eidos* total do homem, a suprassunção dos perfis eidéticos que se sucederam ao longo do discurso, nesse sentido essa categoria é *totalização* – *plenum* de inteligibilidade – sobre todas as manifestações do homem, como manifestações propriamente pessoais. O ato pessoal é aquele que suprassume o universal (U) do sujeito (estrutura e relações) mediatizado pela particularidade (P) da situação na presença única e incomunicável do singular (S).

Pessoa é, pois, o sujeito adequado da atribuição da vida segundo o espírito, enquanto ela é constitutivamente um ser inteligente e livre, presença à infinitude do ser.

Como o ser, seja na sua infinitude intencional seja na real, se desdobra em Unidade, Verdade e Bem, a *pessoa* é, por sua natureza, o sujeito dos atos que são

⁴¹⁰ É possível perceber nessas conclusões de Lima Vaz, que ele faz certa crítica ao existencialismo sartreano, por exemplo, que concebe uma subjetividade pura do sujeito lançado na existência, dicotomizando a unidade do homem ao afirmar a precedência da existência em relação à essência.

⁴¹¹ Ibidem, p. 192.

⁴¹² “A inteligência e a vontade constitutivas da dimensão espiritual são marcadas por um excesso ontológico. Ao experimentar-se como ser de razão, o homem se descobre como abertura ilimitada ao horizonte da Verdade. Ao reconhecer-se como ser de vontade, ele se percebe como abertura ilimitada ao horizonte do Bem. O excesso ontológico constitutivo do homem o coloca em relação com uma realidade que ele não é: o Absoluto”. OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Liberdade no pensamento de H. C. de Lima Vaz. Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 5, n. 10, p. 123-138, 2º sem. 2014,

⁴¹³ Ibidem, p. 192.

correspondentes à constelação transcendental do Ser e dos seus atributos. Nesse sentido, toda a visão de Unidade, todo o conhecimento da Verdade, todo consentimento ao Bem são atos da *pessoa*, e somente como atos empenhativamente *pessoais* realizam no homem a síntese da essência e da existência, do que *é* e do que *deve ser*⁴¹⁴.

3.4.2 A filosofia da Pessoa como superação do reducionismo

O conceito filosófico de pessoa como já foi enfatizado, nasceu do encontro entre o *lógos* grego e *lógos* bíblico-cristão. No período histórico da modernidade ocidental houve um progressivo esvaziamento do conteúdo metafísico da noção de pessoa, o que fez sobrevir em seu lugar diversos enfoques, como o psicológico, sociológico, político ou fenomenológico⁴¹⁵.

Apesar do esvaziamento do termo *pessoa* dentro do céu intelectual da filosofia moderna, ele ainda brilha como estrela. Entretanto, a noção da metafísica da subjetividade retirou do conceito de pessoa a sua referência ao transcendente, dando origem a um emaranhado de significações⁴¹⁶.

A mudança na significação do termo *pessoa* se iniciou com o advento do nominalismo tardomedieval, que possibilitou uma matriz de racionalidade unívoca, gerando as ciências do indivíduo, que alcançaram um estatuto epistemológico próprio e passaram a abrigar-se sob o nome de “ciências humanas”, todos os campos do conhecimento científico do homem⁴¹⁷. A experiência do homem como pessoa, no entanto, é, em sentido estrito, inexecutável a uma ciência da pessoa, pois à pessoa não pode ser aplicado nenhum conceito operacional, constituído segundo um modelo que submeta o objeto a regras de experimentação. A experiência da pessoa é articulada internamente a partir do centro dinâmico e ordenador do Eu sou: e esse é inatingível por qualquer processo objetivante de conhecimento, que “intente reduzi-lo a estado de ‘coisa’ observável e manipulável”⁴¹⁸. No entanto, o homem observável tornou-se na modernidade o *indivíduo*, que é pensado na sua universalidade da espécie, como exterioridade corporal e sujeito a leis. A *pessoa* é

⁴¹⁴ Ibidem, p. 193.

⁴¹⁵ Cf. *AF II*, p. 189-190.

⁴¹⁶ Ibidem, p. 194.

⁴¹⁷ Cf. Ibidem, p. 214.

⁴¹⁸ Ibidem, p. 213.

sempre referida à interioridade espiritual, única na sua originalidade, e irreduzível a um denominador comum classificatório ou a simples indivíduo de uma espécie.

Além da concepção de indivíduo e pessoa, a modernidade trouxe o conceito de sujeito a partir de Descartes. O sujeito na filosofia moderna é elevado à dignidade de causa e razão da própria existência inteligível. Esse novo perfil de pessoa tem como atribuição o predicado de autocausalidade com relação ao seu existir inteligível, suprimindo qualquer referência ao Absoluto transcendente. Nesse sentido coloca-se sobre a pessoa humana ou “sobre o perfil ideal e normativo da sua existência empírica, o enorme peso ontológico de ser criadora de si mesma e do seu mundo: da verdade e do bem, dos valores e dos fins. Cabe-lhe, em suma, a tarefa verdadeiramente titânica de recriar um mundo”⁴¹⁹.

A evolução desse processo de imanentização do absoluto no sujeito gera, com efeito, a pós-modernidade que se caracteriza pela fragmentação dos discursos unitários e “desconstrução” dos princípios fundadores e ordenadores, tanto os transcendentais, como Deus, como as noções “transcendentais” da tradição clássica. A pós-modernidade proclama, pois, a dissolução, por obras das ciências humanas, do objeto-homem.

Segundo Lima Vaz, a lógica da desconstrução, tendo atingido o *zôon lógon échon* da tradição clássica e o conceito de *pessoa* da tradição cristã, o que resta da ideia do homem na filosofia moderna “são fragmentos de discurso ou microunidades narrativas disseminadas num campo de linguagem de onde desaparecem as grandes linguagens do sentido”⁴²⁰.

Para o filósofo a civilização moderna vive uma situação paradoxal. Ao mesmo tempo em que há o processo de fragmentação e desconstrução da ideia de pessoa, há também aspirações em que a sociedade moderna valoriza a pessoa. Aproveitando dessa sensibilidade do pensamento contemporâneo de exaltação do valor da pessoa, o filósofo procura repropor o conceito filosófico de *pessoa* para superar o reducionismo, o niilismo, o antropocentrismo imanentista, imposto pela exclusão da metafísica, através da referência analógica que fora perdida na modernidade.

⁴¹⁹ *AF II*, p. 221.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 222.

A “experiência da pessoa”, como já foi afirmado, procede de duas linhas, *pneumática* e *noética*, que procedem do *lógos* bíblico e do *lógos* grego, que se encontram, de fato, num evento histórico: o Fato Cristo. Desse mistério surgiu o conceito de pessoa divina, tornado o *princeps analogatum* da ideia de pessoa na tradição ocidental. Na noção dogmático-teológica de união *hipostática* (duas naturezas, a divina e a humana, na unidade de uma pessoa divina) exprimem-se, com toda a limitação e imperfeição do *lógos* humano, o paradoxo do *lógos* divino feito carne. A referência que Lima Vaz faz ao dogma não tem uma perspectiva teológica, mas pretende descobrir a origem da experiência ocidental de pessoa. A noção de pessoa começa a significar os termos clássicos de *ousia* (essência) e de *hypóstasis* (subsistência). Ao enraizá-los no terreno da inteligibilidade da *existência*, implicará a analogicidade do conceito de *pessoa*, mostrando-o predicável primeiramente a Deus enquanto Absoluto de *existência*, livre criador dos existentes finitos e unindo em si *ousia* e *hypóstasis* no paradoxo da relação subsistente; predicável em segundo lugar da *pessoa* humana como *analogatum inferius*⁴²¹.

O conceito de pessoa com essa referência analógica retira do homem contemporâneo a causa e razão a sua existência e inteligibilidade, lança-o no horizonte do ser integrando numa unidade ontológica definida pela adequação inteligível entre *sujeito* e *ser*, e não mais uma homologia entre a estrutura racional do sujeito e as razões e fins do próprio sujeito. Desde modo Lima Vaz procurar retirar toda a lógica do imanentismo absoluto.

A analogia proposta pelo filósofo está implícita nas categorias que exprimem o homem como *ser situado*: pelo “corpo próprio”, pelo “psiquismo”, nas relações de “objetividade” e “intersubjetividade”. Mas elas estão explícitas como matriz primeira de inteligibilidade quando a autoafirmação do sujeito se confronta diretamente com a universalidade do ser, isto é, quando se autoafirma como espírito e quando autoafirma sua abertura para o transcendente. Nesses casos, o próprio eidos da categoria é elevado ao nível da conceptualidade analógica: o espírito e o ser-para-o-Absoluto são noções analógicas que, no homem, referem-se a um primeiro analogado (O Espírito absoluto e Transcendência absoluta) e no qual se dá a identidade absoluta de essência e existência. Já a categoria de realização é

⁴²¹ Cf. *AF II*, p. 220.

atravessada por duas linhas de razões unívocas, e uma analógica. As duas unívocas são o fazer (*póiesis*) e agir (*práxis*) e a analógica, a abertura à infinitude do Absoluto pela contemplação (*théoria*). Nesse sentido há a necessidade incessante de viver realizando a própria vida por um estímulo metafísico que o impele a *ser mais*.

O homem enquanto ser *finito* e *situado* possui duas tarefas. Enquanto *situado* o homem é limitado pela conceptualidade unívoca das categorias (corpo próprio, psiquismo, relações de objetividade e intersubjetividade) que exprimem o seu *fazer* e *agir* nos campos do Mundo e da História. Mas, por outro lado, é aberto pelas conceptualidades analógicas das categorias (espírito e transcendência) que o referem à *infinitude* do Absoluto pela atividade de contemplação.

Nessa proposta de uma antropologia filosófica que procura ser uma ontologia do homem, Lima Vaz, ao responder à pergunta “o que é o homem?” faz uma totalização das diversas categorias na categoria de *pessoa* e mostra o homem como aberto à *universalidade* do ser a partir da *particularidade* da sua situação corporal no aqui e agora do mundo. Mostra-o, outrossim, como lugar inteligível (*tópos noetós*) na concretude da sua *singularidade*, onde se entrecruzam e se entrelaçam as linhas que procedem de todas as regiões do ser: do sensível ao inteligível. O paradoxo do homem reside nessa unidade dos opostos ou nessa dialética vivente do uno e do múltiplo, realizada na unidade de opostos, e nela se realiza a perfeição mais alta do universo: *persona significat id quod perfectissimum in tota natura*⁴²².

⁴²² Cf. *AF II*, p. 227.

4. CONCLUSÃO

Esta conclusão visa fazer um tipo de retrospectiva da dissertação, como também uma demonstração da contribuição para os estudos feitos dentro da pesquisa sobre o filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz, e concluir o percurso feito pelos precedentes capítulos. O trajeto realizado nesta dissertação, inspirada na obra *Antropologia Filosófica*, foi tentar responder a última das quatro perguntas célebres de Kant:

O que o posso saber?

O que devo fazer?

O que me é permitido esperar?

O que é o homem?

De cada uma dessas perguntas kantianas⁴²³ outras nasceram e se entrelaçaram para formar, a filosofia contemporânea⁴²⁴. Responder à pergunta “o que é o homem?”, de certa forma, responde às outras três perguntas, porque todas desaguam nessa última⁴²⁵.

A resposta que se procurou dar não foi de fácil construção. Essa pergunta está nas origens da filosofia e remete a Sócrates⁴²⁶. Trata-se, portanto, do sujeito se objetivando a si mesmo e dando-se a explicação, é essencialmente uma atitude de reflexividade, uma autocompreensão, um *gnōthi sautón*⁴²⁷, um *nosce te ipsum*⁴²⁸. Não se trata somente de um saber sobre o sujeito, mas deve ser um saber do sujeito, que realiza a tarefa como filósofo sendo um intérprete da humanidade, através do conhecer-se formalmente como sujeito, mostrando assim o caráter original da *Antropologia Filosófica*.

⁴²³ KANT, I. *Logik, Einleitung* (Werke, ed. Weischedel, III, p. 448) apud. *AF I*, p. 13.

⁴²⁴ LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Morte e vida da filosofia*. V 2, n. 1, p. 14. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/1052/1474>>. Acesso em: 16 jun. 2016

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 15.

⁴²⁶ “na visão socrática, o “humano” só tem sentido e explicação se referido a um princípio interior ou a uma dimensão de interioridade presente em cada homem e que ele designou justamente com o antigo termo de “alma” (*psyché*), mas dando-lhe uma significação essencialmente nova e propriamente socrática. [...] Sócrates é considerado justamente o fundador da filosofia moral e, de alguma maneira, pode ser considerado igualmente o fundador da Antropologia filosófica”. *AF I*, p. 39

⁴²⁷ Máxima sapiencial ligada ao templo de Delfos. Significa “conheça-te a ti mesmo”. Cf. *AF I*, p. 31.

⁴²⁸ Versão latina do mesmo termo.

Partindo do grande acúmulo de conhecimento que o homem possuiu ao longo de toda a tradição filosófica do ocidente, a resposta à pergunta “o que é o homem?” é um desafio, por dois fatores: o primeiro é como fazer um discurso coerente com a tradição filosófica, porque para o filósofo, a filosofia é *anámnesis* e *nóesis*, e nessa rememoração pensante é que se realiza a filosofia, portanto, não há filosofia descolada da tradição filosófica que a precedeu. O segundo ponto nodal é que dentro do período caracterizado como modernidade, houve a partir das chamadas “ciências humanas”⁴²⁹, uma fragmentação do discurso sobre o homem, passando de do homem universal⁴³⁰ para o homem pluriversal⁴³¹.

Deste modo, a tarefa da Antropologia Filosófica é encontrar um centro conceptual que unifique as linhas de pensamento, que se dispersam na contemporaneidade. Cada uma das ciências humanas procurando responder “o que é o homem?”, fragmentou o seu objeto devido ao seu método e pela influência do polo epistemológico.

Convém lembrar as palavras de Heidegger falando sobre a atualidade e complexidade do problema do homem:

Nenhuma época teve noções tão variadas e numerosas sobre o homem como a atual. Nenhuma época conseguiu, como a nossa, apresentar o seu conhecimento acerca do homem de modo tão eficaz e fascinante, nem comunicá-lo de modo tão fácil e rápido. Mas também é verdade que nenhuma época soube menos que a nossa o que é o homem. Nunca o homem assumiu um aspecto tão problemático como atualmente⁴³².

Esse problema de não saber o que é o homem, não é como a doura ignorância de Sócrates, mas um problema que tem uma razão histórica e outra metodológica. A razão histórica é aquela que foi acenada sobre a continuidade histórica do pensamento filosófico. Sem a noção do fio da história perde-se toda a

⁴²⁹ Ibidem, p. 16.

⁴³⁰ O homem universal ocupava o centro do universo fechado sobre si mesmo numa visão imanentista, ou ocupa o centro do universo aberto para transcendência divina, como a visão de Tomás de Aquino: “a alma humana’ está [...] na fronteira das criaturas espirituais e corporais, por isso, nela se reúnem as potências tanto de umas e outras criaturas” AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, I, q. 77, a. 2. Disponível em: <<http://permanencia.org.br/drupal/node/2360>>. Acesso em: 13 abr. 2016.

⁴³¹ O homem pluriversal está também no centro, no entanto, o seu contexto não se refere mais ele, e sim, é ele que interroga o seu contexto dispersa em diversas dimensões (sociais, culturais, econômicas). Cf. *AF I*, p. 155.

⁴³² HEIDEGGER, Martin. *Kant and das Problem der Metaphysik*, §37. Apud. MONDIM, Battista. *O homem, quem ele é?* São Paulo: Paulus, 2012, p. 8.

riqueza de uma tradição que ajudou a compreender o fenômeno humano. Por outro lado, a questão epistemológica foi a grande preocupação de Lima Vaz.

Diante dessa crise há diversas tentativas de superação que vêm desde o século XIX. Uma tentativa se dá pela corrente naturalista⁴³³, outra pela corrente culturalista⁴³⁴, outra idealista. Todas as tentativas concorrem para uma explicação reducionista do fenômeno humano.

A presente dissertação focou o seu problema a partir da preocupação sobre o reducionismo e como Lima Vaz se propôs ao que ele chama de tarefas da *Antropologia Filosófica*, sendo elencadas em três momentos: a primeira tarefa é a elaboração de um discurso sobre o homem que, de alguma maneira, não deixe escapar nenhum dos temas elaborados pela tradição, e, ao mesmo tempo, some as contribuições das ciências modernas do homem. A segunda tarefa, em decorrência da primeira, procura uma justificação crítica dessa ideia de unidade dos diversos discursos sobre o homem. A terceira tarefa é a sistematização filosófica dessa ideia do homem, que possa fazer do discurso da *Antropologia Filosófica* uma ontologia do ser Humano⁴³⁵.

Os polos epistemológicos são verdadeiros centros de referência privilegiados segundo os quais se organizam a compreensão do homem ou se formam “imagens do homem” de acordo com cada grupo de ciência, evidenciando os aspectos da dimensão humana investigada.

De acordo com o esquema dialético: N – S – F (Natureza – Sujeito – Forma), são distinguidos três polos do seguinte modo: o polo do Sujeito (S), que se situa no horizonte das ciências do indivíduo e do seu agir individual, social e histórico. O polo das formas simbólicas (F), que apresenta o homem através das ciências da cultura, e o outro polo, chamado de polo da Natureza (N), discorre a partir do horizonte das ciências naturais.

Para sistematizar esses polos, verificou-se que Lima Vaz propôs um discurso dialético que pudesse balancear esses três polos sem privilegiar um em detrimento

⁴³³ O sentido que Lima Vaz emprega o naturalismo é aquele que professa o fenômeno humano à natureza material como fonte última de explicação. Cf. *AF I*, p. 15.

⁴³⁴ Quando se acentua a originalidade da cultura em face da natureza, separando no homem o “ser natural” e o “ser cultural”. Cf. *AF I*, p. 15.

⁴³⁵ *AF I*, p. 15-16.

do outro. A estrutura formada por ele constitui-se de três momentos: pré-compreensão, compreensão explicativa e compreensão filosófica.

1º plano – pré-compreensão: esta compreensão está no plano da experiência natural que o homem faz dele mesmo, ou experiência chamada do “mundo da vida”⁴³⁶. É uma série de dados necessários e inelimináveis inerentes ao contexto histórico-cultural, desde representações, crenças e símbolos. Tudo isto constitui o mundo da vida (*Lebenswelt*)⁴³⁷. O “mundo da vida” não é propriamente uma explicação, mas um tipo de conhecimento que gera a necessidade de um esclarecimento.

2º plano - compreensão explicativa: este é o plano no qual se situam as *ciências do homem*. O mundo da ciência é feito de abstrações, mas isso não significa que não tenha nada a ver com a realidade, pois a condição para que a ciência proceda para explicar a realidade é que ela proceda abstrativamente. De outro modo, ela ficaria só no mundo da pré-compreensão natural. A objetivação neste plano se faz de uma maneira mais sistemática, formalizada e elaborada.

3º plano - compreensão filosófica ou transcendental: este último traz a experiência filosófica, que também pode ser caracterizada como experiência do sujeito (eu) enquanto sujeito. O que está em vista neste terceiro momento é a concretude conceptual. São aqueles conceitos que tentaram exprimir a totalidade.

Diferente da pré-compreensão e da compreensão explicativa, a experiência filosófica se situa no plano ontológico, que, como explicação transcendental, possui o sentido que atravessa todos os aspectos do objeto ou, de outro modo, considera o objeto enquanto ser.

Dentro de cada categoria, através da dialética dos três momentos de explicação, o edifício antropológico é discursivamente erguido pela mediação do sujeito. Na articulação da parte sistemática da Antropologia Filosófica de Lima Vaz, existe a estrutura fundamental do ser humano, que se compõe das categorias do corpo próprio, psiquismo e espírito, e as estruturas fundamentais do ser humano, compostas pela relação de objetividade, intersubjetividade e transcendência.

⁴³⁶ Expressão técnica criada por Edmundo Husserl para designar o conjunto de dados que se oferecem ao homem, pelo fato mesmo de o homem se encontrar na sociedade, estar no mundo convivendo com outros homens.

⁴³⁷ Cf. *AF I*, p. 161.

Cada categoria segue o movimento dialético internamente e também é suprassumida pela categoria subsequente, sendo a categoria do espírito e da transcendência, categorias que elevam do discurso para a ordem do ser, são ápices da estrutura e das relações.

A interpretação que foi proposta da obra *Antropologia Filosófica* é que tanto o método, como a sequência das categorias, foram elaborados por Lima Vaz com uma clara finalidade de superar, entre outros problemas, o reducionismo antropológico. Os aspectos históricos e epistemológicos são suprassumidos numa dialética rigorosa e dialogante, na tentativa de harmonizar as diversas aporias dos confrontos surgidos.

Na última parte da *Antropologia Filosófica* de Lima Vaz é tematizado a unidade fundamental do ser humano, que se compõe da categoria de realização e da categoria de pessoa.

A categoria de realização conduz ao limiar da síntese entre a essência (o que o homem é, enquanto estrutura e relação) e existência (a tarefa de realizar o que é). O elemento que transpassa todas essas categorias é a referência ao ser. No momento tético da aporética crítica a pergunta “o que é o homem?” é uma expressão que determina a autossignificação do ser do homem. No princípio de totalização o discurso deve ter como alvo a igualdade inteligível entre o objeto e o ser, ou seja, é um conteúdo conceptual concreto, mediatizado pelo sujeito numa acepção ontológica.

A partir dessa relação entre a ontologia e a antropologia, uma interpretação possível da obra de Lima Vaz é que procurou resolver, entre outros problemas, o reducionismo na concepção do homem. A causa do reducionismo e da fragmentação da imagem do homem foi gerada pela perda da inteligência espiritual, que pode ser resumida como a exclusão da racionalidade analógica na possibilidade de pensar o Ser.

Esse retraimento do ser, que o privou da sua amplitude analógica, instaurou um novo sistema de referenciais intelectuais. Os referenciais da filosofia clássica afirmavam que havia uma identidade entre o pensamento e o ser, este é o chamado realismo clássico. O conhecimento era um abrir-se da inteligência para acolher a verdade de uma alteridade e abertura do ser, a realidade era acolhida pelo ser. A

representação era o que tornava possível o acesso à realidade, não tinha a primazia no regime do conhecimento e nem o triunfo sobre o *ser*.

A finitude do espírito humano, que é a finitude de um espírito-no-mundo, implica não só a distinção real do sujeito e de seu objeto, mas a exterioridade do objeto como inteligível e amável, ou seja, a potencialidade do objeto com relação ao ato do espírito que o acolherá pela inteligência ou a ele se inclinará pela liberdade. Em outras palavras, o espírito finito no homem, ser-no-mundo, comporta-se diante de seu objeto como *receptivo*, e essa receptividade implica um processo, a um tempo psicológico e gnosiológico, de *assimilação* do objeto cognoscível pelo sujeito⁴³⁸.

Para Aristóteles e Tomás de Aquino há uma distinção entre *nôus- logos* e *intellectus- ratio*. O *intellectus* ou *nôus* é a capacidade imediata de apreensão do real e o *ratio* ou *lógos* é o que confere lógica a essa dimensão discursivamente. A posição antirrealista ao afirmar que não é possível a identidade intencional entre pensar e ser, promove uma ruptura entre pensar e ser. A intuição intelectual não é mais possível e a *representação*⁴³⁹, ao invés de ser o meio de acolher a realidade que se mostra, torna-se o fim.

Essa ruptura⁴⁴⁰, para Lima Vaz, acontece a partir de Duns Scotus. Quando ele propõe o ser de modo unívoco ele não distingue o Ser e os outros seres. O Ser que era para tradição clássica transcendente, acaba tornando-se um ente que, apesar de alguma densidade ontológica maior, não tem uma distinção radical entre ele e os outros seres. Se o ser é pensado como ente na hierarquia dos seres, acontece uma imersão do sujeito como critério único de discernimento. Ao inverter o vetor metafísico da transcendência para imanência, o que se desenvolve rapidamente é o modelo de racionalidade matemática e empírico-formal. A ciência moderna ganha força e se desenvolve, acentuando ainda mais o problema da exclusão da metafísica.

O projeto da *Antropologia Filosófica* de Lima Vaz, pelo que se percebe, é uma proposta de recolocar a metafísica no universo epistemológico contemporâneo, sem deixar de considerar o discurso das ciências e também o conhecimento que o homem possui do “mundo da vida”. Esse projeto encontra na noção de pessoa, a

⁴³⁸ *AF I*, p. 247-248.

⁴³⁹ “a teoria da *representação*, portanto, na acepção com que aqui a entendemos, é uma teoria do conhecimento que confere novo estatuto gnosiológico à *representação* do objeto ou ao seu ser intencional objetivo na imanência do sujeito cognoscente”. *EF III*, p. 162

⁴⁴⁰ Cf. *EF III*, p. 160.

categoria final do discurso da Antropologia Filosófica, seu critério de unidade da fragmentação contemporânea do homem pluriversal e superação do reducionismo antropológico.

Essa categoria, para Lima Vaz, tem uma dupla leitura de inteligibilidade, ele é ao mesmo tempo, princípio e fim. Como princípio, a pessoa se põe absolutamente na raiz inteligível da afirmação *Eu sou*, percorre todo o discurso antropológico com mediação pela qual o homem se significa e se unifica segundo as várias dimensões do ser. Como fim, a pessoa, suprassumindo a oposição entre essência e existência ou entre as estruturas e relações, de um lado, e realização, do outro, mostra-se como unidade que se realiza existencialmente. Nessa unidade que se realiza na categoria de pessoa, Lima Vaz coloca a inteligibilidade como adequação entre o sujeito e o ser, o que realiza um critério de objetividade, ou seja, todo o movimento dialético no discurso antropológico, sendo o ser o critério de inteligibilidade, por definição, se torna absolutamente universal⁴⁴¹.

Resolvido o problema da inteligibilidade, Lima Vaz procurar refazer o caminho da analogia do ser. A categoria de pessoa é escolhida por ele pelo fato de ser uma noção intrinsecamente analógica. Desta maneira, ele consegue repropor a analogicidade que fora retirada na modernidade, além de ser a pessoa uma noção com grande apreço na contemporaneidade.

Para o filósofo existem duas opções no discurso dialético. Primeira opção conduz à afirmação da universalidade do sujeito na sua absoluta singularidade, ou seja, a adequação em ato entre sujeito e ser é interpretada de maneira que seja um refluxo na própria imanência do sujeito. Sendo justamente pensado como paradoxo da subjetividade infinita na finitude da situação, trata-se da concepção moderna de pessoa pela metafísica da subjetividade, que não consegue responder à singularidade, nem criar critérios suprapessoais de valor. Segunda opção se concebe a pessoa humana segundo o paradigma da racionalidade analógica, que, conforme o seu paradoxo de universalidade, a limitação da situação e a finitude do sujeito, é pensada segundo a sua definição de *subsistens in rationali natura*, como

⁴⁴¹ A particularidade do ser-em-situação que é o homem, expressa em diversas faces (categorias), organizadas no discurso antropológico, é justamente *suprassumida* na categoria de *pessoa*, que exprime o homem como *universal concreto*, ou como singular. A *pessoa* é *universal* porque é homóloga ao *ser*; é neste sentido que ela pode ser dita, com toda a razão, “síntese metafísica”. Cf. *AF II*, p. 250, nota 159.

analogado inferior que participa da infinitude do Ser. A pessoa se compreende como pessoa pela participação no ser⁴⁴². Por afirmar seu ser como pessoa, estabelece entre os dois termos uma equação ontológica. Nesta afirmação o sujeito rompe a sua limitação e abre-se à infinitude intencional do ser, tendo a orientar da sua autorrealização num único alvo possível, que é na correspondência da união final, pela contemplação e pelo amor, com a infinitude real do Existente absoluto (*Ipsum Esse subsistens*)⁴⁴³.

A categoria de pessoa manifesta a totalização do discurso antropológico e alcança a sua inteligibilidade nesta síntese: segundo o *ordo cognoscendi* (para nós) e segundo o *ordo essendi* (em si). A compreensão do homem como pessoa segundo dois movimentos, da ascensão e da descida, desde a sua utilização por Platão, constitui uma das maneiras possíveis de exercício do pensar dialético.

A pessoa nesta categoria final da antropologia se mostra neste vértice dois elementos muito importantes para concluir o percurso dessa dissertação. A categoria de pessoa é o ápice, e neste ápice se encontra a metafísica do ato de existir. Segundo Lima Vaz, as duas possibilidades de realizar a leitura do seu pensamento são a partir da *via compositionis* (antropologia, ética e metafísica) e da *via resolutionis* (metafísica, ética e antropologia). Essa constatação revela que o pensamento do filósofo é essencialmente um pensamento de sistema, porém um sistema aberto⁴⁴⁴.

⁴⁴² “Deus e o homem, mundo e sociedade formam uma comunidade primordial do ser [...]. A perspectiva da participação deve ser entendida na plenitude de sua qualidade perturbadora. Não significa que o homem, localizado mais ou menos confortavelmente no cenário do ser, possa olhar ao redor e avaliar o que vê na medida em que o possa ver [...] A participação no ser, entretanto, não é um envolvimento parcial do homem; ele se envolve nisso com toda a sua existência, pois a participação é a própria existência. Não há nenhum ponto de vista além da existência de onde o seu significado possa ser visto e um curso de ação traçado de acordo com um plano, não há uma ilha abençoada onde o homem pode se retirar de modo a recapturar o seu ser. O papel da existência deve ser cumprido sem qualquer certeza de seu significado, uma aventura de decisões na fronteira entre a liberdade e a necessidade”. VOEGELIN, Eric. *Ordem e História: Israel e Revelação*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 45-46.

⁴⁴³ Cf. *AF II*, p. 226.

⁴⁴⁴ “A abertura do sistema vaziano procede, pois, do reconhecimento de um Absoluto transcendente e pessoal, que, como fonte inexaurível, comunica livremente o existir aos entes contingentes. Mas este Absoluto é também o fim e, conseqüentemente, o bem para o qual o espírito humano tende em virtude de sua abertura ilimitada para o ser como tal. No entanto, esta tendência pode ser ou não ratificada pela adesão livre de cada um, o que confirma o caráter aberto do sistema” MAC DOWELL, J. A., —O pensamento do Padre Lima Vaz no contexto da filosofia contemporânea no Brasil. *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 67, n. 2, p. 247.

A proposta realizada pela presente dissertação visava expor, como se queria demonstrar, que a *Antropologia Filosófica* vaziana é uma superação do reducionismo antropológico. O pensamento sistemático de Lima Vaz revela uma atitude contrária ao reducionismo, por concatenar os conhecimentos do “mundo da vida” e das ciências numa dialética filosófica e, por saber que somente a filosofia pode dar uma resposta sobre “o que é o homem”, porém não qualquer filosofia, mas aquela que considera, como elo forte de resposta, a dimensão metafísica. Neste sentido é importante salientar que cada passagem dialética de categoria em categoria apontou que elas superam o reducionismo, porque o homem é um ser essencialmente de estrutura e relação. Com toda essa condição, ele deve, sob o impulso de ser mais, tornar-se o que é como tarefa para sua realização. Por possuir um fundamento último que está no seu interior e, ao mesmo tempo está para além dele mesmo (*interior intimo, superior sumo*), ele encontra o fundamento da resposta “o que é o homem” somente no *Ser* por meio de uma categoria que carrega todas essas proposições. Assim sendo, a resposta à pergunta “o que é o homem?” encontra-se, em síntese, numa única proposição: *o homem é pessoa*⁴⁴⁵.

⁴⁴⁵ Cf. *AF II*, p. 227.

5. BIBLIOGRAFIA

5.1 OBRAS PUBLICAS DE HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*, São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Antropologia Filosófica II*, São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*, São Paulo: Loyola, 1986.

_____. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, São Paulo: Loyola, 1988.

_____. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, São Paulo, 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.

_____. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História (2a. edição)*, São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*, São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Experiência Mística e Filosófica da Tradição Ocidental*, São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Ética e Direito*. Organização e introdução de Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Loyola, 2002.

5.1.1 Artigos de Henrique Cláudio de Lima Vaz

_____. Que é Metafísica. *Verbum*, Rio de Janeiro, vol.5, 1947, pp. 179-189.

_____. O humanismo e a graça: a propósito de um livro recente. *Verbum*, t. 8, n. 1, 1951, pp. 29-40.

_____. Eros e logos – Natureza e educação no Fedro platônico. *Verbum*, v. 9, 1952, pp 161-180 e 311-328.

- _____. Itinerário da ontologia clássica. *Verbum*, v. 11, 1954, pp. 17-36.
- _____. A dialética das ideias no Sofista. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 10, 1954, pp. 122-163.
- _____. Congresso de Filosofia no IV Centenário de São Paulo. *Verbum*, v. 11, 1954, pp. 519-528.
- _____. Amor e conhecimento – Sobre a ascensão dialética no Banquete. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 12, 1956, pp. 225-242.
- _____. Discrição e amor. *Verbum*, v. 13, n. 4, 1956, pp. 459-484.
- _____. Análise categorial e síntese dialética em filosofia da natureza. *Verbum*, v. 17, 1960, pp. 19-31.
- _____. O pensamento filosófico no Brasil hoje. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 14, 1961, pp. 235-276.
- _____. Consciência e Realidade Social, *Síntese*, n. 14, 1962, pp. 92-109.
- _____. Moral, Sociedade e Nação, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 53, 1964, pp. 343-375.
- _____. Situação do tomismo. *Revista Vozes*, n. 59, 1965, pp. 892-907.
- _____. Ideologia e verdade. *Revista Vozes*, n. 60, 1966, pp. 40-53.
- _____. O conceito de socialização. *Revista Vozes*, n. 60, 1966, pp. 187-197.
- _____. Trabalho e Contemplação. *Revista Vozes*, n. 60, 1966, pp. 263-278.
- _____. Dialética - Filosofia, in 'Verbo', *Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Lisboa: Editorial Verbo, v. 6, 1967, col. 1250-1253.
- _____. A Igreja e o problema da conscientização. *Revista Vozes*, n. 62, 1968, pp. 483-493.
- _____. Fenomenologia e sistema: a propósito da composição da Fenomenologia do Espírito. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. XX, 1970, pp. 384-405.
- _____. Ateísmo e mito: a propósito do ateísmo do jovem Marx. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 26, 1970, pp. 20-50.

_____. Marxismo, in 'Verbo', *Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, v. 12, Col. 1749-1750, Lisboa, Editorial Verbo, 1971.

_____. O espírito e o mundo. *Grande Sinal*, Petrópolis, Vozes, n. 26, 1972, pp. 5- 22.

_____. Práxis, in 'Verbo', *Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, v. 15, Col. 951, Lisboa, Editorial Verbo, 1973.

_____. O Ethos na Atividade Científica, *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 34, 1974, pp. 45-73.

_____. Cultura e ideologia: sobre a interpretação do capítulo VI da Fenomenologia do Espírito. *Kriterion*, n. 20, Belo Horizonte, FAFICH/UFMG, 1974, pp. 23-59.

_____. A Universidade na cultura contemporânea, *Síntese*, n. 4, 1975, pp. 3-11.

_____. Tomismo no Brasil. In: 'Verbo', *Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, Lisboa, Editorial Verbo, 1975, v. 17, col. 1667.

_____. Antropologia e Direitos Humanos, *REB*, v. 37, n. 145, Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. Sociedade Civil e Estado em Hegel, *Síntese*, n. 19, 1980, pp. 21-29.

_____. Senhor e Escravo: Uma Parábola da Filosofia Ocidental, *Síntese*, n. 21, 1981, pp. 7-29

_____. Filosofia Política em Hegel, *Síntese*, n. 22, 1981, pp. 113-122.

_____. Um centenário: Pierre Teilhard de Chardin. *Síntese*, v. 8, n. 22, 1981, pp. 3- 7.

_____. Hegel: a escritura da história. *Síntese*, v. 8, n. 23, 1981, pp. 3-8.

_____. Deus no pensamento contemporâneo. *Síntese*, v. 8, n. 23, 1981, pp. 17- 28.

_____. Religião e Sociedade. *Síntese*, n. 25, 1982, pp. 5-10.

_____. Ciência e Sociedade. *Síntese*, n. 26, 1982, pp. 5-9.

_____. Por que ler Hegel hoje? In: BONI, Luís Alberto de. (Org.) *Finitude e Transcendência*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996. P. 222-242.

_____. Nas origens do realismo: a teoria das Idéias do Fédon de Platão. *Filosofar Cristiano*, Córdoba, Argentina, n. 13-14, 1983, pp. 115-129.

_____. Um centenário: Karl Marx. *Síntese*, v. 10, n. 27, 1983, pp. 5-8.

_____. Bio-bibliografia, in '*Cristianismo e História*' - Org. C. Palácio, 1982, pp. 415-426, São Paulo: Loyola, Col. Fé e Realidade, v. 19.

_____. Ética e Política. *Síntese*, n. 29, 1983, pp. 5-10.

_____. O problema da Filosofia no Brasil. *Síntese*, v. 11, n. 30, 1984, pp. 11-25.

_____. Democracia e Sociedade. *Síntese*, n. 32, 1985, pp. 5-19.

_____. Sociedade Democrática. *Col. Documentos Brasileiros*, v. 196, RJ: Ed. José Olympio, 1985 (Coord. Hélio Jaguaribe), pp. 480-485.

_____. Política e História. *Síntese*, n. 39, 1987, pp. 5-10.

_____. Mística e Política. *Síntese*, n. 42, 1988, pp. 5-12.

_____. Democracia e Dignidade Humana. *Síntese*, n. 44, 1988, pp. 11-25.

_____. Destino da Revolução. *Síntese*, n. 45, 1989, pp. 5-12.

_____. Unidade e diferença: linguagem e verdade na ciência e na fé. *Revista MAGIS*: Centro Loyola – RJ, n. 18, 1986.

_____. Ética e Civilização. *Síntese*, n. 49, 1990, pp. 5-14.

_____. Ética e Comunidade. *Síntese*, n. 52, 1991, pp. 5-11.

_____. Além da Modernidade. *Síntese*, n. 53, 1991, pp. 241-254.

_____. Morte e Vida da Filosofia. *Síntese*, n. 55, 1991, pp. 677-691.

_____. A Cultura e seus Fins. *Síntese*, n. 57, 1992, pp. 149-159.

_____. Mística e Política: A Experiência Mística na Tradição Ocidental. *Síntese*, n. 59, 1992, pp. 493-541.

_____. Platão Revisitado: Ética e Metafísica nas Origens Platônicas. *Síntese*, n. 61, 1993, pp. 181-197.

_____. Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental. *Síntese*, n. 63, 1993, pp. 533-578.

_____. Cultura e Filosofia. *Síntese*, n. 67, 1994, pp. 479-493.

_____. Situação da Linguagem. *Síntese*, n. 68, 1995, pp. 5-12.

_____. Ética e Razão Moderna. *Síntese*, n. 68, 1995, pp. 53-84.

_____. Ética e Justiça: Filosofia do Agir Humano. *Síntese*, n. 75, 1996, pp. 547- 552.

_____. Tomás de Aquino: pensar a metafísica na aurora do novo século. *Síntese*, n. 73, 1996.

_____. Crise e Verdade da Consciência Moral. *Síntese*, n. 83, 1998, pp. 461-466.

_____. Metafísica e Fé Cristã: uma leitura da Fides et Ratio. *Síntese*, n. 86, 1999.

_____. Esquecimento e Memória do ser: sobre o futuro da Metafísica. *Síntese*, n. 88, 2000, pp. 149-163.

_____. Humanismo hoje: tradição e missão. *Síntese*, n. 91, 2001, pp. 157-168.

_____. A Metafísica da Ideia em Tomás de Aquino, *Síntese*, n. 90, 2001.

_____. Mística e Política. *Síntese*, n. 42, 1988, pp. 5-12.

_____. Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental. *Síntese*, n. 59, 1992, pp. 493-541.

_____. Método e dialética. In: BRITO, Emidio Fontenele de CHANG, Luiz Harding (Org.). *Filosofia e Método*. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 9-17.

5.1.2 Artigos biográficos

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. In: LADUSANS, S. (Dir.) *Rumos da filosofia atual no Brasil: em autorretratos*. São Paulo, Loyola, 1976, pp. 298-311.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Filosofia e forma de ação (entrevista)*. São Paulo: Cadernos de Filosofia Alemã 2, 1997, pp. 77-102. Disponível em: < www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/download/69101/71556>. Acesso em: 21 out. 2016.

NOBRE, Marcos e REGO, Marcio. *Conversas com filósofos Brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.

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

5.2 ARTIGOS SOBRE O PENSAMENTO DE LIMA VAZ

MAC DOWELL, João A. *Aspectos fundamentais do pensamento ético de Padre Vaz*, Veredas do Direito, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, jan./jun. 2004, pp. 63-79.

SOUSA, Maria Celeste. *Rememoração dialética (influência hegeliana no pensamento de Lima Vaz)*. Kairós – Revista acadêmica da Prainha. Ano III/2, jul./dez. 2006, pp. 358. Disponível em:

<<http://www.catolicadefortaleza.edu.br/wp-content/uploads/2013/12/5.-CelesteSousa-corrigido.pdf>>. Acesso em: 11 abr. 2016.

PERINE, Marcelo. *A ética e a crise da modernidade: uma leitura a partir da obra de Henrique C. de Lima Vaz*, Cadernos IHU Ideias – Unisinos, São Leopoldo, 2007, 1-22.

_____, *Lógica da eficácia e lógica do reconhecimento*, Hypnos, 1999, 112-120.

_____, *Ética e sociedade. Razão Teórica versus razão técnica*, Síntese, 2002, 46-68

5.2.1 Teses e dissertações sobre o pensamento de Lima Vaz

CRUZ, Pedro Cunha. *Antropologia e Razão moderna no pensamento de H.C. de Lima Vaz*. Roma: Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, 1997

CORDEIRO, Analupe Beatriz. *Modernidade filosófica e suas implicações na relação de transcendência: Uma abordagem do pensamento de H.C. de Lima Vaz*. 101 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

FERREIRA, Mário dos Santos. *O conceito de pessoa humana no pensamento de Lima Vaz*. Fortaleza: UECE, 2009. 154 pp. Dissertação (Mestrado) – Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2009.

MATOS JÚNIOR, Elílio de Faria. *As condições de possibilidades da metafísica segundo Padre Vaz*. Belo Horizonte: FAJE, 2011. 185 f. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Filosofia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2011.

OLIVEIRA, Juliano de Almeida. *Transcendência e religião no pensamento de Lima Vaz*. 2014. 332 f. Tese (doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

SAMPAIO, Rubens Godoy. *A ontologia da intersubjetividade em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. 1999. 223 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

5.2.2 Publicações sobre o pensamento de Lima Vaz

CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1998.

MAC DOWELL, João A. História e Transcendência no pensamento de Henrique Vaz. In: Perine, Marcelo (org.), *Diálogos com a Cultura contemporânea. Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2003, pp. 11- 32.

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

OLIVEIRA, Cláudia R. de. *Metafísica e ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao nihilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012.

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

SOUSA, Maria Celeste. *Comunidade ética: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2014

5.3 BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ABRÃO, Bernadette Siqueira (org.). *História da Filosofia, Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultura, 2004.

AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 2011.

AQUINO, Tomás de. *Os pensadores, seleção de Textos*. São Paulo: Nova Cultura, 2004.

AQUINO, Santo Tomás de. *Questões disputadas sobre a alma*. São Paulo: É Realizações, 2014.

AMENGUAL, Gabriel. *Antropología filosófica*. Madrid: BAC, 2016

ARLT, Gerhard. *Antropologia Filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2008

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini. Bauru - SP: Edipro, 2009.

_____, *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002

BASTOS FILHO, Jenner Barretto. *Reduccionismo: uma abordagem epistemológica*. Maceió: UFAL, 2005.

BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998.

BUNNIN, Nicholas e TSUI-JAMES, E. P. *Compêndio de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2002.

CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977.

DESCARTES, René. *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2004

DRAWIN, Carlos Roberto. A recusa da subjetividade: ideias preliminares da recusa ao naturalismo. *Psicologia em revista*, Belo Horizonte, n. 15, 2004.

FERRY, Luc. VINCENT, J-D. *O que é o Homem? sobre os fundamentos da biologia e da filosofia*. Porto: ASA, 2003.

FOUCAULT, M. *Les mots e les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Tel/Gallimard, 1966

GALANTINO, Nunzio. *Dizer o homem hoje: novos caminhos da antropologia filosófica*. São Paulo: Paulus, 2003

GANHO, Maria de Lourdes Sirgado. *Existência e transcendência em Gabriel Marcel*. 1994, 151 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 1994.

GILSON, Etienne. *A Filosofia da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001

_____. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GRACIOSO, Joel. *Interioridade em Santo Agostinho*. 2010. 2010. 131 f. Tese (doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GUARDINI, Romano. *O mundo e a Pessoa*. São Paulo: Duas Cidades, 1963.

ARENDT, Hannah. *A condição Humana*. Lisboa: Relógio D'água, 2001.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito, prefácio*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

KIERKEGAARD, Soren. *Despero Humano*. Tavares Martins, Porto: 1979.

LADRIÈRE, Jean. *Os desafios da racionalidade: O desafio da ciência e da tecnologia às culturas*. Petrópolis: Vozes, 1979.

MARCEL, Gabriel. *Os homens contra o homem*. Porto: Editora Educação Nacional, ano não indicado (esgotado).

MARITAIN, Jacques. *A filosofia moral: exame histórico crítico dos grandes sistemas*. Rio de Janeiro: Agir, 1964.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, pp. 357

MONDIN, Battista. *O homem quem é ele? Elementos da Antropologia Filosófica*. São Paulo: Paulus, 1980, pp. 30

MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. Tradução de Vinicius Eduardo Alves. São Paulo: Centauro, 2004.

OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *Antropologia Filosófica Contemporânea, subjetividade e inversão teórica*. São Paulo: Paulus, 2012.

_____, *A Filosofia na crise da modernidade*, São Paulo: Loyola, 1989.

_____, *Ética e Racionalidade Moderna*, São Paulo: Loyola, 1993.

PERINE, Marcelo. A modernidade e sua crise. *Síntese*, N. 57, 1992.

_____, A ética e a crise da modernidade: uma leitura a partir da obra de Henrique C. de Lima Vaz. *Cadernos IHU Ideias*, São Leopoldo, v. 5, pp. 1-22, 2007.

_____, Ética e sociedade. Razão teórica versus razão técnica. *Síntese*, n. 93, 2002

_____, Platão no caminho filosófico de Lima Vaz. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, pp. 9-30, 2012.

_____, Virtude, justiça e racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre. *Síntese*, n. 58, 1992.

PICO DELLA MIRANDOLA. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Trad. M. L. S. Ganho. Lisboa: Edições 70, 1989.

PLATÃO. *Fédon*. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PORTA, Mario Ariel González. *A filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo: Loyola, 2002

POSSENTI, Vittorio. *Il nuovo principio persona*. Roma: Armando Editore, 2013.

POSSENTI, Vittorio. Transcendência Imanente: sobre a relação entre Deus e o mundo. *Síntese*, N. 110, 2007, pp. 311-334.

RABUSKE, Edvino A. *Antropologia Filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1993.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da filosofia Vol. 4*. São Paulo: Loyola, 2006

_____, *História da filosofia antiga II. Platão e Aristóteles*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

_____, *Corpo, Alma e Saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

SCHELER, Max. *A posição do Homem no Cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

VALVERDE, Antônio et al. *Natureza humana em movimento. Ensaio de antropologia filosófica*. São Paulo: Paulus, 2012.

VOEGELIN, E. *Order and History. The Ecumenic Age*, Vol IV, Louisiana 1956-1974.

_____, *Ordem e História: Israel e Revelação*. São Paulo: Loyola, 2014

5.3.1 Documentos em áudio não publicados

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica*. Belo Horizonte: 1992, doc. em áudio não publicado.

MAC DOWELL, J. A. A. *VIII Colóquio Vaziano*. (Belo Horizonte) 2015. Documento em áudio não publicado.

5.3.2 Pesquisas em internet

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Disponível em: <http://permanencia.org.br/drupal/node/2360> . Acesso em: 13 abr. 2016

5.3.3 Entrevistas Unisinos – Celebração dos 25 anos da AF de Lima Vaz

DRAWIN, Carlo Roberto. *Intersecção entre metafísica e ética em Lima Vaz*. Disponível em:

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6509&secao=488. Acesso em: 26 set. 2016

AQUINO, Marcelo Fernandes. *Uma antropologia filosófica que se eleva à metafísica*. Disponível em:

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6508&secao=488 Acesso em: 26 set. 2016

OLIVEIRA, Claudia Maria Rocha de. *Mergulho da natureza humana pelo reconhecimento do outro*. Disponível em:

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6510&secao=488 Acesso em: 27 set. 2016

PERINE, Marcelo. *Uma antropologia filosófica para compreender o “nosso tempo”*. Disponível em:

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6512&secao=488 Acesso em: 27 set. 2016

CARDOSO, Delmar. *Pensamento conjugado com ação*. Entrevista concedida a Márcia Junges. IHU On-line, São Leopoldo, n. 488, ano 14, pp. 37-39, 2016. Disponível em:

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6511&secao=488 Acesso: 21 out. 2016.