

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

**MÁRIE DOS SANTOS FERREIRA**

**O CONCEITO DE PESSOA  
HUMANA NO PENSAMENTO DE LIMA VAZ**

**FORTALEZA  
2009**

MÁRIE DOS SANTOS FERREIRA

**O CONCEITO DE PESSOA  
HUMANA NO PENSAMENTO DE LIMA VAZ**

Dissertação submetida à Coordenação do Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientação: Prof<sup>a</sup>. Dra. Marly Carvalho Soares.

FORTALEZA  
2009



F383c Ferreira, Márie dos Santos  
O conceito de pessoa humana no pensamento de  
Lima Vaz / Márie dos Santos Ferreira. – Fortaleza, 2009.  
148p.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marly Carvalho Soares.  
Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia) –  
Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades.

1. Natureza 2. Sujeito 3. Expressividade 4. Pessoa.  
I. Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades.

CDD: 170.42

MÁRIE DOS SANTOS FERREIRA

**O CONCEITO DE PESSOA HUMANA NO  
PENSAMENTO DE LIMA VAZ**

Dissertação submetida à Coordenação do Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 04/11/2009

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Marly Carvalho Soares (Orientadora)  
Universidade Estadual do Ceará

---

Prof. Dr. Evanildo Costeski  
Universidade Federal do Ceará

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Maria Celeste de Souza  
Faculdade Católica de Fortaleza

Dedico este trabalho de modo especial:

À minha mãe, Maria dos Santos Ferreira por seu exemplo de fé, otimismo e vigor.

Ao amado Padre Caetano Minette de Tillesse que, por seu acolhimento paternal, confiança e incentivo, me possibilitou dar passos significativos em prol de minha formação de vida e acadêmica.

À Professora Raphaela Cândido, companheira de caminhada, que constantemente me incentivou não deixando que as adversidades me abatessem.

## AGRADECIMENTOS

Às pessoas que colaboraram efetivamente na realização deste trabalho os meus mais sinceros agradecimentos. Em especial agradeço:

À Professora Doutora Marly Carvalho Soares pelo incentivo e por sua prestativa e atenciosa orientação.

Aos Professores Doutores: Expedito Passos, Maria Celeste de Souza e Evanildo Costeski pela atenção e disposição em ler, contribuir com os devidos ajustes e avaliar este trabalho. A presença de vocês nesta etapa foi imprescindível à conclusão deste trabalho.

“A *pessoa* é um todo. Mas justamente porque no ápice da sua constituição ontológica ela se abre, pela inteligência e pela liberdade, à universalidade do Ser e do Bem, é, paradoxalmente, um todo aberto”.

Lima Vaz. EF V, p. 237.

## RESUMO

No estágio da sociedade contemporânea constituída na pauta de um relativismo universal e de um individualismo sem limites, caracterizada pela fragmentação da imagem do ser humano, pelo predomínio da relação de objetividade, pela precariedade do reconhecimento da intersubjetividade e pela abrangência de uma crise de sentido e de valores, um imenso horizonte de questões e conflitos envolve o ser humano. No intuito de pensar o fenômeno humano frente a este contexto, Henrique Cláudio de Lima Vaz, filósofo brasileiro de grande destaque na atualidade brasileira e latino-americana pela relevância dos temas antropológicos, éticos e metafísicos por ele desenvolvidos como forma de diálogo crítico com a cultura moderna e contemporânea, se propõe encontrar um centro conceptual que unifique as múltiplas linhas de explicação do ser humano, no qual se inscrevam as categorias fundamentais do seu discurso antropológico, constituído como um discurso eminentemente ontológico da pessoa humana. Nesta dissertação, tem-se, portanto, como objetivo apresentar a constituição do conceito de pessoa humana no pensamento filosófico de Lima Vaz, seu significado, expressão e organicidade sistêmica, seguindo de perto o roteiro hermenêutico-dialético percorrido por ele na constituição das categorias que compõem o seu discurso. Para alcançar tal intento, esse trabalho foi organizado em quatro capítulos. No primeiro capítulo procurou-se apresentar *o perfil filosófico de Lima Vaz*, explicitando as características fundamentais do seu pensamento, as categorias que o estruturam conceitualmente, assim como o método por ele adotado. No segundo capítulo, é apresentada *a dialética da unidade estrutural do ser humano em suas dimensões corporal, psíquica e espiritual*, como expressão ontológica primeira da pessoa humana, na sua indivisibilidade e no seu *ser-em-si*. O terceiro capítulo volta-se para a exposição das categorias antropológicas de *relação*, nas dimensões de objetividade (*ser-no-mundo*), *intersubjetividade* (*ser-com-o-outro*) e *transcendência* (*ser-para-o-Absoluto*), como expressão da abertura do ser humano à realidade na qual ele se encontra situado. Finalmente, no quarto capítulo, é explicitada *a unidade existencial do ser humano*, nas categorias de *realização* e *pessoa*, como ato total que opera a síntese da sua unidade estrutural e dos seus atos no seu desenvolvimento existencial. Aqui se opera o desfecho da arquitetura do discurso vaziano em torno da reflexão antropológico-ético-metafísica sobre o ser humano, como um coroamento ético da idéia do homem como *pessoa*.

Palavras-chave: Natureza. Sujeito. Expressividade. Pessoa.

## *RESUMEN*

En el período de la sociedad contemporánea constituida en la pauta de un relativismo universal y un individualismo sin límites, caracterizada por la fragmentación de la imagen del ser humano, por el predominio de la relación de objetividad, por la precariedad del reconocimiento de la intersubjetividad y por la abarcación de una crisis de valores, un inmenso horizonte de cuestiones y conflictos involucran el ser humano. En el intento de pensar el fenómeno humano frente a este contexto, Henrique Cláudio Vaz filósofo brasileño de gran prestigio en la actualidad brasileña y de Latinoamérica debido a la relevancia de los temas antropológicos, éticos y metafísicos, los cuales él desarrolló como forma de diálogo crítico con la cultura moderna y contemporánea, se propone a encontrar un centro conceptual que unifique las múltiples líneas de explicación del ser humano con el propósito de apuntar las categorías fundamentales de su discurso antropológico, constituido como un discurso eminentemente ontológico de la persona humana. En esta disertación, se tiene como meta presentar la constitución del concepto de la persona humana en el pensamiento filosófico de Lima Vaz; su significado, expresión e organicidad sistemática, siguiendo de cerca el itinerario hermenéutico-dialéctico por él recorrido en la constitución de las categorías que componen su discurso. Para alcanzar tal meta, ese trabajo fue organizado en cuatro capítulos. En el primer capítulo, se buscó presentar el perfil de Lima Vaz, explicitando las características fundamentales de su pensamiento, las categorías que lo estructuran conceptualmente, y, del mismo modo, el método por él adoptado. En el segundo capítulo, es presentada la dialéctica de la unidad estructural del ser humano en sus dimensiones corporales, psíquicas y espirituales, como primera expresión ontológica de la persona humana, en su indivisibilidad y en su ser-en-si-mismo. El tercer capítulo, se voltea a la exposición de las categorías antropológicas de relación en las dimensiones de objetividad (ser-en-mundo), intersubjetividad (ser-com-el-otro) y transcendencia (ser-para-el-Absoluto), como expresión de apertura del ser humano a la realidad en la cual él se encuentra ubicado. Finalmente, en el cuarto capítulo, es explicitada la unidad existencial del ser humano en las categorías de realización y persona, como un acto total que opera la síntesis de su unidad estructural y de sus propios actos para su desarrollo existencial. Aquí se opera el desenlace de la arquitectónica del discurso de Lima Vaz al rededor de la reflexión antropológico-ético-metafísica sobre el ser humano, como un coronamiento ético de la idea del hombre como persona.

Palabras claves: Naturaleza. Sujeto. Expresividad. Persona.

## ABREVIATURAS

AF I – *Antropologia Filosófica I*, 1991.

AF II – *Antropologia Filosófica II*, 1992.

EF I – *Escritos de Filosofia I, Problemas de Fronteira*, 1986.

EF II – *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*, 1988.

EF III – *Escritos de Filosofia III, Filosofia e Cultura*, 1997.

EF IV – *Escritos de Filosofia IV, Introdução à Ética Filosófica I*, 1999.

EF V – *Escritos de Filosofia V, Introdução à Ética Filosófica II*, 2000.

EF VI – *Escritos de Filosofia VI, Ontologia e História*, 2001.

EF VII – *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*, 2002.

# SUMÁRIO

|  |    |
|--|----|
| 1. INTRODUÇÃO.....   | 11 |
| 2. O PERFIL FILOSÓFICO DE LIMA VAZ. ....                                       | 17 |
| 2.1. Influências recebidas: raízes do pensamento vaziano.....                  | 17 |
| 2.1.1. Influência platônica.....   | 19 |
| 2.1.2. Influência tomásica.....  | 20 |
| 2.1.3. Influência hegeliana.....   | 21 |
| 2.2. Características do pensamento vaziano: originalidade e contribuições..... | 23 |
| 2.2.1. Sobre a originalidade de seu pensamento.....                            | 23 |
| 2.2.2. Contribuições de seu pensamento.....                                    | 27 |
| 2.2.3. A estrutura sistemática do pensamento vaziano.....                      | 29 |
| 2.3. O movimento lógico do seu pensamento: metodologia.....                    | 33 |
| 2.3.1. Roteiro metodológico vaziano na Antropologia Filosófica.....            | 33 |
| 2.3.2. Constituição das categorias antropológicas no sistema vaziano.....      | 36 |
| 2.3.3. O movimento dialético da conceptualização filosófica.....               | 39 |
| 3. A UNIDADE ESTRUTURAL DO SER HUMANO EM SUAS DIMENSÕES.....                   | 43 |
| 3.1. A dimensão da corporalidade: categoria do corpo próprio.....              | 44 |
| 3.2. A dimensão psíquica: categoria do psiquismo.....                          | 48 |
| 3.3. A dimensão noético-pneumática: categoria de espírito.....                 | 53 |

|  |     |
|--|-----|
|  | 66  |
| 4. A DIALÉTICA DAS RELAÇÕES FUNDAMENTAIS DO SER HUMANO.....  | 67  |
| 4.1. A relação de objetividade: ser-no-mundo.....            | 78  |
| 4.2. A relação de intersubjetividade: ser-com-os-outros..... | 93  |
| 4.3. A relação de transcendência: ser-para-o-Absoluto.....   | 104 |
| 5. A UNIDADE EXISTENCIAL DO SER HUMANO.....                  | 105 |
| 5.1. O movimento de realização humana.....                   | 114 |
| 5.2. O ser humano é pessoa.....                              | 136 |
| 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....                                 | 140 |
| BIBLIOGRAFIA.....  |     |





# 1. INTRODUÇÃO

Pensar o resgate e a efetivação de uma consciência ética significa, necessariamente, pensar acerca do sentido da vida e do ser-no-mundo, na valorização da pessoa humana, como ser que vive e convive em sociedade, no respeito à natureza e à diversidade das manifestações culturais. É em torno dessa questão que Henrique Cláudio de Lima Vaz, considerado um dos principais filósofos brasileiros das últimas décadas, desenvolve seu pensamento filosófico por meio de suas obras *Escritos de Filosofia e Antropologia Filosófica*<sup>1</sup>, entre outras, assim como em seus artigos, editoriais, notas bibliográficas e resenhas publicadas principalmente na Revista Síntese, da qual ele foi editor por muitos anos. Nestes escritos ele apresenta um pensamento que proclama a necessidade de uma reflexão histórico-sistemática sobre os fundamentos filosóficos da Ética e da Antropologia filosófica: temas, categorias e problemas fundamentais, como etapa necessária à busca de soluções para os problemas éticos da humanidade; assim como, se propõe encontrar, em sua Antropologia filosófica, o centro conceptual que unifique as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano, no qual se inscrevam as categorias fundamentais que constituem o discurso filosófico sobre o ser do homem, fundado numa autêntica ontologia.

Para que se possa compreender a estrutura racional, assim como o sentido e a intenção do pensamento de Lima Vaz e identificar a sua valorosa contribuição no processo arquitetônico da reflexão filosófica no Brasil, faz-se necessário, de início, situar os grandes desafios de seu tempo, como ele mesmo os apresentou,<sup>2</sup> para, então, se entender as várias fases do seu pensamento e os principais temas por ele estudados como busca racional de iluminação para práticas sensatas e justas.

---

<sup>1</sup> Escreveu sete volumes de *Escritos de Filosofia* e dois da *Antropologia Filosófica*, nos quais há cerca de 5.600 notas bibliográficas que ilustram a enorme erudição de uma obra muito rigorosa do ponto de vista conceitual e muito bem articulada do ponto de vista sistemático. Ver Carlos Palácio, *Cristianismo e História*. São Paulo: Edições Loyola, 1982, pp. 415 – 425.

<sup>2</sup> Ver EF IV, pp. 7 – 10.

Ao fazer um diagnóstico da atualidade, Lima Vaz tem o intuito de nos apresentar as grandes questões que afligem nosso tempo e as suas profundas considerações sobre o que ele chama de “crise espiritual sem precedentes, que atinge a civilização ocidental”<sup>3</sup> nos aspectos filosóficos, éticos, políticos e religiosos, constituindo, assim, o ponto de partida de sua investigação ético-filosófica. Neste sentido, ele destaca como desafios éticos presentes na sociedade moderna e contemporânea, a seguinte realidade.<sup>4</sup>

A realidade conflitante da civilização ocidental que, fundada numa crise de sentido e de valores, se manifesta como uma crise ética nos vários níveis de nossa vida pessoal e social, comprometendo mesmo as razões de ser e agir da vida humana e o fim capaz de lhe dar sentido. Tal crise, evidenciada pela crescente produção e consumo de bens materiais, vem permeando o desenvolvimento cultural da história desencadeando uma situação conflitante traduzida numa crise de valores espirituais e em um progressivo esmaecer da aceitação do caráter normativo e hierárquico dos bens que conferem à vida o imperativo e a dignidade de um *dever-ser* propriamente humano. Ao transgredir o caráter normativo de sua atividade criadora, o ser humano transgride também os bens e fins que sustentam o *ethos* do seu mundo cultural.<sup>5</sup>

Deste contexto surge também um *relativismo universal* e um *hedonismo* sem limites, gerando comportamentos e atitudes sem referenciais éticos, o que, por sua vez, tem causado efeitos devastadores na vida pessoal e social do ser humano, assim como na própria Natureza. Frente a este quadro se constata, nos dias atuais, um uso banal do termo ‘ética’, usado em expressões das mais corriqueiras, como se fosse um modismo, seja na política, na mídia e até mesmo em literaturas mais especializadas, denotando, portanto, um desastroso desconhecimento do seu fundamento filosófico. Ora, segundo Lima Vaz, tal uso, sem nenhum rigor e compromisso com o seu real fundamento filosófico, vem ocasionando uma certa deteriorização semântica do termo ética, o que, certamente, compromete sua qualidade conceitual e estrutural.

---

<sup>3</sup> EF IV, p. 7.

<sup>4</sup> Ver Idem, pp. 7 – 10.

<sup>5</sup> Ver Idem, pp. 7 e 8.

Lima Vaz sustenta, ainda, que a crise de sentido e de valores que afeta profundamente a sociedade moderna é desencadeada pela problemática do *niilismo* ético<sup>6</sup> que, negando a possibilidade de uma fundamentação ética universalmente válida, desemboca numa profusão de racionalidades<sup>7</sup> que parecem não dar conta de uma ordenação normativa, com bases em princípios éticos universalmente válidos, da atividade criadora do ser humano, do seu modo de ser e agir intersubjetivamente.

Para Lima Vaz, a civilização moderna que se pretendia universal, na verdade só conseguiu se universalizar nos aspectos materiais, traduzidos numa cultura imediatista “do aqui e agora” e do consumo exacerbado, se mostrando, por isso mesmo, uma civilização efêmera e inoperante para a constituição de uma comunidade ética fundada em princípios universalmente válidos, tais como: o bem comum, a liberdade, a justiça. Frente a essa efemeridade, Lima Vaz nos convida às seguintes questões: como repensar a problemática do *niilismo* ético na sociedade atual? Como construir *comunidades éticas* fundadas no *reconhecimento* de si e do outro como condição primeira de realização da *pessoa humana*? Como não permitir que o utilitarismo e o imediatismo tornem-se categorias primeiras e exclusivas da prática social?

Com base nessas questões, Lima Vaz desenvolve e estrutura seu pensamento, com a intenção de indicar a urgência de pensar filosoficamente as relações éticas entre os seres humanos, pois sabe que “os homens encontram-se diante do desafio de assumir, em escala mundial, a responsabilidade pelos efeitos presentes e futuros de suas ações”.<sup>8</sup> O desafio, frente a este contexto imerso em crises, segundo Lima Vaz, consiste em reconstruir o nosso modo de ser e viver em sociedade, com base em categorias filosóficas fundadas no reconhecimento de si e do outro como condição primeira de reconfiguração da pessoa humana e de sua vida em comunidade.

---

<sup>6</sup> É, sobretudo, a partir de Nietzsche que o *niilismo* se torna objeto explícito de reflexão filosófica. Para ele, o *niilismo* representa a falta de sentido e do fim último, a desvalorização dos valores supremos, das estruturas axiológicas e normativas, aos quais está submetida a sociedade moderna. “O *niilismo* é, portanto o processo histórico durante o qual os supremos valores tradicionais - Deus, a verdade, o bem - perdem o valor e perecem”. (Cf. Abbagnano, Nicola. Dicionário de filosofia. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. P. 831 a 832.) Lima Vaz, no entanto, vê no *niilismo* ético uma ruptura entre *ethos* e tradição (Cf. EF II, p.21).

<sup>7</sup> Ver Lima Vaz, H. C. *Ética e Razão Moderna*, Síntese, n.68 (1995), pp. 55-84.

<sup>8</sup> Herrero, X. *Desafios éticos do mundo contemporâneo*, Síntese, 84 (1999), p. 6.

Ele nos põe diante da problemática do mundo moderno e contemporâneo, com o intuito de repensarmos dialeticamente a tríplice dimensão do existir e do operar humano (subjetividade, intersubjetividade e objetividade) e buscarmos filosoficamente referenciais que contribuam para a configuração de comunidades éticas, livres e justas, fundadas na idéia de um humanismo que permita ao ser humano “viver plenamente a sua natureza de ser moral”.<sup>9</sup>

Nesta dissertação temos, portanto, como objetivo apresentar a constituição do conceito de pessoa humana no pensamento de Lima Vaz, seu significado e expressão, seguindo de perto o roteiro dialético percorrido por ele na constituição das categorias que compõem o seu discurso. Para tanto, tomamos como pergunta inicial a seguinte questão: qual o significado conceptual da *categoria de pessoa* no discurso filosófico de Lima Vaz? Na realização desta pesquisa pretendemos orientar nosso esforço de compreensão do pensamento vaziano tomando como base as seguintes hipóteses interpretativas: em primeiro lugar, o pensamento de Lima Vaz expressa a convergência da Tradição filosófica ocidental na qual, com base na lição da dialética, vem superada as unilateralidades e dicotomias de tal Tradição ante os novos problemas postos na contemporaneidade?; em segundo lugar, há no movimento de constituição do pensamento vaziano uma interconexão da Antropologia, da Ética e da Metafísica, formando uma unidade ontológica na qual o ser humano possa estabelecer uma conexão com a realidade como busca de uma totalidade de sentido?

Para alcançarmos o nosso objetivo nesta pesquisa, organizamos nosso trabalho em quatro capítulos. Em todos eles procuramos seguir a orientação metodológica de Lima Vaz, explicitada no primeiro capítulo deste trabalho, e fazer as citações bibliográficas necessárias para uma melhor fundamentação do nosso tema, com o intuito de organizar as ideias e conceitos em torno do eixo central de nosso trabalho, qual seja: a apresentação da elaboração vaziana do conceito de *pessoa* como expressão ontológica da unidade total do ser humano que se significa a si mesmo e cumpre o seu desígnio de ser no seu existir.

---

<sup>9</sup> Ver EF V, p. 22.

Desta forma, no primeiro capítulo deste trabalho, com o intuito de contextualizar o universo filosófico de constituição do pensamento vaziano, procuramos apresentar “*o perfil filosófico de Lima Vaz*” explicitando as raízes e influências recebidas, desde sua formação filosófica inicial, assim como, os elementos conceituais que compõem seu pensamento, adquiridos na Tradição ocidental, especialmente no pensamento de Platão e de Tomás de Aquino e, posteriormente, no pensamento hegeliano, onde ele identifica o ponto de convergência de sua reflexão. Veremos, ainda neste capítulo as características fundamentais do seu pensamento, as categorias que o estruturam conceitualmente, assim como o método por ele adotado, seguindo de perto o roteiro metodológico apresentado em sua obra *Antropologia Filosófica*, numa tentativa de exposição da originalidade e contribuições do pensamento filosófico de Lima Vaz.

No segundo capítulo, procuramos apresentar “*a unidade estrutural do ser humano em suas dimensões*” corporal, psíquica e espiritual, como unidade ontológica primeira da pessoa, que expressa o ser humano na sua individualidade, no seu *ser-em-si*. Aqui ressaltamos que a dialética da unidade estrutural do ser humano, tal como é articulada no discurso vaziano, tem em vista a reflexão sobre as estruturas *formais* da expressividade ou da constituição do ser humano como sujeito situado.

No terceiro capítulo – “*A dialética das relações fundamentais do ser humano*” – nos voltamos para a exposição das categorias antropológicas de *relação* como expressão da abertura do ser humano à realidade na qual se encontra situado. Veremos que esta abertura se dá nas três esferas de relação do ser humano com a realidade: na esfera da relação de *objetividade* (*ser-no-mundo*), na esfera da relação de *intersubjetividade* (*ser-com-o-outro*) e na esfera da relação de *transcendência* (*ser-para-o-Absoluto*). Veremos ainda que nesta unidade categorial, obedecendo ao movimento dialético de suprassunção, dá-se a passagem da *forma* ao *conteúdo* da expressão humana em cada uma dessas esferas.

Finalmente, no quarto capítulo, explicitaremos “*a unidade existencial do ser humano*”, nas categorias de *realização* e *pessoa*, como ato total que opera a síntese da sua unidade estrutural e dos seus atos, por meio de seu desenvolvimento existencial. Aqui nos voltamos, portanto, para o desfecho da arquetônica do

discurso vaziano em torno da reflexão antropológico-ético-metafísica sobre o ser humano, qual seja: o coroamento ético da idéia do homem como *pessoa*. É este o roteiro metodológico que seguiremos neste trabalho, acompanhando, assim, os passos de Lima Vaz, numa tentativa de interpretação interna do seu pensamento como procedimento seguro para uma exposição adequada do seu discurso antropológico-ético-metafísico.

Com este roteiro em vista, tomaremos como obras fundamentais para abordar a constituição do conceito de pessoa na trajetória antropológico-ético-metafísica de Lima Vaz, os dois volumes da *Antropologia Filosófica*, alguns volumes dos *Escritos de Filosofia* (II, IV, V, VII) e artigos afins.

## 2. O PERFIL FILOSÓFICO DE LIMA VAZ

### 2.1. Influências recebidas: raízes do pensamento vaziano

Considerado um dos principais filósofos brasileiros das últimas décadas, Henrique Cláudio de Lima Vaz, sendo padre jesuíta, teve sua formação filosófica inicialmente marcada por instrumentos conceituais herdados da tradição clássica e escolástica, o que, por sua vez, acentuou o caráter sistemático do seu modo de pensar filosófico. Em seus estudos de filosofia, na Faculdade Pontifícia de Filosofia, em Nova Friburgo (RJ), dedicou-se inicialmente com afinco à leitura do *Comentário de Santo Tomás à Metafísica de Aristóteles*. Posteriormente, dando continuidade ao estudo da metafísica aristotélico-tomista, apresentou, no ato de sua conclusão do curso de Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma, a dissertação intitulada: *O problema da beatitude em Aristóteles e Santo Tomás*, na qual fez uma releitura da *Ética a Nicômaco* e das primeiras questões da *Secunda Secundae*, de S. Tomás de Aquino.

Em 1953 concluiu o doutorado em Filosofia pela Universidade Gregoriana, em Roma, com a tese, escrita em latim escolástico: *De Dialectica et Contemplatione in Platonis Dialogis* (Sobre a contemplação e a dialética nos diálogos de Platão), na qual apresentou uma leitura dos *Diálogos* de Platão e da bibliografia platônica em torno do problema das relações entre intuição e dialética das Idéias, destacando o

caráter profundamente intelectual da contemplação platônica e interpretando a *nósis* em Platão como “um resultado intrinsecamente ligado ao caminho - ou ao método - dialético, e não como uma intuição inefável e quase mística”.<sup>10</sup> Em seu depoimento pessoal Lima Vaz afirma que “neste período já se podia perceber uma primeira e ainda indecisa influência hegeliana”,<sup>11</sup> pois a referência a Hegel já aparecia nas últimas linhas da sua tese.

A vinculação à metafísica clássica e tomista, no entanto não lhe inibiu o interesse pelo pensamento moderno. A partir de 1955 sua investigação filosófica passa a concentrar-se mais efetivamente na apropriação de elementos significativos da filosofia moderna, através do estudo de seus principais representantes, reconhecendo os seus questionamentos e acatando criticamente suas sugestões, sobretudo as de caráter metodológico.<sup>12</sup> Primeiramente no estudo de Descartes e Spinoza, que posteriormente o levaria a Hegel; depois, instigado, em especial, por autores como M. Blondel, J. Marechal, J. Maritain e Teilhard de Chardin,<sup>13</sup> interessasse no estudo dos problemas filosóficos da ciência moderna, em que a noção de “imagem científica do mundo” (na sua estrutura formal e nas suas implicações culturais) começava a adquirir, no seu entender, uma importância que crescia sempre mais.

Mediante as leituras de Husserl e Heidegger discorreu sobre a noção de “intencionalidade” no Tomismo e na Fenomenologia. No personalismo, de Maritain, encontrou o seu primeiro instrumento de leitura do mundo moderno nos aspectos

---

<sup>10</sup> Ver o “Depoimento pessoal” de Lima Vaz no site: [www.padrevaz.hpg.ig.com.br/autobiografia.htm](http://www.padrevaz.hpg.ig.com.br/autobiografia.htm) Este depoimento foi publicado primeiramente em 1976 no livro *Rumos da Filosofia atual no Brasil*. Posteriormente, em 1982, por ocasião da passagem de seus 60 anos, foi republicado no livro *Cristianismo e História*, organizado por Carlos Palácio para a coleção 'Fé e realidade', das Edições Loyola.

<sup>11</sup> Ver Idem. Na exposição da dialética platônica como ontologia e como método, Lima Vaz já faz menção à atuação de Hegel no sentido de recuperação e enriquecimento das categorias da metafísica clássica na dialetização do ser. A influência definitiva do pensamento hegeliano no pensamento vaziano dá-se quando Lima Vaz assimila um terceiro tipo de racionalidade: a racionalidade dialética de Hegel que transcreve a universalidade nomotética (fundamentos ontológicos) na moderna metafísica da subjetividade (fundamentos epistemológicos). Nos métodos dialéticos de Platão e Hegel, Lima Vaz identifica uma posição arquetípica das estruturas mentais do Ocidente e do mundo contemporâneo. Sobre isto ele afirma: “Platão e Hegel representam justamente dois modelos de reordenação e, igualmente, duas possibilidades arquetípicas de interpretação da cultura segundo a matriz do *lógos* filosófico”. Ver EF III, p. 16.

<sup>12</sup> Ver João A. Mac Dowell, *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 12.

<sup>13</sup> Idem, p. 12.

políticos e sociais, dando-se, também, por meio dele o seu primeiro contato com o pensamento marxiano. Passando por Kant e seu método transcendental, chegou enfim ao pensamento de Hegel, com o qual identificou-se mais profundamente. No universo hegeliano, a categoria da *práxis* é a ponte que o leva às leituras de Marx, mas sempre à luz de Hegel. No entanto, é no pensamento hegeliano que Lima Vaz desenvolverá o ponto de convergência de toda a sua reflexão.

No diálogo com estes pensadores Lima Vaz elabora suas próprias posições filosóficas sobre as questões que desafiam seu tempo, no entanto, não se pode esquecer que o marco de seu pensamento funda-se na metafísica e na ética clássica e tomista com ênfase na dialética hegeliana, daí porque ele se destaca no cenário brasileiro como um dos maiores especialistas em pensadores como Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino e Hegel.<sup>14</sup> De modo mais específico, como veremos mais adiante, é no pensamento de Platão, Tomás de Aquino e Hegel que Lima Vaz apóia-se ao usar a razão como instrumento de busca por uma vida ética e pela realização da humanidade na liberdade, na verdade, na beleza e na justiça.<sup>15</sup>

### 2.1.1. A influência platônica

Como vimos anteriormente, o pensamento filosófico de Lima Vaz tem raízes profundas no pensamento ocidental, mais especificamente no pensamento de Platão. Para ele, “o gesto inaugural de toda decisão autêntica de filosofar dentro de nossa tradição é um encontro ou um reencontro com Platão”, daí porque “filosofar não é 'desconstruir' mas, como queria Hegel, 'rememorar'. Vem a ser retomar, no esforço presente do conceito, a longa história do ser tal como foi inaugurado exatamente pela audácia do filosofar platônico”.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Ver João A. Mac Dowell, *O significado atual do pensamento de Pe. Vaz*, In: Depoimentos sobre o filósofo. Memorial Pe. Vaz. Site: [www.padrevaz.hpg.ig.com.br/artigo032.htm](http://www.padrevaz.hpg.ig.com.br/artigo032.htm). Pesquisa realizada em 12/08/2008.

<sup>15</sup> Sobre as fases do pensamento vaziano, ver artigo de Lima Vaz, “Morte e vida da filosofia”: Revista Síntese – Nova Fase, v, 18, n. 55, Belo Horizonte, CES – Loyola, 1991, p. 677-691.

<sup>16</sup> Ver, João Antônio de Paula. *A dignidade da razão*. In: Depoimentos sobre o filósofo. Memorial Pe. Vaz. Site: <http://www.padrevaz.hpg.ig.com.br/depoimentos.htm>. Pesquisa realizada em 08/10/2008.

A ética vaziana recebe profunda influência da ética clássica, de modo especial na eleição das categorias de Bem e Fim, encontradas no 'Fédon' de Platão, como passo decisivo para a constituição inicial de uma ciência do *ethos*. Disto resulta que, para Lima Vaz o problema fundamental do pensamento ético em sua face objetiva é estabelecer o fim último, isto é, o Bem supremo do ser humano, a fim de que se possa, então, estabelecer, com base neste bem supremo, uma hierarquia de bens que possa guiar o ser humano no caminho de seu autoconhecimento, de seu viver bem intersubjetivamente, de sua felicidade.

### 2.1.2. A influência tomásica

As décadas de estudo e meditação do pensamento de Tomás de Aquino, desde o início de seus estudos teológicos e filosóficos em Nova Friburgo (RJ), denunciam a profunda sintonia de Lima Vaz com o Aquinate. Em Tomás de Aquino, como afirma Paulo Menezes, Lima Vaz "se encontrava e se expressava, se descobria e se inventava".<sup>17</sup> Como isto se justifica? Na verdade, a razão desta harmonia se encontra nas fontes comuns que determinaram o processo de formação de ambos: uma rígida formação filosófica escolástica que acentuava o caráter sistemático do modo de pensar filosófico e a misticidade da vida espiritual. Um outro aspecto relevante do itinerário filosófico de Lima Vaz no pensamento de Tomás de Aquino dá-se pelo realce de sua continuidade, com originalidade, à tradição metafísica tendo como referência central as idéias do filósofo grego Aristóteles.

Na metafísica de Tomás de Aquino, Lima Vaz buscou elementos básicos para a sua construção sistêmica, pois nela encontrava lucidez e equilíbrio em sua forma de abordar questões fundamentais ainda hoje presentes na reflexão filosófica.<sup>18</sup> Como exemplo pode-se aqui destacar: (i) a questão da polaridade estrutural e dialética entre razão e liberdade como fundamento maior da dignidade da pessoa humana; (ii) a questão do livre arbítrio, ou seja, da liberdade da vontade humana como condição para a responsabilidade moral do homem.

---

<sup>17</sup> Ver, Paulo Menezes. *Vaz e Tomás de Aquino*. In: Saber filosófico, história e transcendência. São Paulo: Loyola, 2002, p. 65.

<sup>18</sup> Ver Lima Vaz, *Tomás de Aquino: pensar a metafísica na aurora do novo século*, Síntese, n.73, 1996.a.

Na busca de fundamentação do tema da metafísica do existir, Lima Vaz rememora as posições dos gregos clássicos (Platão e Aristóteles), do neoplatonismo (Plotino), de Santo Agostinho, seguindo o itinerário de Aquino, para, então, aprofundar-se mais apuradamente na originalidade do pensamento metafísico de Tomás de Aquino, qual seja, a *inteligibilidade radical do ato de existir*. Para Lima Vaz,

buscar o reconhecimento da originalidade de Tomás de Aquino e a delimitação do seu lugar teórico na história da filosofia, bem como a sua significação na continuidade dessa história, não na hipotética reconstrução de um movimento doutrinal fluindo em sentido único, mas na luminosa presença, nos fundamentos do seu filosofar, de uma intuição metafísica, essa sim, única na sua nitidez e na sua profundidade, é situar-se numa perspectiva historicamente mais justa e num terreno incomparavelmente mais fecundo.<sup>19</sup>

### 2.1.3. A influência hegeliana

O pensamento hegeliano, que marca a terceira fase do pensamento de Lima Vaz, põe em evidência uma nova concepção de racionalidade apresentada nos temas que marcaram seus escritos mais recentes: o ser humano, a ética, o mundo, a cultura, a história, a transcendência. Temas estes que se apresentam em sua *Antropologia Filosófica e nos Escritos de Filosofia* como uma trajetória ontológica do Ser, abrangendo a difícil tarefa de reconhecimento de si e do outro, como horizonte de realização da pessoa humana.

Em sua dedicação à formação filosófica de seus alunos, os quais atualmente desempenham uma atuação significativa na comunidade filosófica do Brasil, Lima Vaz destaca-se em especial pelos estudos sobre Hegel, desenvolvidos mediante uma série de cursos memoráveis sobre a *Fenomenologia do Espírito*, a *Ciência da Lógica*, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e a *Filosofia do Direito*. A solidez desta sua atuação lhe projetou no cenário brasileiro como especialista na filosofia hegeliana, da qual, de fato, tornou-se tão conhecedor quanto já era da filosofia platônica e tomásica.

---

<sup>19</sup> EF VII: *Raízes da Modernidade*, p. 31.

Em Hegel, Lima Vaz identifica a inauguração de uma nova etapa do pensamento ocidental, considerando-o, por isso mesmo, um clássico inaugural, na medida em que os conceitos e categorias fundamentais do seu pensamento passaram a presidir o desenvolvimento da filosofia já desde o final do século XIX.<sup>20</sup> Para Lima Vaz, o pensamento de Hegel assume uma posição arquetípica na estrutura racional do mundo contemporâneo ocidental, pois, ao recuperar e repensar a ontologia clássica, ele abrange e articula dialeticamente os domínios da Lógica, da Natureza e do Espírito, como caminho de reconstituição da Razão como unidade na multiplicidade.<sup>21</sup>

A dialética hegeliana lhe desperta o interesse pela dialética da história e pelo movimento de manifestação da liberdade na história. Na estrutura dialética do texto hegeliano, Lima Vaz identifica um novo paradigma metodológico do pensamento ocidental, pois possibilita a compreensão do pensamento e da realidade como processo, e do movimento como desenvolvimento com base na contradição para a viabilização da racionalidade. É por este viés metodológico que Lima Vaz desenvolve sistematicamente o caminho de exposição e articulação do seu pensamento filosófico nos seus momentos fundamentais.

Na racionalidade hegeliana Lima Vaz identifica, ainda, a grande questão que desafia a filosofia moderna e contemporânea: pensar dialeticamente a Liberdade no universo da Razão, ou seja, unir dialeticamente Liberdade e Razão, como forma de recuperação da unidade e dignidade da Filosofia.<sup>22</sup> Para ele, nisto consiste a tarefa da filosofia, donde provém

a necessidade de sua presença insubstituível, como Hegel viu com admirável acuidade, num mundo de cultura onde as razões se multiplicam e se organizam em sistemas e subsistemas, envolvendo toda a vida dos homens e das comunidades humanas. A recusa dessa necessidade da filosofia só tem uma alternativa: a vã contestação niilista que acompanharia, com o clamor da desrazão, o

---

<sup>20</sup> Ver Lima Vaz. *Por que ler Hegel hoje?* In: BONI, Luís Alberto de. Org. *Finitude e Transcendência*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996. pp. 222-242.

<sup>21</sup> Ver Lima Vaz, *Método e dialética*, p. 15.

<sup>22</sup> Ver, Lima Vaz. *Filosofia e cultura na tradição ocidental*, Síntese v. 20, n. 63 (1993), p. 567.

avanço implacável da razão sistêmica na rota de uma civilização que teria perdido sua alma.<sup>23</sup>

Segundo Cirne-Lima (2002, p. 177), a Filosofia do século XX destruiu a Razão como unidade da multiplicidade na busca do sentido do mundo, do universo e de nossas próprias vidas, restando apenas cacos de racionalidade perdidos em subsistemas que apenas se justapõem. Ele destaca, no entanto, a ousadia de Lima Vaz frente a este problema, não abrindo mão da tarefa de resgatar a tradição metafísica em prol de uma reconfiguração da unidade da Razão, apoiando-se fundamentalmente em Platão e em Hegel. Tal pretensão seria um exagero? Como afirma Cirne-Lima, reportando-se à ousadia do projeto filosófico de Lima Vaz,

se não tivéssemos essa pretensão de universalidade, teríamos abandonado a tradição da *Philosophia perennis*, teríamos abdicado da unidade da Razão, estaríamos perdidos nos múltiplos subsistemas da pós-modernidade, estaríamos perdidos na multiplicidade sem unidade. Por isso, bendita seja essa pretensão de universalidade, que não é exagerada, muito pelo contrário, que é o motor que sempre moveu a grande Filosofia.<sup>24</sup>

## 2.2. Características do pensamento vaziano: originalidade e contribuições

Como vimos anteriormente, Lima Vaz situa sua reflexão num dinamismo de análise da realidade sócio-cultural moderna e contemporânea, tomando como eixo referencial o saber filosófico em sua configuração metafísica. Neste sentido, frisa Mac Dowell que a sua “atitude pessoal de fé não arrefece seu apreço pela racionalidade crítica, um dos distintivos mais salientes de seu estilo filosófico”.<sup>25</sup> Ao orientar sua reflexão para uma análise crítica da realidade sócio-cultural, Lima Vaz toma posição a respeito do sentido transcendente da existência humana e dos rumos de nossa civilização. Ao pensar a relação entre história e transcendência nos

---

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>24</sup> Ver, Carlos Cirne-Lima, *Liberdade e razão*. In: Saber filosófico, história e transcendência. João A. Mac Dowell (org.), São Paulo: Loyola, 2002, p. 195.

<sup>25</sup> João A. Mac Dowell, *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 12.

possibilita a elucidação de tal problemática em suas várias facetas: “filosofia e história, ser e verdade, ética e cultura, direito e política”.<sup>26</sup>

### 2.2.1. Sobre a originalidade de seu pensamento

Perguntado em uma entrevista, publicada no livro *Conversa com filósofos brasileiros*, sobre os conceitos representativos de sua posição filosófica, Lima Vaz destaca os pressupostos fundamentais de sua reflexão, assim como a estrutura e o movimento lógico de suas ideias, afirmando sua vinculação à tradição por considerá-la de cunho fundacional à filosofia e ao mesmo tempo denunciando não acreditar numa filosofia de cunho empirista que se aplique apenas a comentários dos eventos de uma realidade sempre em mudança.

Ligo-me a uma tradição para a qual a filosofia eleva-se, como que por um movimento inato à sua natureza, sobre o transitório e o *événementiel* e procede à busca de *princípios* que são também *fundamentos*. Em outras palavras, só entendo a filosofia como “fundacionista”, para usar um termo hoje em moda. Nesse sentido, os conceitos representativos da minha posição filosófica, ao longo da sua evolução, são conceitos “fundacionais”, se assim posso falar. Eis alguns: inicialmente o conceito de “*ato de existir*” (*esse*) recebido de Tomás de Aquino (...), e que para mim é a pedra angular da Metafísica, à qual tenho voltado em textos recentes. Em seguida citarei o conceito fundamental da Antropologia filosófica, ou seja, o “ato de existir” do ser humano enquanto capaz de significar-se a si mesmo ou do ser humano enquanto *expressividade*. A Metafísica e a Antropologia filosófica abriram-me o caminho para a Ética (...). O conceito fundamental aqui, recebido de Platão e Aristóteles, é o conceito de *Bem*, que se apresenta como conceito metafísico, sendo um conceito transcendental coextensivo com o *ser*, e como conceito antropológico, definindo como *Fim* a estrutura teleológica do ser humano como ser que se autodetermina para o Bem. Esses dois conceitos fundamentais, antropológico (Eu como expressividade) e ético (Bem), guiaram-me na redação dos dois textos, *Antropologia filosófica* (2 vols.) e *Introdução à Ética filosófica* (2 vols.), que publiquei recentemente. Penso que os conceitos que chamo “fundacionais”, presentes já desde o início no núcleo básico das ideias filosóficas nas quais fui formado, foram sendo explicitados e adquirindo uma estrutura formal mais definida ao longo do meu magistério e do trabalho de preparação dos meus cursos. Aqui está

---

<sup>26</sup> Ver Idem, p. 13.

realmente o roteiro da formação das minhas ideias filosóficas fundamentais.<sup>27</sup>

A constituição de uma ética universal de fundo transcendental<sup>28</sup> é outro tema representativo de sua posição filosófica, apresentando-se, no cenário atual, como algo desafiador e extremamente difícil. Segundo Lima Vaz, uma das fortes razões dessa dificuldade reside no fato de vivermos um *niilismo ético*, em que há o imperativo do relativismo de valores, perdendo-se, assim, a dimensão universal e transcendental da ética em nossas relações intersubjetivas. A consequência dessa falta de princípios éticos se traduz no individualismo e hedonismo exacerbados, ofuscando a dimensão comunitária do reconhecimento do outro e do consenso dialogal. Pode-se constatar isto na política, na mídia, no trabalho e na própria família. Vê-se, portanto, um ser humano imerso em conflitos frente à perda de sua dignidade, de sua liberdade, de sua razão de ser-si-mesmo em sua expressividade e de sua razão de ser e viver com o outro.

Para Lima Vaz, tudo isso exige de nós uma profunda reflexão filosófica em busca de respostas que indiquem o reconhecimento de categorias fundamentais à constituição de um ser humano ético, tais como: a intersubjetividade, a responsabilidade, a comunidade ética, a justiça como fundamento da lei e dos direitos humanos, a pessoa como unidade ontológica e total do existir humano. Por estas e tantas outras razões é que, segundo Lima Vaz, torna-se gritante, na sociedade em que vivemos, a urgência de pensar filosoficamente o significado conceitual da *categoria de pessoa*, enquanto expressividade da totalidade do ser humano, assim como, o sentido e fim da ética em nossas relações sociais. É, portanto, em torno dos conceitos de *Eu como expressividade* e de *Bem*, que ele vai

---

<sup>27</sup> Nobre, Rego, *Conversas com filósofos brasileiros*, São Paulo: Ed. 34, 2000, pp. 36-37.

<sup>28</sup> Na tentativa de “descobrir uma nova estrutura da experiência do Transcendente” que torne possível a fundamentação adequada da Ética, Lima Vaz edifica seu pensamento ético-filosófico sobre bases metafísicas. Ele declara o caráter metafísico da sua Ética quando cita a frase do filósofo alemão contemporâneo, Robert Spaemann: “Não há Ética sem Metafísica”. (Ver EF V, p. 242) A estrutura metafísica da Ética vaziana corresponde à experiência da transcendência do ser humano. Para Lima Vaz a estrutura que compõe universalmente o agir ético é a transcendência do Bem. (Ver AF II, p. 93-137) Sobre o fundamento universal para a ordem da liberdade, Marcelo Perine afirma: “Creio que as bases de uma ética universal de fundo transcendental devem ser buscadas numa filosofia que consiga encontrar o lugar para a liberdade no universo da razão”. (Ver *IHU On-Line*, n. 197 Site: [http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com\\_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=348](http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=348)). Ver também *Ética e direito*, p. 21.

fundamentar e construir grande parte do seu pensamento filosófico, de modo especial na elaboração da *Antropologia Filosófica* e da *Introdução à Ética Filosófica*.

Como principal ferramenta de investigação filosófica, Lima Vaz utiliza o diálogo com as várias tradições, através de uma “rememoração dos grandes modelos do pensamento ético ao longo da história”,<sup>29</sup> para, então, adentrar na reflexão sobre as estruturas categoriais do saber antropológico-ético, e constituir, assim, um fundamento filosófico que lhe permita pensar a pessoa humana em seu agir ético, ou seja, a *práxis* humana na forma da Razão prática, como fundamento legítimo de uma sociedade livre e justa.

Sua abordagem dialético-especulativa, seguindo a metodologia hegeliana, procura na estrutura racional do conceito, “oferecer à prática critérios fundados em razão tendo em vista fins racionais para que, obedecendo-os, ela possa se exercer como prática sensata”.<sup>30</sup> Na sistematicidade do seu pensamento todas as categorias investigadas por ele se articulam dialeticamente. Tal organicidade, traduzida em uma didática sábia e ousada, nos possibilita apreender a lógica da dimensão verdadeiramente filosófica da interpretação racional, considerando o movimento das partes no todo, para, então, se compreender os vários momentos da manifestação da racionalidade no modo de ser e agir do ser humano na história.

Outro aspecto fundamental em seu pensamento é a defesa da natureza filosófica da Ética, em que ele procura resgatar dialeticamente a relação entre *ethos* (como estrutura axiológica e normativa que fundamenta teleologicamente a vida em sociedade) e a tradição grega clássica. Com este propósito, Lima Vaz defende a relação constitutiva entre Ética, Antropologia e Metafísica como condição primeira de uma exigência metodológica, em particular, frente à tendência da cultura contemporânea de por a Ética no âmbito de uma Ciência Humana orientada especificamente para a “descrição de aspectos empíricos e das formas históricas do *ethos* ou a circunscrevê-la ao domínio da *Metaética*”.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> EF IV, p. 9.

<sup>30</sup> H. C. de Lima Vaz. Editorial da Revista Síntese Nova Fase. Nº 75 (1996) p. 438.

<sup>31</sup> EF IV, p.18.

Para Lima Vaz, a Ética é, fundamentalmente, de natureza filosófica, pois tem como base um estatuto inteligível próprio e universal, não se reduzindo às condições empíricas de organização dos grupos humanos em seu contexto histórico, sendo, por isso mesmo, uma Ética filosófica. Com base nesta orientação, ele direciona a sua obra: *Introdução à Ética Filosófica*, volumes 1 e 2, com o objetivo de “mostrar que os problemas fundamentais de uma ciência do *ethos* (...) exigem o recurso à razão filosófica para que possam ser adequadamente equacionados em nível conceitual que atenda à natureza de seus termos”.<sup>32</sup> É, portanto, dessa fundamentação filosófica que se edificam os saberes empírico-formais e hermenêuticos sobre o *ethos*, e, conseqüentemente, a sua legitimação epistemológica, a ciência do *ethos*.

A reivindicação feita por Lima Vaz, em suas obras: *Escritos de Filosofia e Antropologia Filosófica* é prioritariamente a de uma Ética que se fundamenta em categorias universalmente válidas, ou seja, a de uma Ética que sendo por natureza filosófica seja pressuposto necessário a todos as modalidades do pensar e agir ético. É na originalidade do pensamento de Platão, de Aristóteles, de Tomás de Aquino e de Hegel que Lima Vaz busca a integração orgânica da ética clássica, da ética cristã e da ética moderna como base para a concepção de uma ética universal de orientação transcendental, em que a liberdade no universo da razão representa o seu fundamento último.

As relações entre ética, política e direito representam, também, temas de grande relevância em suas obras filosóficas, pois foram objetos privilegiados em suas investigações. Uma das grandes características de sua filosofia se dá na busca de diálogo com a modernidade e com a cultura contemporânea, onde ele procura apresentar a urgente necessidade de apreensão dos desafios próprios de seu tempo, como vimos anteriormente. Sua reflexão vai contra a pura manipulação técnica da realidade que acaba por nos deixar sem outra regra senão os fins imediatos da utilidade e da satisfação das necessidades, e que, em última instância, deixam ao agir humano apenas o vagar errante no espaço anômico do niilismo.

---

<sup>32</sup> Idem, *ibidem*.

Entre os temas por ele abordados, podemos também destacar: cristianismo e consciência histórica; a história, a ideologia e os direitos humanos; análises da sociedade, das relações entre ética e política, entre cristianismo e utopia, democracia e dignidade humana; síntese dos temas ética, cultura e modernidade. Nos últimos vinte anos de seu trabalho filosófico, dedicou-se à temática da crise de sentido, criticando, assim, o niilismo ético.

### 2.2.2. Contribuições do seu pensamento

Pode-se dizer que o pensamento de Lima Vaz influenciou e ainda influencia o discurso ético-filosófico produzido no Brasil? Se considerarmos a maneira como os seus textos vêm sendo utilizados tanto no universo acadêmico como nos meios de comunicação, poderemos constatar a importância de seu pensamento na elaboração das análises e apreensões conceituais dos temas e sistemas filosóficos que desempenharam e desempenham papel determinante na formação do pensamento ocidental.<sup>33</sup> Segundo Mac Dowell, a projeção de sua figura ultrapassa já de muito os muros acadêmicos da Companhia de Jesus, graças à sua extensa obra científica no campo da filosofia ocupando posto de absoluto destaque no cenário filosófico brasileiro. “Seu nome e a análise de sua obra têm lugar assegurado nas publicações nacionais e internacionais dedicadas à filosofia no Brasil”.<sup>34</sup> Sabe-se que a pesquisa de seu pensamento tem sido, com bastante frequência, objeto de estudos monográficos, dissertações de mestrado e teses de doutorado, abordando diferentes aspectos de sua obra. Sobre esta projeção, afirma Marcelo Perine que uma possível influência do pensamento de Lima Vaz “deve ser pensada no âmbito da reflexão filosófica, inspirada no humanismo cristão, sobre os grandes desafios éticos que o mundo moderno apresenta”.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Sabe-se que seus livros e artigos são lidos e estudados em muitos centros acadêmicos no Brasil, servindo de base, inclusive, para cursos e disciplinas no campo da Antropologia, da Ética, da Cultura, da História. Pode-se também encontrar seus textos ou depoimentos sobre o seu pensamento em sites de grandes centros acadêmicos e artigos de jornais. Ver, por exemplo o site: [www.padrevaz.hpg.ig.com.br/autobiografia.htm](http://www.padrevaz.hpg.ig.com.br/autobiografia.htm)

<sup>34</sup> João A. Mac Dowell, *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 11.

<sup>35</sup> Ver entrevista com Marcelo Perine ao Instituto Humanitas Unisinos (IHU). Pesquisa realizada em 03/11/06 no site: <http://www.inisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1159208044.26word.doc>

A sua reflexão filosófica destaca-se, também, no cenário acadêmico brasileiro por sua originalidade sistemática e autonomia, sem, no entanto, desvincular-se das grandes tradições e tendências da filosofia ocidental. Trabalho este feito mediante um acurado esforço metódico de retomada do pensamento dos clássicos, por intermédio, sobretudo, de uma cuidadosa exegese desses textos, tendo sempre como objetivo a explicitação, a compreensão e até mesmo a discussão questionadora do pensamento e da obra dos pensadores mais representativos da história da filosofia. Entre as principais contribuições do seu pensamento podemos destacar, também: o restabelecimento do diálogo, no plano filosófico, entre os valores cristãos e a cultura filosófica contemporânea; a procura pelos fundamentos filosóficos de uma ética universal, assim como a procura pela “ideia unitária” de um humanismo personalista; o diagnóstico do niilismo ético no centro da crise contemporânea.

Tendo seus estudos e produções filosóficas radicados na tradição filosófico-teológico, Lima Vaz buscou edificar seu pensamento ético-filosófico no reconhecimento da contribuição que a configuração racional das categorias fundantes do pensamento grego deram à experiência neotestamentária, reconhecendo também neste encontro o fundamento da civilização ocidental e, conseqüentemente, um duplo ganho: “para a fé, a possibilidade de justificar-se por meio de um discurso com pretensão universal; para a razão filosófica, a abertura de horizontes insuspeitados para a compreensão da existência humana”.<sup>36</sup> Na fecundidade de seu pensamento identificamos, portanto, a solidez de sua vasta cultura científica, filosófica, teológica e humanística, e nos sentimos envolvidos pela metodologia de sua articulação dialética e unidade sistêmica, com a qual desenvolve a sua reflexão filosófica.

### 2.2.3. A estrutura sistemática do pensamento vaziano

Um aspecto fundamental a ser considerado na leitura dos textos de Lima Vaz, de modo especial em suas obras *Antropologia Filosófica, Ética* (EF IV e V) e

---

<sup>36</sup> Ver João A. Mac Dowell, *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 12.

*Raízes da Modernidade* (EF VII), por sua tessitura densa, é a compreensão da estrutura sistemática utilizada por ele como um caminho ordenado, dinâmico e aberto de construção racional da realidade. O seu projeto de constituição de uma ontologia da pessoa humana é norteado por essa estrutura sistemática, inspirada em Hegel na sua forma, mas profundamente fiel à Tradição filosófica que vem dos gregos e passa pela Idade Média. Pode-se conferir, também, a incorporação de elementos da Filosofia moderna e contemporânea a essa estrutura, assim como o diálogo crítico com a atualidade completando um quadro de elementos conceituais que lhe permite escrever textos notáveis, de grande destaque nos estudos de Filosofia no Brasil, sobre ética, política, história, cultura, o ser humano, a transcendência. Vale ressaltar que todos esses temas se encontram integrados ao sistema antropológico-ético-metafísico do pensamento vaziano, sendo fundamentalmente orientados pela perspectiva da metafísica do existir e pela perspectiva da compreensão genética da modernidade.<sup>37</sup>

No sistema vaziano pode-se observar, ainda, traços bem definidos de uma mesma estrutura. Tal simetria é presente de modo especial na *Antropologia*, na *Ética* e em *Raízes da Modernidade*, pois constam, em linhas gerais, de uma mesma estrutura orgânico-textual: introdução, parte histórica, parte sistemática e conclusão.<sup>38</sup>

Ao introduzir um tema, Lima Vaz parte sempre do contexto paradoxal em que este se apresenta na atualidade, levantando questões ou problemas considerados fundamentais, em torno do mesmo. Na parte histórica, como o intuito de fornecer os elementos significativos à compreensão do tema abordado, Lima Vaz realiza uma *rememoração* do pensamento filosófico ocidental obedecendo à clássica divisão historiográfica das Idades Antiga, Medieval, Moderna e Contemporânea. A articulação da parte histórica com a parte sistemática – de constituição das categorias que definirão a ordem do discurso dialético – dá-se por meio de um capítulo que desenvolve um movimento intermediário de reflexões em torno do objeto e método do tema abordado, assim como de sua possibilidade e limites, indicando sempre a unidade das partes histórica e sistemática no todo do discurso.

---

<sup>37</sup> Ver Rubens G. Sampaio, *Metafísica e Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 40.

<sup>38</sup> Ver Rubens G. Sampaio, *Metafísica e Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 281-325.

Essa organização encontra-se explicitada, por Lima Vaz, mais detalhadamente na sua obra *Antropologia Filosófica*, uma vez que ela inaugura formalmente a estrutura sistemática<sup>39</sup> do seu pensamento, por isso a tomaremos como referencial de nossa exposição, como veremos a seguir.

Na introdução da *Antropologia Filosófica* ele apresenta os problemas que envolvem a relação Antropologia, Filosofia e Ciências Humanas. No cerne desses problemas e das mais variadas expressões da cultura ele destaca a interrogação fundamental “o que é o homem?”, como tema dominante de sua investigação filosófica, nesta obra, pois considera que desta reflexão emerge a “singularidade própria do homem que é a de ser o interrogador de si mesmo, interiorizando reflexivamente a relação sujeito-objeto por meio da qual ele se abre ao mundo exterior”.<sup>40</sup> Sobre seu intuito de organização sistemática nesta obra ele afirma:

A *Antropologia Filosófica* se propõe encontrar o centro conceptual que unifique as múltiplas 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.<sup>41</sup>

Para Lima Vaz, uma Antropologia filosófica situada na problemática atual dos novos saberes sobre o homem deve indicar três tarefas fundamentais.<sup>42</sup> 1. A elaboração de uma *ideia* do homem que considere os problemas e temas da tradição filosófica, assim como as contribuições e perspectivas das ciências do homem; 2. Uma justificativa *crítica* dessa ideia, para que possa apresentar-se como fundamento da unidade dos múltiplos aspectos do fenômeno humano, implicados na variedade das experiências com que o homem se exprime a si mesmo; 3. Uma *sistematização* filosófica dessa ideia em prol da constituição de uma ontologia do ser humano que ofereça condições de responder ao problema clássico da *essência*: o que é o homem? É em função destas tarefas que Lima Vaz elabora sua obra *Antropologia Filosófica*, buscando, antes de tudo, construir uma imagem consistente da pessoa humana, uma vez que ele entende ser esta uma das tarefas fundamentais da Filosofia.

<sup>39</sup> Sobre a origem e significado do termo “*sistema*” ver Lima Vaz. EF V, pp. 12 – 15.

<sup>40</sup> AF I, p. 9.

<sup>41</sup> Idem, pp. 11-12.

<sup>42</sup> Ver Idem, pp. 10-11.

Como destacamos, anteriormente, a estrutura sistemática da arquitetura vaziana, inaugurada nesta obra, é fundada, por um lado, na metafísica do existir de Tomás de Aquino e, por outro, no ato de existir do ser humano em seu desdobramento nas categorias do *espírito* e da *transcendência*. Em entrevista publicada no livro *Conversas com filósofos brasileiros*, Lima Vaz enfatiza o eixo central de sua reflexão sobre o ser humano na *Antropologia Filosófica*:

Na *Antropologia filosófica* a noção de consciência cede lugar à noção mais abrangente do Eu (em sentido fenomenológico-dialético, não psicológico) enquanto momento mediador entre o que nos é *dado como natureza* e o que é por nós *significado* como *forma*. Em outras palavras, o Eu opera no ser humano a passagem dialética entre o que ele simplesmente *é* e a sua *auto-expressão*, ou seja, a *significação* com que ele se anuncia na sua identidade propriamente humana, na sua *ipseidade*, para falar como Ricoeur. O conceito de *expressividade*, cuja origem se deve a J. G. Herder e foi retomado por Hegel e recentemente posto em circulação por Charles Taylor, é o conceito propriamente fundacional da *Antropologia Filosófica*.<sup>43</sup>

Na *primeira parte* da *Antropologia*, a parte histórica, Lima Vaz expõe uma lembrança histórica das concepções sobre o homem que se sucederam na filosofia ocidental. Ao longo da história da Filosofia, como ele afirma,<sup>44</sup> essas concepções se interpenetraram e se complementaram, resultando, assim, numa ideia do homem que passou a ser um dos elementos constitutivos da nossa cultura. Ao integrar, portanto, traços da tradição da Antiguidade clássica (greco-romana) e da tradição bíblica cristã, tal ideia exprime o homem por meio de duas prerrogativas essenciais: “como portador de uma razão universal (animal *rationale*) e como dotado de liberdade de escolha (*liberum arbitrium*)”.<sup>45</sup> Para Lima Vaz são essas duas prerrogativas que dão origem às duas formas mais elevadas do saber humano: a Metafísica e a Ética. É justamente na interseção desses dois saberes que a *Antropologia filosófica* deve situar-se para que possa, então, encontrar sua unidade e coroar sua explicação do homem com as duas prerrogativas: a da “razão teórica” e a da “razão prática”. Os outros aspectos da realidade humana, como sustenta Lima Vaz, ficam sob a jurisdição dessas duas instâncias.

<sup>43</sup> Rego Nobre, *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 34.

<sup>44</sup> Ver AF I, p. 157.

<sup>45</sup> Idem, *ibidem*.

Na *segunda parte*, Lima Vaz desenvolve a apresentação da parte sistemática em duas seções, onde inicialmente ele empreende uma análise crítica das metodologias apresentadas pela filosofia contemporânea como tentativa de traçar um roteiro metodológico que permita à Antropologia filosófica atingir a ideia unitária do homem. Na primeira seção, ainda no volume 1, ele desenvolve uma apresentação dialética das estruturas fundamentais do ser humano por meio das categorias do *corpo próprio*, do *psiquismo*, e do *espírito*. Na segunda seção, ele desenvolve, de forma brilhante, uma exposição das relações fundamentais do ser humano, por meio das categorias de: *objetividade*, *intersubjetividade* e *transcendência*; desembocando, finalmente, na terceira seção, a da unidade fundamental do ser humano, na qual ele dá destaque à categoria da *pessoa*.

Como afirma Rubens G. Sampaio (2006, p.29), no empreendimento filosófico de Lima Vaz a *Antropologia Filosófica* destaca-se como um ponto de chegada e um novo ponto de partida, uma vez que nela é possível encontrar, de forma articulada e sistemática, todas as noções fundantes do pensamento antropológico-ético-metafísico vaziano: o conceito de *expressividade*, o conceito de *Bem* e o conceito do *ato de existir*. Isto nos leva a identificar nesta obra a alavanca do sistema vaziano, assim como os pressupostos metodológicos de leitura de tudo o que virá depois, seja a *Filosofia e cultura*, seja a *Ética*, seja a *Metafísica (Raízes da Modernidade)*, ou outros tantos artigos nos quais Lima Vaz sempre citava sua *Antropologia*.<sup>46</sup>

### 2.3. O movimento lógico do seu pensamento: metodologia

Tendo conhecimento das raízes e características do pensamento filosófico de Lima Vaz, nos voltamos, então, para a investigação da sua metodologia própria. Aqui, tomamos, ainda, como referencial de leitura e investigação o roteiro metodológico apresentado por ele em sua obra *Antropologia Filosófica*<sup>47</sup> por

---

<sup>46</sup> Ver Rubens G. Sampaio, *Metafísica e Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 30.

<sup>47</sup> Ver AF I, pp. 157-168. Para dar maior visibilidade ao seu roteiro metodológico, Lima Vaz apresenta no final do AF II, pp. 253-263, gráficos e quadros que indicam o movimento dialético de seu discurso filosófico.

considerar que esta apresenta, de forma didática e original, a arquitetônica e o movimento lógico do seu pensamento.

### 2.3.1. Roteiro metodológico vaziano na Antropologia Filosófica

Com o surgimento das *ciências do homem*, a partir do século XVIII, e com as profundas modificações ocorridas no eixo das sociedades ocidentais (cultural, político-social), o processo de busca pela ideia unitária do homem entra em crise, desembocando, na atualidade, em uma perda dessa ideia ocidental do homem. Para Lima Vaz o grande desafio que a Antropologia filosófica tem diante de si, frente a este contexto, é construir uma imagem consistente da pessoa humana, recuperando, assim, uma “ideia unitária” do ser humano. Como isto é possível?

Em primeiro lugar, defende Lima Vaz, deve-se definir o método próprio, ou seja, um roteiro metodológico rigoroso que possibilite alcançar tal intento. Em segundo lugar, tendo em vista que permanentemente o discurso filosófico sobre o homem está sujeito ao risco de reducionismo (quando um dos pólos epistemológicos que definem o espaço de compreensão do ser humano – Natureza (N), Sujeito (S) e Forma (F) – assume uma direção privilegiada na ordem do discurso), cabe ao procedimento sistemático da Antropologia filosófica coordenar esses três pólos, sem privilegiar um deles, em detrimento do equilíbrio da ordem sistemática do discurso.<sup>48</sup> Como, então, Lima Vaz articula os momentos da inteligibilidade dialética na sua reflexão sobre o ser humano?

Para ele, uma Antropologia integral (que vise uma ideia unitária do homem) deve fundar-se numa articulação dialética entre os três pólos epistemológicos fundamentais à compreensão do ser humano (N–S–F), para não incorrer num reducionismo ou numa justaposição desses pólos, mas, alcançar dialeticamente a integração desses pólos na unidade das categorias fundamentais do discurso filosófico sobre o homem.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Ver AF I, p. 158.

<sup>49</sup> Ver AF I, p.13.

O discurso sistemático, próprio da estrutura fundamental do pensamento vaziano, como vimos anteriormente, organiza-se, por sua própria natureza, com base na ordenação de categorias que se articulam segundo o movimento dialético do seu conteúdo em prol de uma unidade sistêmica. Para a realização de tal intento, afirma Lima Vaz, deve-se, em primeiro lugar, circunscrever o campo conceitual do conteúdo ao qual se aplicarão as investigações e reflexões – o objeto próprio – e, em segundo, definir a natureza e estrutura do movimento dialético que articula em sistema suas categorias fundamentais – o método – e estabelecer os limites do conhecimento desenvolvido no estudo em questão.<sup>50</sup>

Em seu procedimento metodológico, Lima Vaz considera três níveis de conhecimento do ser humano: o da pré-compreensão; o da compreensão explicativa e o da compreensão filosófica (ou transcendental).<sup>51</sup> Em que consiste estes níveis ou domínios de conhecimento?

No domínio da *pré-compreensão* é considerada a autocompreensão espontânea e natural do ser humano, segundo a qual ele forma uma imagem de si mesmo, determinada pelo contexto histórico-cultural em que se insere, que modela uma experiência natural expressa pelas representações, símbolos, crenças.

No domínio da *compreensão explicativa* situam-se as ciências naturais ou humanas que, obedecendo às leis e regras metodológicas próprias de cada ciência, procuram decifrá-las objetivamente.

No domínio da *compreensão filosófica* situa-se a compreensão transcendental em seus dois sentidos: no sentido clássico (que considera o objeto enquanto ser, ou seja, investiga o sentido que pervade todos os aspectos do objeto do conhecimento, transcendendo os limites metodológicos postos pela ciência); e no sentido kantiano-moderno (que define as condições de possibilidade ou de inteligibilidade das outras formas de compreensão do ser humano: a pré-compreensão e a compreensão explicativa).

---

<sup>50</sup> Ver EF IV, p. 11.

<sup>51</sup> Ver AF I, pp. 158 -159.

Para Lima Vaz, somente quando as ciências do homem ultrapassam seus limites metodológicos na formulação de respostas à pergunta fundamental pelo ser do homem é que elas atingem o plano da compreensão filosófica.<sup>52</sup> É, portanto, neste âmbito de conhecimento que se pode tematizar “a experiência original que o homem faz de si mesmo como ser capaz de dar razão (*lógon didónai*) do seu próprio ser, ou seja, capaz de formular uma resposta à pergunta: o que é o homem?”<sup>53</sup> Neste sentido, a compreensão filosófica, como autocompreensão do ser humano, dá-se, na Antropologia filosófica, como um saber fundamentalmente socrático, uma vez que “não é um *saber sobre* o sujeito, mas deve ser um *saber do sujeito*, ou seja, um saber especificado pela intenção do homem (...) de conhecer-se formalmente como *sujeito*”.<sup>54</sup> Sobre este grau de compreensão, afirma Lima Vaz:

A compreensão filosófica ou *transcendental* é, como sabemos, exercida no nível conceitual no qual se constitui propriamente a *categoria* e no qual o discurso *dialético* articula seus elos para ordenar-se como discurso *ontológico*, vem a ser, como lógica do *ser* na sua estrutura e no seu movimento.<sup>55</sup>

### 2.3.2. Constituição das categorias antropológicas no sistema vaziano

A organização sistemática da *Antropologia Filosófica*, por não se limitar apenas a uma esfera objetiva de manifestação do ser humano, como é o caso das ciências humanas, deve exprimir, no âmbito da conceptualização filosófica, o *processo real e total* do autoconstituir-se do ser humano como *sujeito*.<sup>56</sup> Neste sentido, é no nível da explicação filosófica, constituída por conceitos propriamente filosóficos, que Lima Vaz desenvolve a grande tarefa de identificação das categorias, como invariantes conceptuais inerentes ao discurso da Antropologia, definindo seu

---

<sup>52</sup> Idem, nota 6, p. 169.

<sup>53</sup> Ver AF I, p, 159.

<sup>54</sup> Idem, p, 160.

<sup>55</sup> Ver AF II, p, 215.

<sup>56</sup> Ver AF I, p. 160.

conteúdo e articulando-as de modo a que se constitua um discurso sistemático.<sup>57</sup>

Como isto se dá?

A realização da tarefa de constituição das categorias passa, primeiramente, pelas etapas correspondentes aos níveis de conhecimento da pré-compreensão e compreensão explicativa, para, então, atingir o da compreensão filosófica. Ao atingir este nível, desdobra-se em outros três momentos: o do *objeto*, o da *categoria* e o do *discurso*. Aqui, pode-se conferir que o itinerário percorrido por Lima Vaz retoma os momentos clássicos da análise aristotélica do saber: o momento do objeto (o que é dado empiricamente), o momento do conceito (a expressão *noética* do objeto) e o momento do discurso (a articulação discursiva da expressão *noética* do objeto).<sup>58</sup> Para nosso autor, “esses momentos manifestam peculiaridades epistemológicas que resultam da própria originalidade da experiência antropológica fundamental”.<sup>59</sup>

Em que consiste esta originalidade da experiência antropológica? Segundo Lima Vaz, ela consiste na tematização do homem sujeito enquanto *sujeito*, ou seja, na peculiaridade de o homem ser ao mesmo tempo *objeto e sujeito*, pelo princípio da livre automanifestação própria do ser humano, por meio da qual ele se dá a si mesmo sua própria expressão humana. Nisto consiste, portanto, sua subjetividade, o seu Eu. A Antropologia filosófica procede justamente à objetivação conceptual e discursiva dessa experiência de subjetividade. É importante ressaltar, como esclarece Lima Vaz, que essa experiência não diz respeito à subjetividade abstrata do *Eu penso*, mas à experiência situada da subjetividade do ser humano circunscrito pela *finitude* da *situação*, por meio da qual ele torna-se objeto de si mesmo na pergunta filosófica.<sup>60</sup>

Tal *situação* é manifestada em três dimensões: Natureza - Sociedade - Eu, que, por sua vez, são traduzidas numa interpenetração de *presenças*: como presença do ser humano no mundo (ser-no-mundo); como *experiência* do mundo (ser-com-os-outros) e como presença a si mesmo. Essas três dimensões definem o

---

<sup>57</sup> Ver EF V, p, 11.

<sup>58</sup> Ver Rubens G. Sampaio. *Metafísica e modernidade*. Loyola: São Paulo, 2006, p. 261 – 264.

<sup>59</sup> AF I, p, 161.

<sup>60</sup> Idem, *ibidem*.

espaço de experiência filosófica fundamental a ser tematizado por Lima Vaz na *Antropologia Filosófica*. Como ele mesmo ressalta, este espaço deve configurar-se como um *espaço aberto à transcendência*, uma vez que nele “se manifesta a presença-ausência (presença que faz sinal, mas não se manifesta como tal) do Transcendente ou do Outro absoluto, presença visada, mas não captada pelo discurso”.<sup>61</sup>

Como vimos acima, no itinerário metodológico de Lima Vaz na Antropologia – assim como na Ética e na Metafísica – a articulação dialética segue os momentos: do *objeto*, do *conceito* e do *discurso*. Quais as peculiaridades epistemológicas de cada um destes momentos?<sup>62</sup>

- O *momento do objeto*, na Antropologia, é marcado pela peculiaridade do homem ser ao mesmo tempo objeto e sujeito, uma vez que ele torna-se objeto e produtor de saber de si mesmo, por meio da pergunta filosófica. Essa peculiaridade é presente nos três níveis de compreensão (pré-compreensão, explicativa e filosófica), no entanto é somente no nível da compreensão filosófica que o sujeito é tematizado como sujeito por meio da integração das imagens e modelos elaborados nos níveis anteriores e definidos pelas dimensões da Natureza, da Sociedade e do Eu;

- O *momento do conceito* ou da expressão conceptual do objeto exprime o objeto como ser (no domínio de sua inteligibilidade última), assumindo, assim, a forma de categoria. Na elaboração da categoria encontram-se elementos da conceptualização fenomenológica (concretude empírica da pré-compreensão) e elementos da conceptualização formalizada (forma abstrata da compreensão explicativa), no entanto a expressão mais fundamental do objeto se dá na concretude conceptual ou ontológica (própria da compreensão filosófica);

- O *momento do discurso* representa o estágio da reflexão filosófica no qual as categorias devem ser articuladas dialeticamente de modo a manifestar: no caso da Antropologia, o movimento lógico de constituição do sujeito enquanto sujeito, ou seja, o movimento lógico que traduz a experiência antropológica original

---

<sup>61</sup> Idem, ibidem.

<sup>62</sup> Ver AF I, pp. 161-162.

(no caso da Ética, o movimento lógico de constituição dos invariantes do agir humano e no caso da Metafísica, o movimento lógico de constituição das noções pertinentes à inteligência do *Esse Absoluto* e do *esse relativo*).<sup>63</sup> A articulação neste estágio é necessariamente dialética, uma vez que “as categorias são *suprassumidas* em níveis sempre mais profundos de integração da unidade do sujeito, até que se atinja o nível primeiro da *essência* ou do sujeito como totalidade ou como pessoa”.<sup>64</sup>

É importante ressaltar, como muito bem o fez Sampaio (2006: p, 270), que “o método dialético que orienta o movimento interno de constituição da Antropologia, da Ética e da Metafísica também realiza um movimento de síntese que suprassume a Antropologia no discurso da Ética e a Antropologia e a Ética no discurso da Metafísica”. Ao se ler, portanto, a Antropologia filosófica, por ser uma chave de leitura metodológica do sistema vaziano, como vimos anteriormente, o leitor poderá identificar claramente os pontos de articulação com a Ética e com a Metafísica.

### 2.3.3. O movimento dialético da conceptualização filosófica

A estrutura do ser humano como sujeito na Antropologia filosófica é uma estrutura dialética, pois, ao exprimir ontologicamente a lógica do seu ser, o faz num movimento dialético de *suprassunção* (*Aufhebung*) do *dado* (Natureza) na *expressão* (Forma) pela mediação do próprio ser humano (Sujeito) como subjetividade. Esse movimento dialético é representado por Lima Vaz através do esquema: (N) →(S) →(F).<sup>65</sup> Para ele é essa mediação subjetiva que permite ao ser humano afirmar-se como sujeito (S) do movimento de passagem do mundo das coisas (N) ao mundo dos sentidos e significados (F). É importante ressaltar que este movimento de mediação, constitutivo da unidade ontológica do sujeito, trata-se de um único movimento, mas que pode ser analisado segundo níveis ou expressões diferentes. Por isso é que Lima Vaz o distingue em três níveis de mediação: a *mediação empírica* que se dá no plano da pré-compreensão, realizando a mediação entre

<sup>63</sup> Ver Rubens G. Sampaio. *Metafísica e modernidade*. Loyola: São Paulo, 2006, p. 270.

<sup>64</sup> Ver AF I, p, 162.

<sup>65</sup> Ver Idem, p.170 nota 14.

Natureza e Forma por meio da linguagem e das imagens do homem em seu contexto cultural; a *mediação abstrata* que acontece no plano da compreensão explicativa e tem como sujeito a metodologia abstrata que está presente no conhecimento científico e finalmente a *mediação transcendental* situada no plano da compreensão filosófica onde o sujeito desta mediação pode ser definido como o *Eu penso* da tradição filosófica em sua *subjetividade absoluta*, sendo necessária ao reconhecimento de todo e qualquer sentido que se apresente no horizonte da consciência de si, do mundo e do outro. É por esta mediação transcendental que “o sujeito se mostra como instituidor de um *logos* no qual ele dá razão de si mesmo”.<sup>66</sup> A explicitação e articulação desse *logos* apresenta-se como tarefa primeira da Antropologia filosófica. Assim sendo, o objeto da Antropologia filosófica será esse *sujeito transcendental*.<sup>67</sup> Sobre isso, esclarece Lima Vaz:

O sujeito como totalidade do movimento de passagem da Natureza à Forma: esse será o sujeito lógico das proposições da Antropologia filosófica, contendo a resposta à interrogação *o que é o homem?*, e o sujeito como mediação entre a Natureza e a Forma ou como Eu propriamente dito, que exerce assim uma função ontológica, isto é, articula a lógica do ser da subjetividade, que é o ser próprio do homem. A Antropologia filosófica percorre as formas dessa mediação no nível transcendental [nos dois sentidos: *o clássico e o kantiano-moderno*] e as ordena no discurso com o qual tenta responder à interrogação sobre o ser do homem.<sup>68</sup>

Ao processo metodologicamente ordenado de construção das categorias ou dos conceitos fundamentais articulados no discurso filosófico, Lima Vaz chama de conceptualização filosófica. A ordenação desse processo segue os momentos da análise aristotélica do saber, vistos anteriormente. São eles:

- O momento da *determinação do objeto* como um momento *aporético* se traduz na problematização radical do objeto (o que é?). É o momento de delimitação do objeto em questão. No caso da Antropologia filosófica é representado pela questão: o que é o homem? Em Lima Vaz esta determinação do objeto, sendo um momento aporético, cumpre-se em dois estágios: o da *aporética histórica*, também

<sup>66</sup> Idem, p. 164.

<sup>67</sup> Sobre a noção de *sujeito transcendental*, em Lima Vaz, ver AF I, p. 159. Ver também Rubens G. Sampaio. *Metafísica e modernidade*. Loyola: São Paulo, 2006, pp. 111 e 211.

<sup>68</sup> AF I, 163. Grifo nosso.

chamada *rememoração*, que visa a recuperação temática do problema percorrendo as grandes linhas de sua evolução na história da filosofia; e o estágio da *aporética crítica* em que a pergunta é referida ao contexto problemático (no caso da Antropologia refere-se ao saber do homem sobre si mesmo) na atualidade histórica da pré-compreensão e da compreensão explicativa. Esta, por sua vez, percorre duas outras etapas: o *momento eidético* (*eidos*, forma) onde a pergunta visa a identificação dos elementos conceituais constitutivos do objeto; e o *momento tético* (*thesis*, *posição*) onde a pergunta é referida à mediação do sujeito enquanto sujeito (mediação transcendental);<sup>69</sup>

- O momento da *elaboração* (determinação) *da categoria* é o momento em que o conceito deve exprimir inteligivelmente uma forma de mediação segundo a qual o sujeito afirma um aspecto fundamental do seu ser na forma de categoria, ou seja, no domínio de sua inteligibilidade última. No caso da Antropologia filosófica a categoria deve exprimir os aspectos fundamentais com que o ser humano se experimenta e se refere a si mesmo (por exemplo: o corpo próprio, o psiquismo etc.). A elaboração da categoria parte do momento da pré-compreensão onde o sujeito empírico mediatiza a situação numa forma que a significa; segue pelo momento da compreensão explicativa onde o sujeito abstrato mediatiza o dado da experimentação numa forma de conceito ou de lei científica que o significa, para, finalmente, chegar ao momento da compreensão filosófica onde o sujeito ontológico mediatiza as formas da pré-compreensão e da compreensão explicativa numa nova forma que as expresse filosoficamente, ou seja, a forma de categoria;<sup>70</sup>

- O momento do discurso *dialético* no método vaziano é definido por ele mesmo como o momento do discurso sobre as categorias. É o momento da articulação dialética dos conceitos, o qual supõe uma relação de oposição entre seus termos e de *suprassunção* (*Aufhebung*) progressiva dos mesmos para, então, alcançar a unidade do discurso. No sistema vaziano este momento é regido por três princípios fundamentais:<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Ver idem, p. 165.

<sup>70</sup> Idem, p. 172.

<sup>71</sup> Ver Idem, p. 166 - 167.

a) Princípio da *limitação eidética*: que é exigido pelo caráter não intuitivo do conhecimento intelectual, impondo ao mesmo a necessidade de exprimir o objeto na forma do conceito que delimita uma região de objetividade. Este princípio implica a pluralidade das categorias para exprimir a identidade do ser e a sua articulação no discurso dialético. Na *Antropologia filosófica* esse princípio se configura, por exemplo, na afirmação: o ser humano é seu corpo, seu psiquismo, seu espírito;

b) Princípio da *ilimitação tética*: decorrente do dinamismo do nosso conhecimento intelectual, esse princípio aponta para a infinidade do ser, pois, ao introduzir a negatividade no seio da *limitação eidética* dá origem à oposição entre as categorias levando adiante o movimento dialético do discurso que aponta para além do horizonte último do objeto. Na *Antropologia Filosófica* esse princípio se configura, por exemplo, na negação: o ser humano não é seu corpo, não é seu psiquismo, não é seu espírito; manifestando, assim, que a concepção de ser humano não se esgota num movimento de justaposição de categorias, mas requer a busca de expressões mais profundas e totalizantes;

c) Princípio da *totalização*: segundo este princípio o movimento dialético do discurso ao organizar-se num sistema de categorias deve ter como alvo a igualdade ou unidade inteligível entre o *objeto e o ser*. Na *Antropologia filosófica* a totalidade do discurso realiza-se no processo de identificação do ser humano com a sucessão de categorias que o expressam e o impulsionam ao reconhecimento da unidade absoluta do seu ser – na categoria de *pessoa* – alcançando assim o seu termo ou a sua completude.

Esses princípios são, portanto, forças motrizes que impulsionam o movimento lógico do discurso dialético no sistema vaziano, pois ao provocarem a passagem de uma categoria a outra geram unidade sistêmica. Tais princípios são apresentados por Lima Vaz de forma clara e didática no discurso da *Antropologia filosófica*, no entanto, como parte constitutiva do discurso dialético vaziano, também estão presentes nos discursos da *Ética e da Metafísica*.<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> Nos *Escritos de Filosofia V e VII* é apresentada a parte sistemática da *Ética e da Metafísica*, respectivamente.

Por meio deste olhar panorâmico sobre o perfil filosófico de Lima Vaz e o movimento lógico do seu pensamento, podemos, então, constatar que, em sua filosofia, Lima Vaz procurou desenvolver um *“olhar crítico sobre o que é ou o que foi no sempre penoso esforço do conceito, para tentar encontrar os núcleos de inteligibilidade que se ocultam sob as aparências e, se possível, ordená-los num discurso coerente”*.<sup>73</sup>

### 3. A UNIDADE ESTRUTURAL DO SER HUMANO EM SUAS DIMENSÕES

Ao apresentar, no capítulo anterior, o objeto e itinerário metodológico seguido por Lima Vaz em sua elaboração sistemática, de modo especial na *Antropologia Filosófica*, nos voltamos agora mais especificamente para a definição do espaço conceptual filosófico no qual Lima Vaz inscreve o ser humano. É

---

<sup>73</sup> VAZ, H. C. de Lima. Editorial da Revista Síntese Nova Fase. Nº 75 (1996) p. 438.

importante salientar que uma das características marcantes do método vaziano consiste no uso de *regiões categoriais* que compõem a parte sistêmica de sua obra.<sup>74</sup> No caso da *Antropologia Filosófica*, como vimos anteriormente, o caminho dialético por onde Lima Vaz desenvolve a problemática de uma ontologia da pessoa humana percorre os momentos ou regiões categoriais de *estrutura e relações* fundamentais do ser humano por meio das quais a pessoa (o *Eu sou*) se constitui como *unidade* (a terceira região categorial) na sucessão dialeticamente articulada das expressões que manifestam seu ser finito incondicionalmente aberto ao ser infinito.

A primeira região reúne as categorias de *estrutura*,<sup>75</sup> que expressam os níveis ontológicos constitutivos do movimento de mediação do ser humano consigo mesmo, composta pela estrutura somática (categoria do corpo próprio), estrutura psíquica (categoria de psiquismo) e estrutura *noético-pneumática* (categoria de espírito); a segunda região, como veremos no capítulo seguinte, reúne as categorias de *relação* que exprimem as orientações *ad extra* do ser humano, ou seja, o seu movimento de mediação com o mundo, com o outro e com o absoluto; e finalmente, por meio do movimento de suprassunção, a unificação dessas duas regiões na região categorial de *unidade*, onde a categoria de pessoa se destaca como ato totalizante do sistema antropológico-ético-metafísico de Lima Vaz.

### 3.1. A dimensão da corporalidade: categoria do corpo próprio

O problema aqui apresentado por Lima Vaz é o do homem presente ao mundo por seu *corpo*, ou seja, por sua corporalidade como dimensão constitutiva e *expressiva* do seu ser. É importante ressaltar que a categoria do corpo em Lima Vaz não se refere apenas ao sentido físico-biológico, mas, especificamente, à dimensão

<sup>74</sup> Ver AF I, pp. 167 – 168.

<sup>75</sup> O conceito de *Estrutura* em L. Vaz configura a realidade que circunscreve a situação primeira do ser humano como sendo: “a realidade do seu próprio ser *situado* – a realidade que se apresenta a ele ou que ele experimenta como *questão* sobre si mesmo”. (AF II, 10) Neste sentido, a categoria de *estrutura* se apresenta na articulação dialética de Lima Vaz como expressão conceitual que dá razão da situação fundamental do ser humano, ou seja, dos níveis ontológicos constitutivos do seu ser, na sua tríplice forma de presença à realidade: corporal, psíquica e espiritual. A dialética das estruturas fundamentais do ser humano, no discurso vaziano, tem, portanto, como objetivo de alcance as estruturas *formais* da expressividade do ser humano como *sujeito*. (Ver AF II, p. 11)

filosófica de expressividade do ser humano. Daí porquê ele usa a terminologia “*corpo próprio*”, adotada pela filosofia contemporânea.<sup>76</sup> Este é, portanto, o ponto de partida de sua construção sistêmica da ideia de pessoa humana, uma vez que, como ele afirma, “a autocompreensão do homem encontra seu núcleo germinal na compreensão de sua condição corporal”.<sup>77</sup>

Tomando a categoria do corpo próprio como o ponto inicial da dialética das estruturas fundamentais do ser humano, Lima Vaz inicia sua apresentação pelo nível da pré-compreensão, realçando a distinção do corpo como organismo ou totalidade físico-biológico, do corpo humano como *corpo próprio* ou totalidade intencional. Com essa distinção Lima Vaz quer chamar a atenção para o fato de que o corpo não é apenas uma massa corpórea, mas um corpo vivente próprio dotado de sentido. Ao usar a terminologia *corpo próprio* Lima Vaz volta-se à compreensão do corpo como meio pelo qual o homem não somente está no mundo, mas também é no mundo e dá significado ao mundo, transcendendo, assim, ao nível do físico e do biológico. Neste sentido, como destaca Lima Vaz, pode-se dizer que somente enquanto *totalidade intencional* o corpo humano pode ser assumido como *auto-expressão* do sujeito, ou mais especificamente como *Eu-corporal*, uma vez que no nível do corpo físico-biológico o homem é simplesmente seu corpo físico-biológico, como os animais. Ao circunscrever a corporalidade humana numa dimensão de *Eu-corporal*, Lima Vaz quer destacar que o ser humano não é apenas seu corpo, mas tem seu corpo, pois é capaz de atribuir-lhe intencionalidade.

Neste horizonte de pré-compreensão da categoria do corpo próprio, Lima Vaz chama a atenção para o fato de que pelo corpo o ser humano está presente no mundo por uma dupla presença: a natural e a intencional. Como presença natural (um *estar-aí*) o seu *estar-no-mundo* caracteriza-se por sua situação passiva na Natureza, ao passo que como presença intencional (um *ser-aí*) – próprio de sua humanidade – o seu *ser-no-mundo* caracteriza-se por sua situação ativa na História.<sup>78</sup> No entanto, pela mediação empírica do Eu-corporal o corpo dado como Natureza é suprasumido na Forma do *corpo próprio* (dotado de intencionalidade),

---

<sup>76</sup> Ver AF I, pp. 176 e 184 notas 1, 2, 3, 4.

<sup>77</sup> AF I, p. 175.

<sup>78</sup> Idem, pp. 176 e p. 184, nota 7.

onde o ser humano começa a estruturar-se no seu espaço-tempo propriamente humano. Assim sendo, é, pois, pelo reconhecimento do corpo próprio como esfera do seu espaço-tempo propriamente humano que o homem torna-se capaz de organizar seu estar no mundo, retomando e significando a objetividade do seu corpo físico-biológico em níveis especificamente humano. Esses níveis são apresentados por Lima Vaz obedecendo à seguinte distinção:

a) “Nível da reestruturação do espaço-tempo *físico-biológico* pelo corpo próprio”.<sup>79</sup> Neste nível a estrutura e a significação da imagem do corpo próprio, como postura (no espaço) e como ritmo (no tempo), são marcados pela *sexualidade*;

b) “Nível da reestruturação do espaço-tempo *psíquico* de nosso estar-no-mundo pelo corpo próprio”.<sup>80</sup> Aqui, a presença do corpo dá-se na ordem da *afetividade*, por meio do sentimento, da emoção e da imagem;

c) “Nível da reestruturação do espaço-tempo *social* de nosso estar-no-mundo por meio do *corpo próprio*”.<sup>81</sup> Neste nível o corpo atinge o domínio da *expressividade*, pela comunicação (sinal, gesto, linguagem), suprassumindo os níveis anteriores e apresentando-se na forma social de símbolos e comportamentos;

d) “Nível da reestruturação do espaço tempo *cultural* de nosso estar-no-mundo por meio do *corpo próprio*”.<sup>82</sup> Este é o nível regulador da figura corporal, onde se faz uso das técnicas de modelagem do corpo (ginástica, jogo) e das regras de condutas interpessoais expressas pelo corpo (refeição, etiqueta social, moda).

No nível da compreensão científica do corpo humano, o conhecimento é objetivado pelas ciências da vida, constituindo-se segundo as normas metodológicas do conhecimento científico, assumindo, assim, características peculiares. Lima Vaz destaca, no entanto, que tal processo de objetivação do corpo (dado na Natureza) “não suprime a referência *humana* do corpo e sua integração na totalidade do fenômeno *vida* enquanto vivido pelo indivíduo”,<sup>83</sup> e isto se dá principalmente porque

---

<sup>79</sup> Idem, p. 177.

<sup>80</sup> Idem, ibidem.

<sup>81</sup> Idem, p. 177 - 178.

<sup>82</sup> Idem, p. 178.

<sup>83</sup> AF I, p. 178.

a mediação desse processo é exercida por um sujeito abstrato, ou seja, um sujeito que obedece regras e leis de um saber empírico-formal. Com esta observação Lima Vaz quer chamar a atenção para o fato de que mesmo do ponto de vista científico há a impossibilidade de uma descrição estritamente *objetiva* do corpo humano como tal. Daí porquê, em seu discurso antropológico, o nível de conhecimento científico do corpo *objetivado* tem como principal objetivo situar o ser humano no tempo e no espaço do mundo.

A referência humana do corpo dá-se, no entanto, segundo Lima Vaz, no nível da compreensão filosófica do corpo, pois é onde se reúnem as condições de possibilidades de uma concepção transcendental do corpo humano. No itinerário vaziano, o primeiro passo para a exploração e apresentação desse nível é o da *problematização do objeto* no campo da *aporética histórica e crítica*. No campo histórico o problema do corpo constitui um dos fios condutores de orientação da história das concepções do homem, se apresentando como um dos primeiros enigmas do homem em busca do conhecimento de si mesmo, tendo como característica comum o esquema dual alma-corpo, mesmo que em suas diferentes versões interpretativas: versão *religiosa* (dualismo órfico-pitagórico e dualismo gnóstico-maniqueísta); versão *filosófica* (dualismo platônico e dualismo cartesiano); versão *bíblico-cristã* (moralista e soteriológica) e a versão *científica* moderna (esquemas reducionistas).<sup>84</sup> No plano da *aporética crítica* ou da interrogação filosófica, radicada no eixo de oposição ou tensão estabelecida entre o *sujeito* interrogante e o corpo-*objeto*, se estabelece a questão do estar-no-mundo pelo corpo, tanto na direção do mundo dos objetos ou das coisas, “onde o corpo situa o homem e o submete às leis gerais da natureza”, como na direção da interioridade do sujeito, onde “o corpo é assumido no âmbito propriamente humano da intencionalidade e se torna *corpo próprio*”.<sup>85</sup> Para Lima Vaz, é justamente do movimento entre esses dois extremos que provém a necessidade de configuração da imagem do *corpo próprio* como pólo imediato da presença do homem no mundo,

---

<sup>84</sup> Ver idem, pp. 179 – 180.

<sup>85</sup> Idem, p. 180.

ou do homem como ser-no-mundo, de um lado aberto à objetividade da natureza e de outro suprasumido na objetividade do seu Eu.<sup>86</sup>

Situada no ponto inicial do movimento dialético de autocompreensão e constituição do sujeito, a categoria da corporalidade, em Lima Vaz,

define-se como termo do movimento dialético no qual o *corpo* (entende-se aqui o *corpo próprio* da pré-compreensão e o *corpo* abstrato da compreensão explicativa) é suprasumido pelo sujeito no movimento dialético de constituição da essência do sujeito ou da resposta à questão sobre o seu *ser*. Aí o corpo se mostra como um *eidos* categorial, ou seja, irreduzível aos outros conceitos fundamentais que exprimirão a *essência* do sujeito.<sup>87</sup>

Como termo do primeiro momento do discurso dialético, Lima Vaz atribui ao corpo o estatuto de estrutura fundamental do *ser* humano, e à corporalidade o estatuto de categoria constitutiva do discurso da Antropologia filosófica. Com relação ao processo de constituição dessa categoria Lima Vaz enuncia as seguintes proposições:<sup>88</sup>

“O homem é o (seu) corpo”: conforme o princípio da *limitação eidética* (que delimita uma região de objetividade) é lícito afirmar que a expressão *categorial do ser* do homem inclui necessariamente o corpo como constitutivo de sua *essência*. O corpo próprio define-se, aqui, como *pólo imediato* da presença do homem no mundo;

“O homem não é o (seu) corpo” (corpo-objeto): segundo o princípio da *ilimitação tética* (que aponta para a infinidade do ser), ao suprasumir o corpo-objeto no corpo próprio o sujeito afirma o seu *ser*, transcendendo, assim, os limites da corporalidade, ou seja, os limites da presença imediata do homem no mundo;

O homem não é somente (seu) corpo: aqui se dá a afirmação da categoria da corporalidade, como termo desse momento inicial do discurso dialético e sistemático da Antropologia filosófica, por meio do qual o *ser* do homem é conceptualizado filosoficamente. No entanto, em virtude do princípio da *totalização*

---

<sup>86</sup> Idem, p. 180.

<sup>87</sup> Idem, p. 181.

<sup>88</sup> Ver idem, pp. 182 – 183.

do sujeito, que impele o discurso dialético de Lima Vaz para além dos limites da presença *imediata* do homem no mundo, a conceptualização dessa presença imediata pelo corpo não comporta a presença total do homem a si mesmo, forçando, pois, o movimento de suprassunção desta categoria em níveis mais profundos de integração da unidade do sujeito, buscando, portanto, a identidade do homem consigo mesmo para além das fronteiras do corpo como forma de expressividade do seu ser.

### 3.2. A dimensão psíquica: categoria do psiquismo

Dando continuidade ao seu roteiro metodológico de constituição do discurso sobre o ser humano, Lima Vaz segue na investigação e apresentação de outros elementos que estão para além da simples expressão corporal do fenómeno humano, uma vez que não se pode reduzir o ser humano ao seu aspecto somático por este não revelá-lo na sua totalidade. Neste sentido, ele afirma que a corporeidade própria do ser humano aponta para a existência de uma vida interior, que anima e dirige o seu corpo, tornando-o capaz de tomá-lo como instrumento de expressão, de ação e de intervenção na realidade. Aqui se abre, portanto, o horizonte de compreensão da categoria do psiquismo.

O domínio do psiquismo mesmo que constitutivamente ligado a órgãos e funções corporais é considerado, no discurso dialético da Antropologia filosófica de Lima Vaz, o primeiro estágio de interiorização do mundo no sujeito, ou seja, de constituição de um mundo interior. Sobre isto afirma Lima Vaz:

A presença do homem no mundo como situação fundamental não se fará mais, desde o ponto de vista do psiquismo, pela imediatidade do corpo, mas pela mediação deste *mundo interior*, no qual o corpo é suprassumido dialeticamente.<sup>89</sup>

Como parte constitutiva das estruturas fundamentais do ser humano, o psiquismo, na reflexão vaziana, aparece situado numa posição mediadora entre o pólo corporal e o pólo espiritual. Será justamente essa posição estrutural mediadora

---

<sup>89</sup> Ver AF I, p. 198, nota 1.

do psiquismo que Lima Vaz tratará de elevar ao nível da categoria, ou seja, ao nível da compreensão filosófica, para, então, articulá-la no discurso de constituição de uma ontologia da pessoa humana.

Em termos da pré-compreensão de si mesmo como ser psíquico o estar no mundo como Natureza se apresenta como situação fundamental de partida para tal intento. Assim como na pré-compreensão do corpo, a primeira determinação mundana ou natural da presença humana na esfera do psíquico encontra-se no nível *espacio-temporal*, ou seja, no nível do estar aqui e agora do mundo, onde, ao contrário da presença *imediate* corporal, a esfera do psíquico denota uma presença *mediata* que se dá por meio da percepção e do desejo, emergindo, assim, o pólo do *Eu percipiente e apetente*.<sup>90</sup>

Se pelo *corpo próprio* o ser humano se exterioriza, “pelo *psiquismo* o homem plasma sua expressão ou *figura interior*, de modo que se possa falar com propriedade do *Eu psíquico* ou *psicológico*”.<sup>91</sup> Aqui, Lima Vaz acena para o domínio do psíquico como sendo o primeiro estágio de constituição da interioridade do ser humano, onde, por sua vez, começa a delinear-se a *consciência* como centro dessa interioridade, emergindo, assim, a consciência de um *Eu* como pólo do seu mundo interior. Neste sentido, afirma Lima Vaz,

o psíquico é captação do mundo exterior e é a tradução ou reconstrução desse mundo exterior num mundo *interior* que se edifica sobre dois grandes eixos: o *imaginário* e o *afetivo*, ou o eixo de *representação* e o eixo da *pulsão*. Aí a pré-compreensão do psiquismo se dá num entrecruzamento entre o estar-no-mundo e o ser-no-mundo, entre a presença *natural* e a presença *intencional*.<sup>92</sup>

Na esfera da pré-compreensão do psíquico Lima Vaz atesta a presença de um nível estrutural original no ser humano que se revela irredutível à estrutura corporal, mesmo apresentando características que manifestam sua unidade e continuidade funcional com o corpo. Neste nível, o espaço-tempo, que não coincide com o espaço-tempo físico-biológico ao qual está ligado o corpo, é submetido a um movimento de interiorização coordenado pelo *Eu psíquico* que emerge como pólo do

---

<sup>90</sup> Ver *idem*, p. 188.

<sup>91</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>92</sup> *Idem*, *ibidem*.

mundo interior. Essa interiorização se dá, por sua vez, no espaço-tempo social e cultural, seja no domínio da representação ou no domínio da afetividade, onde tanto o espaço como o tempo têm configuração e ritmo próprios no fluxo da vida psíquica, como, por exemplo, a temporalização do espaço manifestada na sucessão dos estados da memória.<sup>93</sup> Tal originalidade, no entanto,

não se trata, evidentemente, de uma simples negação do espaço-tempo físico ou do espaço-tempo do “corpo próprio”, mas de uma supressão dialética: a exterioridade objetiva do espaço-tempo do corpo é *negada* em si para ser *conservada* em sua interioridade subjetiva ou em sua referência ao centro unificador do Eu ou da consciência psicológica.

A pré-compreensão da vida psíquica do ser humano refere-se, portanto ao pólo da unidade consciencial do Eu, onde, por sua vez, começa a delinear-se a *identidade* do sujeito, expressa fundamentalmente pelas vertentes do imaginário e do afetivo, e que, no movimento dialético de constituição de uma ontologia da pessoa humana, se consumará na unidade espiritual do Eu inteligível.

No âmbito da compreensão explicativa do psiquismo, a investigação vaziana percorre o estatuto da ciência do psiquismo ou da Psicologia como ciência experimental que segue basicamente as regras epistemológicas das ciências empírico-formais. Segundo Lima Vaz, embora literalmente o termo Psicologia signifique “ciência da alma” o seu caráter empírico-formal não comporta a ideia de “alma”, pois, mesmo tendo seus conceitos ligados a uma longa tradição filosófica, esta “ideia” não pode ser investigada experimentalmente. Daí porquê o estatuto científico do psiquismo só foi reconhecido como tal a partir do século XIX.

Segundo a grande maioria dos psicólogos contemporâneos,

a Psicologia é uma ciência das *condutas*, isto é, dos comportamentos que exprimem um intercâmbio funcional com o meio ambiente (não apenas *material* como nos processos fisiológicos) tendo em vista a adaptação do indivíduo às modificações incessantes do meio.<sup>94</sup>

Com relação ao problema da constituição de uma ciência do *psiquismo* Lima Vaz apresenta dois dados fundamentais:

---

<sup>93</sup> Ver idem, p. 189.

<sup>94</sup> Idem, p. 191.

O primeiro é a impossibilidade de uma total *objetivação* da vida psíquica, ou da impossibilidade de eliminação do *sujeito* na articulação sujeito-objeto que se apresenta desde o início como “objeto” da Psicologia científica; o segundo é o caráter *abstrato* da mediação com que o *sujeito* (aqui, o sujeito da compreensão explicativa ou da ciência psicológica) opera a passagem do *dado* (os fenômenos psíquicos observáveis) à *forma* (os conceitos e explicações da Psicologia científica).<sup>95</sup>

É justamente esse caráter *abstrato* da mediação, imposto pelos próprios limites metodológicos da ciência do psiquismo que deverá ser suprassumido no nível da compreensão filosófica. Neste nível a *aporética histórica* do problema da estrutura psíquica do ser humano revela-nos, sob o ponto de vista da Antropologia cultural e da Fenomenologia religiosa, que o problema do *psíquico*, assim como o do corpo, mostra-se como um problema fundado na dualidade estrutural alma-corpo, presente na história das representações que o ser humano faz de si mesmo, ao longo da história.<sup>96</sup> A relação do psiquismo com as atividades que manifestam a interioridade do mundo no sujeito apresenta-se, portanto, como fonte da problemática do psíquico já desde Platão e Aristóteles.

Na *aporética crítica* a questão fundamental do psiquismo reside, de um lado, na tensão ou oposição dialética entre o psíquico e o somático e, de outro, na tensão ou oposição entre o psíquico e o *noético*. A presença psíquica do sujeito no mundo é *mediatizada* pelo corpo, e é essa mediação que estabelece a distância entre o sujeito e o mundo de modo que o sujeito, por sua atividade psíquica, capta e interpreta o mundo. Neste âmbito, o *eidós* do psiquismo se define, portanto, pela posição de mediação do psíquico entre a presença imediata no mundo pelo corpo próprio e a interioridade absoluta (a presença de si a si mesmo) pelo espírito. Este movimento de interiorização do espaço-tempo social e cultural, próprio do psiquismo, ordena o fluxo da vida em termos de percepção, representação, memória, emoções, pulsões. No momento *tético*, no entanto, onde a pergunta “o que é o homem?” é referida à mediação psíquica,

a aporia se mostra aqui na oposição entre a *unidade* do Eu que se interroga sobre si mesmo e a *pluralidade* das formas de consciência psicológica e, por conseguinte, das formas com que, nesse nível, o

---

<sup>95</sup> Idem, pp. 191 – 192.

<sup>96</sup> Ver Idem, p. 192.

Eu se apresenta como sujeito ou como pólo unificador da vida psíquica.<sup>97</sup>

Segundo Lima Vaz, essa aporia deve ser situada na direção do movimento de constituição da *unidade ontológica* do sujeito, para, então, ser superada tanto pela afirmação da unidade do psíquico, quanto por sua relativização enquanto momento *categorial* do discurso que busca a unidade ontológica do ser humano, exprimindo, assim, a suprassunção dialética do dado da natureza psíquica em virtude da *mediação transcendental* que constitui a essência da compreensão filosófica do ser humano, ou seja, do discurso ontológico que responde à questão “o que é o homem?”.

É no nível da *mediação transcendental*, situada no plano da compreensão filosófica, que o psíquico se configura como domínio de uma presença *mediata* do ser humano no mundo e como primeiro estágio da presença do ser humano a si mesmo, presença essa *mediatizada* pela interioridade do próprio psiquismo. Sobre isto afirma Lima Vaz:

Podemos dizer, portanto, que *estruturalmente* o psiquismo é o sujeito exprimindo-se na forma de um Eu psicológico, unificador de vivências, estados e comportamentos. (...) *Relacionalmente*, no nível do psiquismo constitui-se a *linguagem*, que é a forma específica de comunicação entre os sujeitos (*relação intersubjetiva*), e que investe igualmente a tradução psíquica do mundo exterior, conferindo uma dimensão psíquica ao acesso às coisas pela relação *objetiva*.<sup>98</sup>

Considerando, pois, o momento categorial do psiquismo na construção do discurso filosófico vaziano sobre a estrutura ontológica do ser humano, podemos entender que:

“O homem é o (seu) psiquismo” – pois o psiquismo é um momento categorial da auto-afirmação transcendental do sujeito (princípio da limitação *eidética*) por meio do qual o ser humano exprime-se a si mesmo “na forma de um Eu psicológico, unificador de vivências, estados e comportamentos”;<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Idem, p, 193.

<sup>98</sup> Idem, p. 194.

<sup>99</sup> Idem, pp. 194 – 195.

“O homem não é o (seu) psiquismo” – a auto-afirmação do sujeito em sua amplitude transcendental ultrapassa os limites do *eidos* do psíquico (princípio da ilimitação *tética*), derivando daí a impossibilidade de se esgotar no psíquico o movimento dialético da auto-afirmação do sujeito;<sup>100</sup>

O homem não é somente o (seu) psiquismo – em virtude do princípio de *totalização*, a categoria do psiquismo, como momento categorial da ontologia do ser humano, é impelida para além das fronteiras do somático e do psíquico como prosseguimento dialético de constituição das estruturas do ser humano. Momentos estes que serão suprassumidos na estrutura espiritual ou *noético-pneumático*.<sup>101</sup>

### 3.3. A dimensão noético-pneumática: categoria de espírito

Com a categoria do espírito Lima Vaz chega ao nível *noético-pneumático*, por meio do qual atinge o ápice da unidade estrutural do ser humano. Segundo Lima Vaz, é precisamente nesse nível que o ser do homem abre-se necessariamente para a *transcendência* (seja no sentido clássico, seja no sentido kantiano-moderno)<sup>102</sup>, configurando-se, assim, como “um ser estruturalmente aberto para o Outro”.<sup>103</sup> Para ele, reconhecer a dimensão espiritual do ser humano significa apreender o espírito como um sair de si mesmo e uma abertura para o mundo objetivo da natureza e para o mundo intersubjetivo da relação com outros seres humanos e com o próprio Absoluto.

Para Lima Vaz, constituir a categoria do espírito como âmago mais profundo de unidade do ser humano se impõe como uma tarefa fundamental para sua investigação, pois, como ele afirma, “sem ela o discurso filosófico sobre o

---

<sup>100</sup> Ver, idem, 195.

<sup>101</sup> Ver, idem, ibidem.

<sup>102</sup> No sentido clássico o termo *transcendental* é análogo ao ser, pois considera o objeto enquanto ser; no sentido kantiano-moderno é condição de possibilidade e de inteligibilidade das formas de expressividade do ser humano. Neste sentido, o termo *transcendental*, em Lima Vaz compreende o movimento lógico da analogia de atribuição e da estrutura do ser do homem. Ver AF I, p. 159.

<sup>103</sup> Neste horizonte, o outro se apresenta como um *outro relativo* na relação intersubjetiva, e como um *outro absoluto* na relação de transcendência. Ver AF I, p. 201.

homem pende abruptamente, partido e inconcluso”.<sup>104</sup> Ao apresentar a categoria do espírito, Lima Vaz deixa claro que o faz, fundamentalmente, do ponto de vista da Antropologia filosófica, uma vez que a noção de espírito no pensamento filosófico, não, é em si mesma, uma noção univocamente antropológica. Reconhecendo, no entanto, que o alcance da noção de espírito transcende os limites da conceptualidade antropológica, pela identidade que há entre os conceitos de espírito e de ser, ele reconhece, também, que a atribuição desta categoria ao ser humano “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 um *analogatum inferius*”.<sup>105</sup> Daí, porquê, no discurso antropológico vaziano há uma abertura para o diálogo com a Metafísica. Sobre isto, ele afirma:

Ao nos elevarmos, no homem, ao nível do *espírito*, vemos anunciar-se a noção de espírito como coextensiva ou homóloga à noção de Ser entendida segundo suas propriedades transcendentais de unidade (*unum*), verdade (*verum*) e bondade (*bonum*). Ela constitui, portanto, o elo conceptual entre a Antropologia filosófica e a Metafísica.<sup>106</sup>

Neste sentido, a categoria do espírito como categoria antropológica ou como estrutura *noético-pneumática* se apresenta, em Lima Vaz, como abertura para a transcendência, por meio da qual o ser humano se abre para a busca da verdade e do bem, mostrando-se, assim, como um ser de fronteira entre o horizonte do espírito e da matéria.

Com efeito, em sua estrutura espiritual ou *noético-pneumática*, o homem se abre, enquanto inteligência (*noûs*), à amplitude transcendental da *verdade*, e, enquanto liberdade (*pneûma*), à amplitude transcendental do *bem*: como *espírito* ele é, pois, o lugar do acolhimento e manifestação do Ser e do consentimento ao Ser: *capax entis*.

Na elaboração da categoria antropológica de *espírito*, Lima Vaz considera os quatro aspectos fundamentais que constituem a noção de espírito na tradição ideo-histórica. São eles:<sup>107</sup> o espírito como *pneûma*, que provindo da tradição bíblica (*ruah*) e greco-latina (*pneûma*, *de pneô*, *spiritus*, *de spiro*), traduz a ideia de sopro ou

---

<sup>104</sup> Ver AF I, p. 202.

<sup>105</sup> Idem, ibidem.

<sup>106</sup> Idem, ibidem.

<sup>107</sup> Ver AF I, p. 203.

respiração para exprimir a natureza do espírito como força vital; o espírito como *noûs*, de origem especificamente grega (tem sua expressão mais alta em Platão e Aristóteles), que concebe o espírito como atividade de contemplação (*theoria*), sendo, posteriormente, traduzida pela tradição latina como *intellectus* (visão em profundidade) e qualificada como a forma mais alta de conhecimento; o espírito como *lógos*, que traduz a ideia de uma razão universal ou ordem universal, presente nas origens do pensamento filosófico (aqui se estabelece a relação entre espírito e palavra – *lógos* – conferindo à palavra proferida ou escrita a inteligibilidade do espírito); e, finalmente, o espírito como *synesis*, que exprime a ideia do espírito como consciência-de-si, ou seja, como reflexividade. A provável raiz dessa ideia encontra-se na interpretação socrática do preceito délfico (conhece-te a ti mesmo).

No ponto de intercessão desses quatro aspectos da noção de espírito (vida, inteligência, razão universal e consciência de si), Lima Vaz identifica e unifica os traços fundamentais da *experiência espiritual* na qual realiza a *pré-compreensão* do espírito. Neste sentido, a pré-compreensão que o ser humano tem de si mesmo no nível do espírito realiza-se no âmbito de sua própria *experiência espiritual*. E em que consiste tal experiência? Para Lima Vaz esta é, na verdade, a experiência fundamental segundo a qual o homem está presente a si mesmo e está presente ao mundo, superando, assim, a simples condição de estar-no-mundo para ser-si-mesmo e ser-no-mundo. Nesta experiência o somático e o psíquico são suprassumidos pela mediação do sujeito em sua estrutura *noético-pneumática*, ou seja, a corporeidade e o psiquismo são mediados pelo espírito e se tornam partícipes da forma humana em sua unidade estrutural. Neste sentido, afirma Lima Vaz: “a forma especificamente humana ou a expressão e manifestação do *ser* no homem pertencem originariamente ao *espírito*, e só pela mediação do *espírito* dela participam o somático e o psíquico”.<sup>108</sup>

A pré-compreensão do espírito realiza-se, portanto, na *experiência espiritual* do ser humano manifestada, ao longo da história da cultura, em variadas formas (arte, religião, sociabilidade, conhecimento) e atos espirituais<sup>109</sup> culturalmente

---

<sup>108</sup> AF I, p. 204.

<sup>109</sup> Aqui Lima Vaz utiliza a noção de “ato espiritual” desenvolvida por Max Scheler, segundo o qual o ato espiritual se define pela intencionalidade irreduzível ao psíquico e ao fisiológico ou somático, que desvela ou manifesta uma “essencialidade”. Ver AF I, p.227. nota 18.

diversos, pelos quais o homem se autocompreende como *espírito* e se torna ser-no-mundo.

O entrelaçamento e a interdependência dessas formas constitui justamente a unidade da cultura como *totalidade espiritual*, de modo que a pré-compreensão do *espírito* se dá sempre no interior dessa totalidade, mesmo que predomine em determinada experiência uma forma particular de manifestação do *espírito*.<sup>110</sup>

A pré-compreensão do espírito, no sistema vaziano, é caracterizada pelo surgimento da *consciência racional*, considerada como uma forma diferenciada profundamente original de *objetivação* do mundo ou de presença do ser humano no mundo pelo espírito. Segundo Lima Vaz, “a originalidade dessa presença *espiritual na forma da Razão*” se caracteriza por dois traços fundamentais à formulação da dialética do espírito:

1. Prioridade *em-si* ou normatividade absoluta *do objeto* em sua essencialidade intrínseca, ou seja, em sua verdade e bondade. (...) Essa idealidade do objeto é o 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).
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.<sup>111</sup>

É da inter-relação entre estas duas prioridades (a prioridade *em-si* do objeto e a prioridade *para-si* do sujeito) que se constitui a estrutura dialética da pré-compreensão do espírito, caracterizada pela presença do homem no mundo como presença *espiritual*, ou seja, como presença *reflexiva*. Essa estrutura reflexiva do espírito constitui “o fundamento ou a condição *a priori* de possibilidade de objetivação do mundo ou da oposição dialética entre o homem e o mundo, pela qual o mundo é para o homem como compreendido e significado por ele”,<sup>112</sup> não em sua pura faticidade, mas na forma de representação ou imagem. Neste sentido, a presença espiritual como presença reflexiva confere à linguagem sua forma especificamente humana de manifestação. Daí porquê, como afirma Lima Vaz, no

---

<sup>110</sup> Idem, p. 205.

<sup>111</sup> Ver, Idem, pp. 205 e 206.

<sup>112</sup> Ver Idem, pp. 207 e 229, nota 24.

nível do espírito, o *ser-no-mundo* do homem é um *ser de linguagem*, e o mundo no qual o ser humano existe pelo espírito é o mundo da linguagem ou das formas simbólicas, onde se desdobram as três dimensões do nosso *ser-no-mundo*: o Eu, a Sociedade e a Natureza.<sup>113</sup>

No nível da compreensão explicativa do espírito, segundo Lima Vaz, ocorre uma inviabilidade de aplicação dos princípios e métodos próprios da ciência, pois, sendo a própria ciência uma das operações do espírito, somente pelo espírito é que o ser humano pode operar humanamente e produzir obras propriamente humanas (o que constitui o objeto das ciências humanas). No entanto, observa Lima Vaz, certos domínios das operações e obras do espírito podem oferecer *objeto* a um tipo de saber explicativo análogo ao das ciências empírico-formais e serem, assim, estudadas em sua *estrutura* e em suas *formas* e *condições* de exercício. Como exemplo disso ele cita: as *operações do conhecimento intelectual*, que podem ser estudadas em seus condicionamentos neurofisiológicos e psíquicos e em suas modalidades na Psicologia da Inteligência; o *ato livre*, que pode ser estudado em suas formas e motivações na Psicologia da Vontade; e a *linguagem*, que pode ser estudada em suas estruturas sintáticas e semânticas, em seu uso e em sua história, nas Ciências da Linguagem.<sup>114</sup>

Na compreensão filosófica do espírito Lima Vaz ressalta a transcendentalidade da noção de espírito, no sentido clássico, em relação aos limites da conceptualidade antropológica, por se tratar de uma noção correlativa à noção de *ser*. Retratando o pensamento de Agostinho, nas *Confissões*,<sup>115</sup> sobre a célebre tensão entre o categorial e o transcendental na estrutura espiritual, ele afirma:

A categoria do *espírito* no homem ou a estrutura *noético-pneumática* de seu ser é atravessada pela tensão entre o *categorial* e o *transcendental*, entre o nível conceptual da afirmação do homem como *espírito* e o nível conceptual da afirmação da transcendência do espírito sobre o homem.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> Ver Idem, p. 207.

<sup>114</sup> Idem, ibidem.

<sup>115</sup> Ver *Confissões*, VII, c. 10; X, cc. 26 e 27.

<sup>116</sup> AF I, p. 208.

O problema que aqui se apresenta, segundo Lima Vaz, é o da elaboração da *categoria* de *espírito* no nível antropológico, uma vez que a noção de espírito humano se debate entre a abertura ao transcendente e as limitações provindas da finitude e contingência do sujeito. A origem desse problema é determinada pela transcendentalidade do espírito que, sendo correlativa à noção de ser, ultrapassa as fronteiras humanas e, obedecendo ao “movimento lógico da analogia de atribuição, aponta para o Espírito absoluto e infinito com *princeps analogatum*”.<sup>117</sup>

É importante ressaltar que, em torno da elaboração da categoria do espírito, Lima Vaz considera tanto a dimensão *transcendental* (no sentido clássico e moderno), como a dimensão *categorial* do conceito. Partindo de cada um dos quatro elementos constitutivos da noção de espírito (*pneûma*, *synesis*, *noûs* e *lógos*), citados anteriormente, ele realiza o entrelaçamento entre as dimensões transcendental e categorial desdobrando-as em um novo roteiro, como caminho para alcançar o núcleo conceptual da noção de espírito.

No primeiro momento, Lima Vaz evoca o tema do espírito – *pneûma* como perfeição (*energia*) e vida (*zoé*), por ser aquele que “exprime sua relação com o *ser* como relação ativa de conhecimento e amor ou como movimento imanente (*enérgeia* ou perfeição) de identidade na diferença”.<sup>118</sup>

A dimensão transcendental do conceito reside aqui na noção de ato (*enérgeia*) como perfeição simples e infinita e cujo movimento imanente (ou *vida*) se exprime na relação (dialética, não tautológica) do *mesmo ao mesmo*. A dimensão *categorial* reside aqui na limitação do espírito finito que se exprime na relação do *mesmo ao diferente*, ou na distinção real do sujeito e do objeto.<sup>119</sup>

No segundo momento, o espírito como *noûs* (inteligência) é uno e é absoluto, pois é considerado aquele que “exprime sua relação com o *ser* como intuição de sua unidade e como expressão do dom de si mesmo”.<sup>120</sup>

A dimensão *transcendental* do conceito deve ser buscada aqui na exigência do Uno absoluto implicada na lógica da henologia ou na

---

<sup>117</sup> Ver AF I, pp. 208 e 209.

<sup>118</sup> AF I, p. 209.

<sup>119</sup> Idem, ibidem.

<sup>120</sup> Idem, p. 210.

lógica da redução à unidade. Correlativo ao ser, o espírito é correlativo ao uno (...). Essa unidade absoluta é expressa como intuição intelectual ou identidade da inteligência e do inteligível. O Uno absoluto, por sua vez, é absolutamente independente ou é absolutamente em razão de si mesmo: é Liberdade absoluta. Se considerarmos agora a dimensão *categorial* do conceito de espírito (...), veremos que ela busca sua origem na distinção ou diferença que se manifesta na intuição do espírito finito entre a *inteligência* e seu ato de um lado, e o *inteligível* do outro. (...) Em suma, no Espírito infinito a intuição manifesta o *Um uno*; no espírito finito, o *um unificante*.<sup>121</sup>

No terceiro momento, o espírito como *lógos* (razão) exprime sua dimensão transcendental enquanto pensado como princípio de toda inteligibilidade, ou seja, como princípio absoluto da distinção e ordenação inteligível dos seres, cujo ato próprio é contemplar ou ordenar segundo o princípio ou a causa mais elevada.

A dimensão *categorial* do espírito como *lógos* mostra-se, de um lado, na distinção entre a ordem *objetiva* do ser e a ideia ou sistema da ordem no espírito finito, sendo a primeira *mensurante* com relação à segunda; e, de outro, na estrutura deontológica do bem objetivo com relação ao *dever-ser* da liberdade finita. O espírito finito é *lógos* 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.<sup>122</sup>

E, finalmente, no quarto momento, o espírito como *synesis* (consciência-de-si), é lugar da reflexividade e das ideias. Segundo Lima Vaz, em Platão e Aristóteles esse tema é ligado à ideia de uma “ciência da ciência” ou de um “pensamento do pensamento” como exigência de reflexividade da ciência em si mesma para distinguir o saber da inteligência do saber dos sentidos.<sup>123</sup> Emergindo da *teologia do Noûs* de Anaxágoras, a dimensão transcendental do espírito como *synesis* encontra sua expressão clássica na filosofia greco-cristã: com Platão, Aristóteles, Plotino e o neoplatonismo. É, no entanto, em Tomás de Aquino que “a reflexividade ou o conhecimento de si do Espírito absoluto na identidade de sua essência e de sua existência”<sup>124</sup> encontrará sua formulação lapidar. Ao reaparecer no Idealismo alemão, em sua dupla vertente filosófica e teológica, esse tema alcançará seu ápice em Hegel “que faz do conceito de espírito, coroado pelo Espírito

---

<sup>121</sup> Idem, ibidem.

<sup>122</sup> Idem, p. 211.

<sup>123</sup> Ver AF I, pp. 211 e 231, nota 52.

<sup>124</sup> Idem. p. 212.

absoluto em sua absoluta reflexividade, o conceito central de sua filosofia”.<sup>125</sup> Em sua dimensão categorial, no entanto, o espírito é consciência-de-si em sua finitude e a reflexividade como retorno a si mesma, derivando de sua finitude (pois não é absoluta em si mesma, como ocorre com o espírito absoluto), parte do confronto com a objetividade do mundo e a subjetividade do outro.

A dimensão *categorial* do espírito no homem aparece, desse modo, como dimensão na qual se situa o seu conhecimento do mundo e o seu reconhecimento do Outro. Ela submete, pois, o espírito como consciência-de-si ao movimento dialético da *identidade na diferença*, em que é continuamente posta seja na *objetividade* do mundo seja na *intersubjetividade* da pluralidade das consciências-de-si e, ao mesmo tempo, é *suprassumida* na identidade do sujeito como Eu pensante e Eu livre.<sup>126</sup>

Do entrelaçamento entre as dimensões transcendental e categorial, Lima Vaz ressalta, ainda, que “a determinação *essencial* do espírito (ou do espírito enquanto espírito) vem de sua dimensão *transcendental*; e sua limitação *eidética* (o espírito enquanto humano) vem de sua dimensão categorial ou da finitude do espírito no mundo”.<sup>127</sup>

Com base nesse roteiro temático, Lima Vaz enumera as propriedades essenciais do núcleo conceptual da noção de espírito,<sup>128</sup> constituindo, assim, a estrutura *noético-pneumática* do ser humano, fundada nas prerrogativas antropológicas da inteligência e da liberdade. Do ponto de vista da inteligência, o ser humano, como ser espiritual, deve ser definido como *ser-para-a-verdade*, e do ponto de vista da liberdade como *ser-para-o-bem*. O cruzamento e entrelaçamento dessas duas intencionalidades da estrutura *noético-pneumática* do ser humano (inteligência e liberdade) se dão, na unidade do movimento espiritual, como um quiasmo do espírito<sup>129</sup> finito que no Espírito infinito é identidade absoluta da verdade e do bem; donde se pode compreender que “a verdade é o *bem* da inteligência e o bem é a

---

<sup>125</sup> Ver AF I, p, 212.

<sup>126</sup> AF I, p. 212.

<sup>127</sup> Idem, p. 213.

<sup>128</sup> Ver AF I, p. 232 nota 61.

<sup>129</sup> A referência desse *quiasmo do espírito* Lima Vaz encontra em Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q.82, a. 4 ad 1m; Ia, q. 79, a.11 ad 2m.

*verdade da liberdade*".<sup>130</sup> Em seu núcleo conceitual, portanto, o espírito é, enquanto *estrutura de verdade (noética)*: ato, unidade, ordem e reflexividade; e enquanto *estrutura de bondade (pneumática)* é: vida, independência, norma e fim.<sup>131</sup>

Por meio de um esboço da *aporética histórica* do espírito, Lima Vaz *rememora* os principais campos de problemas da noção de espírito sob a ótica do espírito como Inteligência (Razão) e como Vontade (Liberdade), desde o pensamento antigo até o pensamento contemporâneo da linguagem. No entanto, é na *aporética crítica* que ele retoma o problema do espírito no contexto da tensão entre as dimensões categorial e transcendental, como um imperativo de configuração dos momentos *eidético* e *tético*, na elaboração da categoria antropológica do espírito. Essa tensão se constitui, portanto, no espírito humano como espírito finito e na categoria estrutural do ser humano como ser-no-mundo.<sup>132</sup>

De um lado, esta tensão se apresenta no interior do espírito finito, ou seja, do ser humano tanto pela abertura transcendental para o Verdadeiro-em-si e inclinação transcendental para o Bem-em-si, como pela limitação categorial do espírito humano, em decorrência da sua finitude, onde a abertura à Verdade e a inclinação ao Bem se encontram submetidas à contingência e finitude do próprio sujeito e à mediação de um mundo exterior. Essa abertura e inclinação à transcendência do Verdadeiro e do Bem,<sup>133</sup> (*Erum-Bonum*) não sendo exterioridade, "insere-se na mais profunda imanência do espírito sendo constitutivas de sua essência uma vez que o espírito é coextensivo ao ser e o ser logicamente convertível com o Verdadeiro e o Bem".<sup>134</sup> Em razão disso, essa transcendência "não é alcançada pelo espírito finito por meio de uma intuição ontológica ou

---

<sup>130</sup> Ver AF I, p. 212.

<sup>131</sup> Sobre a manifestação do espírito como *estrutura de verdade e de bondade* ver: idem, p. 232, nota 63.

<sup>132</sup> Sobre essa *tensão* no espírito humano entre o transcendental e o categorial, Lima Vaz cita: Agostinho, *Sermo XLIII*, 3 (ed. Lambot, *Corpus Christianorum*, series latina, 41, p. 509) e P. Wust, *Die Dialektik des Geistes*, op. cit., pp. 276 – 298.

<sup>133</sup> Sobre a transcendência do Verdadeiro e do Bem ver H. C. Lima Vaz, "A metafísica da interioridade: Santo Agostinho", in: *Ontologia e história*, op. cit., pp. 93 – 106.

<sup>134</sup> AF I, p. 217.

*numenal*, mas é refratada no *aquém* de um mundo exterior ao espírito, onde a verdade e o bem se relativizam na multiplicidade e fluidez das coisas”.<sup>135</sup>

De outro lado, é no interior da própria unidade estrutural do ser humano que se constitui a oposição entre a mediação do sujeito como espiritual, que pela reflexividade se mediatiza a si mesmo para elevar-se à forma da universalidade, ordenada no horizonte do Verdadeiro e do Bem; e a mediação do sujeito como psíquico e corporal, que se dá na particularidade do espaço-tempo do mundo, seja ele interior (psíquico) ou exterior ao seu ser. É deste paralelo de tensões que, segundo Lima Vaz, surge o problema da *unidade substancial* do ser humano: “como ordenar na unidade de um mesmo ser a mediação *universal* do espírito e a mediação *particularizada* pelo psicossomático?”<sup>136</sup>

Ao percorrer o *eidos* da aporética crítica do espírito, Lima Vaz nos apresenta, portanto, o espírito humano finito e mundano, porém situado entre a universalidade absoluta do espírito como tal e a particularidade da sua estrutura psicossomática pela qual ele se insere no espaço-tempo do mundo. Já no momento *tético*, Lima Vaz põe em questão o problema do paradoxo da auto-afirmação ou autoposição, ou seja, o problema da possibilidade de auto-interrogação do sujeito sobre si mesmo. Sendo este paradoxo decorrente da própria natureza reflexiva do espírito, no espírito infinito ele se dá como reflexão absoluta, havendo, portanto, identidade entre ser e reflexão; no espírito finito, no entanto, onde a reflexão é relativa, “há diferença dialética na identidade entre ser e ser-refletido” e é essa diferença que, segundo Lima Vaz, gera a reflexividade do espírito sobre si mesmo, levando o ser humano a perguntar-se sobre si mesmo: “O que é o homem?”, “o que é o espírito?”<sup>137</sup> Sobre isto afirma Lima Vaz:

A *diferença* na *identidade* dialética do sujeito e de sua reflexão pode assumir, e de fato assume, a forma da interrogação sobre o estatuto da Razão e da Liberdade, ou seja, da interrogação sobre o ser do espírito na unidade estrutural do ser-homem, questão que não se põe senão no âmbito reflexivo da própria razão.<sup>138</sup>

---

<sup>135</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>136</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>137</sup> Idem, p. 218.

<sup>138</sup> Idem, *ibidem*.

Sendo assim, sob o ponto de vista *tético*, a aporética crítica do espírito, em Lima Vaz, desemboca na compreensão de que, na medida em que o ser humano se interroga a si mesmo ele se auto-afirma como razão e liberdade, e nessa interrogação ele compreende a sua própria estrutura racional e livre, ou seja, sua estrutura espiritual. Neste sentido, negar a interrogação seria negar-se como razão e liberdade, e isto significaria para o ser humano “uma contradição mortal instalada no âmago de seu ser: significaria a negação da razão e da liberdade no interior de seu próprio movimento de *pôr-se absolutamente*”.<sup>139</sup>

Na expressão conceptual da estrutura *noético-pneumática* do ser humano, ou seja, na categoria do espírito, a mediação entre a Natureza e a Forma apresenta-se como *automediação*, onde toda exterioridade espácio-temporal é suprasumida no movimento de autoposição.

A mediação é, pois, primeiramente, a reflexão *total* do espírito sobre si mesmo, seu manifestar-se como *universal* e como estruturalmente ordenado ao horizonte da universalidade do ser. Ordenado à universalidade do ser, o espírito se mediatiza necessariamente como razão e liberdade: são estes os constitutivos de sua estrutura ontológica. A *forma* do existir do espírito é, portanto, a própria correlação dialética entre razão e liberdade. A razão é acolhimento do ser, a liberdade é consentimento ao ser.<sup>140</sup>

É fundamentalmente essa polaridade estrutural e dialética entre razão e liberdade que, na antropologia filosófica de Lima Vaz, constitui a estrutura *noético-pneumática* do espírito. Não obstante essa questão tenha sido anunciada no pensamento grego clássico, no estoicismo e no neoplatonismo, sua formulação mais profunda se dá, segundo Lima Vaz, em Tomás de Aquino, para o qual a correlação do espírito com o ser é constituída pela articulação dos dois momentos: razão e liberdade. Pela razão o espírito acolhe o ser em sua forma inteligível ou na perfeição de seu ato, e pela liberdade o espírito consente ao ser em sua existência.<sup>141</sup>

À presença *intencional* do ser no espírito pela inteligência, segue-se necessariamente o consentimento do espírito ao ser *real* pela vontade. Desse modo, é a própria abertura transcendental do espírito ao ser que implica a *regiratio* ou *circulatio* do único movimento de

---

<sup>139</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>140</sup> Idem, p. 219.

<sup>141</sup> Ver Idem, pp. 219 e 220.

acolhimento e saída: presença do ser ao espírito pela inteligência, presença do espírito ao ser pela vontade.<sup>142</sup>

Dizer, portanto, que o homem é espírito significa afirmar sua abertura transcendental à universalidade do ser segundo o duplo movimento de acolhimento e dom, da razão e da liberdade, donde se pode compreender que somente por essa abertura o ser humano torna-se presença a si mesmo como totalidade. A dialética do espírito, no discurso vaziano, mostra, portanto, que a unidade estrutural corpo-psi-quismo-espírito é uma unidade que deve realizar-se na relação dinâmica e ativa do ser humano com a universalidade do ser.

A *dialética* do espírito mostra, pois, que a unidade estrutural corpo-psi-quismo-espírito é uma unidade segundo a forma (correspondendo à *forma* aristotélica, *psyché* ou *anima*), que deve realizar-se na relação dinâmica e ativa do homem com a universalidade do ser. Em outras palavras: a abertura transcendental ao horizonte universal do ser (como Verdade e Bem) impõe ao homem a tarefa de sua auto-realização segundo as normas dessa universalidade.<sup>143</sup>

Lima Vaz descreve, esse movimento dialético como “presença do ser ao espírito e presença do espírito ao ser, acolhimento e dom, razão e liberdade”,<sup>144</sup> que, passando do teórico ao prático e do prático ao teórico, articula a unidade estrutural mais profunda do ser humano. Segundo Lima Vaz, esta unidade estrutural do ser humano dá-se, no entanto, no âmbito de uma unidade *formal* devendo ser realizada como unidade *real* no movimento dialético das categorias de *relação* (objetividade, intersubjetividade e transcendência), para, então, ser efetivada como unidade fundamental do ser humano, no plano ontológico, pela ação do indivíduo na história (categoria da realização), cumprindo-se, assim, a unidade essencial do homem como pessoa (categoria da *essência*).<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> AF I, p. 220.

<sup>143</sup> AF I, p. 223.

<sup>144</sup> Idem, p. 222.

<sup>145</sup> Ver idem, ibidem.

## 4. A DIALÉTICA DAS RELAÇÕES FUNDAMENTAIS DO SER HUMANO

Neste capítulo veremos a constituição da região categorial de *relação*, por meio do movimento dialético das categorias, denominadas por Lima Vaz, de: *relação de objetividade*, *relação de intersubjetividade* e *relação de transcendência*; que, por sua vez, exprimem as orientações *ad extra* do homem, ou seja, o seu movimento de mediação com o mundo, com o outro e com o absoluto, caracterizando, assim, o ser humano em sua expressão de ser-para-o-outro.

A esta região categorial correspondem os aspectos da *realidade* que se abrem à *finitude* e à *situação* do ser humano.<sup>146</sup> Para Lima Vaz, a situação de finitude do ser humano “define-o como ser-em-situação ou como ser de presença a uma realidade com a qual se encontra dialeticamente relacionado – dialética que é, fundamentalmente, uma dialética do *interior-exterior*”.<sup>147</sup> Ainda, segundo Lima Vaz, ser-em-situação é ser-no-mundo, e é como *finito* e *situado* que o ser humano se torna, necessariamente, um ser *relativo* aos outros seres, ou seja, um ser-em-relação.<sup>148</sup>

No segundo capítulo, do presente trabalho, vimos como Lima Vaz realiza a elaboração conceptual das modalidades da presença do ser humano às realidades

---

<sup>146</sup> O enfoque antropológico dado aqui, por Lima Vaz, ao conceito de realidade corresponde à realidade (como dado ou Natureza) na qual o ser humano se situa – em seu aspecto exterior. (Ver AF II, p. 10 e 12.) É importante ressaltar, também, que os conceitos de *finitude* e *situação*, na sua acepção antropológica, não são tidos como equivalentes. A *finitude* designa o ser humano como um ser distinto entre os seres, denotando, a multiplicidade na ordem do ser, o que implica a finitude dos seres múltiplos e a infinitude do Uno, pois, “sem o Uno o múltiplo não é pensável”. (Plotino, *Enéadas*, V, 6,3.) Como afirma Lima Vaz, “a *finitude* denota a inadequação entre a infinitude *intencional* do espírito aberto ao ser, e a infinitude real do ser: a inadequação, em suma, entre o espírito *capax entis* e o *ens ipsum*”. A *situação*, por sua vez, sendo uma noção peculiar à finitude humana, exprime a relação constitutiva do ser humano com uma realidade que lhe é exterior (o mundo). Ver AF II, p. 46, nota 116 e p. 141.

<sup>147</sup> AF II, p. 12.

<sup>148</sup> Idem, pp. 141 – 142.

que circunscrevem a sua situação fundamental, como ser finito e situado, num sistema de categorias que exprimem dialeticamente, a sua estrutura fundamental. Vimos, ainda, que a estrutura do sujeito, nesse discurso, consiste em ser, essencialmente, mediação entre a Natureza e a Forma. Neste sentido, “o dizer-se a si mesmo do homem ou a sua subjetividade como essencial movimento de *mediação*” configura-se, portanto, como a primeira dimensão da sua realidade situada a ser tematizada pela Antropologia Filosófica.<sup>149</sup>

#### 4.1. A relação de objetividade: ser-no-mundo

No atual capítulo, abrindo um novo campo conceitual (categorias de *relação*), voltamos nossa reflexão à questão apresentada por Lima Vaz na segunda seção da sua Antropologia filosófica, qual seja: “Como, nesse *dicere seipsum*, 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?”<sup>150</sup>

Se na articulação da dialética das estruturas fundamentais do ser humano Lima Vaz teve em vista o aspecto *formal* da expressividade ou da constituição do mesmo como sujeito, na dialética das relações fundamentais desse sujeito, Lima Vaz articula a determinação do *conteúdo* desta forma de expressividade.

Assim, constituído estruturalmente por *formas* de expressão, o homem é, essencialmente, *relação* com a realidade, à qual confere uma expressão humana – ou com o Ser que nele se manifesta justamente nessa expressão. A passagem da estrutura à relação é, por conseguinte, a passagem da *forma* ao *conteúdo* da expressão ou, em termos de linguagem, do significante ao significado.<sup>151</sup>

Para Lima Vaz, ao constituir-se na relação consigo mesmo (relação esta que se dá na esfera da *ipseidade* ou da reflexão) o ser humano torna-se,

---

<sup>149</sup> Ver idem, p. 11.

<sup>150</sup> Ver Idem, ibidem.

<sup>151</sup> Idem, ibidem.

potencialmente, “abertura à realidade exterior na forma de uma *relação ativa*”.<sup>152</sup>

Sobre isto ele afirma:

(...) a unidade estrutural do homem, ao mesmo tempo que assegura a sua *identidade* ontológica e lhe dá a forma da *ipseidade* (reflexão), define-o como ser-em-situação ou como ser-de-presença a uma realidade com a qual se encontra dialeticamente relacionado – dialética que é, fundamentalmente, uma dialética do *interior-exterior*.<sup>153</sup>

Esse movimento de interiorização da realidade (ou Natureza) na expressão (ou Forma), pelo sujeito, representa a verdadeira exteriorização (ou melhor, a exteriorização em verdade) da realidade para o ser humano, o que, por sua vez, constitui a realidade especificamente humana, na qual e por meio da qual ele se exprime. Segundo Lima Vaz, esse movimento dialético do interior-exterior é, portanto, decisivo para a compreensão do ser humano em sua *expressividade*, pois é em virtude dele que se pode falar de uma abertura *intencional* do ser humano à realidade em que é situado. Como vimos no capítulo anterior, tal abertura é determinada fundamentalmente pela presença espiritual e regida pela dialética do *em-si* e do *para-nós*, desdobrando-se, por sua vez, em níveis relacionais distintos, segundo a forma específica da realidade com a qual o sujeito se relaciona.<sup>154</sup>

Ao passar da região categorial de *estrutura* para a região categorial de *relação*, Lima Vaz chama a atenção para duas características da presença do ser humano como ser situado ou totalidade estrutural: em primeiro lugar, ele destaca que a presença humana à realidade é, em última instância, uma *presença espiritual*, onde o espírito é o agente determinante da situação do homem no Ser; em segundo lugar, ele chama a atenção para a “correspondência entre a diferenciação categorial da estrutura antropológica e a diferenciação ôntica da realidade com a qual o homem se relaciona” – que se apresenta na forma das três regiões do ser: o mundo, os outros e o transcendente, e que, por sua vez, determinam as três esferas de relação do ser humano com a realidade: a relação de *objetividade*, a relação de *intersubjetividade* e a relação de *transcendência*. Segundo Lima Vaz, em cada uma dessas esferas há a primazia de uma das estruturas que integram a totalidade do

<sup>152</sup> Idem, p. 12.

<sup>153</sup> Idem, ibidem.

<sup>154</sup> Ver AF II, p. 13 e AF I, pp 205 – 206.

ser-homem: na relação de *objetividade* a primazia é dada ao corpo próprio, enquanto condição primeira de possibilidade da presença humana à realidade na forma de abertura ao *mundo*; na relação de *intersubjetividade* a primazia é dada ao psiquismo, uma vez que este é a condição primeira de possibilidade da presença humana à realidade na forma de abertura ao *outro* (ou à História); e na relação de *transcendência* a primazia é dada ao espírito, pois este é a condição primeira de possibilidade da presença humana à realidade na forma de abertura ao *Absoluto*. Neste sentido, estrutura e relações compõem, na arquitetônica antropológico-ético-metafísica de Lima Vaz, a essencialidade própria do sujeito. É em sua totalidade estrutural que o ser humano constitui-se como um ser-em-relação, onde Mundo, História e Absoluto são os três termos dessa relação constitutiva de abertura do homem à realidade.<sup>155</sup>

No horizonte de compreensão da categoria de *objetividade*, é de fundamental importância compreender que o termo *objetividade* é usado por Lima Vaz, na Antropologia filosófica, para designar o primeiro tipo de relação do ser humano com a realidade que lhe é exterior, caracterizando-se, assim, como “a propriedade que diferencia especificamente (ou categorialmente) a relação do homem com as coisas ou com a totalidade das coisas que constituem o *mundo*”.<sup>156</sup> Com este sentido, a objetividade da relação do ser humano com as coisas configura-se como um atributo da presença mundana do ser humano, ou seja, de sua “presença aos objetos e eventos cuja interconexão constitui o *mundo*”.<sup>157</sup>

Considerando o esquema (N – S – F) que define os pólos epistemológicos fundamentais de compreensão do ser humano, a objetividade do mundo se apresenta como o conteúdo (Forma) do primeiro nível da *expressividade* relacional do ser humano com a realidade exterior, sendo, por isso mesmo, designado por Lima Vaz como categoria da *relação de objetividade*.<sup>158</sup> Partindo deste pressuposto, Lima Vaz situa a pré-compreensão da *relação de objetividade* no campo da

<sup>155</sup> Ver AF II, p. 14.

<sup>156</sup> Idem, p. 15.

<sup>157</sup> Idem, ibidem.

<sup>158</sup> Neste nível, o sujeito que se apresenta como *mediador*, tendo já efetivado a mediação do corpo próprio, do psiquismo e do espírito na tarefa de constituição da unidade estrutural do ser humano, mediatiza também “a passagem da exterioridade *dada* para a exterioridade *significada*”. Ver AF II, p. 15 e 38, nota 20.

experiência de constituição do mundo pelo ser humano, onde se dá o exercício da sua presença às coisas, ou seja, o exercício do seu ser-no-mundo.<sup>159</sup> O mundo, sob este ponto de vista apresenta-se como o horizonte de circunscrição do ser-no-mundo do homem,<sup>160</sup> ou seja, como o espaço intencional primeiro de expressão do sujeito em sua relação com a realidade exterior. O mundo, pois, como horizonte imediato de abertura do homem ao Ser é, também, o espaço intencional, por meio do qual o sujeito organiza a realidade como interconexão de coisas, eventos, representações e significações, reconstituindo, assim, a trama do mundo. É esse mundo configurado que possibilita ao ser humano situar-se, comunicar-se e compreender os diferentes elementos que compõem a realidade. Essa relação do sujeito com o mundo caracteriza-se, portanto, como uma relação objetiva e não-recíproca, pois tem como termo o mundo que é lançado diante do ser humano como objeto e o ser humano que, como sujeito ativo, realiza a expressão deste mundo na forma do discurso.

O sujeito se encontra, primeiramente, situado numa realidade que lhe é exterior. Ele *mediatiza* esse estar-no-mundo (o *mundo*, aqui, é simplesmente *dado*) conferindo-lhe a forma do ser-no-mundo (o *mundo*, aqui, é a expressão primeira e englobante do existir *objetivo* do sujeito). Por sua vez essa *forma* se desdobra em modalidades que correspondem aos três níveis estruturais da automediação do sujeito: o corpo próprio, o psiquismo e o espírito (...).<sup>161</sup>

O mundo como *horizonte* da relação de objetividade, tal como é compreendido em sua primeira expressão fenomenológica, se apresenta como “*mundo* dos objetos, homólogo ao nosso corpo na sua localização espácio-temporal,

---

<sup>159</sup> Aqui Lima Vaz chama a atenção para o uso dos termos: *constituição*, *presença* e *mundo*, tomados sob o ponto de vista antropológico. Segundo ele, por este viés, o termo *constituição* não deve ser entendido num sentido idealista, assim como o termo *presença* não deve ser tomado no sentido objetivista de um realismo ingênuo. Ao afirmar que o mundo é constituído pelo ser humano, Lima Vaz está afirmando que “o mundo não é um simples *dado*, mas *termo* de uma relação segundo a qual o homem *exprime* seu ser entre os seres, (...) entre as coisas e os acontecimentos”. Ver AF II, p. 38, nota 21. Entende-se aqui que a noção de *mundo* é considerada, na perspectiva antropológica vaziana, como “termo da relação de objetividade, ou seja, é a *forma* com a qual o sujeito mediatiza as coisas e os acontecimentos (ou a “natureza” *dada*)” do seu estar-no-mundo ou do seu encontrar-se no mundo. Ver AF II, pp. 16 e 41, nota 61.

<sup>160</sup> Lima Vaz adota a metáfora clássica “mundo como horizonte” para designar o horizonte no qual coisas e eventos se sucedem em sua temporalidade, no entanto, ele observa que, é em sua acepção fenomenológica (heideggeriana) de horizonte transcendental que esta categoria adquire sua significação como âmbito intencional do manifestar-se no mundo. Ver AF II, p. 20.

<sup>161</sup> AF II, pp. 20 e 21.

como *mundo* das representações e desejos no espaço-tempo da interioridade psíquica, e como mundo das significações e dos fins no domínio do espírito”.<sup>162</sup>

A expressão “mundo”, na forma do discurso, em seu primeiro estágio de articulação, dá-se na “linguagem comum” como a primeira *forma* da relação de objetividade do ser humano com o mundo. A estruturação dessa linguagem obedece a “esquemas fundamentais”, ou seja, a formas primordiais de expressões que tornam possível as múltiplas variantes de “visões de mundo”. O primeiro esquema é denominado por Lima Vaz de “esquema *topomorfo*”<sup>163</sup> e corresponde à categoria de *coisa* na linguagem comum. Conforme esse esquema, o mundo é expresso como *paisagem*, designando a abertura primeira do sujeito à objetividade do que está aí. A paisagem é composta por coisas que assinalam os pontos estáveis de referência na construção *topomorfa*. Sobre este cenário surge a perspectiva do mundo como *habitação* ou *domicílio*, ou seja, como lugar da presença humana e de sua permanência espacial.

Nesse espaço as coisas se dividem entre as *coisas-utensílios* ou, propriamente *prágmata*, (que pode ser manipulado), estando ao alcance da mão para o uso e não tendo, portanto, segredo para o homem; e as *coisas-enigma* que nele provocam admiração (*thauma*) ou espanto (*thámpos*).<sup>164</sup>

O segundo esquema, que é denominado de “esquema *cronomorfo*”,<sup>165</sup> corresponde, na linguagem comum, à categoria de *acontecimento*. “Segundo esse esquema o mundo recebe, na relação de objetividade, a forma de curso ou sucessão de acontecimentos, segundo a ordem não-reversível do *antes* e do *depois*”.<sup>166</sup> Essa sucessão dos acontecimentos, que perpassa o mundo no tempo, possibilita ao ser humano presenciar o fluir das coisas e, assim, atribuir-lhe o sentido invariável do que “aconteceu”, do que “acontece” e do que “deverá ou poderá acontecer”.<sup>167</sup>

---

<sup>162</sup> Idem, p. 21.

<sup>163</sup> De *tópos* (lugar) e *morphé* (forma). Ver AF II, p. 43, nota 78.

<sup>164</sup> AF II, p. 23.

<sup>165</sup> De *chrónos* (tempo) e *morphé* (forma). Ver AF II, p. 43, nota 85.

<sup>166</sup> AF II, p. 23.

<sup>167</sup> Ver Idem, *ibidem*.

Assim, obedecendo à ordenação desses esquemas fundamentais, sobre os quais se apóiam as múltiplas “visões de mundo”, o ser humano abre-se ao mundo reconhecendo-o como paisagem ou lugar das coisas que estão aí, onde por meio de sua presença à fenomenologia do tempo passa a distinguir os eventos repetíveis ou previsíveis (que lhe permitem fixar pontos de referência na sucessão dos acontecimentos, familiarizando-se com eles) dos eventos insólitos ou enigmáticos, com os quais ele não se familiariza totalmente, pelo fato de romperem o fluxo habitual do tempo (como o nascimento e a morte).<sup>168</sup>

Apoiando-se, pois, na experiência fenomenológica do mundo e nela lançando suas raízes, o ser humano realiza seu ser-no-mundo por meio de novas formas de sua presença a este mundo exterior; formas estas que se ampliam sobre o campo da sua atividade simbolizante, o que justifica a sua caracterização como animal *symbolicum* que se propõe explicar o mundo, ou seja, desdobrá-lo como mundo das significações e, assim, compreendê-lo.<sup>169</sup> É neste horizonte de explicação que Lima Vaz situa a compreensão explicativa da relação de objetividade do ser humano com o mundo, como Natureza, tal como se oferece ao homem, ou seja, como campo do seu *fazer (poíesis)* e do seu *contemplar (theoría)*.<sup>170</sup>

Desde o ponto de vista da utilização e transformação do mundo pela *poíesis* fabricadora ou pela Técnica, e sua explicação e compreensão pela *poíesis* epistêmica ou pela Ciência, o símbolo fundamental com que o mundo se apresenta ao homem é o conceito de *Natureza*, e é em torno desse conceito que se desdobra a compreensão explicativa da relação de objetividade.<sup>171</sup>

Uma vez que o conceito de Natureza abrange as dimensões fundamentais da compreensão explicativa da relação de objetividade, Lima Vaz chama a atenção para duas observações preliminares acerca desse conceito. Em primeiro lugar, é fundamental compreender que o caráter da objetividade do conceito de Natureza, tal como é considerado na Antropologia filosófica, não diz respeito à

<sup>168</sup> Ver Idem, *ibidem*.

<sup>169</sup> Ver Idem, p. 24.

<sup>170</sup> Aqui Lima Vaz enfatiza a distinção relativamente recente ente os conceitos de “mundo” e “natureza”. Tendo recebido um estatuto *crítico* em Kant, essa distinção fixou-se em sua significação atual a partir de Husserl e Heidegger, de onde o conceito de “mundo” passa a ser empregado como noção fenomenológica e “natureza” a ser empregada como noção científica, no sentido empírico-formal. Ver AF II, pp. 24 e 30.

<sup>171</sup> AF II, p. 24.

*objetividade científica* da Natureza *em-si*, nem tão pouco à *objetividade fenomenal*, no sentido crítico-kantiano, que se opõe à objetividade em-si do mundo, mas refere-se, fundamentalmente, à *relação de objetividade*, no sentido antropológico, segundo a qual o ser humano se apresenta diante do mundo, transformando-o pela Técnica e explicando-o pela Ciência.<sup>172</sup> Em segundo lugar, deve-se destacar entre as diversas significações do termo “natureza” as duas que interessam à perspectiva antropológica: a primeira significação, é aquela na qual “a Natureza é pensada ou repensada como o “fundo originário” ou matriz primigênia dos seres que povoam o mundo e dos fenômenos que nele têm lugar”.<sup>173</sup> Nessa acepção, ela é entendida como “natureza originante” (*natura naturans*) ou como “mãe natureza” (*mater natura*), aberta à atividade *poiética* do ser humano, seja ela fabricante ou epistêmica.<sup>174</sup> A segunda significação do conceito de Natureza é aquela na qual a Natureza é pensada e representada como a realidade exterior na medida em que é submetida às normas de uma racionalidade específica (teorias, leis, conceitos), estendendo sua judicatura tanto à explicação científica como à utilização técnica dessa realidade.<sup>175</sup> É este significado, em especial, que Lima Vaz toma como termo específico da relação de objetividade no nível da compreensão explicativa, onde a Natureza se apresenta como domínio de uma forma de presença humana no mundo, ou seja, onde o ser humano tenta compreender racionalmente o mundo, representando-o como Natureza.

Nesse nível da relação de objetividade, Lima Vaz declara dois aspectos indissolúvelmente implicados nesse processo de compreensão racional do mundo (Natureza): a Técnica e a Ciência, pois considera que, por meio desses dois aspectos, o ser humano satisfaz as necessidades fundamentais que se manifestam na sua relação com o mundo exterior: “a necessidade de satisfazer às suas *carências*, que se estendem do biológico ao espiritual, e a necessidade de satisfazer a sua inata e incoercível necessidade de conhecer”.<sup>176</sup> Neste sentido, ao relacionar-se com a Natureza – como realidade exterior – o ser humano se insere num domínio

---

<sup>172</sup> Ver Idem, p. 25.

<sup>173</sup> Idem, ibidem.

<sup>174</sup> Ver idem, ibidem e p. 44, nota 95.

<sup>175</sup> Ver idem, pp. 25 – 26.

<sup>176</sup> Idem, p. 26.

de objetividade que lhe possibilita conferir à sua presença no mundo uma forma *poiética*, ou seja, uma forma de atividade dotada do poderoso dinamismo da atividade *científico-técnica*.<sup>177</sup>

Como procedimento à compreensão filosófica da relação de objetividade, Lima Vaz expõe o movimento dialético por meio do qual o sujeito (finito e situado), em sua totalidade estrutural, mediatiza ontologicamente a experiência do mundo (na pré-compreensão desta relação) e a explicação deste como natureza (na compreensão explicativa), enquanto formas de expressão próprias da relação do ser humano com a realidade exterior. Neste sentido, a elaboração da categoria de objetividade ao expressar o movimento de suprassunção da pré-compreensão e da compreensão explicativa no movimento de mediação transcendental tem o intuito de impulsionar o discurso antropológico à sua destinação fundamental: a de construir a auto-expressão do ser humano como sujeito.<sup>178</sup>

Seguindo o método vaziano, tomamos como primeiro momento da concepção antropológica da categoria da relação de objetividade, o momento *aporético*, tendo em vista a explicitação da problematização com que este objeto se apresenta tanto do ponto de vista histórico (pela rememoração) como do ponto de vista crítico (pela redução crítica ao horizonte temático na condição presente).

Na *aporética* histórica da relação do ser humano com a realidade exterior, Lima Vaz rememora os cinco grandes temas da reflexão filosófica que se alinham e se entrelaçam, ao longo da história, na formação da complexidade conceitual desse problema. São eles:<sup>179</sup> 1) o *kósmos* no pensamento antigo – que acentua a “inflexão cosmocêntrica da relação de objetividade”, onde o *kósmos* (matriz e norma da vida) torna-se o espelho no qual o homem se mira; 2) o *mundus* no pensamento cristão-medieval – onde ocorre a “desvinização” do *kósmos*, pela doutrina cristã da criação; 3) a *natureza* científico-técnica, na filosofia moderna – com a matematização da natureza, que desemboca em profundas reviravoltas na relação homem-*kósmos* ou

---

<sup>177</sup> Lima Vaz esquematiza a atividade *poiética* do ser humano em diversas subformas da relação de objetividade, segundo as quais o ser humano simboliza o mundo: a) *poíesis* fabuladora = mito; b) *poíesis* estética = arte; c) *poíesis* fabricadora = técnica; d) *poíesis* epistêmica = ciência. Ver AF II, p. 44, nota 91.

<sup>178</sup> Ver AF II, pp. 28 e 29.

<sup>179</sup> Ver AF II, pp. 29 a 31.

homem-*mundus*, levando a cabo tanto a dissolução do *kósmos* grego como de sua versão teológico-cristã (o *mundus* medieval), dá-se um novo enfoque à relação homem-natureza, sob o ponto de vista empírico-matemático, segundo o qual a natureza é compreendida pelos instrumentos da ciência empírico-formal, atribuindo, assim, um caráter essencialmente operacional à forma de racionalidade que rege a atividade científico-técnica; 4) o *mundo* fenomenológico,<sup>180</sup> na filosofia contemporânea – onde a concepção de “mundo da vida” exprime o espaço intencional no qual se inscreve nossa presença às coisas e aos outros. Esta concepção assume as características de um “mundo concreto” formado pela tradição cultural, pelas experiências individuais e pelas inter-relações sociais em todas as suas expressões. Segundo Lima Vaz, esta “dimensão humana do mundo” traz um relevo particular à dimensão antropológica da relação que se estabelece entre o ser humano e a realidade que lhe é exterior; 5) e, finalmente, o tema da *aliança antropocósmica*, no pensamento atual – que retomando o problema da relação homem-natureza, propõe uma “nova aliança” entre ambos. Este tema tenta recuperar “uma certa posição central ou axial do homem no devir cósmico, seja como hipótese científica (...), seja em perspectiva finalista e teísta como em Teilhard de Chardin, seja ainda como expressão de respeito e admiração religiosa diante do universo, como em A. Einstein”.<sup>181</sup> Segundo Lima Vaz, a aurora filosófica dessa temática reacende, em um novo contexto teórico e cultural, a aporia que caracterizou a cosmologia antiga, e que, na atualidade do discurso da Antropologia filosófica, apresenta-se com a seguinte formulação: “pode a relação homem-Natureza ser considerada o espaço conceptual primeiro e fundante dentro de cujo âmbito deve ser pensada a auto-afirmação do homem ou sua auto-realização como ser aberto ao Ser?”<sup>182</sup>

A *aporética* crítica da relação de objetividade do ser humano com a realidade exterior surge, no discurso vaziano, como “uma interrogação sobre o

---

<sup>180</sup> Esse tema tem sua origem na descoberta husserliana da intencionalidade e na aplicação do método fenomenológico à elucidação das estruturas do ser-no-mundo do homem, bem como à recuperação da “esfera primordial” na qual se enraíza a nossa presença às coisas e aos outros, caracterizando, assim, o “mundo da vida” ou o mundo concreto (da tradição cultural, das experiências individuais e sociais). Ver AF II, p. 30.

<sup>181</sup> AF II, p. 31.

<sup>182</sup> Idem, *ibidem*.

significado ontológico ou *categorial* do nosso ser-no-mundo”.<sup>183</sup> A resposta a esta aporia, seguindo o método vaziano, constrói-se pelo estabelecimento do contorno categorial do seu *eidos* e pela referência à atividade *tética* do sujeito no seu movimento de auto-afirmação.<sup>184</sup>

O momento *eidético* dessa resposta define a forma da relação de objetividade resultante da mediação pela qual o ser humano atribui significado ao seu existir no mundo. A mediação empírica, no plano da pré-compreensão, “compreende a experiência do mundo como horizonte englobante do relacionar-se do homem com a realidade exterior e como solo fundante da sua presença a essa realidade”.<sup>185</sup> A mediação abstrata, no plano da compreensão explicativa, traduz o mundo em estruturas formais de conhecimento e em normas formais do operar técnico, configurando-o, assim, como mundo da tecnociência.

No exercício dessas duas mediações o *sujeito* aparece, na relação com a realidade na qual se situa, como Eu que experimenta vitalmente, pensa e transforma o seu mundo, ao mesmo tempo em que este lhe aparece, em envolvente e infrangível unidade, como *tarefa* e como *destino* (...).<sup>186</sup>

O momento *tético* abre o horizonte da relação de objetividade do ser humano com o mundo no âmbito transcendental da auto-afirmação do sujeito, ou seja, do “Eu sou no mundo-natureza”, definido no contorno de uma relação *ad extra* como primeiro e englobante horizonte do *seu ser-para*. A questão que aqui se apresenta é:

poderá essa abertura constitutiva ao mundo, pensada como *categoria* segundo a qual é afirmado o *ser* do homem na sua relação com a realidade exterior que o envolve (ser-no-mundo), igualar-se à amplitude transcendental da afirmação *Eu-sou*? Ou poderá o homem, ser-em-situação, identificar os limites que circunscrevem essa situação com o horizonte último do Ser ao qual ele, enquanto estruturalmente ser espiritual, constitutivamente se abre?<sup>187</sup>

---

<sup>183</sup> Idem, p. 32.

<sup>184</sup> Ver Idem, ibidem.

<sup>185</sup> Idem, p. 33.

<sup>186</sup> Idem, ibidem.

<sup>187</sup> Idem, p. 34.

Essa questão nos remete ao movimento dialético segundo o qual a afirmação do ser-no-mundo do homem, exprimindo-se como ser-para-o-mundo (natureza), deve ser integrada no dinamismo totalizante do discurso da Antropologia Filosófica. Neste sentido, como afirma Lima Vaz, “a *limitação eidética* ou categorial do ser no mundo pressupõe a *ilimitação tética*” que, introduzindo a negatividade no seio da *limitação eidética*, insere o sujeito no dinamismo do seu processo de auto-afirmação, projetando-o, assim, para a *ilimitação formal* da idéia do Ser.<sup>188</sup>

Considerando, pois, que o movimento dialético de constituição da categoria da relação de objetividade é regido pelos princípios da *limitação eidética*, *ilimitação tética* e princípio de *totalização*, segundo o método vaziano, podemos, então, enunciar as seguintes proposições:

1. “Eu sou para o mundo-natureza” – expressando a afirmação (princípio da *limitação eidética*) da identidade dialética entre o *ser* do homem e a sua relação com o mundo-natureza;<sup>189</sup>

2. “Eu não sou para o mundo-natureza” – expressando a negação (princípio da *ilimitação tética*) no interior da identidade dialética, entre o sujeito e a sua relação com o mundo-natureza; negação esta que, decorrendo do dinamismo da afirmação, ultrapassa as fronteiras conceptuais do mundo-natureza visando a infinidade do Ser;<sup>190</sup>

3. Eu não sou simplesmente para o mundo - a afirmação e a negação, que impelem o desenvolvimento do discurso dialético no campo da categoria da relação de objetividade, “traçam um espaço conceptual no qual se inscrevem as formas de expressão do homem como ser no mundo”. No entanto,

ao enunciar sua relação com o mundo-natureza, a auto-afirmação que dilata o *Eu sou* às dimensões do Ser descobre, sob outro aspecto, a impossibilidade radical de cingir essa afirmação aos

---

<sup>188</sup> Ver idem, ibidem.

<sup>189</sup> Ver idem, pp. 34 e 35.

<sup>190</sup> Ver idem, p. 35.

limites da objetividade mundana ou natural, ou de permanecer na identidade intencional homem-mundo.<sup>191</sup>

Assim sendo, mesmo que o estatuto objetivo da relação que põe o sujeito na presença de uma realidade que lhe é exterior, seja necessário para afirmar o seu ser (*ad extra*), ele é insuficiente em se tratando do desvelamento do horizonte último do ser para o sujeito. Insuficiente porque o “homem como destino não é para o mundo, mas para o Absoluto ou Transcendente, uma vez que ele não pode ser circunscrito num horizonte meramente objetivante ou nos limites da objetividade mundana”.<sup>192</sup> Neste sentido, pode-se dizer que, se o mundo constitui, por um lado, a identidade do ser humano como ser-no-mundo, por outro, instala-se a negatividade nessa relação objetiva com o mundo, uma vez que o ser humano não é simplesmente para o mundo. Portanto, não pode cingir-se aos limites da objetividade mundana, pois a sua relação de objetividade não é recíproca, na medida em que é apenas intencional. Ora, sendo intencional, a relação de objetividade do ser humano com o mundo-natureza se significa na linguagem humana, que “é essencialmente anúncio, mensagem, interrogação, interpretação, atestação, promessa ou ainda demonstração e narração”,<sup>193</sup> e esta exige um interlocutor na sua configuração. Assim, o mundo como horizonte de sentido pressupõe a relação recíproca entre sujeitos, o que constitui uma nova forma de relação fundamental do ser humano

#### 4.2. A relação de intersubjetividade: ser-com-os-outros

Dando seguimento ao movimento lógico de constituição das categorias que exprimem o sujeito como sujeito, em sua totalidade como pessoa, voltamo-nos aqui à passagem da relação não-recíproca de objetividade para a relação recíproca de intersubjetividade, que, por sua vez, nos remete ao confronto com novas formas de expressão desse movimento ontológico em que dois infinitos se relacionam ou dialeticamente se opõem, traduzindo, assim, a originalidade do encontro com o outro, ou com os outros, no horizonte do mundo. Destacamos, portanto, a reciprocidade intencional da relação entre os sujeitos como paradoxo próprio dessa

---

<sup>191</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>192</sup> CRUZ, Pedro Cunha. *Antropologia e razão moderna no pensamento de H. C. de Lima Vaz*. Romae: Vicariatus Urbis, 1997, p. 44.

<sup>193</sup> AF II, pp. 35 e 36.

intersubjetividade, manifestada, primeiramente, na finitude da linguagem como mediadora do universo infinito de significações. A linguagem se apresenta, aqui, como estrutura significativa que se diferencia em variadas formas: desde a postura corporal e o gesto até a prolação da palavra e a articulação do discurso, em especial do discurso da interlocução.<sup>194</sup>

A dimensão da linguagem, em Lima Vaz, é definida como “*médium*” da interlocução ou como terreno no qual se desdobra a relação recíproca entre os sujeitos: a relação dual Eu-Tu constituindo o Nós e a relação plural Nós-Nós (entre os múltiplos centros egológicos) constituindo o Nós plural (dos pequenos grupos às grandes comunidades históricas).<sup>195</sup> Ela constitui, portanto, o horizonte no qual o Outro se faz presença ao Eu em situação de reciprocidade.

A pré-compreensão da relação de intersubjetividade, em Lima Vaz, dá-se no terreno do anunciar-se do sujeito ao outro, em suas diversas modalidades de expressões, de onde se pode traçar as grandes linhas dessa experiência original. Do eu-no-mundo o discurso vaziano avança para a compreensão da relação de intersubjetividade na forma do ser-com-o-outro, que, no curso dialético, suprassume o Eu e o seu mundo na prioridade da reciprocidade dos termos egológicos entre os quais se estabelece o caráter fundante do Nós. Esses termos são firmados na estrutura reflexiva dos sujeitos, que os torna capazes de exprimir-se a si mesmos na auto-afirmação do Eu sou, caracterizando, assim, a relação de intersubjetividade como uma relação de reciprocidade entre sujeitos que se mostram como tais, ou, mais especificamente, como relação de reconhecimento.<sup>196</sup>

Fazendo menção à exposição de Hegel sobre a dialética do *reconhecimento* na *Fenomenologia do Espírito*, Lima Vaz afirma que, por sua originalidade e por, ainda, não ter sido superada, esta dialética pode ser aceita como a melhor introdução à pré-compreensão da categoria da intersubjetividade, pois,

---

<sup>194</sup> Ver Idem, p. 50.

<sup>195</sup> Ver Idem, p. 51.

<sup>196</sup> Aqui, Lima Vaz faz referência a um dos temas fundamentais da filosofia do Espírito de Hegel: o tema do *reconhecimento*, no entanto ele deixa claro que, em Hegel este tema se insere num contexto muito mais vasto do que o da simples expressão da relação de objetividade, pois ele se refere ao primeiro passo do movimento dialético que abrange todo o domínio do Espírito que se manifesta na “consciência de si”. Sobre este tema em Hegel, ver HEGEL, *La Phénoménologie de L’Esprit* – Trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, Tomos I e II, p. 164; Ver também AF II, p. 81, nota 19.

a originalidade do ponto de vista hegeliano, com o qual a perspectiva adotada na nossa *Antropologia Filosófica* apresenta alguma analogia, consiste em fazer surgir o problema do outro no âmbito da dialética do *reconhecimento*, ao termo das experiências que a consciência faz no seu relacionar-se com o mundo objetivo e que conduzem, através dum complexo movimento dialético, ao aparecimento da noção de *infinito*, suscitando o desdobrar-se interno da consciência, agora assumindo a figura da *consciência-de-si*.<sup>197</sup>

Na pré-compreensão da relação de intersubjetividade, no que toca à Filosofia do Espírito de Hegel, Lima Vaz retém a ideia de que a dialética da alteridade ou da essencial e constitutiva relação do sujeito, enquanto situado e finito, com seu outro, implica necessariamente a passagem do *outro-objeto* ao *outro-sujeito*, ou seja, implica o paradoxo da reciprocidade, por meio do qual o sujeito é ele mesmo no seu relacionar-se com o outro sujeito que, por sua vez, também é ele mesmo, constituindo, assim, o ato de reconhecimento de si e do outro.

Na formulação do problema da experiência do encontro com o outro, Lima Vaz apresenta alguns enfoques temáticos e metodológicos mais recentes da literatura filosófica, onde, em cada um deles, o caminho para o outro é traçado de modo a oferecer um fundamento sólido, seja à expressão teórica da realidade do outro, seja à experiência de sua alteridade. Assim sendo, o roteiro para o outro vai sendo traçado, em Lima Vaz, levando em consideração as contribuições da fenomenologia, da gnosiologia, da psicologia, da lógica, da ética e da história, que, por sua vez, manifestam a atualidade do problema da pré-compreensão da relação de intersubjetividade.

No terreno da *Fenomenologia*, nosso autor acentua a tentativa de Husserl em estabelecer a realidade do outro no âmbito da esfera intencional do Eu. “Trata-se, para Husserl, de estabelecer uma teoria da intersubjetividade transcendental rigorosamente construída, segundo as exigências do método fenomenológico”.<sup>198</sup> Considerada sob a forma de uma egologia transcendental que ultrapassa a barreira do solipsismo, esta tematização fenomenológica, impulsionada por Husserl, não obstante os limites por ele traçados, atesta a fecundidade de um método que

---

<sup>197</sup> AF II, p. 54.

<sup>198</sup> AF II, p. 56.

oferece um rico material para a caracterização fenomenológica da pré-compreensão da relação de intersubjetividade.

Na *Gnosiologia* o problema que se apresenta no âmbito da intersubjetividade e que o enfoque gnosiológico se propõe cumprir é: como descrever e fundamentar criticamente a relação original do conhecimento que se estabelece entre sujeitos? As tentativas de fundamentação do conhecimento do outro, com o intuito de atribuir-lhe um estatuto gnosiológico adequado, repousam sempre sobre a realidade primeira do *encontro*. Segundo Lima Vaz, é nesse encontro que “a pré-compreensão da subjetividade exerce em ato o conhecimento do outro na sua irreduzível originalidade em face da relação de objetividade, não obstante as formas deficientes e coisificantes que o encontro pode assumir, ou que podem desfigurá-lo”.<sup>199</sup>

No terreno da Psicologia o problema da relação de intersubjetividade formula-se no âmbito empírico do encontro com o outro, por meio da experiência psíquica que vai desde a simples percepção à imaginação e à afetividade. Segundo este enfoque, a relação subjetivamente vivida deve realizar-se como experiência recíproca de presenças, de encontro e de diálogo.

A dimensão lógica da relação de intersubjetividade é essencialmente ligada à forma de linguagem (ordem de significação) em que esta relação se estabelece, desdobrando-se propriamente no terreno da pragmática e encontrando sua expressão primeira no diálogo. A tematização filosófica do diálogo, que teve sua entronização na história da filosofia assegurada pelo patrocínio ilustre de Platão,<sup>200</sup> apresenta-se, na atualidade, como caminho de superação do solipsismo e alternativa à teoria transcendental da intersubjetividade.

Em sua dimensão ética, a relação de intersubjetividade manifesta-se originariamente no existir-com-o-outro, constituído no espaço do *ethos*, ou seja, no seio da comunidade ética como um co-existir.<sup>201</sup> O tema da ética, em sua acepção

---

<sup>199</sup> AF II, p. 57.

<sup>200</sup> Ver J. Laborde, *Le dialogue platonicien de la maturité*. Paris, Belles Lettres, 1978. pp. 176 – 212. “*apud*” em AF II, p. 84.

<sup>201</sup> Ver EF II: *Ética e cultura*, pp. 11 – 35.

clássica, sob a égide de Sócrates, tem um domínio privilegiado na reflexão sobre as formas de relação intersubjetiva. No entanto, com o advento reinante do individualismo moderno surge o refluxo da moralidade aos recantos da subjetividade tornando problemática a reflexão da intersubjetividade ética. O restabelecimento da intersubjetividade no domínio da reflexão ética dá-se, de fato, com o conceito hegeliano de *eticidade*, por meio do qual a moralidade é suprasumida na vida ética concreta (*Sittlichkeit*).<sup>202</sup> Neste sentido, a experiência do encontro com o outro como experiência ética torna-se um dos temas cardeais da filosofia contemporânea.<sup>203</sup>

À natureza essencialmente histórica da relação de intersubjetividade convergem todos os outros aspectos, uma vez que a história é o domínio próprio específico de co-existência dos seres humanos. Como observa Lima Vaz, a história aqui é concebida não apenas cronologicamente, mas, principalmente, como modo próprio de existência no tempo da comunidade humana, sendo efetivado nos costumes, nas instituições, na linguagem, na sensibilidade comum, ou seja, nos diversos aspectos da relação de intersubjetividade que definem tanto para os indivíduos como para os grupos a forma do seu existir histórico. Dialeticamente pode-se dizer que “a existência mundana e natural do homem é suprasumida pela sua existência histórica e social e é nela que o indivíduo existe humanamente”.<sup>204</sup> Assim sendo, ao conceito de mundo histórico-social corresponde o conceito de mundo das iniciativas e obras humanas, ao qual Hegel denominou de *Espírito objetivo*.<sup>205</sup>

É, portanto, no desdobramento desses aspectos que Lima Vaz tematiza a pré-compreensão da relação de intersubjetividade com o intuito de encontrar formas de expressão que traduzam a originalidade do encontro com o outro ou com os outros. Neste sentido, é o encontro dialógico com o outro (outros), no espaço-tempo do mundo, que dá origem à pré-compreensão da relação de intersubjetividade em suas mais variadas formas de presença recíproca: seja numa relação recíproca de proximidade, que se exerce como relação Eu-Tu no amor, na amizade, na vida em

<sup>202</sup> Ver HEGEL, “Filosofia do Espírito objetivo” in: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. Ver também AF II, op. cit., p. 84, nota 52.

<sup>203</sup> Sobre este tema destacam-se: G. Marcel e E. Levinas. Ver AF II, p. 59. e p. 84, nota 53.

<sup>204</sup> AF II, p. 60.

<sup>205</sup> Ver H. C. de Lima Vaz, *Consciência e História*, in: *Ontologia e História*. Pp. 226 – 280.

comum; seja na relação recíproca da convivência, que se exerce como relação Eu-Nós no consenso, na obrigação, na fidelidade; seja na relação recíproca da permanência, que se exerce como relação Eu-outros pela tradição, pelos costumes, pela vida social e política.<sup>206</sup>

A compreensão explicativa da relação de intersubjetividade, onde se dá o exercício de uma mediação abstrata, própria do conhecimento científico, sobre as formas empíricas do ser-em-comum, é uma forma tipicamente moderna da autocompreensão do ser humano. Para tematizar este nível de compreensão Lima Vaz estabelece uma analogia com a compreensão explicativa do espírito, uma vez que, como vimos no capítulo anterior,

o procedimento operatório ou experimental da ciência não se aplica ao espírito em si mesmo, pois, sendo ele identidade reflexiva consigo mesmo não pode exprimir-se diretamente em conceitos construídos abstratamente a partir de uma impossível auto-experimentação. A compreensão explicativa terá, então, de exercer-se indiretamente sobre a ação do homem enquanto ser espiritual, ou sobre sua objetivação em processos e formas observáveis e analisáveis, tarefa esta que cabe às ciências humanas do indivíduo. De modo análogo, a relação de intersubjetividade, sendo essencialmente comunhão ou encontro que tem lugar na *reciprocidade dos atos espirituais* (reconhecimento e liberdade), ou sendo *presença espiritual*, não pode ser submetida diretamente ao procedimento abstrativo da ciência.<sup>207</sup>

Por esta razão, cabe à compreensão explicativa da relação de intersubjetividade operacionalizar somente no âmbito das práticas e obras (histórico-sociais) que resultam da co-existência dos indivíduos, ou seja, no âmbito das ciências humanas. Neste sentido, Lima Vaz justifica que, assim como na categoria do espírito, também na categoria da relação de intersubjetividade a compreensão explicativa apresenta-se distendida entre o “ideal explicativo” que norteia as ciências da Natureza e a “compreensão explicativa” exigida pela síntese entre o fato e o sentido das coisas humanas.<sup>208</sup> Segundo Lima Vaz, é este fator que leva as ciências

---

<sup>206</sup> Ver AF II, p. 60.

<sup>207</sup> AF II, p. 62.

<sup>208</sup> Sobre o uso da expressão “compreensão explicativa”, Lima Vaz justifica que ao unir os dois termos separados pela tradição da filosofia hermenêutica: “explicação” (*Erklären*) e “compreensão” (*Verstehen*), pretende ressaltar o fato de que tanto a “explicação” quanto a “compreensão”, como atualmente se admite, constituem momentos necessários do procedimento metodológico interpretativo ou de uma Teoria da Interpretação como metodologia própria das Ciências Humanas. Ver AF II, op. cit., p. 85 – 86.

Humanas a constituírem-se como ciências Hermenêuticas, penetrando, assim, no terreno da Filosofia.

Lima Vaz ressalta ainda que na compreensão explicativa da relação de intersubjetividade pode-se falar de uma primazia do “compreender” sobre o “explicar”, uma vez que o ser humano, como sujeito, transcende (explicando e compreendendo) o domínio da legalidade da Natureza, estabelecendo a relação com o outro no espaço da transcendência, por tratar-se de uma relação recíproca sujeito-sujeito, e não de uma relação não recíproca sujeito-coisa. No entanto, assinala Lima Vaz, o estatuto científico dos dois grandes grupos de saberes da modernidade sob o nome de ciências históricas e ciências sociais, assim como o florescer recente das teorias da linguagem como ação e da competência comunicativa, assinalam os limites da compreensão explicativa aplicada à relação de intersubjetividade, e, conseqüentemente, a necessidade da supressão desse saber no domínio da compreensão filosófica.

Na elaboração da categoria de intersubjetividade e em sua articulação no movimento dialético que conduz o discurso da Antropologia Filosófica, Lima Vaz confronta-se com uma singular situação teórica originada pelo movimento de autoposição do sujeito que, ao se afirmar a si mesmo na afirmação do seu objeto, transcende, pelo princípio da *ilimitação tética*, a *limitação eidética* desse objeto abrindo-se intencionalmente à universalidade do ser. No campo da relação intersubjetiva, essa singularidade se dá pelo fato de o sujeito ter diante de si um outro sujeito, ou seja, uma outra infinidade intencional, devendo assumi-lo no discurso da auto-afirmação de si mesmo. Segundo Lima Vaz, essa paradoxal relação recíproca de dois infinitos se encontra no âmago do mistério do conhecimento do outro enquanto outro (reconhecimento), daí porque a tarefa da elaboração da categoria da intersubjetividade deve:

dialetizar esse paradoxo do *encontro humano* que é sempre, fundamentalmente, um encontro entre sujeitos e, como tal, um encontro *espiritual*. Ela deve explicitar o substrato conceptual que permite ao sujeito afirmar a infinidade intencional do seu Eu nela compreendendo a infinidade intencional do *outro* e sendo por ela compreendido. Tal condição significa que só me é possível afirmar o *outro* ou acolhê-lo no espaço intencional do meu sentir, entender e querer na medida em que for por ele também *afirmado*. Do contrário

recairíamos da relação de objetividade, ou no caso extremo da coisificação do *outro*.<sup>209</sup>

Desse paradoxo surge a questão fundamental que se apresenta como linha divisória entre os filósofos da intersubjetividade, qual seja: é possível pensar a relação entre sujeitos sem, de alguma forma, atribuir-lhes a primazia de um sobre o outro?, ou seja, é possível haver uma relação sem coisificação? Uma outra questão que segundo Lima Vaz não divide, mas une as diversas correntes de crítica às filosofias do *Cogito* em nosso tempo é: da posição fundante do Eu no discurso da Antropologia Filosófica não deriva necessariamente sua precedência sobre o outro na conceptualização filosófica da ideia do homem (uma vez que esta categoria compreende o outro no âmbito intencional da autopoisição do Eu), de sorte a desequilibrar definitivamente a reciprocidade da relação intersubjetiva?<sup>210</sup>

Essa questão, afirma Lima Vaz, suscita dois extremos no campo da intersubjetividade expressos de um lado por E. Husserl em sua “egologia radical” e de outro lado por E. Levinas em sua “heterologia”, priorizando a alteridade do outro.<sup>211</sup> Frente a esse quadro, a tarefa do discurso vaziano na Antropologia Filosófica, é a de buscar uma via média que supere a precariedade do reconhecimento individualista de si e do outro, próprio da nossa sociedade de consumo. Segundo nosso autor, essa via deve compreender,

o paradoxo da presença do outro Eu no espaço de intencionalidade do Eu afirmante que é, ao mesmo tempo, o sujeito *ontológico* (como *mediação*) e o sujeito *lógico* (como termo de *atribuição*) do discurso, mas de tal sorte que essa compreensão nem implique a primazia ontológica do Eu sobre o outro, nem deixe que a clareza do seu *afirmar-se a si mesmo* seja ofuscada pela presença irradiante do *outro*. Trata-se, em suma, de mostrar como o discurso antropológico, enquanto construção conceptual do Eu, ao acolher o outro Eu na ordem das suas razões (...) atinge um momento singular da dialética da *identidade na diferença* que é constitutiva do *espírito*, articulando essa dialética no terreno da *presença espiritual*.<sup>212</sup>

Na relação de intersubjetividade, como relação de reconhecimento, dá-se a identidade na diferença do Eu fazendo frente à identidade na diferença do outro

---

<sup>209</sup> AF II, p. 65.

<sup>210</sup> Ver AF II, p. 66.

<sup>211</sup> Ver idem, pp. 66 e 87, nota 84.

<sup>212</sup> AF II, p. 66.

Eu, configurando, assim, a afirmação recíproca do outro como Eu. Segundo Lima Vaz, é a dialética do *em-si* e do *para-si*, própria do espírito, que possibilita a relação de intersubjetividade como relação recíproca na pluralidade dos sujeitos finitos, de onde a consciência-de-si, como predicado essencial do sujeito espiritual, também é atribuída ao outro e nele suprassume o momento do *em-si*, ou seja, do ser posto como objeto, fazendo-o surgir na condição de sujeito frente ao outro sujeito.

Na tematização da aporética histórica da relação de intersubjetividade Lima Vaz *rememora* a problemática dessa relação, traçando as grandes linhas de sua evolução ao longo da história do pensamento ocidental. No pensamento antigo, o problema do outro faz sua aparição sob a ótica universal da ideia de comunidade humana, compreendendo as diversas formas de convivência humana e sua hierarquia: família, cidade, confrarias religiosas ou filosóficas e, finalmente, a comunidade do gênero humano. No entanto, dentre os vínculos que podem ligar os seres humanos entre si na comunidade, é dado um destaque ao vínculo da amizade (*philía*). Na tessitura da amizade são dois os fios que se cruzam: “o fio da natureza (*physis*) que se manifesta na disposição natural, na afinidade, na afetividade; e o fio da razão (*lógos*) que se manifesta no ideal do bem e da virtude como fim da amizade”.<sup>213</sup> Segundo Lima Vaz, é provável que a dificuldade em atar solidamente esses fios seja uma causa da aporética da relação de intersubjetividade no pensamento antigo. Os sujeitos dessa relação, ainda que inseridos nas contingências da sua existência empírica, “permanecem polarizados pela luz do *lógos* que os torna iguais, num tipo de relação que exprime a mútua reflexão dessa iluminação do *lógos* que é predicado de cada um”.<sup>214</sup> Para os clássicos, essa comunicação no *lógos*, que constitui a essência da amizade, encontra sua forma mais elevada nos planos ético e político.

Na tradição bíblica e no pensamento cristão-medieval a revelação do próximo, de modo especial no Novo Testamento, anuncia-se no âmbito de uma profunda revolução espiritual na compreensão do outro, pondo em questão a exigência mais essencial da amizade como relação que só pode vigorar entre iguais. O próximo na tradição bíblico-cristã tem seu fundamento último na revelação da

---

<sup>213</sup> AF II, p 68.

<sup>214</sup> Idem, *ibidem*.

*ágape*, ou seja, do amor-dom de Deus, que se apresenta, desde então como uma nova dimensão – a do amor *ágape* – à relação com o outro. Segundo Lima Vaz, nesse contexto seria mais adequado falar de um *paradoxo* na revelação cristã do próximo do que de uma *aporética* vigente entre seus termos, pois não é a compatibilidade entre esses termos ao nível do *lógos* filosófico que aqui se propõe, mas a sua paradoxal junção aos olhos da *fé*.<sup>215</sup>

No racionalismo moderno, a ocultação do outro assinala a primeira etapa da filosofia moderna, marcada pela promoção do *Eu penso*, iniciada por Descartes, ao centro do sistema do saber, erigindo, assim, a concepção da realidade a partir do sujeito pensante. Nesse heliocentrismo egológico surge uma das aporias fundamentais do racionalismo: “como justificar, a partir do Eu, a pluralidade dos sujeitos?” Essa aporia apresenta-se como uma exigência de exploração de novos caminhos que envolvam o outro. Neste sentido, o problema do outro se transfere para o terreno da História e reaparece no contexto das teorias pós-kantianas que pretendem explicar a sociedade e a cultura e, assim, reconstituir conceitualmente a formação da sociedade civil e política.<sup>216</sup>

A partir de Hegel o problema da comunidade humana é posto no cerne da reflexão filosófica, de onde o outro ressurge no horizonte da História. “A solidão a-histórica do Eu cede lugar à emergência do Nós e aos passos da sua constituição como sujeito da história: a luta, o reconhecimento, a cultura”.<sup>217</sup> Neste sentido, a reflexão sobre o existir histórico, fundada na relação de intersubjetividade, apresenta-se como uma das fontes principais do método dialético, que se difundiu no pensamento filosófico depois de Hegel. No entanto, o desafio de pensar o outro no contexto da dialética da História, toma novas proporções a partir dos pós-hegelianos, configurando-se como um protesto do indivíduo contra o anonimato do devir histórico ou contra a ameaça da presença dominadora de um sujeito supra-individual (a Sociedade, o Estado ou a própria História) que se colocava na condição de único ator histórico.

---

<sup>215</sup> Ver Idem, p. 69.

<sup>216</sup> Ver Idem, pp. 69 – 70.

<sup>217</sup> Idem, p. 70.

O problema da relação de intersubjetividade no horizonte do pensamento contemporâneo é impelido para o primeiro plano da reflexão antropológica por um fator decisivo, de natureza histórico-cultural: “o vertiginoso adensar-se das relações humanas com o enorme crescimento dos meios e formas de comunicação e sua extensão mundial”.<sup>218</sup> Neste horizonte surgem três caminhos que convergem para esse lugar central do outro no pensamento atual: o caminho fenomenológico, o caminho lógico (por meio das investigações sobre a natureza e a estrutura lógica do diálogo) e o caminho linguístico (que ao lado do lógico, avança no campo da análise da linguagem, considerada o meio fundamental para o encontro com o outro). Considerando a relação dual ou plural entre os sujeitos, a grande aporia que se apresenta no centro da temática contemporânea sobre o problema do outro é: qual o fundamento que permite a essa relação transcender a simples contingência dos seus termos, ou seja, transcender o seu acontecer natural e histórico para constituir-se como relação que revela no *outro* a presença de uma dimensão axiológica fundamental à dignidade de um outro *Eu*?<sup>219</sup> Segundo Lima Vaz, pela própria estrutura dialética do discurso antropológico, o passo em busca da resposta a esse problema se dará exatamente no movimento de passagem da categoria da intersubjetividade à categoria da transcendência.

O desenvolvimento histórico do problema da relação de intersubjetividade nos conduz a uma reflexão mais profunda no âmbito de uma aporia crítica, que se configura como o problema da manutenção da unidade inteligível do Eu na comunidade do Nós. Assim,

a aporética crítica da relação de intersubjetividade delineia-se exatamente na passagem do Nós empírico ao Nós inteligível, na medida em que os sujeitos que se unem pela forma, qualquer que ela seja, da relação de intersubjetividade são os sujeitos que, de alguma maneira, transcendem o nível empírico do simples acontecer do seu cruzar-se na vida.<sup>220</sup>

A questão que, então, se apresenta é: como preservar a originalidade do sujeito individual ao ser ele suprasumido na unidade de um sujeito “transindividual”

---

<sup>218</sup> Idem, pp. 70 – 71.

<sup>219</sup> Ver Idem, p. 71.

<sup>220</sup> Idem, p. 72.

que é, ao mesmo tempo, plural nos sujeitos concretos nos quais se realiza e uno pela relação intersubjetiva que se estabelece entre eles?<sup>221</sup>

Para solucionar este problema Lima Vaz utiliza a analogicidade da noção de sujeito, lembrando-nos também da analogia de atribuição, vista na categoria de espírito, entre o Espírito absoluto e infinito e o espírito finito e situado (a nossa condição).<sup>222</sup> Para ele, somente nos referindo ao Espírito absoluto e nos constituindo como sujeitos é que podemos estabelecer entre nós uma relação de intersubjetividade nas suas varias formas. Dessa relação é que resulta o sujeito plural no movimento dialético do Eu sou para o Nós somos. A analogia se aplica ao sujeito individual, uma vez que somente em referência à sua reflexividade estrutural (inteligência e liberdade) podemos pensar a unidade do nosso ser-em-comum constituindo um sujeito plural que, analogamente, pensa, delibera, reflete, decide, abraça ideais e estabelece normas e fins. Assim sendo, ao utilizar o critério da analogicidade com a clássica oposição entre o sujeito empírico e o sujeito transcendental ou inteligível, Lima Vaz realiza a reflexão sobre o Nós, também numa oposição entre o Nós empírico, cuja unidade se tece na contingência do mero acontecer, e o Nós inteligível ou transcendental, mantido pelos vínculos de uma forma que assegura sua perenidade e razão de ser. A questão que, então, se apresenta é: como estender, mesmo que analogicamente, ao Nós aquilo que constitui o cerne mais íntimo da unidade do Eu – sua reflexividade como espírito consciente e livre?

A resposta a essa aporia, é configurada conceptualmente por Lima Vaz mediante os dois passos de constituição ontológica da categoria: o momento *eidético* e o momento *tético*. O momento *eidético* da relação de intersubjetividade, que resulta da interseção das aporéticas histórica e crítica, configura-se no espaço conceitual delineado pela pluralidade dos sujeitos e pela relação que estabelece, entre eles, a forma de uma unidade na pluralidade. O *eidos* dessa relação é caracterizado pela oposição fundamental, própria do *eidos* do existir intersubjetivo, entre o Eu, que só pode ser-com-o-outro na sua irreduzível singularidade e reflexividade, e o Nós, que se constitui na abertura do Eu ao encontro do Outro.

---

<sup>221</sup> Ver Idem, *ibidem*.

<sup>222</sup> Ver AF I, pp. 203 – 204.

Nessa tensão dialética, o *para-si* dos sujeitos nega o seu total exaurir-se no *para-o-outro* ou no *em-si* da relação; e o *em-si* da relação (sua natureza objetiva) nega o isolamento monádico do *para-si* do sujeito. Dessa dupla negação, resulta a posição do Nós, desdobrando-se nos níveis do reconhecimento, do consenso, da afetividade, da identidade cultural.<sup>223</sup>

O *eidos* da relação de intersubjetividade consiste justamente na unidade dialética de subsistência dos sujeitos no seu relacionar-se com o outro, unidade esta que só é pensável na reciprocidade da relação constituída pela identidade dialética (identidade na diferença) entre o ser-em-si dos sujeitos e o seu ser-para-o-outro.

Posto isto, seguindo a ordem do movimento dialético da Antropologia Filosófica de Lima Vaz, cabe ao momento *tético* assumir ou suprassumir o *eidos* da relação de intersubjetividade – definido pela proposição: “O Eu é um Nós” – no âmbito de uma categoria antropológica, ou seja, na forma conceptual fundamental da autoposição do Eu, ou da sua auto-expressão, como sujeito, fazendo, assim, avançar o discurso. Neste sentido, o momento *tético* desta categoria, faz emergir do próprio interior da afirmação: “O Eu é um Nós”, a negação da simples identidade entre o Eu e o Nós, por meio da seguinte proposição: “O Eu não é um Nós”

O princípio da *limitação eidética* traça o espaço conceptual ou categorial da auto-afirmação do Eu no plano da relação de intersubjetividade, nela compreendendo a pluralidade dos sujeitos na afirmação “O Eu é um Nós”. No entanto, sabemos que o movimento de auto-afirmação do Eu é impelido pelo princípio da *ilimitação tética* que aponta para o horizonte universal do ser. (...)

O princípio da *ilimitação tética* introduz, pois, necessariamente a negação no seio da limitação eidética que, no caso, circunscreve a categoria da relação de intersubjetividade, negação que se exprime nessa proposição “O Eu não é um Nós”.<sup>224</sup>

É exatamente essa dialética da identidade na diferença que aponta para a abertura transcendental do sujeito ao ser, constitutiva do espírito, dando origem, assim, ao dinamismo da auto-afirmação do sujeito, que o leva a transcender a limitação eidética da relação de intersubjetividade, elevando-a ao horizonte da primazia do Ser. Neste sentido, não é em razão do dinamismo do sujeito que a auto-afirmação do Eu transcende as fronteiras da intersubjetividade, mas em razão da primazia do Ser. A primazia da relação intersubjetiva permanece, portanto,

---

<sup>223</sup> AF II, p. 74.

<sup>224</sup> Idem, pp. 75 – 76.

submetida à primazia do Ser, pois, como afirma Lima Vaz, “só essa primazia torna possível, no itinerário dialético do sujeito, a passagem da intersubjetividade à transcendência”.<sup>225</sup>

Chegando a este ponto da compreensão filosófica ou transcendental da relação de intersubjetividade, Lima Vaz chama a atenção para o fato de que a categoria do existir intersubjetivo é o campo fundamental da articulação conceptual entre a Antropologia Filosófica e a Ética.

Com efeito, a *comunidade ética*, estruturada segundo formas originais da relação intersubjetiva, é a *mediação* entre o agir ético subjetivo, determinado formalmente pela consciência moral, e o universo ético *objetivo*, constituído por valores, normas e fins. Desta forma a relação de intersubjetividade, categoria *antropológica* fundamental, transpõe-se em categoria *ética*, na medida em que o ser-com-o-outro apresenta-se originariamente como uma estrutura normativa que se configura como um *dever-ser* no sentido ético e à qual Kant, como é sabido, deu uma forma rigorosamente universal no imperativo categórico.<sup>226</sup>

Neste sentido, a comunidade humana configura-se como comunidade ética, já na sua gênese, pela submissão, tanto dos sujeitos como da relação que entre eles se estabelece, à primazia e à norma do ser, pois, “seja na sua infinidade formal como conceito de Verdade e Bem, seja na sua infinidade real como Existente absoluto, o ser rege tanto o agir individual como o agir social”.<sup>227</sup> Desta forma, a categoria antropológica da relação de intersubjetividade transpõe-se à categoria ética na medida em que o *ser-com-o-outro* se apresenta como um *dever-ser*, no sentido ético kantiano do imperativo categórico. Ao articular a categoria da relação de intersubjetividade sob a ótica da interseção entre a Antropologia Filosófica e a Ética, Lima Vaz considera o desdobramento dessa relação, no movimento de suprassunção dialético, em quatro níveis fundamentais.

- Nível do *encontro* ou do existir interpessoal que se dá na relação Eu-Tu, através do qual a reciprocidade dessa relação assume um carácter oblativo, ou seja, tende à gratuidade do dom-de-si.

---

<sup>225</sup> Ver AF II, p. 76.

<sup>226</sup> AF II, p. 77.

<sup>227</sup> Idem, ibidem.

É nesse nível que se situa a realidade humana do *amor*, na sua trindade de pulsão, amizade e dom. A relação intersubjetiva no nível do *encontro pessoal* é especificada eticamente pelas virtudes próprias do amor, particularmente a *fidelidade*.<sup>228</sup>

- Nível do *consenso espontâneo* ou do existir intracomunitário, que se dá na relação Eu-Nós intragrupal, no qual a reciprocidade da relação assume um caráter de convivialidade, colaboração e cordialidade comunitária. “A relação intersubjetiva no nível do consenso espontâneo é especificada eticamente pela virtude da *amizade*”.<sup>229</sup>

- Nível do *consenso reflexivo*, que é expresso pela reciprocidade de direitos e deveres ou na forma da obrigação cívica. Segundo Lima Vaz, esse nível de co-existência também pode ser denominado de nível intra-societário, uma vez que é nele que se dá a passagem da sociedade convivial para a sociedade política.

Aqui a relação Eu-Nós é extragrupal e se estende até os limites definidos pelas regras institucionais do consenso (*politeia* ou Constituição). A reciprocidade da relação tem primeiramente um caráter *formal*, expresso nas leis do existir-em-comum. A relação intersubjetiva no nível do consenso reflexivo é especificada eticamente pela virtude da *justiça*. É nesse nível que se dá, por conseguinte, a necessária articulação entre Ética e Política.<sup>230</sup>

- Nível da comunicação *intracultural*, em que a cultura se apresenta como um horizonte em contínua dilatação, em cujo âmbito fazem parte todas as formas de comunicação intersubjetiva. Para Lima Vaz, nesse nível situa-se o existir histórico do ser humano, sendo a História o englobante último da comunidade humana enquanto tal.

Desta sorte, a relação de intersubjetividade, desdobrando-se desde o nível da relação Eu-Tu no *encontro*, atinge a amplitude da relação Eu-Humanidade na longa dimensão do tempo e do espaço onde se desenrola a História. A essa História nossa história pessoal está ligada por mil fios – os fios do universo cultural.<sup>231</sup>

Aqui, a reflexão sobre a História, como caminho para desvendarmos a sua continuidade e descontinuidade perscrutando o seu verdadeiro sentido, mostra-

---

<sup>228</sup> Idem, p. 78.

<sup>229</sup> Idem, ibidem.

<sup>230</sup> Idem, ibidem.

<sup>231</sup> Idem, p. 79.

se como passagem obrigatória para a reflexão sobre a Transcendência, em busca do fundamento último para o Eu sou primordial e para o Nós comunitário e político.<sup>232</sup>

#### 4.3. A relação de transcendência: ser-para-o-Absoluto

Vimos até aqui que o ser humano se abre ao mundo num primeiro nível relacional expresso pela categoria de objetividade e num segundo nível relacional ele abre-se ao outro e à História, sendo tal relação expressa pela categoria de intersubjetividade. Por meio da categoria da transcendência, veremos que o ser humano pode abrir-se ao absoluto, num terceiro e mais elevado nível relacional.

O uso da expressão *relação de transcendência*,<sup>233</sup> no discurso antropológico de Lima Vaz, pretende designar uma relação entre o sujeito situado no mundo e na história, pensado no movimento de sua auto-afirmação, e uma realidade que está para além da que lhe é imediatamente acessível, mas com a qual necessariamente ele se relaciona. A categoria da relação de transcendência surge, assim, “como o horizonte mais amplo que se abre ao movimento da auto-afirmação do sujeito desde que, em virtude do princípio de *ilimitação tética*, ele passa além dos limites da relação de intersubjetividade”,<sup>234</sup> não se exaurindo no âmbito da comunidade humana nem encerrando seu horizonte último na História.

A relação de transcendência resulta, na verdade, do excesso ontológico pelo qual o sujeito se sobrepõe ao Mundo e à História e avança além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro na busca do fundamento último para o *Eu sou* primordial que o constitui e do termo último ao qual referir o dinamismo dessa afirmação primeira.<sup>235</sup>

<sup>232</sup> Ver H. C. de Lima Vaz, “A História em questão”, in: *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 227 -249; e CARVALHO, Marly. *Dialética da subjetividade*, EDUECE/CMAF, 2007, p. 213.

<sup>233</sup> É importante observar, como o fez Pedro Cunha que o termo *transcendência* usado por Lima Vaz não se refere, em uma primeira acepção, a um ser *transcendente*, mas quer designar o movimento *intencional* pelo qual o homem transgride os limites da sua situação no mundo e na História, lançando-se em direção de uma realidade Transmundana e Tans-histórica. Ver EF III, p. 194 e Pedro C. Cruz em *Antropologia e Razão Moderna no Pensamento de H. C de Lima Vaz*, p. 47.

<sup>234</sup> AF II, p.93.

<sup>235</sup> Idem, pp. 93 – 94.

Para pensar a categoria da transcendência, Lima Vaz parte em primeiro plano do “excesso de sentido” ou da superabundância ontológica do sujeito, expressos estruturalmente na categoria do espírito, por ser compreendida como a origem do dinamismo mais profundo da História e da inexaurível gestação de formas e símbolos (religiosos, filosóficos, estéticos, sociais e políticos) como busca ou expressão do Absoluto que acompanha o curso histórico, atestando, assim, a presença da relação de transcendência na constituição ontológica do sujeito. Em virtude da categoria do espírito, o ser humano é tencionado, com base na dialética da exterioridade/interioridade e da objetividade/intersubjetividade, a um horizonte mais amplo e profundo do ser. É justamente esta tensão dialética que Lima Vaz colocará no cerne da compreensão da relação de Transcendência.

Assim, a oposição entre interioridade e exterioridade, que está inscrita na estrutura do espírito-no-mundo ou na estrutura do homem enquanto sujeito finito e situado, impele o discurso da Antropologia Filosófica para além da exterioridade do *mundo* e do *outro*, vem a ser, justamente na direção de uma *transcendência*, que deve mostrar-se como suprassunção dessa oposição.<sup>236</sup>

Neste sentido, a categoria da transcendência apresenta-se no discurso antropológico vaziano como o lugar conceptual no qual o sujeito pensa o *Absoluto* por um lado como exterior (transcendente) à sua finitude e à sua situação no mundo e por outro lado como interior (imanente) ao seu ser espiritual (racional e livre). Segundo Lima Vaz, é essa síntese dialética entre o transcendente e o imanente que constitui a estrutura conceitual fundamental do pensar o Absoluto.<sup>237</sup>

No nível da pré-compreensão, o conceito de transcendência, em sua acepção mais elementar, diz respeito à metáfora do “ir para além de...”, num sentido de transmundo, opondo-se ao conceito de imanência num sentido de “aquém” mundano. Neste nível entende-se por *imanente* o âmbito do mundo como horizonte englobante das experiências imediatas do ser humano, e por *transcendente* as realidades supostamente existentes para além das fronteiras do mundo, requeridas como causa, fundamento ou modelo ideal das realidades mundanas. A oposição

---

<sup>236</sup> Idem, p.94.

<sup>237</sup> Ver AF II, pp. 94 – 95.

*imanência-transcendência* aparece aqui como a primeira articulação do pensamento metafísico ao qual corresponde, do ponto de vista antropológico, a experiência transcendental, por intermédio da qual se abrem ao ser humano a insondável profundidade e a infinita amplitude do ser como tal. Impulsionada pelo princípio da *ilimitação tética*, essa experiência se traduz na inquieta insatisfação da razão que segue para além de qualquer ser particular ou limitado pelo seu estar-no-mundo.<sup>238</sup>

Platão foi o primeiro a propor uma tematização rigorosa do problema da transcendência, permanecendo até hoje como uma forma paradigmática da Metafísica.<sup>239</sup> Platão inscreve, em sua teoria das Ideias e na doutrina dos Princípios, a experiência fundamental que acompanha, em suas variadas expressões, as vicissitudes da cultura humana: a experiência dos limites, da contingência e do perene fluir das coisas circunscritas ao horizonte do estar-no-mundo e envolvidas nas incertezas do ser-no-mundo. Essa experiência da transcendência só se constitui como tal na medida em que o horizonte do estar-no-mundo e as contingências desse estar ou viver são transgredidos na direção da misteriosa e ilimitada profundidade do ser que vai para além do mero estar ou viver nos limites do mundo. Tal experiência, presente na história das culturas sob diversas formas, emerge em todas as civilizações. Segundo Lima Vaz, essa experiência assume um inequívoco alcance civilizatório no curso do que Eric Voegelin<sup>240</sup> chama de “tempo-eixo”, aproximadamente de 800 a.C. a 200 a.C., no arco geográfico que vai do Oriente ao Mediterrâneo. Conforme propõe Voegelin, a experiência de transcendência no tempo-eixo encontra suas expressões paradigmáticas na ideia de *revelação* em Israel e na ideia de *filosofia* na Grécia. A inflexão civilizatória, inerente à relação de transcendência, tem lugar nas estruturas profundas do espírito humano, nas quais se acentuam os símbolos e conceitos com que o ser humano exprime seu conhecimento da ordem do ser e de sua participação nela.<sup>241</sup> Tais símbolos e conceitos, segundo Voegelin, se apresentam em quatro feições típicas que podem ser descritas como: a experiência da participação; a preocupação com a

<sup>238</sup> Ver Idem, pp. 98 – 99.

<sup>239</sup> Esse aspecto é ressaltado por Lima Vaz em “A teoria das Idéias no *Fédon*”, in: *Filosofar Cristiano*. (Córdoba, Arg.), 13-14 (1983): 115-129; e em “Um novo Platão?”, *Síntese*, 50 (1990): 110-113.

<sup>240</sup> Ver E. VOEGELIN, *Order and History*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1956-87. 5v.

<sup>241</sup> Ver SAMPAIO, Rubens G., *Metafísica e modernidade*. São Paulo, Loyola, 2006, pp. 119-120.

permanência e o fluir dos seres na comunidade do Ser; o processo de simbolização da ordem do ser, e, finalmente, como consequência desse processo, a convivência em tradições distintas e a emergência da ideia do *verdadeiro* e do *falso* no monoteísmo de Israel e na filosofia grega.<sup>242</sup>

Segundo Lima Vaz, a experiência da transcendência desvela uma nova dimensão, mais abrangente e profunda, da relação do ser humano com a realidade, dando um novo sentido às suas relações e experiências, seja na relação com o mundo pelo trabalho (relação de objetividade), seja pela experiência do reconhecimento do outro (relação de intersubjetividade). Para ele,

a progressiva perda da efetividade histórica da experiência da transcendência ou sua substituição por pseudo-experiências que desenham as diversas faces do niilismo contemporâneo pode, de resto, ser apontada como a raiz mais profunda da desordem espiritual do nosso tempo, caracterizada pelo retraimento das experiências autênticas da transcendência e pelo dominador avanço de formas diversas de gnoses da *imanência*.<sup>243</sup>

As grandes formas de experiência da transcendência, constituídas ao longo da história, dão-se na medida da abertura do ser humano a uma realidade *para além* do Mundo e da História, e é no campo dessa experiência que, segundo Lima Vaz, se pode exercer o nível da pré-compreensão da relação de transcendência.<sup>244</sup> Expressar essa realidade é tarefa das linguagens religiosas e da Filosofia da religião. É enquanto categoria antropológica que Lima Vaz evoca as formas de experiência da transcendência que se apresentam como as mais significativas do ponto de vista da conceptualização filosófica dessa relação, e que, por isso mesmo, devem ser levadas em conta no estudo das relações fundamentais do ser humano. Com este intuito, Lima Vaz distingue três grandes formas de experiência da transcendência elaboradas no campo filosófico:<sup>245</sup>

1. A *experiência noética da Verdade* – que deu origem à Metafísica como Filosofia primeira, assinalando a irrupção do “tempo-eixo” no mundo grego. Em Platão essa experiência alcança sua expressão paradigmática, pois, sendo por ele

---

<sup>242</sup> Ver AF II, p. 101.

<sup>243</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>244</sup> Ver Idem, pp. 101 – 102.

<sup>245</sup> Ver Idem, p. 102.

tematizada pela primeira vez com rigor e amplitude, influenciou na formação do conceito ocidental de ser humano. A ideia de Verdade, ou do discurso verdadeiro homólogo ao Ser, como expressão de uma relação fundamental do ser humano com a realidade é para Platão um conceito ontológico que traduz uma relação peculiar do ser humano com o Ser.<sup>246</sup> Esta experiência *noética* da verdade supõe, no ser humano, uma homologia estrutural entre a inteligência na perfeição do seu ato (*nóesis*) e o Ser no seu desdobramento inteligível (*noetón*), como condição de possibilidade de correspondência da intuição intelectual com a verdade. É esta experiência metafísica, de identidade entre Ser e Verdade, que possibilita a descoberta do fundamento com base na presença originária do homem ao Ser, experimentada na reflexão do espírito sobre si mesmo.

2. *A experiência ética do Bem* – que deu origem à Ética como ciência da práxis, está intimamente relacionada à experiência anterior, entrecruzando-se no movimento dialético da intercausalidade entre inteligência e liberdade, denominada por Lima Vaz de “quiasmo do espírito”.<sup>247</sup> Esta experiência, enquanto experiência transcendental, deve sua origem a Sócrates que, por seus ensinamentos, inaugurou no Ocidente a reflexão ética organizada como uma ciência do Bem, tendo sido elevada por Platão ao mais alto nível metafísico e legitimada por Aristóteles como “ciência prática”, assumindo, assim, o posto de um dos pilares fundamentais da Filosofia, ao nível transcendental no qual o Bem é pensado em sua homologia com o Ser. Esta experiência desdobra-se, no decorrer da história, em duas direções correspondentes que visam: o Bem como medida e o Bem como fim. A correspondência entre estas direções dá-se no âmbito do conceito de *ordem*, pois “o bem como ordem (*táxis*) do universo exige ou implica o Bem como ordenador transcendente”.<sup>248</sup> Tal experiência revela na liberdade humana ou na sua capacidade de autodeterminação uma homologia com o ser na sua manifestação como perfeição ou como Bem, de onde decorre o imperativo da auto-realização da liberdade segundo as exigências do Bem. Neste sentido, a perfeição do sujeito (a sua virtude) deve corresponder à perfeição do Bem, caracterizando, assim, a

<sup>246</sup> A homologia entre Verdade e Ser é retomada por Aristóteles, vindo a constituir-se como a origem histórica do conceito de “transcendental” na sua acepção metafísica. Ver AF II, pp. 103 e 129 nota 41.

<sup>247</sup> Ver AF I, pp. 213 e 232, nota 62. Ver também *Summa Theologica*, Ia, q. 82, a. 4 ad 1m: Ia, q. 79, a. 11 ad 2m.

<sup>248</sup> AF II. p. 107. Ver também p. 131, nota 70.

correspondência entre Bem e virtude como sendo uma relação estritamente ontológica. A experiência de identidade entre Bem e Ser está, portanto, nos fundamentos da Ética como ciência.

A passagem do ético ao metafísico como desenho fundamental do modelo platônico-aristotélico, no tocante à reflexão sobre a experiência do Bem, foi o modelo herdado e adotado por Tomás de Aquino como fundamento antropológico para pensar a experiência do Bem na perspectiva da relação de transcendência. A “norma” e o “fim” são dois conceitos herdados desse modelo clássico e repensados por Aquino, segundo as exigências do criacionismo cristão, mantendo igualmente a profunda unidade entre Ética e Metafísica. No desenrolar da revolução copernicana (levada a cabo por Kant), a filosofia moderna inverte o vetor semântico do termo transcendência, que “passa a não mais designar na ordem prática o Bem absoluto como Norma e como Fim e sim a liberdade como condição de possibilidade *a priori* da síntese entre a vontade subjetiva e a lei universal”.<sup>249</sup> Neste novo foco, a experiência moral do dever, desenrolando-se no âmbito da liberdade moral, reivindica para si o predicado de *transcendental* em detrimento da experiência ética do Bem.

3. A experiência *noético-ética* do Ser ou do Absoluto apresenta-se como o fundamento e o protótipo de toda experiência transcendental. Foi como experiência de participação no Ser que a experiência da relação de transcendência emergiu historicamente no, chamado, *tempo-eixo*, sendo, portanto, esta experiência que Lima Vaz prioriza ao descrever a pré-compreensão da relação de transcendência no roteiro metodológico de elaboração da respectiva categoria antropológica. Como experiência metafísica, a experiência da Verdade e do Bem se constitui uma experiência do Ser ou do Absoluto, desdobrada em dois níveis: 1) o da transcendentalidade formal, que origina o conceito analógico de ser; 2) e o da transcendência real ou do Ser como *existir subsistente*, objeto da Metafísica como Teologia ou como discurso sobre o Absoluto real.<sup>250</sup> Como descreve Lima Vaz, a experiência metafísica pode assumir diversas modalidades de expressão da relação de transcendência. Dentre elas ele destaca: a) a abertura ao Ser – na forma da

---

<sup>249</sup> Idem, p. 108.

<sup>250</sup> Ver Idem, p. 110.

negatividade inerente à nossa capacidade de pensar, passando além de qualquer limitação dada dos seres, experimentando, assim, a infinita transcendência do Ser. Segundo Lima Vaz essa forma de experiência pode ser expressa pela linguagem; b) a inteligibilidade do ser – expressa por sua inteligibilidade intrínseca ou por sua reflexividade ontológica; c) a experiência *eidética* ou experiência da essência – “na qual a realidade se nos oferece na sua estrutura ordenada e sem a qual não poderíamos estabelecer uma distinção entre os seres nem perceber suas relações mútuas”.<sup>251</sup>

Ao descrever a compreensão explicativa da relação de transcendência, Lima Vaz chama a atenção para o mesmo problema ocorrido com a elaboração deste nível na categoria do *espírito*.

No caso da relação de transcendência, persiste a mesma impossibilidade, pois é o sujeito como propriamente *espiritual* que é o termo *a quo* dessa relação; já o seu termo *ad quem*, ou seja, o Absoluto, *formal* ou *real*, é também inobjetivável segundo os procedimentos metodológicos da compreensão explicativa.<sup>252</sup>

Sendo a experiência da transcendência uma experiência primordial para o ser humano, uma vez que dela fluem as interrogações fundamentais em torno do sentido da sua existência, ela marca com seus traços as ações e obras do ser humano, pois, se colocadas sob a égide da Verdade e do Bem, impulsiona-as com a exigência do melhor e com a inquietação do Absoluto. Assim sendo, as ciências humanas, ao serem aplicadas às ações e obras do ser humano, oferecem indiretamente uma forma analógica de compreensão explicativa da relação de transcendência, pois descrevem as diversas formas históricas e estruturais da cultura humana, dos costumes e das crenças, possibilitando, assim, a visibilidade desses traços que, valendo-se da experiência da transcendência, são impressos na história humana. Como exemplo, indireto, dessa relação, Lima Vaz cita a Antropologia cultural, a História das religiões, a Fenomenologia da religião, a História da cultura, a Psicologia religiosa.

A compreensão filosófica da relação de transcendência por se encontrar no âmbito da inteligência espiritual estrutura-se como conhecimento por analogia. A

---

<sup>251</sup> Idem, p. 111.

<sup>252</sup> Idem, p. 113.

reflexão sobre este tema é considerada a terra natal da Filosofia desde o seu surgir na Grécia desenvolvendo-se historicamente pelo menos até Hegel. Segundo Lima Vaz, o problema da transcendência, marco da tradição filosófica, pode ser considerado o sustentáculo da constituição sistêmica do pensamento filosófico, daí porque o seu declínio, desde a filosofia pós-hegeliana, é atribuído à multiforme negação do espírito e da transcendência.<sup>253</sup>

Ao expor a compreensão filosófica da relação de transcendência, Lima Vaz procede criticamente em favor da afirmação dessa relação como categoria constitutiva do ser humano, sem, no entanto, desprezar a atual situação do pensamento filosófico na qual é posta em questão, por diversas formas, o termo *ad quem* dessa relação fundamental, seja o mesmo entendido como Absoluto formal (o Ser e seus atributos transcendentais), seja entendido como Absoluto real (o existente subsistente).

É, pois, no contexto ideo-histórico desse crepúsculo da ideia de transcendência e, portanto, no momento em que se obscurece o horizonte da experiência dita *transcendental* justamente por se abrir à universalidade do *Ser* e por *passar além* (trans) da particularidade do homem e do seu mundo, que nos incumbe a tarefa de expor, na sequência do discurso da Antropologia Filosófica, os momentos da compreensão filosófica ou transcendental da *relação de transcendência*.<sup>254</sup>

No pensamento antigo ocidental, a começar por Platão, dá-se o primeiro estágio da *aporética histórica* da ideia de transcendência, na qual o Absoluto era concebido como *Ideia suprema*, apresentando-se sob a forma de dois aspectos fundamentais: o Absoluto como Ser-Uno e o Absoluto como Princípio. Aqui, a relação de transcendência encontra sua forma mais expressiva na *theoria* ou contemplação das Ideias. No pensamento cristão-medieval o Absoluto é caracterizado como *Existência*, operando uma inversão de direção do vetor da transcendência: em lugar da subida da alma ao Absoluto como Ideia suprema, temos aqui a descida do Absoluto como Existência real à imanência da História. Na filosofia moderna e contemporânea o Absoluto é concebido como *Sujeito*. O desaparecimento da analogia do ser em detrimento da instauração cartesiana da

---

<sup>253</sup> Ver Idem, pp. 114 -115.

<sup>254</sup> Idem, p.116.

metafísica da subjetividade, no horizonte temático da filosofia moderna, representou uma profunda ruptura na tradição da Metafísica ocidental. Na continuidade desse processo, o problema do Absoluto evolui da aporia do círculo cartesiano para a imanentização final do Absoluto no sujeito, seja como ideal da Razão pura em Kant, seja como identidade dialética da Ideia e do Espírito em Hegel.<sup>255</sup> A filosofia contemporânea, por sua vez, assiste à proclamação do “fim da Metafísica”, seja pelo dito racionalismo crítico e pela filosofia analítica de um lado, seja por Heidegger e seus discípulos, de outro. Para Lima Vaz,

a grande aporia que atravessa em toda a sua extensão esse horizonte de uma cultura não-metafísica é aquela que opõe, de um lado, a permanente transgressão dos limites da Natureza e da História, atestada nas formas da “experiência transcendental” que continuam marcando profundamente a vida do homem da civilização pós-metafísica; e, de outro, o perfil historicista ou naturalista dos “absolutos” de substituição que sucessivamente ocupam a cena da atualidade cultural e filosófica, assinalando outros tantos pontos da trajetória do niilismo metafísico e ético no desenvolvimento da nossa cultura.<sup>256</sup>

Na *aporética crítica* da relação de transcendência, Lima Vaz expõe as seguintes questões: Como transcrever as dimensões da experiência de transcendência no código da razão filosófica? Como justificar a audácia da razão ao tentar compreender o Absoluto na ordem do seu discurso? Ou ainda, como exprimir no conceito o Transcendente real, ou seja, o Absoluto de existência submetendo-o à dialética da identidade na diferença, constitutiva do nosso espírito?<sup>257</sup>

A compreensão filosófica da relação de transcendência, na Antropologia filosófica vaziana, é considerada na ótica de uma categoria antropológica que se desenvolve no âmbito da inteligência espiritual e estrutura-se como um conhecimento por analogia. Como tal, ela é estabelecida pela intermediação dos dois momentos da *aporética crítica*: o da limitação *eidética* e o da ilimitação *tética*. O momento da limitação *eidética* constitui-se pela oposição dialética, no seio da relação, entre o finito e o infinito, oposição esta que é inerente à analogia metafísica. A exigência que se impõe ao discurso da Antropologia Filosófica é a suprassunção

---

<sup>255</sup> Ver AF II, p. 118.

<sup>256</sup> AF II, p. 119.

<sup>257</sup> Ver Idem, p. 120.

dessa oposição na unidade do ser humano.<sup>258</sup> Para Lima Vaz, tal exigência, só é possível e pensável se admitirmos que o momento *tético*, na posição da relação de transcendência pelos sujeitos finitos e situados que somos nós, cumpre-se justamente com a inversão da direção do seu vetor ontológico, o que implica a inversão dos princípios de limitação *eidética* e ilimitação *tética*.<sup>259</sup> Segundo nosso autor, é essa inversão que possibilitará a supressão das categorias de estrutura e relação nas categorias de unidade que levará o discurso da Antropologia Filosófica a seu termo.

Considerando, pois, o movimento dialético que conduz o discurso da Antropologia Filosófica no momento categorial da relação de transcendência, podemos entender que o princípio da limitação *eidética* designa, de um lado, a essencial finitude do ser humano situado em face do Absoluto; e, de outro, sua essencial e constitutiva abertura para o Absoluto, por meio da qual dá-se a supressão dessa finitude pelo Absoluto transcendente. Nessa supressão, o *eidos* finito da relação de transcendência participa analogicamente da infinitude do seu termo, ou seja, “a finitude humana eleva-se à infinitude do Ser, da Verdade, do Bem: de Deus”.<sup>260</sup> A abertura transcendental ao ser, que põe em movimento o dinamismo da afirmação do sujeito, impele este a visar a infinitude real do ser. Surge assim no horizonte último o ser que põe em movimento a ideia de transcendência do ser humano.

Na aplicação do princípio da ilimitação *tética* dá-se, no entanto, uma inversão da direção normal desse princípio, ou seja, daquela que parte da infinitude intencional do *Eu sou*. Aqui, a relação transcendental do sujeito ao ser (Eu sou) desvela seu fundamento último: o *ser posto* pelo Absoluto na relação de criaturalidade.<sup>261</sup> O ser humano é porque o Absoluto é. Ao ser afirmada na proposição *Eu sou para a transcendência*, a universalidade do ser não é posta pelo

---

<sup>258</sup> Ver idem, p. 122.

<sup>259</sup> Ver idem, ibidem.

<sup>260</sup> Idem, p. 123.

<sup>261</sup> Verifica-se aqui que o ser humano não pode enunciar-se como ser senão implicando nessa enunciação a sua relação constitutiva ao infinito do Ser (Verdade, Bem, Absoluto) ao qual se submete como fundamento último da possibilidade da mesma enunciação. Neste sentido, o Eu sou do sujeito humano é, no mais profundo âmago do seu ser, um dom do Absoluto. Tal é a estrutura profunda da relação de criaturalidade no ser racional e livre. Ver AF II, p. 137, nota 137.

*Eu* como horizonte da sua afirmação em face da limitação *eidética* da categoria, mas é posta pelo Transcendente ao qual o sujeito finito constitutivamente se refere.<sup>262</sup>

Pelo princípio da totalização o sujeito é para o Absoluto e esse *ser-para*, ao suprassumir as relações de objetividade e intersubjetividade, compreende todos os aspectos do *ser-para* do homem, constituindo-o como expressão adequada do *ser-em-si*. Segundo Lima Vaz, é a síntese do *ser-em-si* e do *ser-para* que constitui a tarefa fundamental do ser humano, qual seja, construir a sua unidade. Unidade essa que deve efetivar-se nas categorias de realização e de pessoa.

## 5. A UNIDADE EXISTENCIAL DO SER HUMANO

Na exposição do movimento dialético de constituição das duas grandes regiões categoriais de *estrutura* e das *relações* fundamentais do ser humano, vistas até então, Lima Vaz delinea a figura conceptual do ser humano. Vimos que à região categorial da *estrutura* corresponde, na linguagem aristotélica, o domínio do ser *substancial do homem* (o *ser-em-si*) em sua unidade ontológica primeira, segundo a qual ele é indivisível em si mesmo na sua identidade (*ipseidade*)<sup>263</sup>; e que à região categorial da *relação* correspondem os domínios da realidade exterior que se abrem à finitude e à situação do ser humano, constituindo-o, assim, um *ser-em-relação*. Sendo *uno* estruturalmente e abrindo-se ao acolhimento do *outro ser* nas relações

---

<sup>262</sup> Ver AF II, p. 124.

<sup>263</sup> Ver AF II, pp. 141 e 175, nota 2.

*ad extra* de objetividade, de intersubjetividade e de transcendência, a questão que, então, se apresenta, nessa etapa do itinerário discursivo, é: como poderá o ser humano equilibrar sua unidade estrutural, sendo ele mesmo, nesse permanente afã de abrir-se ao outro? E, ainda, como ele pode efetivar essa abertura frente às invasões das realidades dele distintas (Mundo, História, Transcendência) sem o risco de deformação ou alienação de sua identidade? Para Lima Vaz, tal problemática revela a oposição dialética da *identidade* na *diferença* ou a “oposição entre a unidade *em-si* do homem, definida pelas categorias de *estrutura* e o seu abrir-se à multiplicidade dos outros seres, tematizado nas categorias de *relação*”.<sup>264</sup>

O desafio assumido por Lima Vaz, nessa questão, é o de unificar na figura conceptual do ser humano as formas da sua auto-expressão: *ipseidade* e *alteridade*. Isto se realizará na conceptualização da categoria de *realização humana*, que deverá mostrar os caminhos dessa unificação pela suprassunção dialética das categorias anteriores, ou seja, o caminho de efetivação da unidade conceptual do ser humano.<sup>265</sup>

A categoria da *realização* deve mostrar exatamente os caminhos através dos quais a unidade *estrutural* do homem se cumpre efetivamente nas formas de relação com que ele se abre às grandes regiões do ser que circunscrevem o lugar *ontológico* da sua situação e da sua finitude. Sendo uno como *ser-em-si* (substância ou *ousía*), o homem deve realizar essa unidade como *ser-para-si* ou como existente para o qual existir é viver a unificação progressiva do seu ser no exercício dos atos que manifestam a “vida segundo o espírito” como vida propriamente humana.<sup>266</sup>

Fazendo uso da linguagem escolástica, Lima Vaz, descreve a unidade *essencial* do ser humano como sendo constituída *in actu primo* pela dialética interna da estrutura nos silogismos da inteligibilidade *em-si* e *para-nós*, e desdobrando-se *in actu secundo* como unidade existencial nas formas da relação ativa do ser humano com o ser, ou seja, na forma de uma unidade que se constrói pelos atos que vão traçando o itinerário da vida.<sup>267</sup> Segundo Lima Vaz, a dialética da auto-realização do ser humano revela exatamente a efetivação existencial do paradoxo segundo o qual

---

<sup>264</sup> AF II, p. 143.

<sup>265</sup> Ver AF II, p. 144 e CARVALHO, Marly, *Dialética da subjetividade*, op. cit., p. 219.

<sup>266</sup> AF II, p. 144. Ver também AF I, op. cit., pp. 239-240.

<sup>267</sup> Ver AF II, p. 144, e AF I, op. cit., pp. 224-225.

o ser humano se torna ele mesmo na sua abertura constitutiva ao outro, abertura essa permeada pelo apelo metafísico que atravessa o ser da pessoa humana no movimento da sua integralidade em prol da excelência dos seus atos, ou seja, da sua própria excelência. Aqui se dá um fundamental ponto de intercessão entre a Antropologia e a Ética, uma vez que a unidade existencial do ser humano edificando-se sobre um fundamento *ontológico*, na ordem do *ser*, perfaz-se sob o signo do *dever-ser*, tendo, portanto, um coroamento ético.<sup>268</sup> É a partir dessa intercessão que Lima Vaz desenvolverá a tarefa de constituição da categoria de realização humana.

### 5.1. O movimento de realização humana

A realização da própria vida constitui um desafio constante para o ser humano, e, ao mesmo tempo, uma tarefa nunca acabada na direção do sentido da vida. Sua execução efetiva-se a partir do próprio ser humano, pois trata-se de uma tarefa não predeterminada pela natureza nem por forças extraordinárias. A evidência, para o ser humano, de que há uma tarefa que lhe compete enquanto tal e o fato de ocupar-se dela definem a vida propriamente humana, distinta, por sua vez, da vida puramente vegetativa e sensitiva. No entanto, como relata Lima Vaz, é no nível estrutural do espírito que esta tarefa alcança as camadas mais profundas do nosso ser no âmbito do sentido da própria existência.<sup>269</sup>

Com efeito, se admitirmos (...) que o ser-para do homem encontra o seu ápice e define-se da maneira mais abrangente e mais profunda como ser-para-a-Verdade, ser-para-o-Bem e ser-para-o-Absoluto, podemos entender que será no nível do *espírito* que o movimento de auto-realização – de unificação – do homem se submeterá à medida da Verdade, à norma do Bem e à exigência do Absoluto: ele será, então, um movimento que irá avançar sujeito ao risco propriamente *ontológico* de ser ou não-ser na ordem do sentido.<sup>270</sup>

A faticidade humana, designada por Lima Vaz como *natureza* ou *dado*, da qual o indivíduo está sempre partindo para a aventura da sua própria realização, se apresenta como uma situação humana originária que não se reduz às coordenadas

<sup>268</sup> Ver AF II, p. 146.

<sup>269</sup> Essa imediata e elementar evidência de uma tarefa que compete ao ser humano enquanto tal, definindo a vida propriamente humana, é ressaltada por Aristóteles no início da *Ética a Nicômaco*. Ver *Ét. Nic.*, I, 6, 1097 b 24 -25. Ver também AF II, op. cit., pp.147 e 180, notas 61 e 62.

<sup>270</sup> AF II, p. 147.

físicas do espaço-tempo do mundo, mas se configura como o lugar de múltiplas dimensões (histórica, social, cultural e circunstancial) no qual o indivíduo deve inscrever o perfil original do seu ser-em-situação, realizando, assim, o movimento de passagem do *dado* à *expressão* ou da *natureza* à *forma*. Na exposição da pré-compreensão da categoria da realização humana, Lima Vaz nos conduz a essa espécie de terreno primordial da experiência da nossa própria vida, no qual os problemas metafísicos fundamentais (ser – não ser; uno – múltiplo; ser – poder ser) são vivenciados como problemas existenciais que envolvem o nosso ser frente ao desafio de nos tornarmos o que devemos ser.

Sabemos que o problema da realização da vida humana, como problema metafísico, sempre consistiu, ao longo da história da Filosofia, na busca de um referencial que o constituísse não segundo a faticidade do seu ser-aí, mas segundo a dignidade do seu ser-em-si. A história das concepções do ser humano na filosofia ocidental mostra-nos a sucessão dos diferentes ideais de realização humana.

Na Antiguidade clássica<sup>271</sup> o ideal de realização humana proclama a conversão à Filosofia como caminho para a obtenção da *eudaimonia* e da excelência da vida humana na prática da verdadeira *areté*. A essência da vida como realização humana era, portanto, viver bem e feliz na cidade, segundo a irradiação do *lógos* teórico e prático da Filosofia. Tal era a medida da verdadeira humanidade.

No Cristianismo a ideia de santidade cristã vem orientar o ideal de humanidade, trazendo consigo a concepção de uma nova antropologia na qual os predicados que distinguiam o homem clássico são postos em questão. O *lógos* da ciência é submetido à justificação pela fé.<sup>272</sup> O paradigma da santidade cristã como ideal de humanidade constitui-se, portanto, na abertura do ser humano ao acolhimento de um dom transcendental que deve operar nele os frutos da vida segundo o Espírito.<sup>273</sup>

---

<sup>271</sup> Ao se referir ao ideal de realização humana na Antiguidade clássica, Lima Vaz tem em vista o humanismo greco-romano. Ver AF II, pp. 165 e 185, nota 128.

<sup>272</sup> Ver Idem, pp. 167 e 185, nota 137. Ver também Carta de São Paulo aos Romanos 5,1-5; 8,5-11; 12,1-14; Gálatas, 5, 22-25 e Mateus 5-7: Sermão da montanha.

<sup>273</sup> Ver H. C. de Lima Vaz, *Mística e Política*, Síntese, n. 42, 1988, pp. 5-12; e *Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental*. Síntese, 59, 1992, pp. 493-541.

O ideal de realização humana da Renascença ao século XX é inaugurado pela “recuperação da noção antiga de *natureza*, com a prerrogativa da sua *autárkeia* ou da sua auto-suficiência que lhe advém das suas origens aristotélicas e estóicas”.<sup>274</sup> Neste ideal a primazia é conferida à vida ativa (à *praxis*) e não à vida contemplativa (à *theoria*), de modo que a *autárkeia* humana se manifesta na sua capacidade de operar em prol da transformação do mundo. O curso histórico do paradigma moderno de auto-realização do ser humano percorre os seguintes estágios: no século XVII acentua o traço cartesiano da confiança na razão metodicamente conduzida e uma regularidade quase geométrica na organização da vida do indivíduo e da sociedade; no período da ilustração, por sua vez, realça a ideia de uma maturidade histórica que se traduz na ruptura com a tradição; no século XIX, o ideal de humanidade personaliza-se na figura do “burguês conquistador” que protagonizou a expansão universal da civilização ocidental. No entanto, como afirma Lima Vaz, “o *homo universalis* preconizado pela Renascença não logrou efetivar-se nos planos cultural e ético, tendo sido reduzido apenas a *objeto* das ciências humanas e da cultura de massa”.<sup>275</sup>

Na contemporaneidade assiste-se a uma fragmentação dos ideais de realização humana ocasionada por uma nova formação do todo social organizado a partir de uma constelação de “universos culturais”<sup>276</sup> que exercem uma profunda influência na vida dos indivíduos.

Os “universos culturais” (como o da profissão, da pesquisa científica, da produção, da política...) são dotados de uma racionalidade *formal* própria e regidos, igualmente, por uma racionalidade que podemos denominar *ideológica*, enquanto nela se alinham as razões que legitimam socialmente o “universo cultural” e o mostram como campo onde pode desenvolver-se uma forma de realização humana socialmente reconhecida.<sup>277</sup>

Inserido nessa diversidade de “universos culturais”, o ser humano experimenta, muitas vezes de modo dramático, a fragmentação do seu ideal de auto-realização entre os objetivos de vida e as tarefas que disputam a primazia da

---

<sup>274</sup> AF II, pp. 167-168.

<sup>275</sup> Idem, p. 169. Ver também, *Ética e Civilização*, Síntese, n. 49, 1990, pp. 5-14.

<sup>276</sup> Sobre a noção de *universos culturais* ver H. C. de Lima Vaz, *A universalidade na cultura contemporânea*, Síntese, n. 4, 1975, pp. 3-11.

<sup>277</sup> AF II, p. 169.

sua existência solicitando uma soma maior das suas energias. Neste contexto, a pré-compreensão da categoria da *realização* concentra-se em três experiências fundamentais que se entrelaçam no âmago da vida humana consciente: primeiro, a experiência de que a *vida* apresenta-se para o ser humano como uma tarefa a ser cumprida; segundo, a *consciência* de que essa tarefa não é predeterminada pela natureza nem por forças exteriores, mas deve ser cumprida por nós mesmos e orientada para um *fim* que nos cabe escolher; e, finalmente, a necessidade da *liberdade* frente a essa escolha, uma vez que somos colocados continuamente em face de uma variedade de horizontes de auto-realização.<sup>278</sup>

O campo conceitual no qual Lima Vaz elabora a pré-compreensão da categoria de realização humana é fundamentalmente composto por duas linhas teóricas: a platônica e a aristotélica. Na linha platônica, ele ressalta o modelo antropológico que tem como paradigma e norma do seu desenvolvimento a participação do ser humano à Ideia do Bem pela forma mais alta de conhecimento que se eleva até a sua plena intuição (*nóesis*).

Traçado segundo a medida do inteligível ou da Ideia, o horizonte da realização humana é, primeiramente um horizonte metafísico (...). Voltado para esse horizonte, o homem só pode pensar o movimento da sua auto-realização submetido à exigência de um *ser-mais* que, finalmente, se vê face a face com a plenitude infinita do Ser. Essa exigência, por sua vez, faz emergir no horizonte do Ser as ideias do Verdadeiro e do Bem, e é essa constelação transcendental que irá presidir às vicissitudes do problema da *realização humana* do homem, ou à ideia de um *humanismo integral* ao longo da história da nossa civilização.<sup>279</sup>

Na linha aristotélica da conceptualidade antropológica, Lima Vaz ressalta a relativização do *métron* platônico do inteligível, fazendo descer a Ideia do Bem à esfera das coisas humanas, de tal modo que a tarefa da auto-realização do homem pelo exercício das virtudes (*aretai*) torna-se proporcional aos bens que se apresentam como capazes de cumprir o fim essencial da vida humana: o seu “bem-viver” (*eu zen*) e o “viver feliz” (*eudaimonía*).<sup>280</sup>

---

<sup>278</sup> Ver Idem, pp. 153-154.

<sup>279</sup> Idem, p. 157.

<sup>280</sup> Ver Idem, pp. 156-158.

Desta sorte, a linha aristotélica presente na estrutura conceptual fundamental da ideia de *realização* humana que prevaleceu na tradição filosófica até tempos recentes, une os dois pontos que são a experiência da vida enquanto caracterizada por um operar orientado pelo dinamismo do bem (*eu práttein*) e a caracterização desse operar como ato que traz em si mesmo o seu próprio *fim* ou a sua perfeição (*enérgeia*). Tal é a *práxis* humana enquanto *práxis* virtuosa (...), e é a experiência dessa *práxis* que constitui essencialmente, desde o ponto de vista da conceptualidade aristotélica, a pré-compreensão da categoria de *realização*.<sup>281</sup>

Como característica fundamental do processo de auto-realização humana, Lima Vaz destaca, ainda, uma intrínseca orientação pela exigência do melhor ou da “vida feliz”, como designou Aristóteles.<sup>282</sup> Nessa característica, ele ressalta, também, o terreno onde se encontram Antropologia Filosófica e Ética, uma vez que a sabedoria prática irradia as múltiplas direções nas quais pode desenvolver-se e realizar-se o operar humano, integrando, assim, os três caminhos possíveis da vida humana: o do fazer, o do agir e o do contemplar.

Segundo a inspiração fundamental da filosofia de Aristóteles, o modelo antropológico que guia a sua reflexão sobre a vida humana desenha no próprio ser empírico do homem os traços do seu ser inteligível. A *paideia* aristotélica não se desenvolve nos quadros da cidade ideal, mas tem em vista as instituições da cidade real. Desta sorte, a conceptualidade antropológica do problema da realização humana, voltada sempre para a meta do homem “perfeito”, não apresenta uma estrutura vertical como em Platão (...), mas uma estrutura radial na qual a *phrónesis* é uma sabedoria prática que irradia nas múltiplas direções nas quais pode desenvolver-se e realizar-se o operar humano.<sup>283</sup>

A exposição da pré-compreensão desta categoria de *realização humana* dá-se, portanto, no terreno da experiência que o ser humano necessariamente faz da sua própria vida como tarefa que está continuamente posta diante dele envolvendo, por suas exigências, a totalidade do seu ser e existir como vivente. Os intentos de otimização racional no processo de realização da vida humana marcados pela tradição grega dão origem a projetos do “homem perfeito” ou da “cidade perfeita” que acompanham toda a história da cultura.

---

<sup>281</sup> Idem, p. 159.

<sup>282</sup> Ver *Ética a Nicômaco*, I, 6, 1098a 18.

<sup>283</sup> AF II, p. 158.

Sendo a auto-realização humana uma tarefa que compete ao próprio ser humano cumprir ao longo de sua vida, qualquer tentativa de compreensão explicativa desse processo, por sua própria natureza, é inadequada, pois, como afirma Lima Vaz, “esse tipo de explicação obedece a um procedimento metodológico que impõe a seu objeto um estatuto abstrato e, por isso mesmo, seletivo e parcial. Não há, pois, rigorosamente falando, uma ciência da realização humana”.<sup>284</sup> O que é possível é uma contribuição das ciências humanas no processo de formação do indivíduo.

A compreensão filosófica da categoria de *realização humana* assinala a entrada da dialética que rege o discurso antropológico-ético-metafísico de Lima Vaz no domínio da existência humana, qual seja, a dialética da identidade na diferença.

Essa dialética da identidade na diferença, sendo constitutiva da atividade do sujeito enquanto *situado e finito*, apresenta-se dotada de fundamental importância em ordem à elaboração da categoria de *realização*. Ela mostra, com efeito, que o desenvolvimento da vida do homem enquanto propriamente *humana*, sendo um abrir-se do sujeito a toda a amplitude intencional do seu *ser-para-outro* é, na mesma medida em que tem lugar essa abertura, um aprofundamento e uma centração maior do seu *ser-para-si* ou ainda a conquista, no domínio da *vida vivida* daquela *unidade* que já está presente no núcleo fontal ou essencial da vida como “indivisão em si e distinção de todo outro ser”. (...) Cabe, pois, ao homem, realizar a unidade que ele é, sendo esse o vetor metafísico que deve orientar todo o desenrolar da sua vida.<sup>285</sup>

Na exposição da compreensão filosófica desta categoria Lima Vaz mostra-nos que a dialética da identidade na diferença deve ser realizada pelo ser humano no domínio da vida vivida, como um imperativo categórico em prol da efetivação da unidade da sua existência como auto-realização: “torna-te o que és”.<sup>286</sup> A questão filosófica que, então, surge na formulação do problema da realização humana diz respeito à oposição entre *ser* e *dever*. Oposição esta presente na constituição ontológica do ser humano, uma vez que ele tende sempre a cair na parcialidade, ou seja, no reducionismo: “ser ou dever”, e não “ser e dever”. Tal oposição tornou-se um dos tópicos fundamentais do pensamento existencialista ao

---

<sup>284</sup> Idem, pp. 161-162.

<sup>285</sup> Idem, p 163.

<sup>286</sup> Ver Idem, ibidem. Ver também, CARVALHO, Marly, *Dialética da subjetividade*, Op. Cit., p. 228.

colocar a precedência da existência sobre a essência - em contraposição à precedência ontológica da essência sobre a existência (característica da filosofia tradicional) - “como pressuposto da afirmação da gratuidade da liberdade, da responsabilidade do sujeito livre e da criatividade reivindicada pelo homem como ser-em-situação”.<sup>287</sup> Desta forma, afirma Lima Vaz, o pensamento existencialista pensa poder superar o assim denominado “*essencialismo*” fixista da filosofia tradicional.<sup>288</sup>

Neste cenário, a nova questão que se apresenta é: como evitar o reducionismo seja do essencialismo estático, seja do dinamismo de uma existência sem sujeito? Ao conceber o ser humano como *expressividade*, ou seja, como movimento intencional de passagem do dado (natureza) à forma pela mediação do sujeito, Lima Vaz propõe

evitar o escolho, seja do essencialismo estático de uma substância que permanece imóvel sob suas propriedades, seja do puro dinamismo de uma existência sem sujeito. Na concepção do homem como *expressividade*, o sujeito é pensado como movimento incessante de passagem ou *mediação* entre o ser que é simplesmente e o ser que se *significa* seja na sua constituição *em-si* (estrutural), seja na sua conversão ao *outro* (relações). Operar é, pois, necessariamente, movimento de automanifestação que procede do próprio ser e o constitui como sua existência em ato (*enérgeia*). Compreende-se, pois, que o termo dessa automanifestação seja a efetivação da existência como auto-realização, vem a ser, como síntese entre estruturas e relações que tem lugar na ordem do operar propriamente humano. A realização se mostra, portanto, como passagem do ser que é (identidade ou unidade = *indivisum in se*) ao ser que se torna ele mesmo pela negação dialética do outro no ativo relacionar-se com ele, o que implica a suprassunção do outro no desdobrar-se da unidade fundamental (alteridade ou unificação = *divisum ab omni alio*).<sup>289</sup>

Na ordem da compreensão filosófica desta categoria de realização, Lima Vaz propõe a dialética do mesmo e do outro<sup>290</sup>, que juntamente com a ideia de movimento e repouso, constituem os gêneros fundamentais que se entrelaçam no

<sup>287</sup> Ver AF II, p. 164. Ver também H. C. de Lima Vaz, *O Existencialismo, Verbum* (RJ), nº 5, 1948, pp. 45-65.

<sup>288</sup> Ver AF II, p. 164.

<sup>289</sup> AF II, pp. 164-165.

<sup>290</sup> Lima Vaz inspira-se no modelo da dialética da *ideia*, de Platão, no *Sofista*. Ver H. C. de Lima Vaz, *A dialética das Ideias no Sofista*. Revista Portuguesa de Filosofia, v. 10, 1954, pp. 122-163.

ser para formar a mais elementar rede conceptual que nos permite pensar o *ser* e o *dever* ou o ser e o não-ser (relativo). Desta sorte, no campo da realização humana, “*ipseidade* e *alteridade*, opondo-se dialeticamente como estrutura e relação, são suprassumidas no movimento da realização, no qual o ser é *existência* que se efetiva como *operação*”.<sup>291</sup>

Como vimos anteriormente, a sequência das aporias que permearam cada estágio dos modelos de realização humana predominantes em cada época desemboca na fragmentação dos ideais de realização humana nos universos culturais da contemporaneidade, configurando, assim, o ser pluriversal do homem no pensamento contemporâneo. Segundo Lima Vaz, no contexto dessa fragmentação, a categoria da realização humana, como momento dialético da constituição ontológica do ser humano, vê-se arrastada à mais profunda das aporias do nosso tempo. O terreno sobre o qual se formula a aporética crítica da categoria de realização define-se na oposição entre o perfil situado e finito do modelo que se oferece como alvo ao movimento de auto-realização, e a natureza ideal do mesmo modelo, no horizonte do *ser* donde recebe a normatividade que se impõe ao indivíduo com exigência do *dever-ser*. Sob outro ângulo, afirma Lima Vaz:

essa oposição manifesta-se no fato de que, pensado a partir do ser que o homem é, e que se exprime nas categorias de *estrutura* e *relação*, o movimento da realização obedece ao imperativo de um *dever-ser* que pretende suprassumir todo o conteúdo ontológico daquelas categorias: o *dever-ser* do homem *ideal*, mas pensado a partir do *estar-no-mundo*, ou seja, da sua situação relativizada pelas coordenadas naturais, histórico-culturais e existenciais que circunscrevem o lugar do seu *ser-no-mundo*. (...) A aporia forma-se aqui, portanto, na oposição entre a normatividade ideal do modelo e a faticidade contingente do indivíduo.<sup>292</sup>

Ao delinear os termos da aporética crítica, Lima Vaz tenta caracterizar os momentos: *eidético* e *tético*. Segundo nosso autor, o momento *eidético* da realização humana é circunscrito exatamente pelo espaço inteligível entre os dois pólos que designamos como a *essência* (estrutura e relações fundamentais do ser humano) e o modelo ideal (a essência na ordem da existência) submetido às limitações que advêm ao ser humano como ser-em-situação, cuja existência transcorre no tempo

---

<sup>291</sup> Ver AF II, p. 165.

<sup>292</sup> AF II, p. 171.

do mundo e da história. O momento *tético*, por sua vez, exprime o dinamismo original do *Eu sou* desdobrando-se nos rumos da realização humana e operando incessantemente a passagem do ser ao ser-mais.<sup>293</sup>

No domínio da categoria da realização humana, a dialética do discurso vaziano, na Antropologia Filosófica, descobre uma inversão análoga à manifestada nas categorias do espírito e da relação de transcendência, no tocante à aplicação dos princípios da limitação eidética e da ilimitação tética ao dinamismo do *Eu sou*.

Os limites *eidéticos* da categoria, traçados segundo a finitude e a situação do sujeito, são transgredidos pela presença da racionalidade analógica que refere o conteúdo do *eidos* da realização humana ao absoluto da Verdade, do Bem e da Existência. Nessa referência, o vetor ontológico da *ilimitação tética* que parte do sujeito na direção da infinitude intencional do ser-mais como horizonte do seu operar *poiético* e *prático*, vê, no horizonte do operar *teórico*, invertida a sua direção no sentido de que a ponta extrema do movimento da realização humana na ordem da *theoria* não procede da “posição” (*thésis*) do Eu sou ou do seu dinamismo imanente, mas é posta pelo Absoluto ao qual o sujeito constitutivamente se refere (relação de transcendência) naqueles que são os atos supremos do existir próprio do homem ou da vida segundo o espírito: conhecer a Verdade, consentir ao Bem, reconhecer no Absoluto de existência a fonte primeira da Verdade e do Bem.<sup>294</sup>

Seguindo o princípio da *totalização*, a categoria da realização nos remete ao limiar da síntese entre essência e existência, na qual o discurso afirma a igualdade inteligível entre o sujeito (o Eu no seu movimento de automanifestação) e o ser (manifestado na ordem das categorias constituídas pelo discurso). Essa igualdade inteligível, por sua vez, será retomada e afirmada na categoria de *pessoa*, que levará a termo o discurso da Antropologia Filosófica de Lima Vaz.<sup>295</sup>

## 5.2. O ser humano é pessoa

O discurso antropológico vaziano, percorrido até então, partiu da mais elementar manifestação do nosso ser, o estar-no mundo pelo corpo, para, então,

---

<sup>293</sup> Ver Idem, p.172.

<sup>294</sup> AF II, p. 174.

<sup>295</sup> Ver idem, ibidem.

chegar à unidade final da complexidade ontológica, expressa pela categoria de pessoa. Essa unidade, como afirma Lima Vaz, aparece seja na suprassunção de toda a série de categorias, seja na síntese entre a *essência* e a *existência*<sup>296</sup> ou, ainda, entre o ser que *é* e o ser que se *torna* ele mesmo pela realização ativa *in actu secundo* do que ele *é in actu primo*.<sup>297</sup> Sendo expressão dessa unidade, a categoria de pessoa é também designada por Lima Vaz como categoria da essência, ou seja, como plena expressão ontológica do ser humano que significa a si mesmo e cumpre efetivamente o desígnio do seu ser no seu existir. Sobre isto afirma Lima Vaz:

O desenvolvimento do discurso da Antropologia Filosófica e da dialética que o conduz nos trouxe justamente a essa espécie de última fronteira ontológica da nossa reflexão sobre o homem, na qual a categoria de *pessoa* se apresenta, tanto na sua procedência histórica como nas suas exigências teóricas, como a mais apta a exprimir toda a riqueza inteligível que se adensa nesse estágio, o mais elevado, da auto-afirmação do sujeito.<sup>298</sup>

A categoria de pessoa apresenta-se, portanto, no desfecho da exposição vaziana da ontologia do ser humano como o cerne de toda a riqueza inteligível da auto-afirmação do sujeito. Tomada como a unidade final do discurso da *Antropologia Filosófica*, esta categoria apresenta-se como a expressão adequada do eu que se exprime a si mesmo, designando a existência particular do sujeito e não a universalidade da natureza comum a todos os seres humanos, pois, como afirma Lima Vaz: “é como pessoa que o homem exprime a inteligibilidade radical do seu ser, na passagem do *dado* à *forma* pela mediação do sujeito”.<sup>299</sup> Daí porque, para Lima Vaz, é lícito afirmar que o homem é sujeito enquanto pessoa.<sup>300</sup>

A *pessoa* é, assim, designada necessariamente pelo momento conceptual da singularidade na ordem da inteligibilidade do discurso

---

<sup>296</sup> No roteiro dialético percorrido por Lima Vaz no discurso da Antropologia Filosófica a *essência* e a *existência* constituem os níveis conceptuais que exprimem os princípios primeiros constitutivos do ser. Nessa ordem de leitura, “prevalece a oposição fundamental entre a *essência* e a *existência*, entendidas como momentos *lógicos* do movimento dialético de automanifestação com que o homem se constitui e se exprime como *ser*. A *essência*, portanto, é pensada aqui como o momento da manifestação do que o ser-homem é nos seus constitutivos ontológicos fundamentais, ou seja, na sua estrutura e nas suas relações. A *existência* é o momento da manifestação do que o ser homem efetivamente *se torna* na sua realização”. AF II, p. 190. Ver também Idem, p. 238, nota 07.

<sup>297</sup> Ver AF II, p. 190.

<sup>298</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>299</sup> Ver Idem, p. 191.

<sup>300</sup> Ver idem, *ibidem*.

para-nós. Ela surge ao termo do discurso como a singularidade que suprassume a universalidade da essência pela mediação da particularidade da existência que se realiza na história de cada um. Já na ordem da inteligibilidade em-si, a pessoa, como singularidade, exerce a mediação que faz passar a universalidade da essência na particularidade histórica da existência, ou que fundamenta, historicamente essa passagem.<sup>301</sup>

No cerne desse processo dialético, a categoria de pessoa mostra-se como “a síntese dos momentos *eidéticos* percorridos pelo movimento dialético e, igualmente, como alvo apontado pelos momentos da *ilimitação tética* que fizeram avançar o movimento”.<sup>302</sup> Ela é, portanto, configurada na ordem do discurso como a expressão acabada do *Eu sou*, o vértice conceitual onde se integram a *inteligibilidade para-nós* e a *inteligibilidade em-si* do objeto do discurso, configurando-se, assim, como o ponto de retorno do discurso sobre si mesmo para se autofundamentar e constituir-se, no discurso vaziano, como resposta adequada à interrogação inicial: o que é ser humano?<sup>303</sup>

A *pessoa* é, portanto, a expressão adequada, a *forma formarum* com a qual o sujeito ou o Eu se exprime ou se diz a si mesmo. Se a *pessoa*, pois, é um resultado, considerada na sua expressão categorial como síntese ou fecho do discurso dialético (ou seja, na ordem da inteligibilidade para-nós), ela é, em-si, a origem inteligível de todo o discurso e, como tal, começo absoluto, que se faz presente, surgindo na sua radical originariedade, em toda afirmação e em toda invocação do sujeito, vem a ser, na radical singularidade de cada um com que o Eu e o Tu se encontram.<sup>304</sup>

Na categoria de *pessoa* Lima Vaz defende, ainda, que o ser humano não existe como dado, mas como expressão e que a ruptura da esfera natural acontece justamente quando emerge o sujeito, ou seja, quando o dado expressa o ser do sujeito. Neste sentido, a *pessoa* é a forma última e totalizante da expressão do eu singular, é o princípio e o termo do movimento de auto-expressão que é igualmente

<sup>301</sup> AF II, p.191. Vimos aqui que Lima Vaz apresenta a ordem de inteligibilidade do seu discurso por meio de dois silogismos dialéticos: a) na inteligibilidade *para-nós*, representada pelo silogismo U – P – S, a universalidade (U) da essência (estruturas e relações) é mediatizada pela particularidade (P) da existência (realização), para, então, efetivar-se na singularidade (S) da pessoa; b) na inteligibilidade *em-si*, representada pelo silogismo U – S – P, a singularidade (S) da pessoa é a mediação entre a universalidade (U) da essência e a particularidade (P) da existência. No primeiro silogismo Lima Vaz demonstra o ser humano *constituindo-se* inteligivelmente como pessoa; no segundo silogismo ele expõe o ser humano como *sendo* inteligivelmente pessoa. Ver AF II, op. cit., p. 238, nota 8.

<sup>302</sup> Idem, ibidem.

<sup>303</sup> Ver AF I, p. 168. Ver também AF II, p. 200.

<sup>304</sup> AF II, p. 192.

autoconstituição, pelo qual o ser humano assume sua tarefa fundamental de exprimir-se a si mesmo.

Ao apresentar o conteúdo inteligível da noção de pessoa, como princípio e como fim, Lima Vaz indica o caminho de superação das oposições que dividem o personalismo contemporâneo no tocante à determinação essencial da pessoa humana, afirmada ora como relação ora como absoluto.<sup>305</sup>

Como *princípio*, a pessoa se põe absolutamente na raiz inteligível da afirmação *Eu sou*, que percorre todo o discurso antropológico como mediação pela qual o homem se significa e se unifica segundo os diversos aspectos do seu ser. Como *fim* a pessoa, suprassumindo a oposição entre essência e existência ou entre estruturas-relações de um lado e realização de outro, mostra-se como a unidade que se realiza existencialmente entre o *em-si* da estrutura e o *para-o-outro* da relação: o *em-si* que é tal no seu abri-se *para-o-outro*, ou a pessoa como um “todo aberto e generoso” segundo a expressão já citada de Maritain.<sup>306</sup>

Na categoria de pessoa, se entrelaçam, portanto, a inteligibilidade *em-si* e a inteligibilidade *para-nós*, cumprindo-se, assim, o princípio da *totalização*, na adequação inteligível entre o sujeito e o ser. Essa adequação é, justamente, a expressão do *eidos* total do ser humano, na sua face como pessoa, abrindo-se inteiramente ao horizonte da infinitude intencional, para a qual o movimento dialético voltou-se desde o início, em virtude do princípio da *ilimitação tética*. Como categoria totalizante, o conceito de pessoa irradia seu “*plenum* de inteligibilidade” sobre todas as manifestações do ser humano, atribuindo seu selo mais profundo de humanidade quando podem ser ditas *peçoais*.<sup>307</sup>

A pessoa é, pois, o sujeito adequado da atribuição da vida segundo o espírito e é na intimidade profunda da vida pessoal que se dá o entrelaçamento da inteligência e da liberdade (...). No nível do espírito, a pessoa é constitutivamente, enquanto ser inteligente e livre, presença à infinitude do Ser. Essa infinitude é, para a pessoa finita, uma infinitude intencional, exprimindo a identidade na diferença entre a pessoa e a totalidade do ser. (...) Como o Ser, seja na sua infinitude intencional seja na sua infinitude real, se desdobra em Unidade, Verdade e Bem, a pessoa é, por sua natureza, o sujeito dos atos que são correlatos à constelação transcendental do Ser e dos seus atributos: toda visão de Unidade, todo conhecimento de

<sup>305</sup> Ver AF II, p. 192. Sobre os “personalismos” ver p. 240, nota 23.

<sup>306</sup> AF II, p. 192. Ver também, J.Maritain, *La personne et le bien commun*. Desclée, Paris, 1947, p. 53

<sup>307</sup> Ver AF II, pp. 192-193.

Verdade, todo consentimento ao Bem são atos da pessoa, e só como atos empenhativamente pessoais operam no homem a síntese da essência e da existência, do que ele é e do que deve ser.<sup>308</sup>

Nesta concepção, o conceito de pessoa é apresentado por Lima Vaz como a *síntese metafísica*, e a pessoa concreta como a efetivação desta síntese metafísica.<sup>309</sup> Em face dessa estrutura metafísica do conceito de pessoa e da evidência histórica do seu nascimento e amadurecimento no terreno de encontro entre o *lógos* grego e o *lógos* cristão, a noção de pessoa apresenta, no pensamento moderno, uma feição paradoxal, pois, ao excluir do campo da Metafísica a racionalidade analógica retirando do conceito de pessoa sua referência transcendente, dá origem a um emaranhado de significações ao conceito de pessoa, no cenário filosófico da atualidade. Para Lima Vaz, este pode ser considerado o estágio final da dissolução da “unidade de oposição” (*Gegensatzlichkeit*) com que este conceito fora concebido na tradição cristã.<sup>310</sup> Sobre isto ele afirma:

O paradoxo reside, pois, no fato de que tendo caminhado para tornar-se um valor fonte de todo um sistema de valores na evolução política, jurídica e social do mundo moderno, o conceito de pessoa vê-se, finalmente, “desconstruído” filosoficamente no clima espiritual do niilismo que coroa essa evolução e no qual se dissolvem tanto os sentidos objetivos da realidade na qual a pessoa se situa, como os sentidos que se originam da sua interioridade racional e livre.<sup>311</sup>

Esse paradoxo que acompanha o conceito de pessoa no pensamento moderno manifesta, ainda, as contradições que dividem o seu corpo histórico, pois, ao elevar ao mais alto cimo das aspirações da sociedade moderna o valor da pessoa e a exigência da sua realização nos campos cultural, político, jurídico, social, pedagógico, religioso, provoca, na própria civilização moderna, um longo desfilar das filosofias que ou dissolvem criticamente a noção de pessoa ou minam os seus fundamentos metafísicos, repensando-a segundo os cânones da nova metafísica da subjetividade.<sup>312</sup> A partir de Kant o paradoxo em torno do destino da pessoa, no

<sup>308</sup> AF II, p. 193.

<sup>309</sup> Ver AF II, p.194.

<sup>310</sup> Ver AF II, p. 194, 239. Sobre essa “unidade de oposição” ver M. Theunissen, “Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff”, ap. *Die Frage nach den Mensch*, op. cit., pp. 461-492.

<sup>311</sup> AF II, p. 194.

<sup>312</sup> Ver AF II, 195. A reformulação do conceito de pessoa, no campo conceitual da metafísica da subjetividade, intentada por Descartes, no Discurso do Método, parte da certeza inicial do sujeito

mundo moderno, reveste-se de uma feição mais significativa, pois ao colocá-la no centro do universo moral, ele concretiza um radical aprofundamento da concepção de pessoa em direção ao terreno da subjetividade absoluta.<sup>313</sup> Sobre isto afirma Lima Vaz:

Nunca a pessoa humana fora celebrada com acentos mais elevados do que quando Kant a proclamou, numa das fórmulas do imperativo categórico, como *fim absoluto*, jamais, portanto, utilizável simplesmente como *meio*, e do que quando fez da pessoa concretamente existente, sujeito da lei, objeto daquele sentimento que é o único a possuímos *a priori* e que, tendo como sede a razão pura prática e por objeto a lei, estende-se ao sujeito da lei desde que se mostre como exemplar da lei cumprida: *o respeito*. O respeito se dirige, assim, à *dignidade da pessoa*, ao seu valor intrínseco ou absoluto, irreduzível ao valor relativo das coisas ou ao seu “preço”.<sup>314</sup>

A partir de Kant, o fundamento metafísico da pessoa parecia estabelecido no domínio da razão pura prática com a reivindicação da sua autonomia, como prerrogativa auto-legisladora, no campo da moralidade. No entanto, no decorrer do pensamento pós-kantiano verifica-se, de modo especial nos campos da filosofia e do direito, que as linhas de reconhecimento da pessoa como centro de uma teoria autonômica da moralidade se obscurecem e se confundem, pois, aos olhos dos contemporâneos não se sustenta mais o quadro de um consenso teórico razoável desse valor.

Ao apresentar alguns dos modelos mais significativos da concepção filosófica do ser humano no período pós-kantiano, Lima Vaz destaca de um lado, a presença de dois grandes paradigmas que se propõem oferecer uma compreensão filosófica da pessoa: o *paradigma dialético* e o *paradigma fenomenológico*;<sup>315</sup> e, de

---

pensante, nela descobre Deus como idéia inata, conclui a impossibilidade do erro absoluto e propõe como forma de superação a adoção das regras metodológicas. Daí a exaltação do saber fundado na subjetividade humana e não mais no ser. “De Descartes a Kant e de Hobbes a Hume o conceito de pessoa oscila entre a unidade da consciência-de-si e a pluralidade das representações do Eu, aquela primeira e originária, essas coordenada nominalisticamente nas múltiplas designações de que a pessoa é objeto”. Ver AF II, pp. 195 e 240, nota 29.

<sup>313</sup> Ver AF II, p. 195.

<sup>314</sup> AF II, p. 196.

<sup>315</sup> Ver AF I, pp. 111-154.

outro, a persistência da instância crítica, de orientação empirista, revigorada pela filosofia analítica que sustenta uma concepção nominalista da pessoa.<sup>316</sup>

O *paradigma dialético*, como define Lima Vaz, eleva-se sobre o terreno da razão pura teórica, buscando pelos fundamentos teóricos ditos, até então, inacessíveis pela *Crítica da Razão pura*. No entanto, ao proceder um novo estatuto teórico ao conceito de pessoa, o paradigma dialético permanece dentro dos pressupostos da metafísica moderna da subjetividade, pois obedece à mesma lógica dessa metafísica. Para Fichte<sup>317</sup>, por exemplo, o conceito de pessoa evidencia-se na relação entre o Eu empírico e o Eu absoluto ou transcendental e na fundamentação do primeiro no segundo. A relação de reconhecimento como relação interpessoal tem um caráter de *aprioridade* constitutivo da noção de pessoa. Em Hegel, este paradigma dialético atinge seu ápice, ao transpor, no contexto conceitual da metafísica moderna do sujeito, a metafísica clássica greco-cristã, tentando, assim, recuperar um dos temas fundamentais dessa metafísica: o conceito de pessoa humana. Sobre Hegel, afirma Lima Vaz:

Dentro do seu vasto desenho especulativo, Hegel restabelece a amplitude conceptual com que o conceito de *pessoa* tinha sido pensado na tradição filosófico-teológica cristã e que, em Kant e Fichte, fora confinada a seus limites antropológicos. Nesse sentido, a metafísica hegeliana da pessoa propõe-se como alvo recuperar toda a riqueza ontológica que a tradição depositara nesse conceito. Esse propósito hegeliano poderá ser mais bem entendido se considerarmos que para Hegel (como para Kant) o conceito de pessoa é determinado essencialmente pelo conceito de liberdade não na sua incidência psicológica ou moral, mas como conceito do *ser-em-si* e do *ser-para-si*. Ora, a liberdade, nessa sua significação absoluta, é a realização efetiva do *conceito*.<sup>318</sup>

Para Lima Vaz, a noção de pessoa acompanha todos os passos do itinerário hegeliano na construção do Sistema, desde a *Filosofia do Espírito de Iena*, com o tema do *reconhecimento*, alcançando na *Fenomenologia do Espírito* a caracterização jurídica negativa que lhe é atribuída no “estado de direito”, seguindo-

<sup>316</sup> Ver AF II, p. 196-197.

<sup>317</sup> Ver A. Renaut, *L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité*. Pris, Gallimard, 1989.

<sup>318</sup> AF II, p. 197. Sobre a concepção da liberdade, em Hegel, na *Introdução à Filosofia do Direito*, ver *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., p. 74, nota 155. Ver também a bibliografia aí indicada, à qual Lima Vaz acrescenta: B. Quelquejeu, *De la volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris Seuil, 1972, pp. 206-210 e L. Bicca, *O conceito de liberdade em Hegel*. Síntese, n. 56, 1992, pp. 25-47.

se à dissolução da eticidade substancial do mundo grego. Na *Enciclopédia* (ou na sua versão ampliada, a Filosofia do Direito) Hegel designa à pessoa seu lugar na Filosofia do Espírito objetivo, primeiramente como pessoa definida pelo direito de propriedade (no Direito abstrato), do qual irá finalmente emergir o sujeito como pessoa no sentido pleno quando, então, o Espírito terá a si mesmo como objeto e fim. A pessoa como sujeito abstrato do Direito deverá, portanto, realizar-se como liberdade ou como conceito realizado na história, até sua suprassunção no Espírito absoluto. Desta sorte, segundo nosso autor, pode-se dizer que, em Hegel, o conceito de pessoa – como síntese dos momentos lógicos do ser e da essência – eleva-se ao ápice do edifício sistemático no qual convergem o lógico e o real.<sup>319</sup>

Em face ao contexto especulativo no qual Hegel situa a metafísica da pessoa humana, surgiram sérias objeções que denunciam o limite do seu pensamento. As duas mais graves, segundo Lima Vaz, são: “a insuficiente determinação do lugar da intersubjetividade na constituição do sujeito, e os problemas que decorrem da relação entre a liberdade, constitutivo essencial da pessoa, e o Sistema”.<sup>320</sup> Para os críticos de Hegel, o risco que pesa sobre a pessoa singular é o de ser absorvida na universalidade e necessidade do movimento do Espírito finito no Estado e na História universal, ou do Espírito infinito, no absoluto da Ideia realizada, dando margem, assim, à inspiração de autoritarismos políticos ou a um otimismo exacerbado da razão, desconsiderando a existência do mal e o trágico da existência. Tais objeções convergem, ainda, na acusação de um monismo do Espírito incompatível com a singularidade e independência do sujeito livre, impedindo, assim, o consenso à metafísica hegeliana da pessoa.<sup>321</sup>

O *paradigma fenomenológico*, forma-se, justamente, no contexto aberto pelo refluxo do hegelianismo em face do positivismo dominante na segunda metade do século XIX. Reformulando em novas bases o problema da pessoa, este paradigma propõe-se como alternativa ao paradigma metafísico. “A descoberta da

---

<sup>319</sup> Ver AF II, pp. 197-198.

<sup>320</sup> AF II, p. 198.

<sup>321</sup> Sobre essas objeções ver bibliografia indicada por Lima Vaz em AF II, p. 241, notas 52 e 53. Ver ainda, E. Angerhn, op. cit., pp. 449-452. Sobre a acusação do monismo hegeliano como “monismo articulado” ver G. Jarczyk, *Monisme oui, monisme non*, ap. P. J. Labarrière-G. Jarczyk, *Hegéliana*. Paris, PUF, 1986, pp.347-361.

*intencionalidade* por E. Husserl aparece aqui como o novo terreno conceptual no qual crescerão as filosofias da pessoa no século XX”.<sup>322</sup> Para Husserl, é a *intencionalidade* da consciência que define a relação da pessoa com o seu mundo. É, no entanto, na originalidade da concepção de M. Scheler sobre a pessoa, fundamentada numa fenomenologia do ato (o atualismo)<sup>323</sup>, que se vai buscar inspiração para as principais teorias personalistas do século XX.<sup>324</sup> Sobre isto afirma Lima Vaz: “É sobre fundamentos atualistas que irá apoiar-se a reivindicação do *estatuto absoluto* da *pessoa*, dele derivando a sua unicidade ontológica e a sua dignidade ética”.<sup>325</sup>

A descoberta do conceito filosófico de pessoa como expressão primeira do mais profundo nível de inteligibilidade do ser humano, como assinala Lima Vaz, deu-se ao longo de um laborioso caminho de reflexão no decorrer de toda a história do pensamento ocidental.<sup>326</sup> Essa progressiva constituição do conceito filosófico de pessoa acompanha as experiências típicas do existir pessoal ao longo do desenvolvimento histórico da Filosofia ocidental. São essas dimensões fundamentais da experiência do existir pessoal que Lima Vaz utilizará na elaboração da *pré-compreensão* da pessoa humana.<sup>327</sup>

No delineamento desta pré-compreensão, nosso autor volta sua atenção para a emergência histórica da experiência da *pessoa*, traduzida nas duas formas de experiência da transcendência e para o perfil original dos indivíduos que encarnam essas formas de experiência nas origens da nossa história (o homem bíblico e o

---

<sup>322</sup> AF II, p.199.

<sup>323</sup> Sobre o “atualismo” de Scheler, ver AF II, pp. 241-242, notas 56 e 57.

<sup>324</sup> A influência desse paradigma também é visível em pensadores que, mesmo oriundos de tradições diferentes, podem ser reunidos sob a denominação de “filósofos da pessoa”. Para Lima Vaz o traço comum que reúne esses filósofos é a reflexão crítica sobre a atual civilização sacudida por conflitos latente entre os grandes sistemas organizacionais da sociedade (tecnociência, economia, política, comunicação de massa) e a promoção da história da pessoa. Entre esses pensadores Lima Vaz cita: M. Buber, R. Guardini, G. Marcel, M. Nédoncelle, E. Mounier, J. Lacroix, L. Stefanini, L. Pareyson, e outros. Ver AF II, p. 237 nota 1 e p. 242 nota 58.

<sup>325</sup> AF II, p. 199. Ver também bibliografia indicada por Lima Vaz, p. 242, notas 58.

<sup>326</sup> Ver AF I, pp. 9-17.

<sup>327</sup> É importante salientar, aqui, que Lima Vaz se refere à dimensão filosófica do conceito de pessoa na tradição ocidental. Ver AF II, p.242, nota 61.

homem grego).<sup>328</sup> A primeira forma de experiência da transcendência dá-se em Israel e é caracterizada pela ideia do “existir na presença de Deus como resposta à sua Palavra de revelação e à vocação que por ela é dirigida ao homem”<sup>329</sup> – a de ser profeta ou interlocutor do Transcendente. Nessa experiência, o indivíduo traça sua singularidade na relação dialogal com o Absoluto numa “unidade indissolúvel de vocação e missão, de identidade e destino”.<sup>330</sup>

A segunda forma de experiência da transcendência, no mundo ocidental, realiza-se na civilização grega, por meio de um evento espiritual determinante: o surgimento da *filosofia*, que abre ao indivíduo um novo caminho de saída do abrigo dos mitos cosmogônicos ou teogônicos. Essa experiência dá origem à chamada “diferenciação *noética* da consciência”, conferindo ao indivíduo o predicado da racionalidade, traçando, assim, o segundo perfil da pessoa na tradição ocidental.<sup>331</sup>

Para Lima Vaz, o processo de formação do *indivíduo* que emerge do seio da cultura bíblica e da cultura helênica, e que plasmou o universo simbólico da nossa civilização, distingue-se pela forma profundamente original de relação com a transcendência, denominada por ele de “vida segundo o espírito”.<sup>332</sup> Esse traço comum será, portanto, decisivo na formação ocidental do ser humano como pessoa. Sobre isso afirma nosso autor:

Esse traço comum é o que poderemos chamar a descoberta e a progressiva afirmação da *individualidade espiritual* do homem. Ao contrário do que sucedeu em outros universos simbólicos, a experiência da *transcendência* como experiência instauradora da revolução espiritual do tempo-eixo, não caminhou, em Israel e na Grécia, para uma absorção do indivíduo no abismo primordial do Ser ou para cindi-lo na dualidade irremediável do ser e do não-ser e das suas diversas expressões. Ao invés, ela estabeleceu-o no domínio do *espírito*, justamente esse domínio onde se opera a síntese sem confusão entre o Ser e os seres, sendo o *espírito* coextensivo à

<sup>328</sup> Sobre as duas formas de experiência da transcendência Lima Vaz cita E. Voegelin, *Order and History*, op. cit., vols. I-III. Ver AF II, p. 242, notas 64-69.

<sup>329</sup> AF II, p. 201.

<sup>330</sup> AF II, p. 201.

<sup>331</sup> Ver AF II, 202. Sobre o evento da Filosofia nas vicissitudes da formação do indivíduo na Grécia, Lima Vaz cita: E. Voegelin, *Order and History II, The World of Polis*, op. cit., pp. 165-171; e M. Pohlenz, *L’Uomo Greco*, op. cit., pp. 263-302; e pp. 305-461 sobre a “forma de vida” do Eu no saber em geral e na filosofia.

<sup>332</sup> Ver AF I, op. cit., seção II, cap. 4, pp. 239-289.

universalidade do Ser e encontrando correspondência entre a distinção e a ordem dos seres de um lado, e as formas fundamentais da sua atividade como *espírito* de outro, sendo ele *vida, inteligência, razão ordenadora e consciência-de-si*. A descoberta e a afirmação da *individualidade espiritual* do homem foi o prolegômeno histórico e a premissa teórica para a descoberta e a afirmação da *pessoa*.<sup>333</sup>

Pensar o ser humano como ser espiritual significa, para Lima Vaz, pensá-lo na tensão existencial entre os dois movimentos constitutivos do ser, dos quais emerge sua individualidade mais profunda, ou seja, é pensá-lo, num primeiro movimento, como abertura à universalidade do Ser (*lógos* ou razão) e élan para a transcendência (*pneuma* e *nous* ou vida e inteligência); e, igualmente, num segundo movimento, como retorno e reflexão sobre si mesmo (*synesis, reditio in seipsum* ou consciência-de-si). Esses dois movimentos manifestam, ainda, a estrutura interna dos atos propriamente *espirituais* do ser humano (de inteligência e de liberdade)<sup>334</sup>, denominada por Lima Vaz de *estrutura noético-pneumática do espírito*. A vertente *pneumática* dessa estrutura caracteriza o perfil do indivíduo no mundo da cultura bíblica, ao passo que a vertente *noética* marca o seu perfil na cultura helênica.<sup>335</sup>

A característica comum e decisiva presente nessas duas figuras históricas do indivíduo e que as fará encontrar-se um dia na imagem do homem que irá prevalecer na cultura ocidental – o homem como pessoa – reside justamente na emergência do indivíduo na sua *singularidade* inconfundível, elevando-se a partir do próprio seio da tensão existencial que se estabelece nele entre a precariedade e a contingência da sua situação *mundana* de um lado, e a sua abertura para a transcendência de outro, seja como ouvinte da Palavra, seja como contemplador do Ser. (...) Portanto, o indivíduo é “ele mesmo” na medida em que existe no espaço da “intermediação” (*metacsy*) entre a transcendência e a imanência e em que constrói nesse espaço a sua “unidade de oposição” (*Gegensatzseinheit*), superando os riscos simetricamente opostos do monismo e do dualismo, aos quais sucumbiu a experiência da transcendência em outras tradições culturais.<sup>336</sup>

A pré-compreensão da experiência da pessoa representa a experiência da própria existência humana realizada entre o fluir das coisas para as quais se volta na relação de objetividade, a interpelação do outro frente a si mesmo na relação de

<sup>333</sup> AF II, p. 203. Ver também AF I, op. cit., pp. 203-204; 210-212.

<sup>334</sup> Ver H. C. de Lima Vaz, *Antigo Testamento: uma mensagem social?*, ap. *Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira*, op. cit., pp. 89-99. Aqui Lima Vaz considera as componentes “razão” e “liberdade”, no conceito ocidental de pessoa.

<sup>335</sup> Ver AF II, p. 203.

<sup>336</sup> AF II, p. 204.

intersubjetividade, e o apelo da transcendência que eleva o seu ser e o impulsiona permanentemente ao desafio de ser ou não-ser, de abrir-se ao sentido ou de perder-se no absurdo. Como relata Lima Vaz, o tempo da vida individual organiza-se e se estrutura como tempo consubstancial à singularidade de cada um – ou à aventura única de sua auto-realização – quando é vivido como tempo pessoal, marcado por experiências profundas da pessoa, nas quais o ser humano empenha todo o seu ser. Esse tempo pessoal também é designado por Lima Vaz, citando M. Müller,<sup>337</sup> como constituído pelo *kairós*, ou seja, pelo tempo propício ou privilegiado, cuja sequência define a linha irreversível de realização mais profunda do nosso ser.<sup>338</sup>

Na “experiência da pessoa” é, pois, vivida na densidade exemplar de um tempo privilegiado ou de um *kairós* propriamente pessoal, a *totalidade* do nosso ser, que é pensada como síntese de essência e de existência ou como efetivação da unidade das estruturas e relações ao longo do processo de unificação que deve resultar do movimento existencial da nossa auto-realização.<sup>339</sup>

A estrutura fundamental da experiência da pessoa, na dialética do pensamento vaziano, é, portanto, composta por um todo de presenças: a presença às coisas (Mundo), a presença ao outro (História) e a presença ao Transcendente (Absoluto). Na dimensão da presença ao Mundo, Lima Vaz relata que “a experiência do nosso existir pessoal é, essencialmente, experiência do nosso *ser-em-situação*”.<sup>340</sup> Nessa dimensão, a experiência da pessoa no espaço-tempo do mundo, pelo *corpo próprio* (relação de objetividade), realiza-se na atividade do fazer (*poíesis*), caracterizada pela dimensão do trabalho.

O trabalho é o prolongamento do corpo próprio no mundo, mas, na sua integração à experiência da pessoa ou na experiência do trabalho como ato pessoal, o corpo não é simples instrumento, degradado ao valor de *uso* (...), mas é – deve ser – expressão da pessoa, pois é suprassumido na síntese final de essência e existência do existir pessoal. (...) Toda a experiência da pessoa desdobra-se, pois nessa primeira dimensão que é a dimensão da

<sup>337</sup> Ver Max Müller, *Erfahrung und Geschichte*, op. cit., p. 81. Sobre o sentido da experiência da pessoa como experiência histórica em M. Müller ver também H. C. de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*, op. cit., pp. 227-249.

<sup>338</sup> Ver AF II, p. 206. Entre as experiências exemplares constituídas nesses *kairoí*, Lima Vaz cita: a experiência do dom de si no amor; a experiência da decisão por uma *vocação* que defina o sentido da vida; a experiência da opção da liberdade finita em face da interpelação da Liberdade infinita. Ver também, Idem p. 244, nota 90.

<sup>339</sup> AF II, p. 206.

<sup>340</sup> AF II, p. 208.

objetividade. Ela opera a passagem do mundo das coisas na sua simples faticidade para o mundo das significações que o organizam como mundo da pessoa.<sup>341</sup>

Na dimensão de presença ao outro ou à História a experiência da pessoa manifesta-se como um *ser-em-diálogo* em virtude da suprassunção da relação de objetividade na relação de intersubjetividade. Nesse processo, afirma Lima Vaz, o abrir-se ao mundo como mundo de significações tem lugar no domínio da cultura, ou seja, do existir-com-o-outro no universo simbólico de uma tradição ou de uma história. A experiência da pessoa nessa dimensão tem como arquétipo e paradigma a relação Eu-Tu, sendo, pois, sua forma suprema a experiência do amor-dom. A experiência da pessoa nessa dimensão do existir-com-o-outro alcança o espaço de realização que a eleva à fronteira do Absoluto no gesto mais autenticamente universal que é o dom de si.<sup>342</sup>

É, pois, na experiência da pessoa, ao se desdobrar no espaço intencional da intersubjetividade, que se descobre a orientação profunda do movimento de auto-realização do homem e o dinamismo original do *existir no operar – operari sequitur esse* – que é, no homem, a passagem propriamente humana da essência na existência, o cumprir-se do “torna-te aquilo que és”.<sup>343</sup>

Na dimensão da transcendência, a experiência da pessoa vê-se, assim, em face da última dimensão que a constitui em toda a sua amplitude. Aqui, como afirma Lima Vaz, “a dialética da interioridade e da exterioridade atinge a sua síntese final, pois a característica essencial da experiência da pessoa mostra-a justamente como abertura ao real ou como movimento de exteriorizar-se no próprio ato da sua mais radical interiorização”.<sup>344</sup> É a partir dessa síntese dialética que se irradiam as dimensões do ser-no-mundo pelo corpo próprio, nas relações de objetividade, bem como do ser-para-o-outro, na relação de intersubjetividade. Para Lima Vaz, ao atingir essa dimensão a experiência da pessoa desvela sua natureza estritamente *espiritual*, pois é aí que o ser humano se vê em face da transcendência, isto é, daquele horizonte da experiência que, descobrindo-se na mais profunda imanência,

<sup>341</sup> AF II, p. 208-209. Sobre a “personalização do trabalho” ver também *Trabalho e Contemplação*, ap. *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*, op. cit., pp. 122-140.

<sup>342</sup> Ver AF II, pp. 209-210. Ver também p. 90, nota 123

<sup>343</sup> AF II, p. 210.

<sup>344</sup> Idem, p. 211.

projeta-se para além de todo horizonte mundano e histórico: o horizonte do absoluto do ser.<sup>345</sup>

Sendo, pois, a dimensão da transcendência aquela que dá o contorno definitivo e a definitiva direção intencional ao campo da experiência da pessoa, é permitido concluir que “os transcendentais”, tais como os define a tradição clássica, formam os pontos cardeais do universo espiritual que é a pátria nativa da pessoa: ela se ergue à plena consciência-de-si e se move tendo como referências fundamentais o Ser, o Uno, o Verdadeiro, o Bom e o Belo; e é justamente nessa referência constitutiva do seu experimentar-se que a pessoa pode caminhar sobre o solo móvel e inseguro da sua contingência existencial e tomar sobre si o interrogar-se lucidamente sobre seu próprio destino.<sup>346</sup>

Do ponto de vista da compreensão explicativa da categoria da pessoa, a experiência na qual o ser humano se experimenta existindo como pessoa se mostra inacessível aos procedimentos metodológicos da ciência, por ser considerada a mais propriamente transcendental entre todas as experiências humanas.

Sendo experiência do existir singular e único do sujeito no seu constituir-se e no seu manifestar-se, 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.<sup>347</sup>

No entanto, valendo-se da experiência inerente ao ser humano de observar a si mesmo e aos seus semelhantes, as ciências humanas procedem à observação e ao estudo dos atos e comportamentos do homem tendo em vista, de modo específico, as características que sejam capazes de unificar todo um conjunto de manifestações do seu ser (psicológicas, sociológicas, culturais, etc.), submetendo-as aos procedimentos classificatórios e analíticos da ciência do indivíduo, com o objetivo de propor uma imagem científica do ser humano.<sup>348</sup> O homem assim observado, na vida cotidiana, e classificado pelas ciências humanas é o indivíduo da espécie humana, não a pessoa humana. Para Maritain<sup>349</sup> o indivíduo

---

<sup>345</sup> Ver AF II, p. 211.

<sup>346</sup> AF II, p. 212.

<sup>347</sup> AF II, p. 213.

<sup>348</sup> Ver AF II, p. 213.

<sup>349</sup> Ver *La Personne et le bien commun*, op. cit., Oeuvres, II, p.288. Ver também AF II, p.247, nota 123.

é apenas uma “sombra” da pessoa, pois é regido no plano da experiência comum entre as coisas e os outros. Neste sentido, afirma Lima Vaz, o indivíduo (objeto das ciências humanas) pode ser considerado apenas um sinal que manifesta a presença da pessoa (objeto da experiência transcendental) na exterioridade do mundo e da história.<sup>350</sup> Ele é membro de uma espécie e sujeito às suas leis, na multiplicidade e temporalidade do mundo material. Manifesta-se como exterioridade corporal, e é tema da compreensão explicativa. A pessoa, no entanto, é única na sua originalidade, irreduzível a uma classificação comum ou ao nível de um simples indivíduo da espécie. Ela se expressa como interioridade espiritual. Fundamentado nesse diferencial, Lima Vaz afirma que não existe uma ciência da pessoa, pois, como tal, ela só pode ser objeto de uma compreensão filosófica.<sup>351</sup>

Desta sorte, é no nível conceitual da compreensão filosófica ou transcendental que Lima Vaz constitui propriamente a categoria da *pessoa*, articulando-a no discurso dialético de retorno sobre si mesmo para, então, constituí-la num todo inteligível e, assim atingir o seu termo no discurso ontológico. Ao atingir a categoria que define o fundamento último que sustenta o todo e as partes do seu discurso, Lima Vaz chama a atenção para um problema clássico que aqui se apresenta, qual seja, o de que a categoria que completa o todo dialético não poderá ser conceptualizada em um novo conteúdo empreendido pelo movimento do discurso, pois tal conteúdo só poderia ser definido em oposição ao conteúdo anterior, sendo necessário desenvolvê-lo para além dele mesmo em função da síntese de ambos, como ocorreu em todo o andamento do discurso vaziano.<sup>352</sup> Como, então, proceder a categoria de pessoa, nessa ordem do discurso?

Para resolver este problema, Lima Vaz designa a categoria de *pessoa* como *método*, num sentido análogo ao que Hegel teve em vista quando designou como *método* a *Ideia Absoluta*<sup>353</sup>, ou seja, enquanto autoconsciência do conteúdo, ou ainda, identidade absoluta do conteúdo e da forma. Nessa analogia, “a *pessoa*

---

<sup>350</sup> Ver AF II, pp. 213-214.

<sup>351</sup> AF II, p. 215.

<sup>352</sup> Ver AF II, pp. 215-216.

<sup>353</sup> Sobre o tema da “*Idéia absoluta como método*” em Hegel, Lima Vaz cita: S. Opiela, *Le Réel dans la philosophie de Hegel: développement et auto-détermination*. Paris, Beauchesne, 1983, pp. 17-51.

finita no homem é a sua *Ideia* enquanto nela a *forma* (o Eu) e o *conteúdo* (estruturas, relações e realização) finalmente se identificam”.<sup>354</sup>

Desta sorte, a categoria de pessoa, sem trazer um conteúdo novo ao discurso, pode ser designada, no sentido literal do termo, um *métodos* (caminho), no sentido de que ela traça um roteiro de *unidade* que recupera, ao termo do discurso, a direção primeira e a linha ordenadora da sucessão dos seus momentos. Roteiro que, como já antes observamos, permite a leitura do discurso tanto na ordem progressiva da inteligibilidade *para-nós* (nessa ordem o discurso é uma descoberta progressiva do homem como pessoa), como na ordem regressiva da inteligibilidade *em-si* (nessa ordem o discurso é a explicitação do fundamento último de inteligibilidade que sustenta todo o discurso e cada um dos seus passos). Segundo ambas as ordens, a categoria de pessoa imprime metodicamente em cada uma das que a precedem o selo da inteligibilidade radical do ser-homem, vem a ser, o selo da *personalidade*.<sup>355</sup>

Neste sentido, ao empreender a compreensão filosófica da categoria de pessoa, Lima Vaz volta sua atenção para os procedimentos teóricos e as diretrizes metodológicas que estabeleceu no decorrer do seu discurso. Sobre isso ele diz:

Nossa opção teórica fundamental foi a concepção do homem como expressividade. Nela, a ideia central é a relação entre *ser* e *forma*, e convém explicá-la mais uma vez ao nos dispormos a dar o último passo dialético que nos deve conduzir ao pleno desdobramento inteligível da forma e do ser própria do homem.<sup>356</sup>

Na sequência desse trecho, ele continua justificando a ideia central que norteou todo o movimento dialético de passagem do *dado* à *expressão* (da Natureza à Forma), no seu discurso. Ele relata, ainda, que a *forma* é uma noção absolutamente universal, sem a qual a realidade não poderia ser representada nem pensada, daí porquê todos os seres que conhecemos são caracterizados por sua forma. Ela distingue, organiza internamente e relaciona entre si os seres. Assim, os seres que podemos denominar “naturais” tendem necessariamente a realizar a sua forma, pois o dinamismo mais profundo do ser orienta-o a realizá-la plenamente.<sup>357</sup> Também o ser humano, afirma Lima Vaz, é um ser natural, no entanto, a submissão

<sup>354</sup> AF II, p. 248, nota 132.

<sup>355</sup> AF II, p. 216. O termo “personalidade” é usado, aqui, por Lima Vaz como uma noção metafísica, distinta de “personalidade”, que é uma noção científica ou fenomenológica.

<sup>356</sup> AF II, pp. 216-217.

<sup>357</sup> Ver AF II, p. 217.

da sua forma ao determinismo natural não define a essência e o finalismo do seu ser enquanto propriamente humano.

O que caracteriza *essencialmente* o homem é o movimento, que podemos denominar *dialético*, de passagem da forma “natural” que é dada (...) à forma propriamente humana e que é originariamente a forma “natural” por ele recriada como *expressão* do seu ser. Nesse sentido, o homem é o artífice ou o artista de si mesmo e sua primeira obra de arte que para a imensa maioria é a única – aquela cuja feitura se prolonga para cada um ao longo de toda a vida – é a sua própria *existência* como homem. O homem, portanto, não existe como *dado*, mas como *expressão*. E é em vista dessa expressão que ele pode ser definido, como quer Claude Bruaire, *um être donné à lui-même*.<sup>358</sup>

A passagem da esfera natural para a esfera propriamente humana é um ato de mediação do ser humano como sujeito a si mesmo, sendo a totalidade desse movimento aquela que define o rumo fundamental da vida humana propriamente dita. Para Lima Vaz, o termo desse movimento, ao repetir o ritmo dialético dos seus momentos corresponde, igualmente, à passagem mediatizada da totalidade natural do ser humano para a sua totalidade propriamente humana.

Essa passagem é operada pela categoria de pessoa que se mostra, assim, a Forma última e totalizante da *expressão* do Eu. Nela, portanto, o sujeito alcança a sua identidade mediatizada consigo mesmo, e o ser é a sua manifestação. A identidade de *ser* e *manifestação* é, desta sorte, a única resposta adequada à questão ‘que é o homem?’, sendo ele o único ser entre os que conhecemos na nossa experiência que pode ser definido por essa identidade. Mas, sendo identidade mediatizada pela diferença dos seus momentos, que traduzem a complexidade real do ser humano e a conseqüente pluralidade das suas formas de manifestação, ela é uma identidade *em devir*, o resultado sempre recomeçado de uma existência que se realiza.<sup>359</sup>

Aqui Lima Vaz chega, portanto, ao cerne da pergunta de partida que movimentou todo o seu discurso: a compreensão filosófica de que o ser humano como *expressividade* é pessoa. Neste nível de compreensão ele se propõe “tematizar essa identidade mediatizada do sujeito consigo mesmo, como ser capaz de dar razão ao seu próprio ser, e mostrá-la como termo e princípio de inteligibilidade – portanto, como método – deste movimento de *auto-expressão*, ou

---

<sup>358</sup> AF II, p. 217.

<sup>359</sup> AF II, p. 218.

de autoconstituição, pelo qual o ser humano assume a tarefa fundamental que o define como ser humano, qual seja, “a de ser, sendo *expressão* de si mesmo”.<sup>360</sup>

Como procedimento metodológico de conceptualização filosófica da categoria de pessoa, Lima Vaz percorre um caminho de recuperação temática do conceito de pessoa na reflexão filosófica ocidental. Trata-se do momento aporético, no qual ele traça as linhas do problema em questão, em seus dois desdobramentos: o histórico e o crítico. No pensamento clássico, Lima Vaz destaca uma prefiguração do conceito de pessoa, pois, segundo ele, o conceito socrático de *psyché* se apresenta como uma das linhas teóricas que conduziram ao conceito de pessoa; de modo mais preciso, quando a tradição platônico-aristotélica transpõe esta noção de *psyché* ao quadro conceitual da metafísica do espírito, situando mais especificamente a ideia de ser humano na perspectiva da “participação no ser”. Desta sorte, afirma Lima Vaz, a metafísica do espírito pode ser considerada a mais nítida prefiguração do conceito de pessoa no pensamento clássico.

No pensamento cristão-medieval, os teólogos cristãos iniciaram o debate em torno da noção de pessoa, de modo especial, nas questões sobre o mistério da encarnação e o mistério da Trindade. Sobre a origem histórica da noção mesma de pessoa, afirma Lima Vaz:

Ela não foi elaborada no contexto de uma reflexão filosófica ou moral. Surge tecnicamente formulada no curso das controvérsias teológicas do século IV, nas quais a Igreja vai aprofundar sua compreensão da revelação trinitária de Deus e do mistério da encarnação. A pessoa é afirmada primeiramente no Absoluto divino como sujeito absoluto e absoluta comunicação e é como tal que se faz presente na história pela encarnação do Logos. A descoberta do homem como pessoa se fará em seguida, não por uma dedução abstrata; mas pela afirmação de sua existência histórica sob a norma do Logos, ou seja, do Absoluto divino revelado na história como dom, que é o constitutivo íntimo da pessoa.<sup>361</sup>

Lima Vaz ressalta, ainda, que os instrumentos conceptuais utilizados na elaboração da noção de pessoa que chegaram às mãos dos teólogos cristãos provinham da longa tradição da ontologia e da antropologia gregas e do direito

---

<sup>360</sup> AF II, p. 218.

<sup>361</sup> EF I, p.105.

romano.<sup>362</sup> No entanto ele destaca que se os princípios fundamentais da antropologia clássica inspiraram a civilização medieval, as exigências cristãs impuseram uma dimensão nova à concepção de homem: a dimensão da pessoa. Nesta concepção nem apenas o *indivíduo* grego (*hypóstasis*) sob as modalidades do *dever*, nem somente o *civis* romano *sui juris* na cidade, mas a *pessoa humana*, numa expressão (pós-conciliar) de imagem e atestação das pessoas divinas, de sujeito, na sua inviolável interioridade, e de dom, na sua vocação ao amor universal.<sup>363</sup> Daí porque a noção de pessoa, na cultura ocidental, é essencialmente teológica e de natureza metafísica. A partir daí a noção de pessoa é colocada no cerne das questões teológicas, filosóficas, morais.

Para Lima Vaz a grande aporia que se apresenta no pensamento cristão-medieval sobre noção de pessoa é: como preservar a inteligibilidade da existência singular – da pessoa humana – na sua relação de criaturalidade, como objeto da eleição salvífica por parte de Deus, seja em face da contingência do existir empírico e do livre-arbítrio, seja em face da necessidade da *essência*, reconhecida como paradigma primeiro de inteligibilidade? <sup>364</sup>

Com o intuito de apresentar uma solução radical a esta aporia, resultante da oposição clássica e medieval entre *essência* e *existência*, Descartes e seus sucessores conferem à noção de *pessoa* a novidade da ideia moderna de *sujeito*. Esta ideia, na filosofia moderna, pretende resgatar o homem da contingência e do destino de um lado, e, de outro, elevá-lo à dignidade de causa e razão da sua própria existência inteligível, ou, para falar como Kant, do seu ser racional (*Vernunftwesen*). Como explicita Lima Vaz, é no contexto desse projeto do pensamento moderno que um novo perfil de pessoa se desenha no espaço teórico da *primazia do sujeito*, orientando, assim, o desenvolvimento filosófico, ético, político e ideológico desse mundo de cultura conhecido como modernidade. <sup>365</sup> Para ele, a grande aporia que acompanha a evolução do conceito filosófico de pessoa, ao longo da modernidade, é aquela formulada por Kant através da

---

<sup>362</sup> Ver idem, p.106.

<sup>363</sup> Ver idem, ibidem.

<sup>364</sup> AF II, p. 220.

<sup>365</sup> Ver AF II, p. 221.

distinção entre o homem “ser da natureza” (*Naturwesen*) e o homem “ser racional” (*Vernunftwesen*), nela se opondo de modo aparentemente inconciliável o “empírico” e o “racional”, o “natural” e o “transcendental”. O âmago dessa aporia reside na atribuição ao sujeito do predicado da autocausalidade com relação ao seu existir inteligível ou na imanentização, nele, do seu *principium essendi* na ordem da causalidade eficiente.<sup>366</sup>

A supressão de qualquer analogia da ideia de pessoa com o Absoluto transcendente, em razão da dependência criatural e da sua participação no ser, impõe à ideia de pessoa humana a responsabilidade ontológica de ser a criadora de si mesma, ou seja, o *sujeito* do seu mundo, dos valores e dos fins de sua existência. Essa aporia, relata Lima Vaz, inspirou o paradigma dialético da filosofia pós-kantiana e, não obstante o que os opõe, os projetos antropológicos de Hegel e de Marx.<sup>367</sup> Ele ressalta ainda que,

a fragmentação do sujeito nas ciências humanas e o reconhecimento, no âmbito do paradigma fenomenológico, de “regiões de objetividade” que são correlatos irredutíveis da estrutura intencional da consciência, anunciam o destino problemático da *pessoa* no horizonte da pós-modernidade.<sup>368</sup>

Entre outras características que definem a pós-modernidade, Lima Vaz aponta a “fragmentação dos discursos unitários”, construídos desde as origens gregas da razão, e a “desconstrução” dos princípios fundadores e ordenadores desses discursos (tanto os transcendentais, na tradição clássica, como os imanentes, na filosofia moderna). A lógica dessa “desconstrução” ao atingir o *zôon lógon échon* da tradição clássica e o conceito de pessoa da tradição cristã, atinge também o *sujeito* da filosofia moderna. A questão é: o que resta, então, da ideia do homem? Como afirma Lima Vaz, restam “fragmentos de discursos ou microunidades narrativas disseminadas num campo de linguagem de onde desapareceram as grandes linguagens do *sentido*”.<sup>369</sup> No entanto, relata Lima Vaz, sobre essa multiforme “desconstrução” da ideia de homem, empreendida pela pós-modernidade,

é permitido supor que o momento da *negação* representado pela pós-modernidade será, por sua vez, negado em virtude desse ritmo

---

<sup>366</sup> AF II, p.221.

<sup>367</sup> Ver AF II, p. 221. Ver também AF I, op. cit., pp. 117-131.

<sup>368</sup> AF II, p. 221

<sup>369</sup> AF II, p. 222.

dialético que parece reger o desenvolvimento da história. Haverá, no terceiro milênio, novos discursos unitários sobre o homem em cujo centro brilhará novamente o conceito de *pessoa*? Em todo caso, a aporética histórica nos mostra que o conceito de *pessoa*, prenunciado no homem portador do *lógos* da tradição clássica, emerge definitivamente na cultura do Ocidente quando esta conhece a maior revolução espiritual da sua história, ou seja, quando o surto para a *transcendência* que elevava o pensamento humano desde a aurora do tempo-eixo encontrar-se diante do Evento imprevisível e paradoxal da presença do Transcendente no coração da imanência histórica. É esse o lugar do nascimento do conceito de *pessoa*.<sup>370</sup>

Na aporética crítica da categoria de *pessoa*, Lima Vaz se propõe “investigar a possibilidade de reunir na unidade do conceito os dois momentos que designam a tensão fundamental presente em cada categoria antropológica: o momento *eidético* e o momento *tético*”.<sup>371</sup> Como vimos, ao longo desta exposição, nessa tensão fundamental, constitutiva da natureza do sujeito, o que emerge é a constante superação dos limites *eidéticos* no movimento ontológico em que o ser humano se expressa como ser. Vimos, também, que para a execução desse dinamismo de afirmação do ser, Lima Vaz faz uso das regras de predicação analógica (por meio das quais o ser é atribuído a qualquer ser particular).<sup>372</sup> Esse movimento de *analogia* acompanha implicitamente as categorias que exprimem formalmente o ser humano como ser situado (pelo corpo próprio, pelo psiquismo, nas relações de objetividade e intersubjetividade), e explicitamente, como matriz primeira de inteligibilidade, quando a auto-afirmação do sujeito se confronta diretamente com a universalidade do ser, ou seja, quando o sujeito se auto-afirma como *espírito* e como abertura para a *transcendência*. É, portanto, através das duas linhas da razão unívoca e da razão analógica, de um lado limitada ao terreno da *poíesis* e da *práxis*, e de outro, aberta à infinidade do Absoluto pela *theoria*, que Lima Vaz realiza a tarefa de constituição dialética das categorias antropológicas.<sup>373</sup> Por conseguinte, no âmbito *eidético* da categoria de *pessoa*, Lima Vaz explicita que,

<sup>370</sup> AF II, p.222-223.

<sup>371</sup> AF II, p. 223. No momento *eidético* Lima Vaz exprime a limitação do conteúdo da categoria, seja em sua estrutura interna, seja em relação à finitude e situação do sujeito. Já no momento *tético* ele exprime o dinamismo da afirmação pela qual o sujeito se põe a si mesmo na enunciação primeira e fundante do *Eu sou*, referindo-se, mais especificamente, ao horizonte ilimitado do ser.

<sup>372</sup> Ver AF II, p. 249, nota 152.

<sup>373</sup> Ver AF II, p. 224.

sendo esta a síntese das regiões categoriais que a precederam, síntese da *essência* (estrutura e relações) e da *existência* (realização), é limitado por um lado, pela linha de conceptualidade unívoca das *categorias* (“corpo próprio”, “psiquismo”, “relação de objetividade” e “relação de intersubjetividade”) que exprimem o homem como ser *situado* no mundo e na história ou nos campos do *fazer* e do *agir*. Mas, por outro lado, é *aberto* pela conceptualidade analógica das *categorias* (“espírito” e “relação de transcendência”) que referem o homem à infinidade do Absoluto pela atividade da *contemplação*. Assim, o momento *eidético* da categoria de pessoa exprime como que o *clímax* dessa tensão conceptual que percorre todo o itinerário dialético da Antropologia Filosófica, aqui considerado sob a forma da tensão entre racionalidade unívoca e racionalidade analógica.<sup>374</sup>

Nosso autor ressalta, ainda, que na elaboração da categoria da pessoa humana a *aporia* do momento *eidético* não resulta de uma oposição entre o conteúdo particular da categoria e a universalidade do ser, como acontece nas unidades categoriais que a antecederam (como por exemplo, nas proposições: “o homem é o (seu) corpo”; “o homem não é o (seu) corpo”).<sup>375</sup> Esta *aporia* resulta, pois, da oposição entre o categorial (finito) e o transcendental (infinito), presente no próprio *eidos* da pessoa, uma vez que nela deve dar-se a adequação entre o sujeito e o ser.<sup>376</sup> Este é o alvo do movimento de constituição do discurso antropológico de Lima Vaz:

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 homóloga ao ser; eis por que ela pode ser dita, com razão, “*síntese metafísica*”.<sup>377</sup>

Lima Vaz relata, também, que é para essa “equação ontológica entre sujeito e ser” que aponta o momento *tético* de todas as categorias precedentes. “Ela está presente como “em potência” (*dynamis*) no primeiro *Eu sou* enunciado pelo sujeito, que assume a primeira determinação do seu ser – o corpo próprio – e só se verificará plenamente com a “atualização” (*enérgeia*) da igualdade entre sujeito e ser

<sup>374</sup> Ver AF II, p. 224.

<sup>375</sup> Tal oposição, no entanto, não tem lugar na categoria de *pessoa*, pois, como afirma Lima Vaz: o ser humano é todo *pessoa* e o é totalmente, e, ainda, o humano só é tal enquanto *pessoa*. Ver AF II, p. 250, nota 158.

<sup>376</sup> Ver AF II, p. 225.

<sup>377</sup> AF II, p. 250, nota 159.

na categoria de pessoa”.<sup>378</sup> Neste sentido, o retorno do discurso sobre si mesmo, na categoria de pessoa, revela as peculiaridades da estrutura dialética desse discurso no âmbito dessa categoria. Em virtude do princípio da limitação *eidética*, o discurso se autolimita, permitindo a dupla leitura da inteligibilidade *para-nós* e da inteligibilidade *em-si*, encontrando seu desfecho na categoria de pessoa. Ao mesmo tempo, explicita Lima Vaz,

em virtude do princípio da ilimitação *tética*, ao afirmar o seu ser como pessoa, estabelecendo entre os dois termos uma equação ontológica, o sujeito rompe a limitação *eidética* da sua finitude e da sua situação, abrindo-se à infinitude *intencional* do ser e tendo a orientar o dinamismo mais profundo da sua auto-realização o alvo da união final, pela contemplação e pelo amor, com a infinitude real do Existente absoluto (*Ipsum Esse subsistens*).<sup>379</sup>

Ao atingir, portanto, a altitude e a síntese inteligível do seu discurso antropológico, na categoria de pessoa, Lima Vaz nos propõe uma compreensão do ser humano como pessoa, segundo os movimentos ascendentes e descendentes dos níveis ontológicos que constituem a complexa unidade do ser humano.<sup>380</sup> A dialeticidade desses movimentos mostrou-nos, “a *identidade* do Eu – sua unidade profunda – na diferença das suas manifestações que se ordenam como formas da sua auto-expressão, finalmente identificadas na categoria de pessoa”.<sup>381</sup>

---

<sup>378</sup> AF II, p. 225.

<sup>379</sup> AF II, p. 226.

<sup>380</sup> Ver AF II, pp. 250-251, notas 167-168.

<sup>381</sup> AF II, p. 227.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegando ao termo da exposição das categorias que constituem o discurso antropológico vaziano, chegamos, também, ao alcance da unidade final da ontologia do ser humano, expressa pela categoria de pessoa. Na apresentação do discurso de constituição do conceito de pessoa humana, no pensamento de Lima Vaz, consideramos fundamental seguir os seus passos em prol da elaboração de uma ideia unitária do ser humano. Este procedimento possibilitou-nos a compreensão das categorias fundamentais que constituem o fenômeno humano como uma unidade ontológica, assim como a compreensão da categoria de pessoa, como o desfecho e a resposta vaziana à pergunta que moveu todo o trajeto desta pesquisa: o que é o homem?

Ao término desse trabalho, podemos, então apresentar, resumidamente, as proposições que consideramos ser o núcleo conceitual da exposição vaziana sobre a constituição da categoria de pessoa como expressão totalizante da realização do sujeito ético.

No cerne inteligível da categoria de *pessoa* encontramos o pulsar do seu ritmo dialético de expansão (inteligibilidade *para-nós*) e de reflexão em si mesma (inteligibilidade *em-si*). Partindo da mais elementar manifestação do nosso ser-no-mundo pelo corpo próprio e avançando em direção à unidade final da complexidade ontológica do ser humano, vimos que Lima Vaz percorreu uma ordem de

inteligibilidade *para-nós*. Nessa ordem a unidade do discurso é alcançada seja na supressão de toda a ordem de categorias, seja na síntese entre a *essência* e a *existência* (entre o ser que é e o ser que se torna ele mesmo). Assim, vimos edificar-se a categoria de *pessoa* como *expressão ontológica plena* do ser humano que se significa a si mesmo e cumpre efetivamente o seu ser no seu existir.

Ao percorrer simultaneamente a ordem de inteligibilidade *em-si* e *para-nós*, Lima Vaz nos mostra que é como pessoa que o ser humano exprime a inteligibilidade radical do seu ser, na passagem do *dado* à *forma* pela mediação do sujeito. Desde as estruturas fundamentais do ser humano, passando pelas relações de objetividade, intersubjetividade e transcendência até chegar ao movimento de sua auto-realização, é a manifestação do pessoal ou da pessoa que confere a cada uma dessas expressões do sujeito uma significação propriamente humana, integrando-as em uma unidade ontológica definida pela adequação inteligível entre sujeito e ser. Desta sorte, como afirma Lima Vaz, ao termo desse processo dialético é lícito afirmar que “o homem é *sujeito* enquanto *pessoa*”.<sup>382</sup>

Vimos que, em sua elaboração da ideia de ser humano, Lima Vaz identifica na categoria de pessoa um centro conceptual capaz de unificar a variedade de expressões do fenômeno humano, com a intenção de fazer do seu discurso antropológico uma ontologia. Neste sentido, ele toma como objeto do discurso o ser humano enquanto sujeito. Para ele, não é possível falar de si mesmo sem implicar-se como sujeito do discurso. Neste sentido, a sua Antropologia configura-se como uma autocompreensão, não um saber sobre o sujeito, mas um saber do sujeito; é o processo real e total do *seu* autoconstituir-se como sujeito. Essa experiência de tornar-se sujeito é sempre situada, isto é, interpenetrada de presenças: presença a si mesmo (*eu*), aos outros (*sociedade*) e ao mundo (*natureza*), configurando o ser humano como um ser pluriversal.

Vimos também que o problema central da Antropologia Filosófica vaziana é esclarecer essa mediação de autoconstituição do próprio sujeito, e que este processo acontece na passagem do dado ao significado, no qual a mediação subjetiva manifesta-se de três maneiras: a *mediação empírica* que constitui o mundo

---

<sup>382</sup> AF II, 191.

vivencial do sujeito (experiência natural); a *mediação abstrata* que dá origem ao universal abstrato e está na base de toda ciência (conhecimento científico); e a *mediação transcendental* (conceptualização filosófica) que é o próprio manifestar-se do sujeito como detentor de sentido e instituidor de um *lógos* que o projeta para além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro na busca do sentido último da existência.

A categoria de pessoa é, portanto, no discurso de Lima Vaz, a expressão acabada do *Eu sou*, de forma que ela responde à interrogação inicial "o que é o homem?". Ela é a origem inteligível de todo discurso, começo absoluto que se faz presente em toda afirmação do sujeito, e é também o seu fim, pois suprassume todas as categorias na unidade final. Ela mostra, assim, a Forma última e totalizante da expressão do Eu. A Antropologia Filosófica culmina, assim, no conceito de homem como pessoa e espírito, deixando claro que o espírito é uma exigência que não se satisfaz com qualquer determinação finita. Segundo esse preceito, a categoria de pessoa exprime a transcendência do ser humano com relação a qualquer totalidade natural ou histórica na qual se pretenda encerrá-lo.<sup>383</sup> Nesse sentido, "a pessoa pode ser dita *um fim em si mesma* na ordem dos fins que se apresentam no círculo da finitude",<sup>384</sup> como proclamou Kant numa das fórmulas do imperativo categórico: "age de tal sorte que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim, nunca simplesmente como meio".<sup>385</sup>

A pessoa humana, em seus constitutivos essenciais, é *singularidade e automanifestação* da sua existência, através da vida tecida por seus atos. Dentre os atos que exprimem mais radicalmente a singularidade da pessoa humana, Lima Vaz destaca os atos morais e a sua sequência na vida ética, pois, como ele afirma, "a pessoa humana é, por essência, um ser moral",<sup>386</sup> e como tal, é princípio causal de todo ato humano. Para ele, o agir ético pressupõe uma antropologia integrada e

---

<sup>383</sup> AF V, p. 235.

<sup>384</sup> Ver EF V, p. 235.

<sup>385</sup> Citação de Lima Vaz para a obra de Kant *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, II (Werke, ed. Weischede, IV, 61). Sobre o sentido dessa fórmula ele cita, ainda: V. Delbos, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 150, nota 132.

<sup>386</sup> Ver AF II, op. cit., p. 240, nota 30. Ver também EF V, p. 237.

articulada com a ética. Aqui, Lima Vaz mantém o apelo ético-metafísico que atravessa todo o ser da pessoa humana no movimento da sua unificação, em prol da excelência dos seus atos. Passa de uma necessidade ontológica do *ser* para uma necessidade moral do *dever-ser*, realizando, assim, na constituição da categoria de pessoa humana, uma síntese das dimensões antropológica, metafísica e ética. Compreendemos, portanto, que o sentido essencial do pensamento de Lima Vaz na conceptualização filosófica da pessoa humana funda-se na conciliação da Antropologia e da Ética na Metafísica do existir como caminho inescapável da emancipação humana.

A automanifestação que constitui a pessoa como possuidora de um *lógos* é interpretada dialeticamente, no discurso vaziano, como o princípio e o termo do movimento de constituição ontológica do ser humano, em todas as suas dimensões (estrutural, relacional, existencial), exprimindo, ao mesmo tempo, a completude e a abertura do discurso antropológico-ético-metafísico de Lima Vaz. Desta forma, como vimos no discurso vaziano, o primeiro *Eu sou* ou a primeira afirmação da *singularidade* e da *automanifestação* do sujeito, expressa na categoria do corpo próprio, não seria possível se já não constituísse um ato da pessoa exatamente como se encontra concebida ao final do seu discurso.<sup>387</sup>

Finalmente, ao realizar a unidade totalizante das categorias que exprimem a essência do ser humano, a categoria de pessoa integra-as ordenadamente no ato de existir humano. Nessa lógica ela é, portanto, concebida, no discurso antropológico-ético-metafísico de Lima Vaz, como a síntese da essência e da existência do ser humano. Daí a conclusão vaziana: “o ser humano considerado em sua inteligibilidade ontológica, existe como pessoa”.<sup>388</sup> E como tal ele é, paradoxalmente, um todo aberto, pela inteligência e pela liberdade, à universalidade do Ser e do Bem.

Concluimos aqui nosso trabalho evocando um belíssimo trecho de R. Sabóia de Medeiros, citado por Lima Vaz, como expressão de sua compreensão filosófica da pessoa humana: “A pessoa é uma tensão e um florescimento, um ir e

---

<sup>387</sup> Ver EF V, p. 256.

<sup>388</sup> EF V, p. 257.

um vir, *vado et venio at vos*, um modelar-se de acordo com e um afirmar-se em, um efeito e uma originalidade, um exemplado e um exemplar, é acabada, mas está sempre por fazer-se”.<sup>389</sup>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I – Fonte Primária

#### 1. Livros:

VAZ, H. C. de Lima. *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.

---

<sup>389</sup> Ver, *A humanidade na encruzilhada I: Problemas da pessoa*. Serviço Social, São Paulo, 1944, p. 24.

\_\_\_\_\_. *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*, Org. e introd. Cláudia Toledo e Luíz Moreira. São Paulo, Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Cultura e universidade*. Petrópolis, Vozes, 1966.

## 2. Artigos, editoriais, verbetes, notas e comentários:

VAZ, H. C. de Lima. In: LADUSANS, s. (Dir.). *Rumos da filosofia atual no Brasil: em auto-retrato*. São Paulo, Loyola, 1976, pp. 297-311.

\_\_\_\_\_. *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.

\_\_\_\_\_. *A ascensão dialética no Banquete de Platão*. Kriterion, v. 9, Belo Horizonte, 1956, pp. 17-40.

\_\_\_\_\_. *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.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo e Filosofia*, Síntese, 1959, pp.29-44.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo e Filosofia*, Síntese, 1959, pp.46-64.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo e Filosofia*, Síntese, 1959, pp.48-58.
- \_\_\_\_\_. *Cristianismo e consciência histórica*. Síntese, n. 8, 1960, pp. 45-69.
- \_\_\_\_\_. *Cristianismo e consciência histórica*. Síntese, n. 9, 1961, pp. 35-66.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento filosófico no Brasil hoje*. *Revista Portuguesa de Filosofia*. n. 14, 1961, pp. 235-276.
- \_\_\_\_\_. *Jovens cristãos em luta por uma história sem servidões*. In: *Cristianismo hoje*. (Org.) Thomas Cardonnel e Herbert José de Souza. Rio de Janeiro, Ed. Universitária, 1962, pp. 55-68.
- \_\_\_\_\_. *Consciência cristã e responsabilidade histórica*. In: *Cristianismo hoje*. (Org.) Thomas Cardonnel e Herbert José de Souza. Rio de Janeiro, Ed. Universitária, 1962, pp. 69-82.
- \_\_\_\_\_. *Consciência e história*. *Anais do IV Congresso de Filosofia*. São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962, pp. 619-629.
- \_\_\_\_\_. *Consciência e Realidade Social*, Síntese, n.14, 1962, pp.92-109.
- \_\_\_\_\_. *Nota Histórica sobre o Problema Filosófico do Outro*, *Kriterion*, n.16, BH, FAFICH-UFMG, 1963, pp.59-76.
- \_\_\_\_\_. *Moral, Sociedade e Nação*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.53, 1964, pp.343-375.
- \_\_\_\_\_. *Cristianismo e história*. *Revista Vozes*, n. 59, 1965, pp. 817-839.
- \_\_\_\_\_. *Situação do tomismo*. *Revista Vozes*, n. 59, 1965, pp. 892-907.
- \_\_\_\_\_. *Ideologia e verdade*. *Revista Vozes*, n. 60, 1966, pp. 40-53.
- \_\_\_\_\_. *O absoluto e a história*. *Paz e Terra*, n. 2, 1966, pp. 61-93.
- \_\_\_\_\_. *O conceito de socialização*. *Revista Vozes*, n. 60, 1966, pp. 187-197.
- \_\_\_\_\_. *Trabalho e Contemplação*, *Revista Vozes*, n. 60, 1966, pp.263-278.
- \_\_\_\_\_. *Trabalho e Contemplação*, *Brotéria*, Lisboa, v. 82, n. 5, 1966, pp.585-603.
- \_\_\_\_\_. *Por uma linguagem humana*. *Revista da UFMG*, n.3, 1967, pp. 147-158.

\_\_\_\_\_. *Cultura y Universidad*. Montevideo, Miec/Jeci, Servicio de Documentación, n. 2, Doc. 5, 1967, p. 19.

\_\_\_\_\_. *Dialética* - Filosofia, in 'Verbo', Enciclopédia luso-brasileira de cultura, Lisboa, Editorial Verbo, v.6, 1967, col. 1250-1253. (v)

\_\_\_\_\_. *Cultura moderna e suas manifestações ideológicas*. Boletim do ICFT: Informação, Reflexão, Pesquisa. Belo Horizonte, n. 2, 1968, pp. 33-45.

\_\_\_\_\_. *Cristianismo e mundo moderno*. Paz e Terra, n. 6, 1968, pp. 5-20.

\_\_\_\_\_. *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.

\_\_\_\_\_. *Marx, Karl*. In 'Verbo' - Enciclopédia luso-brasileira de cultura, Lisboa, Editorial Verbo, 1971, v.12, col. 1746-1749. (v)

\_\_\_\_\_. *Marxismo*, in 'Verbo', Enciclopédia luso-brasileira de cultura, v.12, Col. 1749-1750, Lisboa, Editorial Verbo, 1971. (v)

\_\_\_\_\_. *O espírito e o mundo*. Grande Sinal, Petrópolis, Vozes, n. 26, 1972, pp. 5-22.

\_\_\_\_\_. *A experiência de Deus*. Grande Sinal, Petrópolis, Vozes, n. 27, 1973, pp. 483-498.

\_\_\_\_\_. *Práxis*, in 'Verbo', Enciclopédia luso-brasileira de cultura, v.15, Col. 951, Lisboa, Editorial Verbo, 1973. (v)

\_\_\_\_\_. *O Ethos na Atividade Científica*, Revista Eclesiástica Brasileira, v.34, 1974, pp.45-73.

\_\_\_\_\_. *A História em Questão*, Síntese, n.1, 1974, pp.5-23.

\_\_\_\_\_. *Fisionomia do século XIII e Santo Tomás de Aquino*. Presença Filosófica, 1,2,3, 1974, pp. 21-39.

\_\_\_\_\_. *Cultura e ideologia: sobre a interpretação do capítulo VI da Fenomenologia do Espírito*. Kriterion, n. 20, Belo Horizonte, FAFICH/UFMG, 1974, pp. 23-59.

\_\_\_\_\_. *Socialismo*, in 'Verbum', Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura, v.17, Col.391, Lisboa: Editora Verbo, 1975.v

\_\_\_\_\_. *A Universidade na cultura contemporânea*, Síntese, n.4, 1975, pp.3-11.a.

\_\_\_\_\_. *Uma nova edição da Filosofia do Direito de Hegel*. Kriterion, n. 21, 1975, pp. 3-15.

\_\_\_\_\_. *Tomismo no Brasil*. In: 'Verbo', Enciclopédia luso-brasileira de cultura, Lisboa, Editorial Verbo, 1975, v.17, col. 1667. (v)

\_\_\_\_\_. *Antropologia e Direitos Humanos*, Revista Eclesiástica Brasileira, v.37, n.145, Petrópolis: Vozes, 1977.

\_\_\_\_\_. *Antropologia e Direitos Humanos*, REB, n.37, 1977, pp.13-40.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e a história*. Religião e sociedade, n. 12, 1977, pp. 169-174.

\_\_\_\_\_. *Sugestão de um programa para um curso de Metafísica*. Atualização, 107-108, 1978, pp. 503-525.

\_\_\_\_\_. *Filosofia no Brasil hoje*. Cadernos SEAF, Belo Horizonte, n.1, 1978, pp.7-16.

\_\_\_\_\_. *Sociedade Civil e Estado em Hegel*, Síntese, n.19, 1980, pp.21-29.a

\_\_\_\_\_. *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.n

\_\_\_\_\_. *Um centenário: Pierre Teilhard de Chardin*. Síntese, v.8, n. 22, 1981, pp. 3-7. (e).

\_\_\_\_\_. *Hegel: a escritura da história*, Síntese, v. 8, n. 23, 1981, pp. 3-8. (e)

\_\_\_\_\_. *Deus no pensamento contemporâneo*. Síntese, v. 8, n. 23, 1981, pp. 17-28.

\_\_\_\_\_. *Religião e Sociedade*, Síntese, n.25, 1982, pp.5-10. (e)

\_\_\_\_\_. *Ciência e Sociedade*, Síntese, n.26, 1982, pp.5-9. (e)

\_\_\_\_\_. *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. (e)

\_\_\_\_\_. *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. (e)

- \_\_\_\_\_. *O problema da Filosofia no Brasil*. Síntese, v. 11, n. 30, 1984, pp. 11-25.  
(e)
- \_\_\_\_\_. *Democracia e Sociedade*, Síntese, n.32, 1985, pp.5-19. (e)
- \_\_\_\_\_. *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. (e)
- \_\_\_\_\_. *Mística e Política*, Síntese, n.42, 1988, pp.5-12. (e)
- \_\_\_\_\_. *Democracia e Dignidade Humana*, Síntese, n.44, 1988, pp.11-25.
- \_\_\_\_\_. *Destino da Revolução*, Síntese, n.45, 1989, pp.5-12. (e).
- \_\_\_\_\_. *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. (e)
- \_\_\_\_\_. *Ética e Comunidade*, Síntese, n.52, 1991, pp.5-11. (e)
- \_\_\_\_\_. *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. (e)
- \_\_\_\_\_. *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.
- \_\_\_\_\_. *Nas Origens da Ética: Razão e Destino*, in '*Dialética e Liberdade*'-Festchrift em Homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima, org. Stein, Ernildo e Boni, Luís A., Petrópolis:Vozes, 1993, pp.209-217.
- \_\_\_\_\_. *Sentido e não-sentido na crise da modernidade*, Síntese, n.64, 1994, pp.5-14. (e)
- \_\_\_\_\_. *Cultura e Filosofia*, Síntese, n.67, 1994, pp.479-493.
- \_\_\_\_\_. *Situação da Linguagem*, Síntese, n.68, 1995, pp.5-12. (e)
- \_\_\_\_\_. *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. (e)

\_\_\_\_\_. *Tomás de Aquino: pensar a metafísica na aurora do novo século*, Síntese, n.73, 1996.a.

\_\_\_\_\_. *Crise e Verdade da Consciência Moral*, Síntese, n.83, 1998, pp.461-466.

\_\_\_\_\_. *Cultura e Cristianismo* (mimeo), Centro Loyola BH – Fé e Cultura, 1998.a.

\_\_\_\_\_. *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 Idéia em Tomás de Aquino*, Síntese, n. 90, 2001.

\_\_\_\_\_. *A teoria das Idéias no Fédon*, in: *Filosofar Cristiano*. (Córdoba, Arg.), 13-14, 1983: pp.115-129.

\_\_\_\_\_. *Um novo Platão?*. Síntese, n. 50, 1990: pp. 110-113.

\_\_\_\_\_. *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.)

## II – Fonte Secundária

### 1. Obras sobre Lima Vaz

AQUINO, M. F. *Experiência e sentido I*, Síntese nova fase, v. 16, n.47, 1989, pp.29-50

\_\_\_\_\_, *Experiência e sentido II*, Síntese nova fase, v. 17, n.50, 1990, pp.31-54.

\_\_\_\_\_, *Metafísica da subjetividade e linguagem I*, Síntese nova fase, v. 20, n.61, 1993, pp. 199-218.

\_\_\_\_\_, *Metafísica da subjetividade e linguagem II*, Síntese nova fase, v. 21, n.67, 1994, pp. 495-528.

\_\_\_\_\_, *Metafísica da subjetividade e linguagem III*, Síntese nova fase, v. 22, n.71, 1995, pp. 453-488.

\_\_\_\_\_, *Sistema e Liberdade: a propósito de 'Ontologia e História'*, Síntese nova fase, v. 18, n.55, 1991, pp.499-504.

BARILE, J. P. *O Mundo das Idéias do Padre Vaz* (entrevista), Jornal 'O Tempo' – Caderno Engenho e Arte – Belo Horizonte, 13/08/1997.

BARROS, J. T. *Ao mestre com carinho*, Jornal de Opinião, n.680, Belo Horizonte, 10/06/2002.

BRUNELLI, M. *Ética e sua Crise*, Síntese, n.55, 1991, pp.585-593.

CRUZ, Pedro Cunha. *Antropologia e Razão Moderna no Pensamento de H. C de Lima Vaz* (Tese de Doutorado), Romae: Vicariatus Urbis, 1997.

DE PAULA, J. A. *A dignidade da razão*, Revista Ciência Hoje, n.146, vol.25.

DRAWIN, C. R. *Henrique Vaz e a opção metafísica*, Síntese, n.94, 2002.

HERRERO, X. *Política e Justiça*, Síntese, n.44, 1988.

Herrero, X. *Desafios éticos do mundo contemporâneo*, Síntese, 84 (1999).

KONDER, L. *Filosofia Brasileira*, Jornal do Brasil – Rio de Janeiro, 28/08/2002.

LANDIM, R. *Entre a Razão e a Fé*, Folha de São Paulo, 14/09/2002.

MAC DOWELL, J. A. (org.). *Saber Filosófico, História e Transcendência*, São Paulo: Loyola, 2002.

MONDONI, D. *In Memoriam*, Síntese, n.94, 2002.

NOBRE, M. e REGO, J. M. *Conversas com Filósofos brasileiros*, São Paulo: Editora 34, 2000.

PALÁCIO, C. (org.), *Cristianismo e História*, São Paulo: Loyola, 1982.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. [A questão da intersubjetividade no pensamento ético-filosófico de H. C. de Lima Vaz](#). Dissertação de mestrado. [Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro](#), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003. (Orientador: Edgar J. Jorge Filho).

SAMPAIO, R. G. *Metafísica e Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 30.

\_\_\_\_\_, *O Ser e os Outros*, São Paulo: Ed. Unimarco, 2001.

SANTOS, J. H. *Ética e Medida*, Síntese, n.55, 1991, pp.577-584.

SOARES, M. C. *O filósofo na formação da comunidade*. Revista Educação em Debate, n. 33, 1997, pp. 105-110.

\_\_\_\_\_, *Repensar a dialética do senhor e do escravo na perspectiva de gênero*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano2, n. 3, 2005. ISSN 1980-8372. Latindex n. 15804.

\_\_\_\_\_, *Dialética da subjetividade*. Fortaleza: CMAF/EDUECE, 2007, pp. 153-244.

\_\_\_\_\_, *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*. Fortaleza: CMAF/EDUECE, 2006.

SOUZA, L. A. G. *Pe. Vaz, mestre de uma geração de cristãos*, Síntese, n.55, 1991, pp.643-651.

TEIXEIRA, F. *O vigor de um humanista*, Jornal de Opinião, n.680, Belo Horizonte, 10/06/2002.

## 2. Obras complementares

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica – Teologia, Deus, Trindade*. São Paulo, Loyola, 2001, v. 1, parte I, q. 1-43.

\_\_\_\_\_, *Suma Teológica – A Criação, O Anjo, O Homem*. São Paulo, Loyola, 2002, v. 2, parte I, q. 44-119.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Ed. Trilíngue; trad. Valentin García Yebra. Madri, Editorial Gredos, 1970.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, III – A Filosofia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes, José Machado. São Paulo, Loyola, 1995.

JARCZYK, G. *Monisme oui, monisme non*, ap. P. J. Labarrière - G. Jarczyk, *Hegeliiana*. Paris, PUF, 1986, pp.347-361.

MARITAIN, J. *La personne et le bien commun*. Desclée, Paris, 1947.

OPIELA, S. *Le Réel dans la philosophie de Hegel: développement et auto-détermination*. Paris, Beauchesne, 1983, pp. 17-51.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *A Filosofia na crise da modernidade*, São Paulo: Loyola, 1989.

\_\_\_\_\_, *Ética e Racionalidade Moderna*, São Paulo: Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_, *Ética e Sociabilidade*, São Paulo: Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_, *Dialética hoje: lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004.

PLATÃO. *Textos*, Coleção 'Os Pensadores', São Paulo: Abril, 1972, v. III.

RENAUT, A. *L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité*. Pris, Gallimard, 1989.

### 3. Sites pesquisados

[www.padrevaz.hpg.ig.com.br/autobiografia.htm](http://www.padrevaz.hpg.ig.com.br/autobiografia.htm)

Depoimentos sobre o filósofo. In: Memorial Pe. Vaz. Pesquisa realizada em 08/10/2008 no site: <http://www.padrevaz.hpg.ig.com.br/depoimentos.htm>

Entrevista com Marcelo Perine, *Pe. Vaz e o diálogo com a modernidade*, In: Instituto Humanitas Unisinos (IHU *on-line*). Pesquisa realizada em 03/11/06 no site: <http://www.inisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1159208044.26word.doc>

MAC DOWELL, J. A. João A. Mac Dowell, *O significado atual do pensamento de Pe. Vaz*, In: Depoimentos sobre o filósofo. Memorial Pe. Vaz. Site: [www.padrevaz.hpg.ig.com.br/artigo032.htm](http://www.padrevaz.hpg.ig.com.br/artigo032.htm). Pesquisa realizada em 12/08/2008.