

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO

EDSON LUIZ DAL POZZO

**A DIMENSÃO DO ESPÍRITO
E A RELAÇÃO COM A
TRANSCENDÊNCIA EM LIMA VAZ**
Uma resposta ao niilismo contemporâneo

Prof. Dr. Urbano Zilles

Orientador

Porto Alegre
2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

EDSON LUIZ DAL POZZO

**A DIMENSÃO DO ESPÍRITO
E A RELAÇÃO COM A TRANSCENDÊNCIA EM LIMA VAZ:
*uma resposta ao niilismo contemporâneo***

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador

Prof. Dr. Urbano Zilles (PUCRS)

Porto Alegre

2014

EDSON LUIZ DAL POZZO

**A DIMENSÃO DO ESPÍRITO
E A RELAÇÃO COM A TRANSCENDÊNCIA EM LIMA VAZ:
*uma resposta ao nihilismo contemporâneo***

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: ____/____/____.

Prof. Dr. Urbano Zilles (PUCRS)

Prof. Dr. Pergentino Stefano Pivatto (PUCRS)

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza (PUCRS)

Porto Alegre

2014

Dedico a todas as
pessoas que fazem do
“conhece-te a ti mesmo” uma
busca e uma tarefa de vida na
direção do Absoluto.

AGRADECIMENTOS

Ao final desse trabalho, sinto um profundo sentimento de alegria e gratidão. Ele vem da sensação de que, não só, no período de estudo e elaboração dessa dissertação, mas de uns anos para cá foi despertando em mim esse desejo de conhecer e compreender cada vez mais o ser humano. E quando começamos refletir sobre o ser humano temos consciência de que isso não se dá somente num processo individual, mas se dá graças ao apoio de muitas pessoas que durante a caminhada estiveram muito próximas e se deixaram conhecer e me dei a conhecer. Não é possível lembrar-me de todas, pois temo deixar de relacionar com a devida distinção todas as pessoas maravilhosas que me auxiliaram nessa busca e realização pessoal e que considero importante destacar.

Seria injusto não lembrar e agradecer, primeiramente, ao Ser Absoluto, fonte primordial do existir.

Agradeço a Marisa, minha esposa, pela ajuda, incentivo, paciência e por estar sempre ao meu lado, pois certamente é uma das pessoas que mais me conhece.

Agradeço a minha família, pelo apoio e incentivo, tanto de perto como de longe. De modo especial por todas as circunstâncias que fizeram despertarem mim o desejo de compreensão e entendimento do ser humano.

Um agradecimento, de modo especial, ao meu orientador, professor Urbano Zilles, pela sua pessoa, competência, companheirismo e estímulo. Nele, agradeço a todos os professores que me apoiaram e incentivaram nessa caminhada.

Agradeço aos funcionários da PPG, e da biblioteca que sempre contribuíram com sua solicitude e empenho em todos os momentos.

Minha história de vida tem sido sempre pontuada de bons amigos (as) que me incentivaram para que pudesse chegar nesse estágio da minha vida acadêmica. Nesses amigos (as) quero agradecer a todos.

RESUMO

Nosso propósito é compreender, a nível antropológico filosófico, a categoria do espírito e sua relação com a transcendência, como também sua situação no pensamento contemporâneo, pois ela é considerada a categoria que oferece ao ser humano uma perspectiva de passagem para um valor transcendente que lhe permita ter acesso ao verdadeiro sentido da existência humana. Para realizar essa reflexão, tomamos a leitura e a interpretação dos textos de um pensador brasileiro, o Padre Henrique Cláudio de Lima Vaz, e organizamos o presente trabalho em quatro partes. Na primeira parte, descrevemos um pouco da história pessoal desse autor, considerado homem sóbrio à busca da verdade, do bem e da justiça. Na segunda, apresentamos brevemente as categorias do corpo próprio e do psiquismo, para depois detalharmos e aprofundarmos a categoria do espírito e a vida segundo o espírito como o ápice do discurso sobre a vida propriamente humana. Na terceira etapa, da mesma forma, comentamos brevemente as categoria de objetividade e intersubjetividade para depois mencionarmos a categoria de transcendência, sendo essa a categoria constitutiva do ser humano na sua estrutura relacional. Na quarta parte, mostramos que a filosofia moderna deu uma guinada antropocêntrica e assim a auto-superação da razão viu-se encerrada no âmbito do sujeito imanente, pois excluiu o absoluto transcendente por considerá-lo lesivo a sua dignidade e a sua liberdade, provocando uma crise espiritual sem precedentes na civilização ocidental. Por fim, descrevemos a *memória do ser e a mística* como lugares antropológicos da liberdade em resposta a esta civilização. Assim, nossa pretensão com esse estudo foi desenvolver um exercício de reflexão e de aprofundamento em direção ao que nos parece o centro da experiência de compreensão do ser humano, o que está subjacente aos ensinamentos de Lima Vaz, não só tematizado na categoria do espírito e na transcendência, mas em todos os seus escritos.

Palavras-chave: Espírito, transcendência, imanência, niilismo, viver humanamente, Lima Vaz.

ABSTRACT

Our goal is to comprehend in a philosophical anthropological level the category of spirit and its relation with transcendence as well its situation in contemporary thought. We can do that because this is the category that offers to human being one perspective of passage to a transcendent value that allows him access to the truth meaning of human being. In order to do this philosophical anthropological study we take the reading and interpretation of texts from one Brazilian thinker, the priest Henrique Cláudio de Lima Vaz. We also organize this study in four parts. In the first part, we describe the personal history of this author who is considered a sober man in his searching of truth, goodness and justice. In the second part, we briefly present the categories of the own body and the psyche. In the sequence of this part we detail the category of spirit and life according spirit as the apex of discourse about human life itself. In the third part, in the same procedure, we briefly mention the category of objectivity and of intersubjectivity and we emphasized later the category of transcendence. The category of transcendence is the category constitutive of the human being in his relational structure. In the fourth part, we show that modern philosophy had an anthropocentric yaw, thus the self-overcoming of reason was enclosed within the immanent subject perspective because it has excluded the transcendent absolute since it was considered harmful to the subject dignity and liberty. That fact created a spiritual crisis as we have never seen before in Western civilization. At the end, we describe the *memory of being* and the *mystic* as the anthropological places of liberty as an answer to this nihilist civilization. Therefore our purpose was to develop an exercise of thinking into the direction of which seems to be the center of the experience of comprehension of the human being, and this is under the thoughts of Lima Vaz, not only into his categories of spirit and transcendence, but in all over his writings.

Keywords: spirit, transcendence, immanence, nihilism, being, human life, Lima Vaz.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPITULO I	
1 CONHECENDO O AUTOR.....	14
1.1 Vida e formação filosófico-teológica.....	14
1.2 Depoimentos sobre Lima Vaz.....	17
1.3 Modelo hegeliano.....	20
1.4 Originalidade de seu pensamento.....	23
1.5 Método e estrutura.....	25
CAPÍTULO II	
2 COMPREENSÃO DA CATEGORIA DO ESPÍRITO.....	35
2.1 Categorias estruturais do ser humano	36
2.1.1 <i>A categoria do corpo próprio</i>	<i>36</i>
2.1.2 <i>A categoria da psique</i>	<i>37</i>
2.1.3 <i>A categoria do espírito</i>	<i>38</i>
2.2 Níveis de compreensão para descrever a categoria do espírito	39
2.2.1 <i>Nível da pré-compreensão da categoria do espírito.....</i>	<i>40</i>
2.2.2 <i>Nível da compreensão explicativa da categoria do espírito.....</i>	<i>41</i>
2.2.3 <i>Nível da compreensão filosófica da categoria do espírito.....</i>	<i>42</i>
2.3 A vida segundo o espírito como autêntica vida humana	47
2.3.1 <i>A manifestação dos atos espirituais no operar do espírito</i>	<i>49</i>
2.3.2 <i>Inteligência espiritual, caminho que conduz ao ápice da vida do espírito</i>	<i>49</i>
2.3.3 <i>O operar da inteligência espiritual nas formas históricas</i>	<i>52</i>
2.3.3.1 <i>De Plotino a Agostinho.....</i>	<i>53</i>
2.3.3.2 <i>De Agostinho a Santo Tomás de Aquino</i>	<i>55</i>
CAPÍTULO III	
3 O ESPÍRITO E COMPREENSÃO DA TRANSCENDÊNCIA NOS NÍVEIS RELACIONAIS DO SER HUMANO.....	59

3.1	O espírito e transcendência no nível da categoria de objetividade	60
3.2	O espírito e a transcendência no nível da categoria da intersubjetividade	63
3.3	O espírito e os níveis de compreensão da categoria da transcendência	66
3.3.1	<i>Nível da pré-compreensão da categoria da transcendência.....</i>	69
3.3.2	<i>Nível da compreensão explicativa da categoria da transcendência</i>	72
3.3.3	<i>Nível da compreensão filosófica da categoria da transcendência...</i>	73
CAPÍTULO IV		
4	A RACIONALIDADE MODERNA FACE AO ESPRITIO E A TRANSCENDÊNCIA.....	81
4.1	O espírito finito se volta à pura imanência.....	81
4.2	O pensamento moderno e o destino da inteligência espiritual.....	90
4.3	Na razão moderna o esquecimento do ser.....	92
4.4	Do esquecimento do ser ao não sentido do niilismo.....	98
4.5	A experiência mística como lugar antropológico na construção do ser.....	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS		109
REFERÊNCIAS		113

INTRODUÇÃO

Todo pensamento beneficia-se ao ser pensado até o fim, até a possibilidade que poderia ter de ser pensado em Deus. Deus já não aparece então como o magistrado do sentido, mas como aquele cuja ideia (e realidade para o crente), quando surge no ser humano permite-lhe considerar dimensões que o esclarecem sobre o que ele já sabe e o abrem a perspectivas que não tinha ainda pensado que pudesse pensar.¹

O discurso não trata de algo sem importância, mas do modo segundo o qual convém viver.²

Dizem que foi com Sócrates que a busca da definição de quem é o homem passou a ser o tema principal no diálogo entre os homens da ciência e da filosofia. Diálogos e reflexões que atravessaram séculos e chegaram até hoje, sob a luz de inúmeras interpretações e discursos. De modo especial, todas as ciências humanas buscaram e buscam compreender o homem e sua própria expressividade, sua natureza física, biológica, social, cultural, teológica, teleológica, tecnológica, racional, política e outras. Numa afirmação de Heidegger podemos dizer que,

[...] nenhuma época conseguiu, como a nossa, apresentar o seu saber em torno do homem de modo tão eficaz e fascinante, nem comunicá-lo de modo tão rápido e fácil, mas também é verdade que nenhuma época soube menos que a nossa que coisa seja o homem. Jamais o homem assumiu um aspecto tão problemático como em nossos dias.³

A dificuldade se amplia, pois as antropologias filosóficas contemporâneas, diante da diversificação das ciências da natureza e do próprio homem, não levam mais em consideração a centralidade do homem como único gerador de sentido, mas partem da diversidade dos sentidos que a experiência revela a ele, permitindo igualmente uma grande diversidade de discursos antropológicos e transformando cada discurso em tese.⁴

¹ GESCHÉ, Adolphe. **O Sentido**. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 5.

² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 239.

³ HEIDEGGER, M. **Kant e Il problema della metafísica**. Milano: Silva, 1992. p. 275. apud. GALANTINO, Núncio. **Dizer homem hoje**. Novos caminhos da antropologia filosófica. São Paulo: Paulus, 2003. p. 9.

⁴ BRUNELLI, Marilene R. O tempo presente. In: DOWELL, João A. Mac. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 278. Cf. também VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 141.

Segundo Dowell, os impasses, teóricos e culturais, resultantes do aprisionamento da razão no âmbito da imanência histórica não cessam de interpelar quantos se sentem comprometidos com a sorte da pessoa humana e de seu mundo. Essa preocupação tem provocado, a partir de diferentes perspectivas, a busca de uma conciliação entre os dois pólos de nossa experiência fundamental: a radical historicidade da existência humana, de seu saber, de seu agir e a exigência de uma verdade, de um valor que dêem sentido a essa mesma existência.⁵ Pois, toda a atividade humana supõe a perspectiva da passagem para um valor transcendente que lhe permita ter acesso à verdadeira existência humana.

O que percebemos é que, no estágio atual dos nossos conhecimentos, um gigantesco horizonte de saber envolve o objeto-homem. Falando em Antropologias, todos concordamos que o homem é o objeto da Antropologia, mas dado o número imenso de possibilidades de abordá-lo (física, psicológica, teológica, econômica, ética, cultural e etc.) sem pensar a visão de inúmeros autores, temos que decidir explicitamente e previamente a abordagem escolhida.⁶

É diante dessas preocupações e diversidades antropológicas que delimitamos o foco de nossa pesquisa. Não é pretensão aqui fazer um estudo de uma compreensão global do homem, mas baseados na Antropologia filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz, compreendê-lo a partir da categoria de espírito e da vida segundo o espírito e sua relação com a categoria de transcendência, compreendidas como categorias do ser humano; por fim, esboçar a situação em que se encontram essas duas dimensões no chamado mundo moderno, visto que, são as duas dimensões que, segundo Lima Vaz, coroam o sentido da pergunta: quem é o homem e o próprio sentido do nosso existir. Segundo ele, “a questão do *sentido* é, para o homem, a questão posta pela necessidade de traduzir a verdade do *ser* na verdade do *conhecer*”⁷.

Conhecer a vida e viver humanamente é viver a verdadeira vida? A pergunta sobre onde encontrar a verdadeira vida não deseja ser somente uma interrogação,

⁵ DOWELL, João A. Mac. Saber filosófico, história e transcendência. In: _____. **Saber filosófico, história e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 13.

⁶ GALANTINO, Núncio. **Dizer homem hoje**. Novos caminhos da antropologia filosófica. São Paulo: Paulus, 2003. p. 9.

⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997. p. 167.

no meio de tantas outras, mas um questionamento diário de vida e de por qual motivo vale viver a vida que temos. O interesse pelo tema nasceu da busca pessoal e tornou-se mais evidente e intenso quando passamos vários anos em contato diário com o sofrimento e a morte de pessoas em leitos de hospital. Como afirma um teólogo⁸, a morte cria o pensamento. A experiência e essa afirmação nos fazem assegurar que a grande maioria, hoje, busca pensar e responder essas perguntas sobre a vida após a experiência vivida com a dor e o sofrimento.

Com essa finalidade nosso estudo integra quatro capítulos que buscam pesquisar e aprofundar o espírito, a vida vivida segundo o espírito e a transcendência numa dimensão antropológico-filosófica, seguindo o método de leitura e interpretação dos textos de Lima Vaz.

No primeiro capítulo, descreveremos um pouco da pessoa do autor, considerado um homem de poucas vaidades, dedicado de modo intenso e sóbrio à busca da verdade, do bem e da justiça, um professor acolhedor, sempre disponível. Também destacaremos alguns pensadores que o influenciaram em sua maneira de fazer filosofia, apresentaremos o método de sua reflexão e de modo particular, a estrutura de seu pensamento na Antropologia filosófica, pois apresenta um jeito próprio de filosofar. A nosso ver, a reflexão filosófica de Lima Vaz pode ser “interpretada como tentativa sempre recomeçada de pensar a existência e o agir humano a partir da situação histórica e, ao mesmo tempo, a partir da abertura ilimitada ao horizonte trans-histórico da Verdade e do Bem”⁹.

No segundo capítulo, entramos na categoria do espírito que, segundo Lima Vaz, é nessa categoria que se encontra o ápice do discurso sobre o homem e a vida propriamente humana. Nessa perspectiva, antes de discorrer propriamente sobre a categoria, faremos uma breve apresentação das categorias do corpo próprio e categoria da psique como categorias constitutivas do ser humano. Para assim depois entrar na dimensão que permite ao homem uma abertura radical ao infinito.

⁸ FORTE, Bruno. **Revista Trimestral**, Porto Alegre, v. 33, n. 142, Dez. 2003. p. 719. Afirma: Que sentido tem a minha vida? Aonde vou com toda a bagagem das minhas penas, das consolações, das alegrias? E, quando terei finalmente conquistado aquilo que desejo, que poderei ainda desejar mais senão a última vitória, a vitória sobre a morte? É, pois, a morte que nos faz pensantes: esse é o paradoxo da condição humana. Chegados, pois, à consideração do horizonte para o qual nos dirigimos, é precisamente deste que nos nasce, como reação, uma necessidade de lutar para vencer o aparente triunfo da morte. Aqui nasce o pensamento.

⁹ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. **Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao nihilismo contemporâneo**. São Paulo: Loyola, 2013. p. 15.

Reconhecer a dimensão espiritual do homem significa apreender o espírito como a possibilidade auto-reflexiva de si mesmo, como também sua abertura para o mundo objetivo da natureza, para o mundo intersubjetivo na experiência da relação com outros seres humanos ou com o próprio Absoluto. E a vida segundo o espírito pressupõe a compreensão da dialética estrutural do espírito, isto é, o seu movimento de suprassunção das demais categorias. Não se pode dizer uma vida "segundo o corpo" ou "segundo o psiquismo", pois estas não manifestam a totalidade do ser do homem, ao contrário, o limitam à exterioridade do corpo e ao egocentrismo do psíquico. Todavia, o viver corporal e psíquico não são extrínsecos à unidade estrutural do homem, mas fazem parte do núcleo ontológico do seu existir espiritual. Nesse sentido, se afirma que "[...] é vivendo segundo o espírito que o homem vive *humanamente* a vida corporal e psíquica"¹⁰. De acordo com Lima Vaz, a vida espiritual só é possível devido à correspondência transcendental entre o espírito e o ser.

No terceiro capítulo, entramos na categoria de transcendência, como categoria constitutiva do ser humano na sua estrutura relacional, que segundo Lima Vaz, se revela como que o excesso ontológico pelo qual o ser se sobrepõe ao mundo e à história e avança, além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro, buscando um fundamento último para o *Eu sou* primordial que o constitui. Também aqui, antes de discorrer propriamente sobre a categoria faremos uma breve apresentação das categorias de objetividade e categoria de intersubjetividade. A transcendência do espírito humano foi reconhecida através dos tempos pelas figuras mais expressivas do pensamento ocidental. Entretanto, com a guinada antropocêntrica da filosofia moderna, o movimento de auto-superação da razão viu-se encerrado no âmbito da imanência do próprio sujeito, com exclusão de um absoluto transcendente como lesivo a sua dignidade e a sua liberdade.¹¹ Tendo rompido sua relação com o absoluto transcendente, a razão busca em vão autofundamentar-se.

No último capítulo, mostraremos que a tentativa de absoluta racionalização da realidade como apontam as contradições estruturais da sociedade e da cultura contemporâneas foi a mais completa irracionalidade. A insensatez da ambição do

¹⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**, São Paulo: Loyola, 1991. p. 240.

¹¹ DOWELL, João A. Mac. Saber filosófico, história e transcendência. In: _____ (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 13.

homem moderno de colocar-se no centro do todo como valor supremo manifesta-se na maneira como o ser humano é tratado no mundo atual.¹² Esse novo sistema de racionalidade técnico-científica do século XX conduziu e orientou a razão a uma recusa radical de qualquer fundamentação do ser e do pensar, toda ambição de unidade e totalidade, colocando a ênfase no pluralismo e na fragmentação dos saberes na diferença irreduzível, no puro evento sem consistência¹³ e segundo Lima Vaz, causando o corte mais radical do ser na sua dimensão espiritual e transcendental. Situação que nos levou ao esquecimento do ser e a proclamar a era do niilismo ético. Como uma resposta ao enigma do tempo presente, Lima Vaz destaca a *memória do ser e a mística* como o lugar antropológico da liberdade humana para sua nova construção.¹⁴

Pretendemos com esse estudo tão somente entregar-nos a um exercício de reflexão e a um aprofundamento em direção ao que nos parece o centro mesmo da experiência de compreensão do ser humano que está subjacente aos ensinamentos de Lima Vaz, não só tematizados na categoria de espírito e na categoria de transcendência, mas em todos os seus escritos.

¹² DOWELL, João A. Mac. Saber filosófico, história e transcendência. In: _____(Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 14.

¹³ Ibid.,p. 14.

¹⁴ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. **Metafísica e ética**: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo. São Paulo: Loyola, 2013. p. 19.

CAPÍTULO I

1 CONHECENDO O AUTOR

No presente capítulo mostraremos, de maneira mais informativa e um tanto sucinta, a vida de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Apresentaremos alguns traços biográficos, sua formação filosófico-teológica, na qual se encontra a gênese de seu pensamento, seu itinerário filosófico, seu método e estrutura.¹⁵

1.1 Vida e formação filosófico-teológica

Lima Vaz nasceu em Ouro Preto (MG), em 24 de agosto de 1921, filho de Theodoro Amálio da Fonseca Vaz e de Emília Josephine de Lima Vaz, cresceu em meio a um ambiente humanista e com 13 anos, na casa de seu avô, teve acesso aos volumes da “República” de Platão. Com 16 anos, adquiriu seu primeiro livro de filosofia – o Discurso do Método, de Descartes – que passa a figurar entre seus livros ginasianos.

Em 1938, entrou no noviciado da Companhia de Jesus em Nova Friburgo, Rio de Janeiro. Na mesma cidade, na Faculdade Pontifícia de Filosofia, cursou filosofia de forma brilhante. Ali, dois professores jesuítas o marcaram profundamente: o físico Francisco Xavier Roser e o humanista Eduardo de Magalhães Lustosa. Em 1946, começou o curso de teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, destacando-se, nas duas faculdades, a formação rigidamente escolástica. Ordena-se padre em 1948.

Em 1950, ainda em Roma, começa o curso de doutorado em Filosofia, na Pontifícia Universidade Gregoriana e, em 1953, obteve o título de doutor com tese que versou sobre a dialética e a intuição nos diálogos platônicos da maturidade, escrita em latim.¹⁶ Esses anos de estudo são marcados por encontros com grandes pensadores e o contato com o pensamento de alguns deles tornou-se influência

¹⁵ LADUSÃNS, Stanislavs. **Rumos da Filosofia Atual no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1976. p. 297-311.

¹⁶ MONDONI, Danilo. Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 29, n. 94, 2002. p. 149.

decisiva na orientação do seu pensamento, nas suas releituras e no repensar o pensamento tomista.

O primeiro encontro foi com o pensamento de Pierre Teilhard de Chardin, através da leitura de artigos até então publicados e de manuscritos de circulação restrita. A partir dessas primeiras leituras dos escritos de Chardin, Lima Vaz passa a estudar e refletir sobre esse pensamento, resultando, em 1968, na publicação do livro “Universo Científico e Visão Cristã em Teilhard de Chardin”, fruto de uma coletânea de palestras proferidas sobre o autor. Nesse primeiro contato com Chardin, ele faz a “... descoberta da prodigiosa profundidade da vida, das estruturas evolutivas do universo, das dimensões planetárias e cósmicas, de um Cristianismo colocado sob o signo concreto e quase experimental (na espiritualidade do ‘meio divino’) do Deus sempre maior agostiniano”¹⁷. O pensamento de Teilhard de Chardin o direciona para o universo científico do mundo moderno, convertendo-se, segundo o autor, num dos estímulos mais poderosos para a renovação do tomismo contemporâneo. Além dessas correntes de pensamentos, ainda faz uma descoberta capital que é a obra de Emmanuel Mounier e do personalismo na revista *Esprit*. O contato com o pensamento personalista faz com que Lima Vaz abra seu horizonte para os problemas sociais e políticos de sua época, fazendo com que ele próprio reconheça a importância desse contato quando afirma:

o personalismo foi, para mim, o primeiro instrumento de leitura do mundo moderno nos seus aspectos políticos e sociais, que nossa formação escolástica desconhecia soberanamente... (...) Considero importante, para mim, essa espécie de batismo personalista, nos primeiros passos de minha reflexão social e política que, a partir dessas descobertas intelectuais e dessas experiências do imediato após-guerra, não me deixará mais e conhecerá, mais tarde, momentos de exaltação e de amarga decepção.¹⁸

Esse pensamento o coloca em contato com o marxismo, sendo que, a leitura e o estudo da obra de Marx ocorrem mais tarde. Ainda em Roma, entra em contato com o existencialismo francês, principalmente com alguns textos de Jean Paul Sartre. Para Lima Vaz, o encontro com os escritos desse autor foi a “revelação de outra visão desconcertante para quem crescera até então entre os muros sólidos e

¹⁷ GAMBIM, Pedro. **História e Absoluto no pensamento de Lima Vaz**. Dissertação de (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1982. p. 4.

¹⁸ *Ibid.*, p. 5. Cf. também LADUSÃNS, Stanislavs. **Rumos da Filosofia Atual no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1976. p. 302.

tranqüilos de uma clássica ontologia, na qual a essência precedia e assumia a existência finita num universo de ordem e finalidade”¹⁹. Em 1948, num artigo intitulado “Existencialismo”, publicado pela revista *Verbum*, faz sua primeira crítica a esse tipo de pensamento.

Em 1953, ao concluir seu doutorado, volta para o Brasil, passando a lecionar, durante 10 anos na faculdade de Filosofia onde começara o curso, obedecendo às rígidas normas de ensino peculiares da Companhia de Jesus – aulas em latim, na arquitetura de tese, demonstração e refutação. Em 1964, deixa Friburgo e volta a sua terra natal, onde passa a lecionar Filosofia da Natureza e Antropologia filosófica, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais. Permanece ali até sua morte, numa vida recolhida, simples e sem ostentação, tendo um ritmo de trabalho muito disciplinado e austero. Na solidão de seu quarto passou as horas de maior fecundidade intelectual, contatando o mundo inteiro pela leitura sempre atualizada.²⁰

Lima Vaz foi diretor e co-editor da revista filosófica *Síntese Nova Fase* de 1976 a 1988, por mais de 25 anos, sendo um dos principais responsáveis pela qualidade e prestígio adquiridos pela revista. Nesse tempo notabilizou incontáveis

[...] editoriais, artigos, notas bibliográficas e resenhas, trabalhos densos e profundos, publicados praticamente em cada um de seus números e reunidos muitos deles em seus ‘Escritos de Filosofia’. *Síntese* foi o canal privilegiado da irradiação de seu pensamento lúcido e atento, em diálogo incessante com a produção filosófica de mais alto nível e com as tendências mais significativas do pensamento e da cultura contemporâneos.²¹

Unindo sua inteligência privilegiada e o fascínio pela descoberta da verdade, através de método rigoroso de trabalho intelectual, ajudava seus alunos nessa aventura de criar consciência histórica frente ao cenário confuso e agitado que vivera no início de sua carreira filosófica. Vemos esse cenário descrito num

¹⁹ GAMBIM, Pedro. **História e Absoluto no pensamento de Lima Vaz**. Dissertação de (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1982. p. 6.

²⁰ MONDONI, Danilo. P. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 29, n. 94, 2002. p. 149.

²¹ *Ibid.*, p. 149.

depoimento feito por Paulo Eduardo Arantes quando ele aceita dar um depoimento publicamente dizendo:

[...] essa seria a única forma de manifestar publicamente minha gratidão e evocação da figura do Pe. Vaz, pensando numa quadra histórica e decisiva para o Brasil: os anos de 62, 63 e meados de 64, quando o Brasil arriscou ser um outro país e não foi. E nós estávamos metidos nessa aventura de transformação nacional, numa intensidade que jamais se viu no nosso país. Apenas quem teve 20 anos antes de 64 pode saber como esse país foi inteligente, divertido, solidário, e como é que ele começou a se pôr em movimento. Havia uma forte dose de ilusão a respeito disso, mas era essa ilusão que alimentava esse movimento e que podia provocar um desbloqueio na estagnação colonial brasileira. E foi nesse momento que eu cruzei com o Vaz.²²

Época em que o próprio Lima Vaz confessa que, no começo dos anos 64, pesadas nuvens acumulavam-se no céu da política brasileira e logo sobre todos nós abateu-se o vendaval autoritário. É dentro desse cenário e contexto brasileiro que Lima Vaz se destaca como pensador e homem de fé concreta, como veremos nos depoimentos.

1.2 Depoimentos sobre Lima Vaz

Poderíamos destacar vários depoimentos,²³ mas nos deteremos no depoimento feito na comemoração de seu octogésimo aniversário. A comemoração dos 80 anos de vida de Lima Vaz e dos 60 anos da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, dois acontecimentos que se entrelaçam e que foram marcados e homenageados com uma Semana Filosófica. A semana propôs aos conferencistas uma análise substantiva da obra de Lima Vaz e assim manifestar, em nome da Faculdade e de seus antigos alunos, sentimentos de profunda gratidão e admiração por sua pessoa e pela fecundidade e irradiação de seu pensamento.

²² ARANTES, Paulo Eduardo. Um depoimento sobre o padre Vaz. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 32, n. 102, 2002. p. 7.

²³ Em 1991 também foi feita uma Semana Filosófica comemorativa aos cinquenta anos da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus no Brasil e dos setenta anos do Pe. Henrique Vaz. Na abertura da Semana Filosófica, a Empresa Brasileira de Correios e Telégrafos lançou um carimbo comemorativo dos cinquenta anos da Faculdade, e, no encerramento, a faculdade conferiu ao Pe. Henrique Vaz, o mais brilhante de seus alunos e o mais ilustre de seus professores, o título de Doutor "Honoris Causa" em Filosofia. A Redação da Revista Síntese recebeu ainda vários outros trabalhos de eminentes professores e pesquisadores do Brasil e do exterior em homenagem aos setenta anos do Pe. Henrique Vaz.

A solidez de sua vasta cultura científica e humanística lhe proporciona uma visão abrangente da teologia cristã, da história e da literatura ocidentais, das ciências humanas e naturais. Extraordinária erudição filosófica lhe confere um conhecimento invejável do conjunto do pensamento ocidental. Autêntico mestre, Pe. Vaz oferece-nos em sua *Antropologia filosófica*, em sua *Ética* e nos vários volumes de seus *Escritos de filosofia* a reflexão de pensador original, o fruto maduro de uma longa meditação.²⁴

Sua postura, sua admirável fidelidade e perseverança, sua inteligência e criatividade, sua personalidade e seu modo de pensar fazem dele um dos pensadores mais destacados e o interlocutor mais respeitado, nos meios intelectuais e universitários do país, do pensamento de inspiração cristã.²⁵

Afirmar que sua vida foi dedicada ao estudo e à produção científica no campo da filosofia, num ritmo austero, extremamente metódico, dedicação aos seus cursos e orientação de tantos alunos e alunas na vida intelectual, sua disponibilidade a toda prova, simples e cativante, não é forçar nada, mas simplesmente dizer quem ele é. Segundo Dowell, a motivação mais forte, o pano de fundo de sua paixão que animou sua vida e rotina, “libertando-o dos padrões ordinários, elevou-a às alturas de um testemunho singular foi o amor à verdade, consubstanciada na pessoa daquele que se revelou para todo o ser humano como o caminho a verdade e a vida”²⁶. Amor que se traduziu no empenho em ajudar a todos a fundar a própria vida nesta verdade que liberta.

Outra convicção profunda de Lima Vaz é a

[...] consciência de uma continuidade viva com o passado que, para o filósofo como para todo o homem, se abre acesso à terra nutriz onde se alimentam nossa autêntica humanidade e em cujo solo lançam raízes os problemas reais, esses que como a Esfinge ante o viajor de Tebas, para usar a comparação de Toynbee, levantam-se como um desafio a cada homem, a cada época, a cada cultura, e trazem, na urgência mesma de suas interrogações, a promessa de uma porta aberta para a verdade.²⁷

²⁴ DOWELL, João A. Mac. Saber filosófico, história e transcendência. In: _____. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 12. Cf. também MONDONI, Danilo. P. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 29, n. 94, 2002. p. 152.

²⁵ Ibid., p. 12.

²⁶ Ibid., p. 13. Cf. também MONDONI, Danilo. P. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 29, n. 94, 2002. p. 152.

²⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia VI: ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 57-58.

Para Lima Vaz essa verdade nasce de uma “consciência histórica”²⁸ suscitada pela revelação bíblico-cristã. Análise que ele faz indicando os possíveis encontros e desencontros entre a “consciência histórica” moderna e a “consciência histórica” cristã. A partir dessa análise e convicção, ele afirma:

a conclusão desta análise impõe-se a nossos olhos com irresistível evidência: só as dimensões da ‘consciência histórica’ suscitada pela revelação bíblico-cristã parecem suficientemente amplas para envolver os espaços culturais abertos pela revolução científica dos tempos modernos; só sua exigência de anterioridade parece suficientemente profunda para firmar a transcendência do homem sobre o mundo, da pessoa sobre as coisas e os instrumentos, em face da imensa tarefa histórica da edificação de um universo ‘humanizado’. Nossa conclusão é deste modo, de um ponto de vista cristão, resolutamente otimista em relação ao chamado ‘mundo moderno’.²⁹

Para Lima Vaz a filosofia não foi apenas uma opção teórica, mas um modo de vida e uma tarefa de *repensar* a história e os problemas. E esta tarefa nasce da convicção profunda de que “a afirmação de uma inteligibilidade radical do *ser* implica a afirmação de uma inteligência absoluta como fonte primeira da inteligibilidade, da qual participa o próprio sujeito afirmante enquanto sujeito finito”³⁰. Convicção que nasce de uma radical experiência místico-religiosa. Libânio afirma ainda que

H. Vaz filosofou sempre como alguém que crê. Para espanto de muitos intelectuais que lhe conhecem a inteligência e a vasta cultura, ele permanece fiel a sua fé. Se fosse um filósofo trancado na fortaleza fechada do neotomismo, como tanto outro filósofo religioso, não teria provocado nenhuma surpresa. As filosofias dos seminários e das faculdades católicas foram, e em alguns casos ainda, são castelos medievais cercados por valas profundas, sem ponte de acesso e saída. Mas Pe. Vaz é alguém que estendeu pontes culturais para todas as filosofias modernas, conhecendo-as por dentro, desposando-lhes teses, e se manteve na simplicidade de sua fé cristã até expressões singelas de piedade. Por isso, ele torna-se, pelo menos, um ponto de interrogação para a tranquilidade evidente de que ‘razoavelmente instruído’ significa ‘descrer ou prescindir da fé’. E para muitos de nós é um ponto de exclamação.³¹

²⁸ Esse tema do Cristianismo e consciência histórica é tratado na Revista **Síntese Política, Econômica e Social** 8 (1960) 45-69 (artigo) também na mesma revista 9 (1961) 35-66 (artigo). Como também no Livro, **Escritos de Filosofia VI: ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 165-219.

²⁹ SOUZA, Luiz Alberto Gomes de. A reflexão de Pe. Henrique C. de Lima Vaz e uma geração de cristãos comprometidos com a ação. In: DOWELL, João A. Mac. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 349. Cf. também VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia VI: ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 213-214.

³⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 109.

³¹ LIBANIO, João B. Lições do Mestre. In: DOWELL, João A. Mac. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 368.

Num outro depoimento de Libânio, falando da escola de Lima Vaz, ele afirma: “os mestres percorrem os caminhos do tempo lento da história, e escavando lá pensamentos, ideias, conceitos e fazendo-os caminhar pelos séculos em peripécias ideológicas e semânticas”³², fazendo um contraponto com o pensamento mediático de nosso tempo, afirma que o especialista do instante não sabe onde situar seu pensamento. Na escola de Lima Vaz não é assim, os pensamentos não são criaturas *in vitro*, mas têm úteros naturais. Não são plantas de estufa, pois têm raízes fincadas em solos diferentes. Não basta colocá-los no microscópio do instante, pois cada um deles fez e faz seu processo histórico de atualização. Colocado de maneira e linguagem simples e sugestiva, Carlos Mesters afirma:

[...] aprende-se a inserir todo conhecimento no varal do passado, percebê-lo na atualidade do presente e vislumbrá-lo em sua densidade de futuro. O pensamento não se perde nunca no momentâneo. Em vez de dizer que só existe o presente, afirma-se o contrário. O presente não existe. Ele é passado condensado e é futuro anunciado. Vê-lo sempre assim é aprender a conhecer. Lição inesquecível dos cursos, dos artigos, dos livros de H. Vaz.³³

É nesse sentido que a escola de Lima Vaz mostra-nos que a nossa necessidade histórica é de encontrar modelos e métodos capazes de detectar, e não ocultar as ligações, as articulações, as solidariedades, as implicações, as imbricações, as interdependências e as complexidades, para nos subtrair das falsas certezas. Mostraremos de maneira sucinta onde estão as raízes e convicções de sua maneira de pensar.

1.3 Modelo hegeliano

Como vimos, desde cedo Lima Vaz tem influência de vários e importantes autores na história do pensamento, mas agora de forma breve, destacaremos um dos autores que mais o influenciou na sua maneira de pensar: Hegel. Não faremos uma retrospectiva histórica da evolução do pensamento filosófico de Lima Vaz, mas mostraremos que na sua raiz filosófica de pensar está fortemente influenciado por este filósofo, considerado por ele, o pensador que estaria no fim de uma aventura

³² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 361.

³³ Ibid., p. 362.

racional filosófica no mundo ocidental “entendida esta como o projeto talvez desmesurado, fruto da audácia de alguns efêmeros mortais, de recriar o mundo das coisas e o mundo dos homens à luz de um *logos* que julga, demonstra, ordena e unifica”³⁴.

O pensamento de Lima Vaz também é influenciado por outros grandes pensadores, principalmente Aristóteles, Santo Tomás, Marx e tantos outros. Platão está no início dessa aventura racional que se coroa na filosofia hegeliana. Mas para ele, essa filosofia marca a terceira fase do seu pensamento e coloca em evidência uma nova forma de concepção de refletir os temas mais recentes como: ser humano, ética, mundo, cultura, história e transcendência. Temas esses que serão abordados em seus escritos, principalmente na Antropologia filosófica e nos Escritos de Filosofia, como uma trajetória ontológica do Ser, abordando a difícil tarefa da construção do ser em-si e do reconhecimento do outro, como horizonte de construção do ser humano.

Sua dedicação, no caráter de reflexão filosófica, para com seus alunos, os quais desempenham papel importante na continuidade da reflexão e na atuação filosófica no 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*. O profundo conhecimento do pensamento hegeliano fez com que o projetasse como especialista na filosofia de Hegel.

A reflexão feita de forma dialética, adotada por Hegel, faz com que Lima Vaz identifique uma nova etapa do pensamento clássico ocidental, considerando-o um clássico inaugural, na medida em que os conceitos e categorias fundamentais do seu pensamento passaram a direcionar o desenvolvimento da reflexão filosófica no fim do século XIX.³⁵ Segundo Lima Vaz, o pensamento de Hegel assume uma posição arquetípica na estrutura racional no mundo contemporâneo ocidental, pois, ao recuperar e repensar a ontologia clássica, ele restaura e articula dialeticamente

³⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997. p. 16. Cf. também, SAMPAIO, Rubens Godoy. **Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistemas** em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006. p. 226.

³⁵ Id. Por que ler Hegel Hoje? In: BONI, Luís Alberto de. (Org.). **Finitude e Transcendência**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996. p. 222-142.

os domínios da Lógica, da Natureza e do Espírito, como caminho de reconstituição da Razão como unidade na multiplicidade.³⁶

A forma dialética do pensamento de Hegel, sua racionalidade histórica e a maneira de mostrar a efetivação concreta da liberdade na história, fez com que Lima Vaz identificasse um novo paradigma metodológico no pensamento ocidental, pois através da dialética é possível compreender a realidade no seu processo e no seu movimento que, com base na contradição, aparece o desenvolvimento e a viabilização de uma nova racionalidade, metodologia que Lima Vaz adota e desenvolve sistematicamente no itinerário de sua reflexão e articulação de todo seu pensamento, principalmente na Antropologia filosófica.

Dentro desse modo de pensar, uma das grandes questões que identifica Lima Vaz no pensamento de Hegel e na filosofia contemporânea é: como pensar dialeticamente a Liberdade no universo da Razão, ou seja, unir dialeticamente Liberdade e Razão, como forma de recuperar uma unidade de dignidade, não só do pensamento, mas da própria filosofia e do ser humano?³⁷ Para Lima Vaz, nisto incide 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 como o clamor da desrazão, o avanço implacável da razão sistêmica na rota de uma civilização que teria perdido sua alma.³⁸

Segundo Cirne-Lima, a filosofia do século XX destruiu a Razão como unidade, razão que foi “esfacelada a golpes de marreta por Nietzsche e não conseguiu mais recuperar sua unidade e sua dignidade. Os múltiplos horizontes de Heidegger, os plúrimos jogos de linguagem de Wittgenstein, a total ausência de sistemas filosóficos universalizantes e abrangentes marcam claramente e profundamente o panorama filosófico do século que acaba de passar”³⁹. Essa multiplicidade de sentido, do

³⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Método e dialética. In: BRITO, E. F. CHANG, L. H. (Org.). **Filosofia e método**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 9 -17.

³⁷ Id. Filosofia e Cultura na tradição ocidental, **Síntese**. v. 20, n. 63, (1993). p. 567.

³⁸ Ibid., p. 576. Confirma também em LIMA, Carlos Cirne. Liberdade e razão. In: DOWELL, João A. Mac. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 175.

³⁹ LIMA, Carlos Cirne. Liberdade e razão. In: DOWELL, João A. Mac. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 176.

mundo, do universo e de nossa própria vida, fez com que restassem apenas cacos de racionalidade perdidos em subsistemas que apenas se justapõem. No entanto, ele destaca a ousadia de Lima Vaz frente a esses problemas, 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, que não é exagerada, muito pelo contrário, que é o motor que sempre moveu a grande Filosofia.⁴⁰

Essas afirmações mostram que a pretensão de universalidade não é exagerada, mas apontam a posição firme e metódica, a partir da filosofia clássica, principalmente da filosofia de Platão e Hegel, o pensamento e a reflexão de Lima Vaz afirmando sua posição crítica e singular.

1.4 Originalidade de seu pensamento

A originalidade de Lima Vaz frente ao método de reflexão dialética, inspirado por Hegel, é a reflexão dinâmica na análise da realidade sócio-cultural moderna e contemporânea, tomando como eixo principal o saber filosófico em sua configuração metafísica. Destaca Dowell, ao comentar a postura de Lima Vaz, “sua atitude pessoal de fé não arrefece seu apreço pela racionalidade crítica, um dos distintivos mais salientes de seu estilo filosófico”⁴¹. Ao orientar sua reflexão para a análise crítica da realidade sócio-cultural, Lima Vaz toma posição firme a respeito do sentido transcendente da existência humana e dos rumos da civilização. Segundo Sampaio, o pensamento de Lima Vaz quer dar uma resposta a um “problema que o acompanha desde o início do seu *iter* filosófico: encontros e desencontros da razão

⁴⁰ LIMA, Carlos Cirne. Liberdade e razão. In: DOWELL, João A. Mac. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2002.p. 195.

⁴¹ DOWELL, João A. Mac. Saber filosófico, história e transcendência. In:_____. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 12. Cf. também MONDONI, Danilo. P. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 29, n. 94, 2002. p. 152.

moderna como o problema filosófico da afirmação do Absoluto⁴². Ao pensar a relação entre história e transcendência nos possibilita o esclarecimento da problemática e suas várias facetas: “filosofia e história, ser e verdade, ética e cultura, direito e política”⁴³.

Essa posição e originalidade aparecem claramente numa entrevista publicada no livro “*Conversas com filósofos brasileiros*” quando destaca os pressupostos fundamentais de sua reflexão, a estrutura de seu pensamento e o movimento lógico de suas ideias, afirmando sua vinculação à tradição, por considerá-la de cunho fundacional à filosofia e, ao mesmo tempo, não acreditando somente na filosofia de cunho empirista, aplicada apenas em comentários de eventos sobre a realidade em constante mudança. Afirma Lima Vaz

[...] 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* (2vols.) e *Introdução à ética filosófica* (2vols.), 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 realmente o roteiro da formação das minhas ideias filosóficas fundamentais.⁴⁴

Nessas afirmações pessoais percebemos, nitidamente, que sua reflexão filosófica, ao recuperar e repensar a história da filosofia e sua base em pensadores

⁴² SAMPAIO, Rubens Godoy. **Metafísica e Modernidade**: método e estrutura, temas e sistemas em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006. p. 14.

⁴³ DOWELL, João A. Mac. Saber filosófico, história e transcendência. op. cit., p. 13.

⁴⁴ NOBRE Marcos e REGO, José Márcio. **Conversas com filósofos brasileiros**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 36-37. Cf. também SAMPAIO, Rubens Godoy. **Metafísica e Modernidade**: método e estrutura, temas e sistemas em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006. p. 30-31.

clássicos, não é simplesmente um comentador dos fatos ou um simples voltar à história, mas sim um retomar posições fundacionais e pessoais, com o propósito de refletir os problemas filosóficos e humanos atuais.

Outro tema representativo que o diferencia e o torna original, que podemos destacar, é a constituição de uma ética⁴⁵ universal de fundo transcendental, apresentando-se em nosso cenário como algo desafiador e de fundamental importância, tanto para a sobrevivência do fazer filosófico, como para a vida do ser humano. Segundo Lima Vaz, um dos indícios, com fortes razões, dessa dificuldade, reside no fato de vivermos num *niilismo ético* em que o imperativo categórico é o relativismo dos valores, perdendo-se assim, a dimensão universal e transcendental da ética como fundamento de nossas relações intersubjetivas que não passam da superficialidade. Característica que faz com que as consequências dessa falta de fundamentos imperem no individualismo e hedonismo, ofuscando a dimensão comunitária, o reconhecimento dos outros e do consenso dialogal.

Partindo desses conceitos fundamentais e fundacionais e de uma realidade que caminha para o vazio existencial, Lima Vaz buscou edificar seu pensamento ético-filosófico e filosófico-teológico no reconhecimento e na contribuição que a configuração racional das categorias fundantes do pensamento grego deram à experiência neotestamentária, reconhecendo, nesse encontro de culturas, o fundamento da civilização ocidental e, conseqüentemente, percebendo nisso 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”⁴⁶. Caminho que ele próprio vai construindo através de um método e uma estrutura de pensamento.

1.5 Método e estrutura

Aqui, nossa intenção não é fazer uma avaliação da imensa obra de Lima Vaz, conhecida pela sua abrangência cultural, seu profundo conhecimento filosófico e,

⁴⁵ Tema que não aprofundaremos, mas aparece como uma das preocupações fundamentais para o autor. Destacamos aqui as duas obras principais. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV**: introdução à ética filosófica I. São Paulo: Loyola, 1999. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV**: introdução à ética filosófica II. São Paulo: Loyola, 2000.

⁴⁶ DOWELL, João A. Mac. Saber filosófico, história e transcendência. In: DOWELL, João A. Mac. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 12.

sobretudo, sua capacidade de recriar a tradição filosófica, mas para ele seria impossível fazer filosofia, nos dias de hoje, sem um conhecimento profundo das raízes dos problemas que nos afligem, raízes que orientam o tratamento filosófico desses problemas.⁴⁷ A importância dessas raízes é dada para que se possa descobrir o veio que atravessa toda a sua filosofia. “Em concreto, pretendemos descobrir o que constitui o centro de sua filosofia, a estrutura da Antropologia filosófica, modelo de recriação da tradição filosófica, capaz de recolher e pensar os principais problemas modernos sobre o homem e de tornar-se a fonte para a reflexão de todos os problemas que afetam o mundo atual”⁴⁸. Isso sem esquecer a ontologia que subjaz a esta estrutura, constituindo-se a originalidade de seu pensamento.

Antes de apresentar sua estruturação sistemática e o seu método, vamos percorrer um itinerário histórico feito por Lima Vaz para mostrar uma sucessão de modelos conceituais filosóficos, que a reflexão exprimiu sobre o homem. No século XVIII, com as chamadas *ciências do homem* e com as profundas modificações sofridas desde então pelas sociedades ocidentais, “a *ideia do homem* perdeu de modo aparentemente definitivo a sua unidade. Daí vem à pergunta: como recuperar então uma certa ‘ideia unitária’ do homem, para usar a expressão de Max Scheler”⁴⁹? Na estrutura da Antropologia filosófica, o ponto de partida de Lima Vaz, além das perguntas fundamentais sobre o ser humano como: O que posso saber? O que devo fazer? O que é permitido esperar? A questão central é: o que é o homem? Segundo ele, essa é uma tarefa que apresenta várias dificuldades, sendo que

a dificuldade maior dessa tarefa reside na própria originalidade da experiência filosófica quando tem por objeto o *sujeito* mesmo da experiência. A essa acrescentem-se as dificuldades provindas da pluralidade cultural da pré-compreensão no mundo contemporâneo e da multiplicação das *ciências do homem* que sugerem a imagem de um homem *pluriversal*.⁵⁰

⁴⁷ Em sua “Lectio magistralis” de 1991, o Pe Vaz diz: “A Filosofia é, pois, imortal como a própria Razão, desde o momento em que essa se faz interrogante e demonstrativa; pois, fazendo-se tal, ela não pode deixar de descer às raízes de onde nascem as interrogações (que Platão e Aristóteles exprimiram com a atitude de *thaumázein*, do admirar-se) e onde se entrelaçam as razões primeiras do ser e do agir”. Henrique C. de Lima Vaz, *Morte e vida da Filosofia. Síntese Nova Fase*, Semana Filosófica – Homenagem ao Pe. Vaz, vol. 18, nº 55 (1991). p. 680.

⁴⁸ HERRERO, F. Javier. A recriação da tradição na Antropologia Filosófica de Pe. Vaz. *Síntese*. v. 30, n. 96 (2003). p. 6.

⁴⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 157.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 160.

No estágio atual dos nossos conhecimentos, um imenso horizonte de saber envolve o objeto-homem, desdobrando-o em múltiplas direções e tentando aprofundar o sentido das explicações fundamentais, a sua pergunta inicial é ‘o que é o homem? Diante dessas múltiplas direções é que Lima Vaz, em sua Antropologia filosófica, se “propõe a encontrar o centro conceptual que unifique as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano e no qual se inscreveram as categorias fundamentais que venham a constituir o discurso filosófico sobre o ser do homem ou constituam a Antropologia como *ontologia*”⁵¹.

Para ele existem dois pólos de tensão, nos quais se encontram as perguntas fundamentais que são: a *natureza* e a *cultura*. Sendo assim, a Antropologia filosófica se encontra diante de três tarefas. a) elaborar uma ideia do homem que considere a tradição filosófica e as contribuições das ciências humanas; b) uma justificação crítica dessa ideia e que se apresente como fundamento da unidade dos múltiplos aspectos do fenômeno humano; c) uma sistematização filosófica que se constitua como Ontologia e responda ao problema clássico da essência: o que é o homem?⁵² Para integrar os pólos entre natureza e cultura, Lima Vaz propõe uma articulação dialética, tentando superar as várias formas de reducionismos do mundo moderno. Como fazer essa articulação? E com que método?

Segundo ele, os dados para essa articulação vêm de duas fontes: uma da experiência natural, chamada pré-compreensão e a outra da ciência, chamada compreensão explicativa. É desses dados que se originam os problemas, no lado das ciências naturais (natureza) e no lado das ciências hermenêuticas (sujeito e cultura), ao homem moderno. As ciências naturais trazem os problemas de origem partindo da sua ontogênese ou filogênese. Os problemas de estrutura giram em torno da problemática corpo-alma e nas ciências hermenêuticas giram em torno da cultura, sociedade, do psiquismo, da história, da religião e do ethos. Segundo Herrero,

⁵¹ HERRERO, F. Javier. A recriação da tradição na Antropologia Filosófica de Pe. Vaz. **Síntese**. v. 30, n. 96 (2003). p. 6. Cf. também VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**, São Paulo: Loyola, 1991. p. 12. Cf. também MONDONI, Danilo. P. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 29, n. 94, 2002. p.152.

⁵² *Ibid.*, p. 6.

[...] a reflexão filosófica deverá tematizar e organizar sistematicamente todos esses problemas em torno de um centro último de inteligibilidade do homem que é a sua **autoposição como sujeito**. Será essa compreensão do homem como sujeito, que transforma a natureza em cultura, autocompreendendo-se como pura **expressividade**, que será a bússola de toda a elaboração do discurso filosófico da Antropologia do Pe. Vaz.⁵³

Com a crise do século XVIII, o homem perdeu sua unidade e o método coloca-se como uma exigência para recuperar a ideia unitária do homem, como também, evitar os reducionismos causados pelas diversas compreensões e métodos percorridos pelas filosofias contemporâneas. A Antropologia filosófica de Lima Vaz tem como propósito, coordenar e equilibrar o esquema metodológico *Natureza – Sujeito – Forma*. Nesse esquema, o homem se encontra como objeto, dado pela natureza, e como sujeito, forma e expressão de si mesmo. Ele se constitui o movimento de mediação entre natureza e forma (N-S-F).⁵⁴

Para articular e equilibrar esse movimento e essa passagem entre o dado e a forma, na Antropologia filosófica de Lima Vaz é preciso considerar três níveis de conhecimento que são: a pré-compreensão, a compreensão explicativa e a compreensão filosófica. A *pré-compreensão* é recolhida da experiência natural que se expressa nas representações, nas crenças e símbolos dentro de um determinado universo simbólico. A *compreensão explicativa* vem do saber científico, as quais obedecem aos métodos canônicos da ciência e a *compreensão filosófica*, vista como transcendental, “considera o homem como ser e, como tal, define as condições de possibilidade (de inteligibilidade) das formas de compreensão do homem. Ela tematiza a experiência original que o homem faz de si mesmo como ser capaz de dar razão de seu próprio ser”⁵⁵.

Essas categorias que vão autoconstituindo o homem como sujeito, também vão respondendo a pergunta: o que é o homem? Sabendo que o homem não é um ser isolado e solitário, mas um ser situado em contornos fundamentais como: a Natureza, a Sociedade e o Eu. Essas três dimensões definem o espaço da experiência filosófica fundamental que a Antropologia filosófica de Lima Vaz vai tematizando. É nesses contornos que o homem faz a passagem do dado-natureza,

⁵³ HERRERO, F. Javier. A recriação da tradição na Antropologia Filosófica de Pe. Vaz. **Síntese**. v. 30, n. 96 (2003). p. 7.

⁵⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p.158.

⁵⁵ HERRERO, F. Javier. op. cit., p. 7. Cf. também VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 159.

para a forma - expressão. A forma é a que possibilita representar e pensar a realidade. Ela distingue, organiza e relaciona os seres entre si, é o *principium essendi* e o *principium operandi*, e, portanto, o *principium cognoscendi*. Mas o que caracteriza a forma dos seres naturais, a forma do homem?

O **homem** é dado a si mesmo na complexidade das suas estruturas somática, psíquica e espiritual, vale dizer do seu estar-no-mundo, do seu estar-com-o-outro e do seu abrir-se para a transcendência. Porém, o que caracteriza essencialmente o homem é o movimento de passagem da forma 'natural por ele recriada com **expressão**. Assim, o homem é o movimento dialético da passagem do dado (N) à expressão (F), e ele como sujeito é o movimento mediador (S).⁵⁶

Agora entramos na concepção propriamente filosófica para determinar o objeto da pergunta: o que é o homem? Aqui, Lima Vaz problematiza o objeto numa tensão entre o momento eidético e o momento tético, que, segundo ele “o ser do homem surge numa tensão entre a finitude e limitação da situação (eidos), por um lado, e a infinitude ou a ilimitação que aparece no ato da afirmação pela qual o sujeito se põe (*thesis*) a si mesmo no horizonte ilimitado do **ser**”⁵⁷. Essa tensão se encontra em cada uma das categorias de sua Antropologia filosófica. O exame crítico de cada categoria investiga a possibilidade de se reunir, na unidade do conceito, os dois momentos da tensão: o momento eidético e o tético. Segundo Lima Vaz,

[...] o momento *eidético* exprime a limitação do conteúdo da categoria seja à sua estrutura interna (*eidos* ou essência) seja à finitude e situação do *sujeito*. O momento *tético* diz respeito ao dinamismo da afirmação pela qual o sujeito se põe (*thesis*) a si mesmo na enunciação primeira e fundante do *Eu sou*: enunciação que, referindo o sujeito ao horizonte ilimitado do *ser*, estabelece-o no campo de uma tensão dialética fundamental entre a *limitação do eidos* que especifica a afirmação e o dinamismo intrínseco à mesma afirmação, que aponta para a *ilimitação* do ser.⁵⁸

Sendo o discurso dialético que articula essas diversas categorias, cada uma exprime uma forma determinada de mediação, segundo a qual o sujeito afirma um aspecto fundamental de seu ser. Essas categorias que articulam o discurso filosófico

⁵⁶ HERRERO, F. Javier. op. cit., p. 7. Cf. também VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 8.

⁵⁷ Ibid., p. 8.

⁵⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 223. Cf. também HERRERO, F. Javier. A recriação da tradição na Antropologia Filosófica de Pe. Vaz. **Síntese**. v. 30, n. 96 (2003). p. 8.

do homem e que mediatizam a passagem feita pelo sujeito do dado às formas de expressão são as categorias de estrutura (corpo, psiquismo e espírito), de relação (objetividade, intersubjetividade e transcendência) e de unidade (realização e pessoa). Herrero se pergunta por que essas categorias? E sua resposta é:

[...] porque, o homem **é dado** a si mesmo na complexidade de suas estruturas somática, psíquica e espiritual. Ele possui a unidade estrutural e reflexiva do seu ser-em-si. O homem é **na sua relação** reflexiva com o mundo, com os outros e com o transcendente, isto é, ele se auto-expressa como ipseidade na medida em que se expressa como alteridade ou como ser para-si e como ser-para-o-outro (essência). Finalmente, o homem se realiza de acordo com o seu ser (existência). Nesta tarefa ele tem que conseguir a **unificação** de suas formas de expressão, pois ele só se torna ele mesmo na sua abertura constitutiva ao outro, plasmando a própria **unidade** de estrutura e relação na sua existência como **pessoa**, sendo esta o princípio e o fim do discurso. Princípio, porque ela estava na raiz inteligível da afirmação **Eu sou** que impele todo o discurso filosófico. Fim, porque ela institui a unidade de todos os aspectos do ser do homem, respondendo à pergunta inicial: o que é o homem?⁵⁹

Essa estrutura da Antropologia filosófica o fez explicitar a compreensão do ser e da ontologia, tornando-se uma compreensão que o afasta de Hegel, pois entende o ser na sua totalidade. Para isso ser possível, Lima Vaz leva a sério a experiência originária dos grandes filósofos gregos como “Platão, Aristóteles, o neoplatonismo, eventualmente Santo Agostinho e o próprio Tomás de Aquino são autores frequentados por Lima Vaz”⁶⁰. Isso fez com que ele não se deixasse intimidar com o embargo moderno e contemporâneo da metafísica, expondo-a numa progressiva dialética ascendente:

[...] a metafísica, ou melhor dizendo, a ontologia, é uma dimensão irrenunciável da filosofia, sob pena de abandonar o mais específico dela, a tematização do todo, por mais difícil que isto possa ser nas condições históricas atuais. É por isso que o projeto do Pe. Vaz, embora sua produção se estenda a todos os grandes problemas contemporâneos, foi sempre elaborar a trilogia básica da filosofia: antropologia, ética e ontologia.⁶¹

⁵⁹ HERRERO, F. Javier. A recriação da tradição na Antropologia Filosófica de Pe. Vaz. **Síntese**. v. 30, n. 96 (2003). p. 9.

⁶⁰ SAMPAIO, Rubens Godoy. **Metafísica e Modernidade**: método e estrutura, temas e sistemas em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006. p. 14.

⁶¹ HERRERO, F. Javier. op. cit., A recriação da tradição na Antropologia Filosófica de Pe. Vaz. **Síntese**. v. 30, n. 96 (2003). p. 10.

Segundo Sampaio, as duas primeiras foram levadas a seu termo com profundidade e competência, e a ontologia, por ser mais difícil, ficou registrada na sua última grande obra que é: “Raízes de Modernidade”, mostrando assim que a metafísica está na raiz de todos os grandes problemas atuais.

Nossa pergunta é: qual a divergência do pensamento de Lima Vaz e de Hegel? Para mostrar essa divergência temos que ir à categoria de pessoa, categoria que expressa a unidade final do homem e na qual se cumpre o princípio de totalização. Para Lima Vaz, a categoria de pessoa é a expressão acabada do Eu sou, de forma que ela responde à interrogação inicial, “quem é o homem?” não é mais a tensão entre um particular e o universal, mas é o resultado da oposição entre o categorial e o transcendental ou entre o finito e o infinito, pois é nela que se dá a adequação inteligível entre o sujeito e o ser. Pois é essa infinitude intencional, abertura para o transcendental ao ser, que põe em movimento o dinamismo da afirmação do sujeito, compreensão que o impele a visar a infinitude do ser.⁶²

Surge assim no horizonte último o **ser** que põe em movimento a idéia de transcendência do homem e que, por isso, pode ser considerada como o ponto fulcral do qual depende todo o pensamento filosófico. Nesse movimento de transcendência, o espírito descobre o **Absoluto**, seja considerado na sua formalidade (Absoluto **formal**) com seus atributos transcendentais: unidade, verdade e bem, que devem ser tematizados na Ontologia, seja como Absoluto **real ou existente** (*Ipsum Esse subsistens*), como fundamento das noções transcendentais e que deve ser tematizado na antigamente chamada teologia natural.⁶³

É nesse movimento dinâmico, entre finito e infinito, entre categorial e transcendental, que se encontra a tensão em todas as categorias abordadas por Lima Vaz, e é a inversão na compreensão da relação do momento eidético e o momento tético, no caso da categoria de espírito e transcendência que

[...] o sujeito, no seu ato de autoposição, não põe o objeto para si, como no caso da relação de objetividade, nem se põe diante do outro na reciprocidade do agir, como na relação de intersubjetividade, mas **é posto** na sua situação de sujeito finito, ‘pela superabundância e pela infinita generosidade ontológica do Absoluto’. No seu movimento de transcendência ao descobrir e enunciar o Absoluto como transcendente à sua razão finita, o sujeito **é posto** pelo Absoluto imanente no mais íntimo de seu ser, ‘onde brota a fonte do espírito, da qual fluem a inteligência e a

⁶² HERRERO, F. Javier. A recriação da tradição na Antropologia Filosófica de Pe. Vaz. **Síntese**. v. 30, n. 96 (2003). p. 11.

⁶³ *Ibid.*, p. 11.

liberdade. A posição do **Eu sou** ou a relação transcendental do sujeito ao ser desvela aqui seu fundamento último, seu **ser-posto** pelo Absoluto na relação de criatura, e que é fundamento último de todo o discurso. O homem, finalmente, é porque o Absoluto é. Ao ser afirmado implicitamente na proposição **Eu sou para a transcendência**, a universalidade do **ser** não é posta pelo Eu como horizonte de sua afirmação, mas pelo **Transcendente** ao qual o sujeito finito constitutivamente se refere.⁶⁴

A compreensão do ser como fonte, se apresenta a Lima Vaz como a pura positividade, a pura gratuidade, e superabundância que o capacita a reatualizar e refazer a experiência filosófica dos gregos, completada por Santo Tomás com sua compreensão do ato do ser como existir (*Esse*) e fecundada pela rememoração hegeliana, mas radicalmente, modificada na sua Antropologia filosófica.

Segundo Sampaio, Lima Vaz em sua Antropologia filosófica, no movimento dialético de construção das categorias, inaugura um roteiro claro dos passos que vai dar.

- a.momento da determinação do objeto
 - i. aporética histórica
 - ii. aporética crítica
 - (a) momento eidético
 - (b) momento tético
- b. momento de determinação da categoria
- c.momento de determinação do discurso
 - i. princípio de limitação eidética
 - ii. princípio de ilimitação tética
 - iii. princípio de totalização.⁶⁵

Para Sampaio, essa estrutura mostra uma sucessão de passos de clareza meridiana, como se o autor quisesse conduzir o leitor pela mão, “indicando de forma nítida cada um dos passos dados e repetindo várias vezes o significado de cada um desses momentos”⁶⁶. Não sendo tão claro assim em sua *Ética*, nem em *Raízes da Modernidade*, pois, para estes, o autor já supõe uma certa familiaridade com o método e estrutura que não se vê mais na obrigação de realizar aquele trabalho de condução paternal tão característico da Antropologia filosófica.

⁶⁴ HERRERO, F. Javier. A recriação da tradição na Antropologia Filosófica de Pe. Vaz. **Síntese**. v. 30, n. 96 (2003). p. 11. Cf. também VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p.122.

⁶⁵ SAMPAIO, Rubens Godoy. **Metafísica e Modernidade**: método e estrutura, temas e sistemas em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006. p. 286.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 286.

Ainda segundo Sampaio, “o método, além de se fazer presente em cada uma das suas obras, permeia por inteiro o sistema de categorias vaziano, bem como atravessa cada uma das categorias antropológicas, éticas e metafísicas. O método, em resumo, organiza todo o seu pensamento”⁶⁷. Quando se fala em pensamento se refere a toda sua obra que está marcada pelo aspecto teleológico, ou pela circularidade dialética. Outra dica de Sampaio é que o leitor que gostaria de realizar uma leitura sistemática da obra de Lima Vaz deveria fazê-lo obedecendo em primeiro lugar à cronologia dos textos ou seguindo a seqüência de publicações dos seus livros principais.

Dentro de sua forma estrutural, em todas as suas obras, também aparece com clareza à ideia do retorno, compreendida em duas vias que são: a *via compositionis* (sentido *para-nós*) e a *via resolutions* (sentido *em-si*). Terminologia que Lima Vaz toma de Aristóteles, quando este faz a distinção entre o “percurso ascendente da *inteligibilidade para-nós (prós hemãs)* e o percurso descendente da *inteligibilidade em-si (aplôs)*, que indica o retorno aos passos já percorridos”⁶⁸.

O percurso ascendente explicita uma inteligibilidade *para-nós*, ou seja, para o sujeito que se afirma como *ser*, ao percorrer os estágios sucessivos da sua autocompreensão como corpo, psiquismo e como espírito; o percurso descendente, ou o retorno aos passos já percorridos, explicita a inteligibilidade *em-si*, ou seja, do sujeito que se constitui na sua unidade e a partir do seu núcleo ontológico mais profundo que é o espírito.⁶⁹

Para Sampaio, a Antropologia filosófica é profundamente marcada por essa característica das duas direções de constituição e de leitura do discurso filosófico, principalmente quando Lima Vaz expõe a categoria de espírito e as categorias correlatas ao espírito, a saber, a transcendência e a Pessoa.⁷⁰

Essa ordem da inteligibilidade *em-si* pode ser lida também inversamente como ordem da inteligibilidade *para-nós* (ordem da elaboração do discurso dialético), segundo um silogismo no qual a particularidade da estrutura psicossomática é *mediatizada* pelo sujeito singular e é supressumida na universalidade do espírito segundo a fórmula (P-S-U). Assim, está fechado o círculo dialético: do espírito ao corpo (inteligibilidade *em-si*) e do corpo ao espírito (inteligibilidade *para-nós*). No entanto, a circularidade dialética só é possível porque o espírito, estando presente ao fim do percurso, está

⁶⁷ SAMPAIO, Rubens Godoy. **Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistemas em Henrique Cláudio de Lima Vaz**. São Paulo: Loyola, 2006. p. 288.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 291.

⁶⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 224.

⁷⁰ SAMPAIO, Rubens Godoy. *op. cit.*, p. 293.

presente no seu início pela função mediadora do sujeito que se exerce no esquema da categoria (N)→(S) →(F), nele referindo o eidos ou a forma à amplitude transcendental do ser (princípio da ilimitação tética), o que implica, no nível do espírito, a identidade (*real*, no espírito infinito, *intencional* no espírito finito) da Natureza e da Forma, sendo ambas, por sua vez, idênticas, real ou intencionalmente, ao Sujeito como mediação. Assim, também na filosofia, o espírito dá necessariamente testemunho do espírito ou 'espírito é para o espírito'.⁷¹

Segundo Sampaio, essa postura metodológica vai até o momento final quando Lima Vaz apresenta a noção de inteligibilidade espiritual: “[...] essa trajetória é percorrida nos dois sentidos, pois o movimento primordial de subida ao inteligível reverte, na atividade normal do conhecimento, ao seu ponto de partida no sensível, a fim de que se complete o ciclo do processo cognoscitivo, e o conhecimento humano possa ser um conhecimento *real* do mundo exterior”⁷².

Percorrido esse breve detalhamento do caminho histórico, sua estrutura e seu método, o qual consideramos de fundamental importância, para compreender melhor seu pensamento e sua forma de vida, entramos agora no tema que nos propomos a compreender de forma mais aprofundada.

⁷¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 225.

⁷² *Ibid.*, p. 246.

CAPÍTULO II

2 COMPREENSÃO DA CATEGORIA DO ESPÍRITO

A dimensão do espírito, ao longo da história humana, está diretamente vinculada à experiência religiosa, ligando o homem a uma presença de alguma coisa superior, além da realidade empírica. Essa experiência foi sempre interpretada nas várias religiões e por diferentes raças, culturas e indivíduos.

Nossa intenção aqui, não é de abordar as várias experiências do espírito nos diferentes povos e indivíduos; o objetivo deste estudo é compreender filosoficamente a categoria do espírito baseados na Antropologia filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. O espírito é a dimensão humana que abre o ser para além da sua compreensão, mesmo assim mostraremos que não é uma mera projeção ilusória, mas uma categoria fundamental para compreender o homem e sua vida vivida no seu sentido verdadeiro.

A dimensão do espírito, na compreensão da Antropologia filosófica de Lima Vaz, está incluída na pergunta: quem é o homem? Para responder antropológica e filosoficamente a essa pergunta, Lima Vaz, elabora sua antropologia através de categorias. A primeira parte de sua antropologia é a sistemática, onde ele descreve as categorias de estrutura. Para compreender sua estruturação descreveremos brevemente a categoria do corpo e a categoria da psique, para depois entrar na categoria de espírito. Essas duas primeiras partes são supressas na categoria do espírito, categoria que, segundo ele, unifica o ser humano na sua dimensão estrutural. A parte sistemática está organizada de maneira que o homem faz a passagem do dado natural, objeto, para a sua forma ou expressão, sujeito, como vimos acima. Herrero explicita a organização dizendo que,

[..] os seres naturais tendem necessariamente a realizar sua forma. Mas pelo estatuto 'natural' de sua **forma**, o **homem** é dado a si mesmo na complexidade das suas estruturas somática, psíquica e espiritual, vale dizer, do seu estar-no-mundo, do seu estar-com-o-outro e do seu abrir-se para a transcendência. Porém, o que caracteriza essencialmente o homem é o movimento de passagem da forma 'natural' por ele recriada como **expressão** do seu ser. O homem, portanto, não existe como dado, mas como **expressão**. Assim, o homem é o movimento dialético da passagem

do dado (N) à expressão (F), e ele como sujeito é o movimento mediador (S).⁷³

Para mostrar nosso propósito nesse estudo, compararemos a compreensão humana com a estrutura de um edifício que tem sua base, sua estrutura e seu coberto, no qual a categoria do espírito é a cobertura, o topo mais alto. Para colocar essa cobertura precisamos da base e da estrutura que são a categoria do corpo e a categoria da psique. Descreveremos essas categorias como níveis de compreensão do ser humano.

2.1 Categorias estruturais do ser humano

Para Lima Vaz, as categorias que compõem a estrutura do ser humano são três: a categoria de corpo próprio, a categoria da psique e a categoria do espírito.

2.1.1 A categoria do corpo

O corpo é o ponto de partida na Antropologia filosófica de Lima Vaz, pois é ele o modo imediato da presença do homem no mundo, no espaço e no tempo, pois “a autocompreensão do homem encontra seu núcleo germinal na compreensão de sua condição corporal”⁷⁴. No entender de Lima Vaz, o corpo propriamente humano difere dos outros corpos, entendidos como corpo físico e corpo biológico, denominando-o assim de *corpo próprio*, isto é, a compreensão do corpo enquanto meio pelo qual o homem, não somente está no mundo, mas também é no mundo e dá significado ao mundo. Nesse sentido, o corpo é compreendido como dimensão da intencionalidade, enquanto as outras distinções do corpo correspondem às condições naturais do corpo, como dado pela natureza. De acordo com Lima Vaz, o corpo próprio e o corpo físico-biológico são significados pelo sujeito num movimento dialético de suprassunção, dando à corporalidade do homem o estatuto de categoria constitutiva do discurso antropológico.

⁷³ HERRERO, F. Javier. A recriação da tradição na Antropologia Filosófica de Pe. Vaz. **Síntese**. v. 30, n. 96 (2003). p. 8.

⁷⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 175.

A *categoria* da corporalidade 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 suprassumida pelo sujeito no movimento dialético de constituição da essência do sujeito ou da resposta à questão sobre o seu *ser*.⁷⁵

Assim, a corporeidade significa que o corpo não dá apenas uma massa corpórea, mas um corpo vivo, corpo próprio com intencionalidade. Por conseguinte, a essência do corpo não é o fato de ele ser um corpo físico ou biológico, dado pela natureza, mas é o significado que o sujeito lhe dá ao assumir, na dialética, a suprassunção de um corpo propriamente humano. É por esse motivo que o corpo próprio é entendido como parte constitutiva do ser do homem e é através dele que o homem se situa no mundo e expressa o seu ser-no-mundo. Nesse sentido da intencionalidade do corpo próprio, Lima Vaz afirma que

[...] a categoria da corporalidade passa a ser, assim, o primeiro momento do *movimento dialético* que leva adiante o discurso da Antropologia filosófica. Nele a realidade do corpo enquanto *humano* é afirmável do seu *ser*, de modo que se possa estabelecer uma correspondência conceptual entre *ser-homem* e *ser-corpo*. No entanto, essa correspondência, sendo estabelecida dialeticamente, exprime uma *identidade na diferença*.⁷⁶

Compreendido dessa maneira não podemos reduzir o homem somente ao seu aspecto somático, pois este revela uma parte de sua totalidade. Na corporeidade há elementos que vão além da dimensão material e somática do homem. Essa presença intencional da corporeidade aponta para a existência de uma vida interior, que anima e dirige o corpo para o campo de sua expressão, da sua forma, da ação e de intervenção na realidade. Abre-se aqui o horizonte da segunda parte constitutiva do homem: a sua psique.

2.1.2 A categoria da psique

O psiquismo, diferente do corpo próprio, não é a presença imediata do homem no mundo, mas mediata, isto é, situa o homem no mundo externo através do

⁷⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 180.

⁷⁶ Ibid., p. 182.

mundo interno. É a mediação do homem entre o corpo e o espírito. Na perspectiva da reflexão de Lima Vaz, o psiquismo se apresenta em dois eixos principais, a saber, o da *representação*, que está ligado à imaginação e permite ao homem captar o mundo externo, e o eixo da *afetividade*, que está relacionado ao desejo. Esses dois eixos são modos de manifestar as mediações do psiquismo, que “se dá num entrecruzamento entre o estar-no-mundo e o ser-no-mundo, entre a presença *natural* e a presença *intencional*”⁷⁷.

Entendido dessa forma, o psiquismo é a maneira de interiorizar da realidade no contato com o mundo externo, assumindo uma posição mediadora entre o corpo próprio (exterioridade) e o Espírito (interioridade absoluta). Sendo posição mediadora é ele que dá à reflexão filosófica, o movimento dialético entre exterioridade e interioridade. A primeira é construída a partir da realidade exterior, o dado natural, e a segunda a partir da realidade interior, o dado da forma. Assim, o psiquismo capta o ser exterior do estar-no-mundo e o reconstrói psicologicamente como ser-do-mundo. Desse modo, para Lima Vaz, a psique é compreendida como a dimensão interior que se manifesta ou se expressa, na ação corpo, como também é expressão do espírito que pode direcionar as vivências psíquicas.

Segundo Lima Vaz, apesar do homem ser constituído de apetites e desejos, memórias e emoções, o seu ser não se limita ao psiquismo, pois se estrutura com ritmos distintos de intensidades e experiências vividas no interior de cada ser humano. O problema ou perigo que se apresenta aqui é a dimensão psíquica do homem não abrir-se a dialética do espírito e assim poder fechar-se num egocentrismo sobre si mesmo e bloquear o dinamismo do ser. O psiquismo é parte constitutiva do ser do homem e não a sua totalidade. Há outra dimensão que transcende a própria interioridade do homem, que o lança para além, na busca de algo mais profundo, que é a dimensão do espírito, que o caracteriza como ser propriamente humano.

2.1.3 A categoria do espírito

Com a categoria do espírito entramos propriamente no que nos propomos a compreender, mais detalhada e filosoficamente. Voltando à comparação do ser

⁷⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 188.

humano com o edifício, estamos na cobertura, no telhado do edifício. É desse ponto que desejamos compreender a pergunta: quem é o homem?

Para Lima Vaz, a compreensão da categoria de espírito se impõe como tarefa fundamental para que o ser humano possa responder coerentemente à pergunta: quem é o homem? Para ele, ao elevarmos o homem ao nível de espírito não é uma noção univocamente antropológica, mas é uma noção coextensiva ou homóloga à noção de Ser, entendida segundo as suas propriedades transcendentais de unidade, verdade e bondade. Para entender melhor essa noção de ser, Lima Vaz fala de *quiasmo do espírito*. Quiasmo que é a abertura da inteligência finita à amplitude da transcendência, também é o lugar do acolhimento e manifestação do Ser (enquanto verdade) e lugar de consentimento ao Ser (enquanto bem).⁷⁸ Segundo Lima Vaz, por essa noção de espírito, o homem vai além dos limites do conceito antropológico e faz com que ele se abra ao Infinito e participe dele. Assim, sua pertença ao discurso antropológico só é possível a partir de uma “analogia de atribuição, na qual o *princeps analogatum* é o espírito Infinito ou Absoluto e o *espírito*, no homem, é o *analogatum inferius*”⁷⁹. Para compreender esse quiasmo e esse conceito, teremos que entender os níveis de compreensão que Lima Vaz tem da categoria de espírito.

2.2 Níveis de compreensão para descrever a categoria de espírito

Como vimos na primeira parte, em seu método, para elaborar a categoria de espírito, Lima Vaz apresenta três níveis de compreensão. O primeiro é o nível da história, chamada pré-compreensão; o segundo é o nível científico ou compreensão explicativa; o terceiro é o nível da filosofia ou da compreensão filosófica. Feita essa estruturação metodológica, Lima Vaz desenvolve cada um desses níveis.

Para descrever o nível da pré-compreensão, ele destaca quatro temas fundamentais recolhidos no interior das variadas formas de manifestação na história da cultura. O primeiro tema é o espírito como **reflexividade**, consciência-de-si-

⁷⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 213.

⁷⁹ Ibid., p. 202.

mesmo - *synesis* - encontrado no preceito socrático *conhece-te a ti mesmo*; o segundo tema é o espírito como **Inteligência** – *noûs* - espírito como atividade de contemplação; o terceiro tema é o espírito como **vida** - *pneuma* - entendido como força vital, dinamismo organizador da própria vida e o quarto tema é o espírito como **ordenação** - *logos* - ordem da razão, o espírito é razão universal, é palavra compreensível.⁸⁰ Esses temas, segundo Lima Vaz, se destacam e se entrelaçam para unificar os traços fundamentais da *experiência espiritual*, também se apresentam como o espaço em que se situa a pré-compreensão do espírito no nível da história humana.

2.2.1 Nível da pré-compreensão da categoria do espírito

Segundo Lima Vaz, a pré-compreensão do espírito a nível histórico, está ali aonde o homem vive sua experiência concreta, sua autoconsciência de um ser presente a si mesmo e sua presença no mundo. O espírito é uma espécie de *consciência racional*. Afirmação que Lima Vaz caracteriza como os dois fundamentos que formam a dialética da categoria de espírito, sendo um o *em-si* ou normatividade absoluta de sua essencialidade e o outro a prioridade do *para-si* ou normatividade absoluta do sujeito.

A inter-relação entre a prioridade *em-si* do objeto e a prioridade *para-si* do sujeito é uma inter-relação dialética, constitutiva da pré-compreensão do espírito. Nela o *em-si* do objeto nega o *para-si* do sujeito na ordem da especificação ou da *forma* (a *verdade* do objeto é mensurante com relação ao sujeito); e o *para-si* do sujeito nega o *em-si* do objeto na ordem do ato ou da existência (o objeto *existe* intencionalmente no ato do sujeito que é, portanto, mensurante com relação ao objeto enquanto conhecido).⁸¹

O interesse de Lima Vaz não está num conceito de espírito pronto e fechado, mas na elaboração da categoria do espírito que se estabelece de forma dialética entre a identidade *do em-si* e a diferença *do para-si*. Para ele, o espírito é uma identidade reflexiva consigo mesmo, ou ainda uma

⁸⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 203.

⁸¹ *Ibid.*, p. 206.

[...] *identidade* do ser e do manifestar-se do espírito ou, segundo o nosso esquema, da Natureza (N) e da Forma (F) no nível do espírito; *diferença*, pois a manifestação implica para o espírito-no-mundo (ou espírito finito) a *alteridade* do objeto que se manifesta ao espírito e no qual o espírito se manifesta: a não-identidade, em suma, do *em-si* do objeto e do *para-si* do sujeito.⁸²

Para ele, a categoria do espírito se encontra na semelhança entre o espírito absoluto infinito e o espírito finito situado que se expressa entre o dado e o significado. Desse ponto, a presença do homem no mundo se caracterizava a partir dessa dialética do *em-si* e do *para-si* como presença reflexiva, ou como reflexividade que não tem lugar nem no corpo e nem no psiquismo, mas apenas no espírito finito compreendido como “*analogatum inferius* da intuição absoluta de si mesmo no espírito infinito”⁸³.

Para Lima Vaz, essa reflexividade é uma presença espiritual que se manifesta de forma específica na linguagem humana nas suas formas simbólicas do *ser-no-mundo* que são: o Eu, a Sociedade e a Natureza. É essa presença reflexiva que ele descreve no nível de uma compreensão explicativa.

2.2.2 Nível da compreensão explicativa da categoria do espírito

Para Lima Vaz, na compreensão explicativa não é possível encontrar procedimentos metodológicos científicos que possam “conceituar” de forma operativa, através de leis e teorias, uma compreensão do espírito. O que se mostra viável fazer é estudar a linguagem, diante dos mais variados ramos das ciências da linguagem; assim é possível, por exemplo, estudar o ato livre por meio da psicologia da vontade, as operações cognitivas por intermédio das novas ciências da cognição e das neurociências. “Sendo, com efeito, o espírito *identidade reflexiva* consigo mesmo, não pode exercer sobre si a mediação *abstrata* que é própria da compreensão explicativa”.⁸⁴ Para Lima Vaz, só pelo espírito o homem age humanamente e produz obras propriamente humanas. A dimensão do espírito está

⁸² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 206.

⁸³ Ibid., p. 206.

⁸⁴ Ibid., p. 207.

fora da compreensão científica, caso contrário o homem teria todas as condições de, através da ciência, compreender e responder de uma vez por todas a pergunta: quem é o homem? Nessa não capacidade das ciências explicativas de abarcar o ser em sua totalidade é que se apresenta a compreensão filosófica como um passo adiante,

2.2.3 Nível da compreensão filosófica da categoria do espírito

No nível da compreensão filosófica, Lima Vaz entra propriamente na definição da noção de espírito. Para ele, mesmo sendo uma categoria da antropologia, a dimensão do espírito transcende o próprio conceito e sua própria compreensão. Nesse sentido, ele afirma que o espírito “é uma noção analógica que conota, primeiramente, a perfeição simples, em si mesma absoluta e infinita”.⁸⁵ Assim, a categoria de espírito vai formando-se pela *tensão* entre o *categorial* e o *transcendental*, que é o nível conceitual da afirmação da transcendência do espírito sobre o homem.

Para avançar nessa compreensão, Lima Vaz esclarece o que entende por *transcendental*. Segundo ele, é um termo compreendido em dois aspectos. O primeiro aspecto está na possibilidade de ser uma estrutura transcendental e é uma categoria ontológica interior ao discurso através do qual se afirma o *ser* do homem. O segundo aspecto corresponde ao sentido clássico, que compreende a noção transcendental como uma noção análoga ao ser e que ultrapassa as fronteiras humanas, obedecendo ao “movimento lógico da analogia de atribuição que aponta para o Espírito absoluto e infinitivo como *princeps analogatum*”.⁸⁶ É através dessas noções de transcendência e transcendentalidade que se apresentam as maiores dificuldades para a compreensão da categoria de espírito, sem esquecer que, para a elaboração dessa categoria deve-se levar em conta tanto a dimensão categorial, como a dimensão transcendental. No entender de Lima Vaz, é no entrelaçamento dessas duas categorias que se oferece um caminho seguro que permite alcançar o núcleo conceptual da noção de espírito.

⁸⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 208.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 209.

Veremos agora um esquema elaborado por Sampaio⁸⁷ que facilita o entendimento desse entrelaçamento, pois ele apresenta e desenvolve a trama entre essas duas dimensões com os quatro roteiros recolhidos por Lima Vaz.

Perfeição Pneuma Πνευμα		Unidade Nous νοῦς		Ordenação Logos λόγος		Reflexividade Synesis σύνεσις	
Transc	Categ	Transc	Categ	Transc	Categ	Transc	Categ

O primeiro elemento é o *pneuma*. Este revela o ser na sua relação ativa de conhecimento e amor ou como movimento imanente de identidade na diferença, que Aristóteles celebrou como *vida* divina. Na dimensão *transcendental* o conceito aparece como noção de *ato*, perfeição simples e infinita que se exprime na relação do *mesmo ao mesmo*. Na dimensão *categorial* do conceito aparece como espírito finito que se exprime do *mesmo ao diferente*, ou distinção entre sujeito e objeto.⁸⁸

O segundo elemento é a *inteligência*. Esta revela o espírito como uno e unificante; como liberdade de si mesmo ou fim a si mesmo e perfeita independência. A dimensão *transcendental* do conceito deve ser buscada na exigência do Uno absoluto, pois o espírito sendo correlativo ao ser, também é correlativo ao uno, “postula o Uno absoluto como princípio (*arqué*) do ser e, portanto postula o Espírito como Uno absoluto do qual procede toda a unidade (relativa)”⁸⁹. O uno absoluto é independente, é Liberdade absoluta. A dimensão *categorial* do conceito de espírito, segundo o tema da intuição intelectual, busca sua origem na distinção ou na diferença que se manifesta na intuição do espírito finito entre a inteligência e o seu ato de um lado, e o inteligível do outro. Lima Vaz afirma que,

[...] no Espírito infinito a identidade precede a diferença e essa é *diferença na identidade*, sendo a intuição a unidade absoluta da inteligência e do inteligível ou a intuição absoluta de si mesmo (*nóesis nóeseôs*). No espírito finito, a diferença precede a identidade e essa é *identidade na diferença*, sendo a intuição unificante, mas não absolutamente una. Em suma, no Espírito infinito a intuição manifesta o *Um uno*; no espírito finito, o *um unificante*.⁹⁰

⁸⁷ SAMPAIO, Rubens Godoy. **Metafísica e Modernidade**: método e estrutura, temas e sistemas em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006. p. 112.

⁸⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 210.

⁸⁹ Ibid., p. 210.

⁹⁰ Ibid., p. 210.

O terceiro elemento é o *logos*. Este exprime sua relação com o ser como ordenação inteligível no universo das idéias, do qual nasce a visão ordenada (*táxis*) do ser, ponto de partida da metafísica do espírito que começa com Platão e vai até os teólogos medievais.

Enquanto *logos*, o espírito se manifesta como *sabedoria* (*Sophia, sapientia*), cujo ato próprio é, justamente, contemplar ou ordenar segundo o princípio ou a causa mais elevada. Sendo princípio de ordem, o espírito é, igualmente, norma absoluta ou medida (*métron*) ou ainda lei eterna (*Lex aeterna*): liberdade absoluta como idêntica ao Bem absoluto e norma de toda liberdade finita e de todo bem finito.⁹¹

Aqui, segundo Lima Vaz, a dimensão *categorial* do espírito como *logos* se apresenta na distinção entre a ordem objetiva do ser e a ideia do outro na estrutura deontológica do bem objetivo com relação ao dever-ser da liberdade finita.

O quarto elemento é a *reflexividade* ou a *consciência-de-si*. Esse tema passa por vários autores e está ligado à ideia de uma “ciência da ciência” ou uma ideia de “pensamento do pensamento”. A dimensão *transcendental* aparece como reflexividade absoluta ou “pensamento do pensamento” que emerge nitidamente na história como teologia do *Noûs*. Essa reflexividade do Espírito absoluto sobre si-mesmo reaparece nos grandes sistemas do Idealismo alemão, e alcança seu ápice com Hegel que o conceitua como Espírito absoluto. A dimensão *categorial* provem da sua finitude que tem diante de si o mundo como objeto e o Outro como sujeito.

A dimensão *categorial* do espírito no homem aparece, desta sorte, 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 esta 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.⁹²

⁹¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 210.

⁹² *Ibid.*, p. 212.

Segundo Lima Vaz, são “esses quatro temas fundamentais que se entrelaçam para constituir o núcleo conceptual da noção de espírito”⁹³. Para Sampaio, esses quatro temas fundamentais, descritos abaixo, mostram que a compreensão do espírito é feita através de uma estrutura cognitiva e volitiva, e fornecem ao homem as prerrogativas antropológicas da racionalidade e da liberdade, com isso o homem pode ser compreendido pela inteligência como *ser-para-a-verdade*, e pela liberdade como *ser-para-o-bem*.⁹⁴ Nesse sentido, a verdade e a liberdade são, para Lima Vaz, as duas intencionalidades da estrutura noética-pneumática que se cruzam e se entrelaçam no quiasmo do espírito, “pois a verdade é o *bem* da inteligência e o bem é a *verdade* da liberdade”⁹⁵. Assim, o espírito como estrutura noética é ato, unidade, ordem e reflexividade, e como estrutura ética o espírito é vida, independência, norma e fim.

O quadro demonstrativo de Sampaio⁹⁶ nos auxilia para compreender e visualizar o quiasmo do espírito como verdade e bem.

Verdade			
Perfeição Pneuma πνευμα	Unidade Nous Νούς	Ordenação Logos λόγος	Reflexividade Synesis σύνεσις
Ato	Unidade	Ordem	Reflexividade
Bem			
Perfeição Pneuma πνευμα	Unidade Nous Νούς	Ordenação Logos λόγος	Reflexividade Synesis σύνεσις
Vida	Independência	Norma	Fim

⁹³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 212. Na citação que Lima Vaz faz, ele destaca que os temas que se entrelaçam na noção de espírito podem ser enumerados segundo o predicado de “divino” (*totheion*) que convém ao Espírito infinito *per essentiam* e ao espírito finito *per participationem* (ver Hegel, *Enzykl, der Phil. Wiss. [1830], & 441 Zusatz*). Assim sendo, o Espírito, em Deus, tem uma relação do mesmo ao mesmo (*idem ad idem secundum idem; auto kath' auto prós auto*) e no homem tem uma relação do mesmo ao mesmo pela mediação do outro (*autó, kath' auto, di' éteron; idem ad idem per aliud*). Assim, o Espírito, como *pneûma*, é *eautouêneka* = perfeição e é *zoé* = vida; como *noûsou* Inteligência, é *én* = uno e é *eautouêneka* = absoluto; como *logos* ou Razão, é *táxis* = ordem e é *métron* = medida; como *synesis* ou consciência-de-si é *nóesis noéseos* = pensamento do pensamento, e é *topos tôneidôn* = lugar das Idéias. Cada uma dessas designações pode ser predicada analogicamente do Espírito infinito e do espírito finito.

⁹⁴ SAMPAIO, Rubens Godoy. **Metafísica e Modernidade**: método e estrutura, temas e sistemas em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006. p. 113.

⁹⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. op. cit., p. 213.

⁹⁶ SAMPAIO, Rubens Godoy. op. cit., p. 113.

Apresentadas essas características fundamentais da noção de espírito, ao longo da história da filosofia, que introduziram a reflexão no âmago das vicissitudes aporéticas, Lima Vaz destaca que a *aporética* do espírito realiza primeiramente o homem como estrutura racional, e depois como estrutura volitiva. Na *aporética crítica*, os problemas retornam ao núcleo da metafísica e volta à tensão *interior* entre a dimensão categorial e transcendental. A transcendental é vista aqui como abertura para o Verdadeiro-em-si como também inclinação para o Bem-em-si. A limitação *categorial* é abertura para o Verdadeiro e inclinação para o Bem na contingência finita do sujeito. A “transcendência do *Verum-Bonum* que não é *exterior*, mas, ao contrário, insere na mais profunda imanência do espírito sendo constitutivas da sua essência, uma vez que o espírito é coextensivo ao ser e o ser é logicamente convertível com o Verdadeiro e o Bem”⁹⁷. Para Lima Vaz, “essa é a raiz da dualidade estrutural que se manifesta no espírito finito entre Inteligência ou Razão (*noûs, intellectus, Vernunft*) e Entendimento (*diánoia, ratio, Verstand*) e entre Liberdade e livre-arbítrio”⁹⁸. Há no ser essa oposição que, pela mediação *espiritual*, o abre ao universal, como também, pela mediação *psíquica e corporal*, o situa no espaço-tempo particular. Nessa dualidade do ser, a pergunta de Lima Vaz é: como ordenar na unidade de um mesmo ser a mediação *universal* do espírito e a mediação *particularizada* do psicossomático?

Essa autointerrogação que o sujeito se faz é colocada e possibilitada pelo *momento tético*. No espírito infinito ocorre a reflexão absoluta que acontece entre a identidade e a reflexão. No espírito finito, não há essa identidade completa, antes, há diferença dialética na identidade entre ser e ser-refletido. Segundo Lima Vaz, nessa diferença, o espírito reflete sobre si mesmo, perguntando-se *o que é o homem?*

A diferença na identidade dialética do sujeito e da sua reflexão pode assumir, e de fato assume, a forma da interrogação sobre o estatuto da Razão e da Liberdade, vem a ser, 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.⁹⁹

⁹⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 217.

⁹⁸ Ibid., p. 217.

⁹⁹ Ibid., p. 218.

Ao chegar a esse ponto, o homem não pode autoafirmar-se como razão e liberdade, pois ele é um ser que se interroga a si mesmo e prescindir a essa interrogação seria negar-se como razão e liberdade. Essa contradição implicaria uma “contradição mortal instalada no âmago do seu ser”¹⁰⁰.

Para Lima Vaz, nesse movimento de Natureza e Forma, o espírito é *automediação* e tudo o que é externo é suprassumido nesse movimento de autoposição, e nesse ponto podemos ver que toda a *mediação* é espiritual.

A mediação é, pois, primeiramente, a reflexão *total* do espírito sobre si mesmo, o 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 esses os constitutivos da sua estrutura *ontológica*. Essa polaridade estrutural e dialética entre razão e liberdade, que nos autoriza a falar de estrutura *noético-pneumática* do espírito, constitui, na verdade, o campo temático fundamental da metafísica do espírito. É através dela que podemos alcançar a perspectiva mais profunda sobre o espírito como *categoria antropológica*.¹⁰¹

Se pela dimensão do espírito o ser faz a reflexão total sobre si mesmo, isso não é sinônimo de fechamento, mas de abertura ao transcendente, ao universal do ser ou em adequação de movimento ativo com o ser; isso mostra que o homem existe verdadeiramente enquanto espírito, ou a vida propriamente humana é vida segundo o espírito. Essa compreensão nos leva a perguntar: como Lima Vaz torna compreensível à vida segundo o espírito como sendo a vida autenticamente humana?

2.3 A vida segundo o espírito como autêntica vida humana

Na compreensão de Lima Vaz, não basta apenas definir a categoria de espírito como se fez com as categorias do corpo e da psique, pois não podemos afirmar que o homem vive sua vida somente no sentido corporal ou somente no sentido psíquico. Para ele, o homem vive sua verdadeira vida segundo o espírito.

¹⁰⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 219.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 219.

Diante disso seria empobrecer o sentido do espírito se usado apenas para afirmar a unidade estrutural do homem. Se o espírito nos remete para além disso, cabem aqui algumas perguntas fundamentais. No espírito está a dimensão da vida propriamente humana? Onde está a verdadeira vida? Isso é o que nos propomos esclarecer na afirmação “a vida *segundo o espírito*, manifesta-se como a vida propriamente humana. Ela o é justamente em virtude da correspondência transcendental entre o *espírito* e o *ser*”¹⁰².

Para Lima Vaz, na categoria de espírito há uma correspondência transcendental entre espírito e ser, pois o espírito como transcendência se abre para a universalidade do ser e o adequa ativamente ao ser. Sendo assim, ele é o movimento em direção ao ser e essa dimensão ativa, dada pelo espírito, torna o ser dinâmico que o abre sempre mais para novas possibilidades.

Esse entendimento faz com que Lima Vaz afirme que a vida segundo o espírito se apresenta em dois aspectos como fonte originária do ser. Um aspecto é o da *presença* e o outro aspecto é o da *unidade*. O aspecto da *presença em si mesmo* se expressa na sua reflexividade, no conhecimento de si mesmo, na autodeterminação, na vida racional e livre. No aspecto da *unidade* se constrói a *unidade efetiva* do homem, cujo núcleo ontológico reside na estrutura noético-pneumática.

No entanto, embora sendo somática e psicicamente determinada, a vida humana não pode ser denominada com propriedade ‘vida segundo o corpo’ ou ‘vida segundo o psiquismo’. É vivendo segundo o espírito que o homem vive *humanamente* a vida corporal e a vida psíquica. Todos os saberes normativos sobre a vida humana (a Religião, a Ética, a Política...) pressupõe essa primazia determinante do espírito na definição da vida humana enquanto humana.¹⁰³

Para firmar a categoria do espírito como categoria que torna a vida propriamente vida humana, Lima Vaz define essa manifestação da vida segundo o espírito no exercício dos atos espirituais, pois para ele, esses atos são a manifestação do espírito como o princípio mais essencial da vida humana. Para que possamos compreender essa dimensão do espírito ligada propriamente à vida do homem, é mister entender o que Lima Vaz compreende por atos espirituais e inteligência espiritual.

¹⁰² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 239.

¹⁰³ Ibid., p. 240.

2.3.1 A manifestação dos atos espirituais no operar do espírito

A grande característica do pensamento de Lima Vaz é ir às raízes dos problemas e dos termos para assim compreendê-los, e nesse ponto não é diferente, pois para compreender a vida segundo o espírito, ele volta à história da filosofia clássica da noção grega de *areté*, pois esta nos mostra que a excelência do ser se manifesta no seu operar e no seu fazer.

Na filosofia contemporânea, o termo *ato espiritual*, quase desaparece, mas volta à tona e se destaca no pensamento de Max Scheler que o reencontra no método fenomenológico de Husserl, no terreno da ética. “O ato espiritual é o ato pelo qual se exerce e se manifesta no homem a *vida do espírito*. Como tal ele é, por excelência, o *ato humano*, e seu fundamento é a estrutura ontológica total do ser humano”¹⁰⁴. Segundo Lima Vaz, é essa dimensão do espírito que suprassume a estrutura do somático e do psíquico na sua intencionalidade para a universalidade do ser, mas também é por essas duas categorias que o espírito se enraíza no espaço e no tempo da presença. Essas duas categorias colocam o homem no mundo, numa dupla presença. A presença do homem no mundo exterior, o ser que está aí, e a presença psicológica, mundo interior, são suprassumidas na presença espiritual. A presença do espírito no ser é dinâmica e de intencionalidade que se abre à universalidade do próprio ser. Para Lima Vaz, no ato espiritual, a essência do ser e o ato do espírito são uma coisa só, são um. Pois, na análise fenomenológica do ato espiritual verifica-se que na relação do ato espiritual com a essência das coisas transluz a essencialidade do ser. Assim, as coisas nos aparecem na sua significação pré-conceptual e para entender o ato espiritual precisamos compreender a inteligência espiritual.

2.3.2 Inteligência espiritual, caminho que conduz ao ápice da vida do espírito

Na compreensão de Lima Vaz, a dialética do espírito pode ser comparada com a metáfora da respiração, *circulatio* e *regiratio*. Em outras palavras significa, acolhimento do ser e dom do ser que se dá na inteligência e na liberdade.

¹⁰⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 241.

A vida do espírito ou inteligência espiritual constitui o ritmo fundamental da vida humana, que se manifesta num duplo movimento e que pulsa segundo seus atos mais elevados, que são: a *intuição intelectual* e o *amor*. Lima Vaz explica que esses dois atos humanos estão no nível mais alto da compreensão do ser e do espírito humano. Na Inteligência contemplativa há a *acolhida* do ser e na liberdade do amor desinteressado há o *dom* do ser. Nessa acolhida e dom encontramos, na inteligência e no amor, a manifestação mais profunda do ser no espírito. Para ele, esses dois atos elevam e orientam a vida humana para seus níveis supremos e que direcionam o ser num vetor ontológico, pois é no espírito que se elevam os atos e os objetos inferiores para seu nível mais alto.¹⁰⁵

Tendo nos atos do espírito uma orientação para um vetor ontológico, podemos afirmar que há um crescimento na vida espiritual? Segundo Lima Vaz, a razão e a liberdade são a luz da tendência profunda, que aponta para o ato de contemplação como inteligência espiritual e para o ato do dom de si como amor espiritual. Para ele, a inteligência espiritual e o amor espiritual se entrelaçam num movimento sinérgico, na unidade e forma e assim constituem o auge da vida segundo o espírito “onde a inteligência se faz dom à verdade que é o seu bem, e o amor se faz visão do bem que é a sua verdade”¹⁰⁶. Nesse encontro e entrelaçamento esses atos não são vistos como atos isolados e nem momentos privilegiados, mas como sinergia um no outro e não é porque se privilegia ou despreza momentos, ou também determinados períodos, mas “é a vida do espírito na sua estrutura e no seu movimento dialético essencial que tem, na inteligência e no amor, o termo do seu crescimento e o fruto mais perfeito”¹⁰⁷. Essa presença do espírito-no-mundo, no evento histórico do espírito-no-homem, faz com que se desenrolem os estágios ou degraus da vida espiritual, lugar onde se encontra o fazer da Antropologia filosófica e a Filosofia da História.

Ao percorrer os caminhos da história da filosofia, Lima Vaz descreve esses degraus, seja no nível da razão nos termos de liberdade e amor, ou seja, como

¹⁰⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 243.

¹⁰⁶ Ibid., p. 243. Aqui Lima Vaz, na citação, faz referência a Platão, dizendo que essa temática é eminentemente platônica, e encontra sua expressão clássica no *Banquete* e na *República*; ver supra, p. II, c. 3, n. 83. Ela exprime, a indelével matriz platônica da metafísica do Espírito. Sua transposição teológica se dará na doutrina agostiniana da fé e da caridade: *amor veritatis, amor verus*.

¹⁰⁷ Ibid., p. 244.

degraus da inteligência espiritual ou do amor espiritual, sabendo sempre que esses degraus se entrecruzam no roteiro da ascensão do espírito.

A vida da razão e da liberdade, crescimento da inteligência espiritual e do amor espiritual é, no espírito humano, a marca da finitude e sua participação à inteligência perfeita e ao amor perfeito do Espírito infinito. A vida segundo o espírito é um crescimento ou desenvolvimento, ou como diz Aristóteles, uma passagem da potência ao ato ou da capacidade ativa para agir à própria ação, ou seja, à identidade intencional em ato do *sujeito* e do *objeto* do agir.¹⁰⁸ Como entender esse “crescimento” da inteligência espiritual?

Para confirmar esse crescimento, Lima Vaz o mostra no concreto do ser humano, que aparece no espírito finito do homem, ser-no-mundo, ser que se comporta diante do seu objeto como receptivo, e essa receptividade implica um processo a um tempo psicológico e gnosiológico, de assimilação do objeto cognoscível e amável pelo sujeito.

A estrutura ontológica desse processo, plano de uma ontologia do conhecimento e do amor, é traçado por dois grandes paradigmas do ocidente. O Platonismo e Aristotelismo, no lado da filosofia clássica, e Agostinho e Tomás de Aquino, no lado cristão. Poderíamos nos perguntar por que são esses os dois paradigmas que traçam esse processo de crescimento espiritual na direção ontológica? Segundo Lima Vaz, no fundo comum desses dois paradigmas está a metafísica do Espírito. Entrando nesse fundo comum não encontramos somente coisas em comum, mas também divergências, como aquelas que estão na explicação da união da inteligência e do inteligível. Platão fala da intuição do inteligível em ato. Para Aristóteles, a união é explicada pela atividade da inteligência.¹⁰⁹

Para entender essas igualdades e diferenças, Lima Vaz destaca algumas formas históricas na filosofia clássica que mostra dois limites da atividade cognoscitiva, a sensação e a inteligência que não são estáticos, mas há uma tensão

¹⁰⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 244. Nesse termo, passagem da potência para o ato, Lima Vaz faz uma referência bibliográfica dizendo que essa questão diz respeito à estrutura ontológica do espírito finito e foi objeto de vivas discussões no século XIII. Uma exposição magistral do problema e da solução que lhe dá Tomás de Aquino encontra-se em A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1956, pp. 258-275.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 245.

entre as duas, ora o inteligível é atraído pelo sensível, ora o sensível é atraído pelo inteligível. Essa orientação de forças conduz para uma direção ascendente que vai do somático ao noético-pneumático e o ritmo da inteligência espiritual vai oscilando entre o sensível e o inteligível. Segundo Lima Vaz, não é fácil estabelecer um esquema ou um modelo de conhecimento da inteligência espiritual, pois está intimamente entrelaçado com o problema das “formas de vida”.

A filosofia moderna provocou uma inversão na direção desse vetor ontológico, mesmo assim não conseguiu resolver o problema, fazendo surgir outros de grande complexidade. No ocidente, o problema da inteligência espiritual permanece como o mais fundamental, que na história da filosofia oriental o denomina como eixo noético. Problema que foi confundido com expressões clássicas e as questões de dualidade entre “razão” (*ratio*) e inteligência (*intellectus*).¹¹⁰ Para que a compreensão de inteligência espiritual não fique no nível da teoria ou da abstração imaginária, Lima Vaz mostra a inteligência espiritual de forma mais concreta na história.

2.3.3. O operar da inteligência espiritual nas suas formas históricas

Para mostrar a inteligência espiritual no seu operar na história, Lima Vaz destaca três formas célebres que são: a neoplatônica, a agostiniana e a tomista.

O neoplatonismo baseia-se em Plotino que herda da dialética platônica a distinção entre o sensível e o inteligível. Para Plotino, é a ascensão que se dirige para o uno. É uma dialética que tem um fim (*telos*). “Ela se apresenta como ponto de chegada da metafísica grega do espírito (*nous*)”¹¹¹. O homem é o traço de mediação entre o sensível e o inteligível, mas isso não define. Na visão do neoplatonismo, o homem se constrói obedecendo à linha do Uno, pois ele,

[...] participa da ordem inteligível na medida em que de lá procedem as almas singulares, às quais caberá a tarefa - única verdadeira importante para o homem - de para lá retornar através da purificação que as liberta do sensível. É esse caminho da ‘conversão’ que irá caracterizar o itinerário da

¹¹⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 248.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 248.

'inteligência espiritual' no homem, pelo qual ele retorna ao mundo inteligível, sua verdadeira pátria e no qual se revela sua verdadeira essência.¹¹²

Na compreensão de Plotino, esta é a verdadeira prática e a verdadeira essência do homem. O conhecimento sensível através do conhecimento discursivo é mediador ou degrau na subida da alma da obscuridade do sensível para a claridade do inteligível. Para Lima Vaz, essa linha de pensamento, na reflexão filosófica, se torna referência obrigatória para o tema da vida segundo o espírito.

2.3.3.1 De Plotino a Agostinho

Nessas passagens e maneiras de pensar, segundo Lima Vaz, existe uma continuidade e uma ruptura. Um dos casos é a passagem do neoplatonismo pagão ao neoplatonismo cristão, tendo Santo Agostinho como pensador genial e central.

Nessa linha que perpassa a reflexão da vida segundo o espírito, a grande dificuldade é sempre perceber, como e em que medida, o neoplatonismo vai sendo assimilado e ao mesmo tempo traz as marcas profundas dessa tradição. Para ele,

[...] uma visível homologia pode ser encontrada, de um lado, entre a estrutura neoplatônica da alma e do espírito e os degraus da ascensão intelectual que ela torna possível, e de outro, a estrutura noética da alma humana segundo Agostinho bem como os passos da sua ascensão para as alturas da 'inteligência espiritual'.¹¹³

Para Lima Vaz, nessas duas posições há uma diferença muito significativa que reside na ontologia, pois em Plotino e nos neoplatônicos a ontologia é *emanatista* e em Agostinho e no cristianismo é a *criacionista*.¹¹⁴ Para compreender melhor, Agostinho faz uma transposição matizada dos degraus da ascensão espiritual. Segundo Lima Vaz, aqui estão os fundamentos de sua antropologia a partir da reelaboração da teoria platônica das ideias. “Reelaboração no que diz respeito ao ‘lugar’ das Ideias que Agostinho, seguindo o ensinamento do médio e do

¹¹² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 249.

¹¹³ Ibid., p. 250.

¹¹⁴ Ibid., p. 250. E na citação que ele faz esclarece dizendo que o modelo neoplatônico é construído sobre uma *metafísica da identidade* entre a alma e o divino; o modelo agostiniano sobre uma *metafísica da diferença* entre o Deus criador e a alma criada, o que introduz, na ascensão intelectual, a dimensão essencial e constitutiva da liberdade e do amor.

neoplatonismo, coloca na mente divina: *quae in divina intelligentia continentur*¹¹⁵. Assim, Agostinho reelabora o mundo das ideias de Platão e faz dessa reelaboração a junção da visão cristã. Para Platão, o mundo das Ideias é o mundo inteligível, caminho e degraus que vão do imanente sensível ao inteligível. O que Platão coloca no mundo das ideias, Agostinho coloca no mundo da criação, na mente divina. Para Agostinho o mundo das ideias é a própria inteligência divina. Aparece aqui a orientação teocêntrica.

O mundo das ideias e a visão teocêntrica, duas visões que para Lima Vaz se tornam o eixo central da concepção agostiniana da inteligência espiritual. No mundo das ideias, Agostinho distingue duas vias de acesso, uma reflexiva, que vem da mente do criador e outra intuitiva, que purifica o seu olhar interior e se une a Deus pelo amor e é nessa visão contemplativa das ideias que se chega às razões eternas dos seres. Na teoria das ideias e na doutrina da iluminação se encontra a estrutura de espírito de Santo Agostinho. Uma cognoscente (estrutura noética) e outra livre (estrutura pneumática), fazendo disso seu itinerário e degrau para o inteligível e o Bem supremo - Deus. Sendo assim, a inteligência espiritual pode ser analisada em dois pontos, um estático e outro dinâmico. Veremos agora esses dois pontos.

Na atividade noética do espírito, no ponto de vista *estático*, Agostinho distingue três aspectos: a forma, o hábito e o ato. Com a *forma* nos chega o mundo exterior. Com o *hábito* vem por um lado a ciência, as coisas temporais, razão e do outro a sabedoria e a inteligência. “A primeira se ocupa com as coisas temporais, a segunda com as realidades eternas”¹¹⁶. E com o ato da inteligência e da sabedoria o espírito entra na fruição da contemplação.

Na visão de Agostinho, o *dinâmico* conduz à orientação essencialmente teocêntrica e para verificar isso, ele mostra diversos roteiros e estágios, destacamos aqui o mais célebre que é o roteiro das *Confissões*. “Um caminho traçado pela intenção da *inquisitio*, que deve ser coroada pela *inventio*; ou pela *exercitatio scientiae* como via para a *sapientia*. Obedecendo a essa lógica, Santo Agostinho propõe diversos modelos para o caminho da inteligência espiritual”¹¹⁷. Essa riqueza

¹¹⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 251.

¹¹⁶ Ibid., p. 252.

¹¹⁷ Ibid., p. 253. Outros roteiros que ele destaca é o *Soliloquia*, traçado segundo o modelo da alegoria da Caverna, de Platão. Outra passagem, das mais conhecidas é o texto do *De quantitate animae* no qual o roteiro acompanha os estágios da grandeza da alma, dilatando-se para tornar-se *capax Dei*; e

de detalhes e os motivos que se entrelaçam nessa descrição serão subsídios influentes na espiritualidade, na teologia e na filosofia do ocidente.

2.3.3.2 De Agostinho a Santo Tomás de Aquino

Com Santo Tomás há uma profunda reorientação do universo conceptual da teologia cristã, influenciada principalmente pelos escritos de Aristóteles. “A reformulação de princípios e categorias que constituem o solo filosófico da reflexão teológica serão assegurados pela fé e pela convergência profunda de intuições fundamentais”¹¹⁸. É uma continuidade que aparece e se manifesta na concepção da inteligência espiritual. A expressão Inteligência espiritual não aparece em Santo Tomás, mas ele usa expressões originais de Santo Agostinho como (*intellectus - ratio, ratio superior, ratio - inferior, sapientia*) que são referências de Santo Agostinho à inteligência espiritual.

Desse modo, Lima Vaz consegue traçar as grandes linhas de Santo Tomás e também a sua inflexão que ele imprime na visão de Santo Agostinho. “Os dois pontos de partida são representados, em Agostinho, pelo terreno da antropologia existencial e *concreta*, e em Tomás de Aquino pelo terreno de uma antropologia rigorosamente *ontológica*”¹¹⁹, categorias elaboradas com fórmulas de uma análise metafísica. Aqui são diversos os ângulos que podem indicar a linha que traça o conceito de inteligência espiritual de Santo Tomás, mas o que abre por completo a porta é a noção fundamental de perfeição ou ato, sendo um dos pontos cardeais de Tomás para sua descrição do caminho, onde aparece a noção de *perfeição* ou *perfeito (téleion)*. Essa noção está na origem desde o conceito que se funde com as origens da filosofia grega, noção central da ontologia clássica. Essa noção, no sentido clássico, está ligada à noção de “finito” ou “limitado”. Como entender agora a noção de perfeição e ato como medida que eleva a termo todas as virtualidades de uma natureza determinada?

o texto do *De doctrina Christiana* no qual, desenrolando-se sob a ação da graça, o caminho para a sabedoria avança através dos sete degraus das virtudes, correspondendo aos sete dons do Espírito Santo e progredindo assim do temor de Deus à sabedoria.

¹¹⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 253.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 255.

A perfeição é, portanto, ato (*enérgeia*), na medida em que leva a termo todas as virtualidades de uma natureza determinada: a norma ontológica dessa natureza será sua perfeição e, como perfeita, ela alcança sua plena atualização. O finitismo grego só será superado pela “metafísica cristã do Deus pessoal, que é infinito na ordem da existência (esse) e, portanto infinitamente perfeito.”¹²⁰

Com a visão do cristianismo, Tomás encontra as deduções da proposição que identifica a essência divina com seu ato de existir. Segundo Lima Vaz, para Tomás isso é uma preeminência do ato de existir. Essa forma de pensar faz com que ele inverta a dialética do conceito grego. “O atributo da perfeição passa a ser, essencialmente um atributo divino, e a perfeição divina mostra-se como o máximo absoluto na escola das perfeições, sendo inclusiva *secundum eminentiorem modum* da perfeição de todas as coisas”¹²¹.

Nesse ponto nos perguntamos: como fazer a distinção entre o mundo das ideias de Platão e Santo Tomás que coloca na perfeição o lugar de todas as coisas e para não se identificar com a do mundo das ideias ele afirma sua posição no conceito de perfeição infinita? Para mostrar essa distinção, Santo Tomás apresenta duas categorias que são postas como fundamento dessa concepção hierárquica dos seres que são: *a categoria de ordem* (categoria que se apresenta como logos na compreensão do espírito que se faz presente nas origens do pensamento filosófico grego) e a categoria de contigüidade ascendente. *A categoria da ordem* tem duas fontes principais, a de Santo Agostinho e os escritos pseudo-dionisianos que têm, por um lado, o rigoroso teocentrismo como pano de fundo e, por outro, um universo ordenado como uma escala de perfeições crescentes.

Essas duas fontes levam Lima Vaz afirmar: “A estrutura ordenada do universo segundo a escala das perfeições e sua convergência na perfeição infinita de Deus como Existente absoluto (*esse subsistens*) constituem o fundamento ontológico da inteligência espiritual segundo Santo Tomás de Aquino”¹²².

Nessa afirmação precisamos entender como ele explica o conhecimento da perfeição. Para Santo Tomás, todo o ato é perfeição e conhecimento e nele há uma correspondência, pois o conhecimento é perfeição simples. Afirmação que aparece também na categoria de espírito quando é definido como perfeição simples. Para

¹²⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 255.

¹²¹ Ibid., p. 256.

¹²² Ibid., p. 257.

ele, o conhecimento, o espírito e o ato são perfeições simples. Como isso, Santo Tomás afirma “sendo o cognoscente intelectual coextensivo com o ser, à estrutura ontológica do universo segundo os graus de perfeição dos seres deve corresponder a estrutura noética do espírito segundo os graus de perfeição dos modos de conhecimento”¹²³.

Nesta linha de reflexão, Santo Tomás forma e fundamenta a metafísica do conhecimento. Se o ato é perfeição, como o conhecimento também é, os dois conceitos convergem entre si pela perfeição.

Assim, a correspondência transcendental entre o conhecimento intelectual e a universalidade do ser pode ser formulada como correspondência transcendental, vigorando analogicamente, entre o teocentrismo da escala de perfeições na ordem do ser e o teocentrismo na escala de perfeições na ordem do conhecimento intelectual.¹²⁴

Junto com a categoria da ordem temos a categoria da contiguidade. A contiguidade tem dois atos: um superior, que é a memória, a imaginação cogitativa; e os inferiores que são os atos da razão. Nessa contiguidade de ascensão rumo ao absoluto, Santo Tomás faz uso do princípio platônico que afirma “a participação do que é imperfeito e móvel ao que é perfeito e imóvel”¹²⁵.

Segundo Lima Vaz, para Santo Tomás, a inteligência espiritual tem uma ordem teocêntrica que organiza as faculdades cognitivas de forma ascendente. Isso quer dizer que há uma direção progressiva que vai se moldando sempre mais à Verdade primeira e que esta ilumina a inteligência finita na busca da verdade. Obedecendo a esse vetor ontológico é ele que nos orienta para um *itinerarium mentis in Deum*.¹²⁶

É nesse itinerário da filosofia aristotélica e platônica que Santo Tomás consegue, na concepção da estrutura do espírito fazer as distinções clássicas entre razão e inteligência, razão superior, razão inferior, ciência e sabedoria. Com isso, ele consegue definir a direção e o ritmo da inteligência espiritual pela ordenação

¹²³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 258.

¹²⁴ Ibid., p. 257.

¹²⁵ Ibid., p. 257.

¹²⁶ Ibid., p. 257.

estrutural da “*ratio* para o *intellectus*, da *ratio inferior* para a *ratio superior* e da *scientia* para a *sapientia*”¹²⁷.

Pelas relações que se estabelecem entre os hábitos da sabedoria e da ciência, tendo Deus como circularidade causal, há uma união entre *intellectus* e *ratio*, pois a ciência está voltada para as realidades temporais e mundanas e a sabedoria para as realidades eternas e divinas. No interior da razão, aparece a primazia da ciência como razão inferior e ao voltar-se para a sabedoria aparece como razão superior.

Com a vida segundo o espírito estamos concluindo a compreensão de Lima Vaz da categoria de espírito, pois, para ele,

[...] em virtude da dialética que articula entre si as categorias de estrutura, e que se exprime nos silogismos da unidade estrutural do homem, a presença humana à realidade é, em última instância, uma *presença espiritual*, sendo assim o espírito o determinante último da *situação* do homem no Ser. A vida vivida pelo homem na finitude de sua situação é sempre uma *vida segundo o espírito*.¹²⁸

Assim, a categoria de espírito constitui uma totalidade estrutural e isso define o homem como ser situado que nos remete a um passo além, para assim entrarmos nas categorias de *relação*. Esse ser situado se abre a três grandes regiões relacionais que configuram e descrevem **a situação** fundamental do homem: o mundo, o outro e o transcendente. Essas regiões são vistas por Lima Vaz como as esferas da relação: objetividade (o mundo) intersubjetividade (o outro) e a transcendência (Deus).

¹²⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 257.

¹²⁸ Id. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p.13-14

CAPÍTULO III

3 O ESPÍRITO E A TRANSCENDÊNCIA NOS NÍVEIS RELACIONAIS DO SER HUMANO

Nesse capítulo, nosso propósito, além de compreender a categoria de transcendência, é mostrar a sua relação com a dimensão do espírito, pois a mesma suprassume as categorias de objetividade e de intersubjetividade, e o espírito suprassume as categoria de estrutura do corpo e da psique, encontrando nessas duas categorias o ponto mais alto da reflexão e da autoexpressão do Eu sou.

Por isso, ao passar da região categorial de *estrutura* fundamental do ser humano, coroada pela categoria de espírito e a vida segundo o espírito, para a região categorial de *relação*, cujo conteúdo advém ao homem *ad extra*, mostrando não ser ele o criador ou a fonte do Ser no qual as coisas são, 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 uma “homologia ou correspondência entre a diferenciação categorial de estrutura antropológica e a diferenciação ôntica da realidade com a qual o homem se relaciona”¹²⁹, que se apresenta na forma das três grandes regiões do ser: o mundo, o outro 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 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,

¹²⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p.14.

pois este é a condição primeira de possibilidade da presença humana à realidade, na forma de abertura ao Absoluto.¹³⁰

Para Lima Vaz, temos na construção conceitual dessas categorias, a passagem da região categorial de *estrutura* para a região categorial de *relação*. Em outras palavras, temos aqui, o sujeito *situado* como totalidade estrutural e, ao mesmo tempo, o ser aberto em sua subjetividade como essencial movimento de mediação.

Para iniciar nosso itinerário rumo à compreensão da categoria de transcendência e sua relação com o espírito vamos expor, de forma resumida, alguns pontos que julgamos fundamentais na categoria de objetividade e na categoria de intersubjetividade, para depois aprofundarmos com maior intensidade a categoria de transcendência, pois, na compreensão de Lima Vaz, na relação de *transcendência* a primazia é dada ao *espírito*.

O primeiro passo da relação que transcende o sujeito constituído na sua unidade e estruturalmente, segundo o espírito, é o mundo, a natureza, as coisas que o cercam.

3.1 O espírito e a transcendência no nível da categoria da objetividade

A categoria de objetividade¹³¹ é compreendida por Lima Vaz em seu sentido antropológico, designando a “abertura do homem à realidade com a qual ele estabelece uma relação não-recíproca” representada pelo esquema S – O (Sujeito – Objeto). Trata-se da relação do homem com as coisas que formam o mundo, não como problema gnosiológico, mas como análise das formas de relação do homem com o ser “ou das estruturas relacionadas que definem a situação do homem na universalidade do ser”¹³². Assim afirma Lima Vaz: “ao considerarmos o *mundo*

¹³⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 14. Para Lima Vaz, a relação com o Absoluto é, essencialmente, uma relação *espiritual*, mas, sendo uma relação do homem todo, ela suprassume as relações de objetividade e de intersubjetividade que, por sua vez, determinam a *forma* do conhecimento humano de Deus e do amor de Deus.

¹³¹ SHIMMI, Renato Akira. **A herança Cristã da Experiência de Sentido na Crise da Modernidade** considerações a partir do pensamento de Lima Vaz. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de São Bento, São Paulo, 2011. p. 88-91.

¹³² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. op. cit., p. 15.

(conceito antropológico) como termo da relação de objetividade, afirmamos que uma das formas de presença do homem ao ser é a sua presença *mundana*, ou seja, a sua presença aos objetos cuja interconexão constitui o *mundo*¹³³.

A categoria de objetividade pressupõe a suprassunção dialética das categorias de estrutura (corpo, psique e espírito), sendo por isso um estágio no qual a transcendência torna-se visível como primeiro passo em direção ao outro e ao outro Absoluto. Aqui, o sujeito como corpo e como psiquismo é suprassumido dialeticamente pela dimensão do espírito e agora entra no campo exterior da sua estrutura, graças à abertura do sujeito dada pelo espírito em direção ao transcendente, que no caso da categoria de objetividade é a transcendência mais mediata. Para Lima Vaz, aqui, o *sujeito* “aparece como mediador do corpo próprio, do psiquismo e do espírito na unidade estrutural do homem, e é como tal que ele mediatiza a passagem da exterioridade *dada* para a exterioridade *significada*”¹³⁴.

A reflexão que Lima Vaz faz, trata da dialética entre interior e exterior do ato espiritual, na qual o interior se abre a exterioridade verdadeira pela categoria do espírito, que é suprassumido na representação primeira que o sujeito faz do exterior e, portanto, aponta para uma realidade transcendente, que vai além dessa representação elaborada pelo sujeito.¹³⁵

Assim, na categoria de objetividade o sujeito vai percebendo o sentido do mundo e suprassumindo as categorias de estrutura, e se colocando diante do mundo-natureza, mas dentro de uma dialética onde ao dizer do mundo, estará dando continuidade ao discurso do *para-nós* ascendente, descrito na Antropologia filosófica, ou seja, dando sentido ao mundo como passo de abertura para o ser, conforme a dialética da negação da negação, e assim, em *direção* à categoria de pessoa.¹³⁶ É esse dar sentido ao mundo a partir da reflexividade do espírito que conduz o homem, como espírito finito ao ser absoluto.

¹³³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 15.

¹³⁴ Ibid., p. 15. Aqui a realidade significada deve ser entendida pela fórmula (N) - (S) - (F). Essa é a explicação na citação 20. Nesse caso, o momento do *sujeito* na fórmula (N)- (S)- (F) deve ser entendido segundo a *mediação* já efetivada do corpo próprio, do psiquismo e do espírito na constituição da unidade estrutural do homem ou do momento *forma* (F) como *estrutura*.

¹³⁵ Ibid., p. 13.

¹³⁶ Lima Vaz trabalha a categoria de Pessoa em VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 189-236.

Trata-se de um movimento incessante de autoexpressão dada pelo espírito e instigada pela transcendência, ou seja, o homem ao dizer o mundo, não o determina, nem o limita em seus parâmetros racionais, mas o representa pela sua linguagem para poder se abrir a uma verdade objetiva, além da sua representação em direção ao ser.¹³⁷

Esse dizer o mundo na categoria de objetividade é principalmente caracterizado pela reação imediata e básica que o sujeito tem com a natureza, justamente porque ela seria o primeiro passo do homem percebendo uma reação de alteridade como uma fonte não criada por ele, mas de sua identidade e agora no exercício humano de dar sentido a tudo isso que o cerca.

A relação com a natureza, Lima Vaz a destaca como portadora de sentido, com o qual o homem irá se relacionar; tal sentido seria possível pela “matriz conceptual que nos permite pensar a natureza”¹³⁸, formada por três termos: um princípio ordenador, um modelo de ordem e os elementos ordenados. Essa mesma matriz estaria presente para pensar a Sociedade¹³⁹, dando um sentido que a organize, e uma unidade ética que integre seus membros,

[...] pois sem a articulação desses três termos, a Natureza se mostraria como um caos inabitável para o homem, e a Sociedade não poderia constituir-se na sua estrutura organizacional: ou ainda, perdidas as coordenadas desse espaço intencional de referência, a Sociedade mergulharia nessa anomia intolerável que caracteriza justamente a consequência extrema do niilismo ético.¹⁴⁰

O homem não pode então pensar a natureza sem a dimensão do *espírito*, princípio ordenador e integrador de toda a realidade. Essa relação do sujeito com o mundo é expressa através da linguagem, ou seja, o homem significa o mundo pela linguagem, passando da realidade dada para a realidade significada. Ao fazer uso

¹³⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997. p. 305. .

¹³⁸ Ibid., p.145.

¹³⁹ Ver, Id. *Ética e Comunidade, Sintese*. n. 52 (1991). p. 5-11.

¹⁴⁰ Id. op. cit., p. 145. Aqui entrariamos numa das grandes preocupações no pensamento de Lima Vaz que é o problema ético que fala tanto do “domínio da Natureza e o domínio da Sociedade”. Tema que o autor desenvolveu em dois volumes: **Introdução a ética filosófica I e II**.

da linguagem, o homem penetra um universo de sentido além do seu corpo, de sua psique e do seu espírito para significar seu ser que se dá de forma mais imediata em sua relação com o mundo.

Para Lima Vaz, sendo a relação sujeito-objeto uma relação de não reciprocidade, mas intencionalidade, a linguagem irá se deparar com um mundo e natureza mudos às palavras do homem, ficando evidente que a presença do homem ao *ser* não pode se limitar a esse universo intencional. Sendo a linguagem uma abertura ao sentido, ela transcende a própria relação de objetividade e, como tal, “é essencialmente anúncio, mensagem, interrogação, interpretação atestação, promessa ou ainda demonstração e narração”¹⁴¹. A linguagem do homem exige uma relação recíproca, e assim volta-se do horizonte do mundo para o horizonte do outro.

A categoria de objetividade, como desdobramento para a primazia da realidade significada, caracteriza a finalidade essencial da linguagem de “ser a manifestação da natureza espiritual do pensamento e do seu inato dinamismo que lança sem cessar o homem na rota do sentido absoluto”¹⁴². Bem como anuncia a linguagem, a presença do objeto não se esgota na não reciprocidade, mas interpela para outra forma de relação que é a relação intersubjetiva de reciprocidade, do outro como sujeito.

3.2 O espírito e a transcendência no nível da categoria da intersubjetividade

Como, na categoria de objetividade, a categoria de intersubjetividade pressupõe a suprassunção dialética das categorias de estrutura (corpo, psique e espírito) e, agora, a categoria de objetividade, sendo assim um estágio no qual a transcendência se torna visível como segundo passo em direção ao outro e ao outro Absoluto. A partir dessa exigência pelo outro, estamos reintegrando o sujeito à sua “situação real” feita pela comunidade de sujeitos. Comunidade que se torna “um fato

¹⁴¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 35-36.

¹⁴² Id. **Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997. p. 189.

original, uma realidade primeira que não se trata de demonstrar, mas de explicar”¹⁴³, pois o sentido expresso pelo sujeito exteriorizado dirige-se agora a uma outra consciência para que possa captá-lo.

Para Lima Vaz, a exigência do outro, parte da expressividade que o sujeito dá ao mundo-objeto, pela dimensão do espírito. Quando a consciência confere ao mundo-objeto intencionado um sentido para-si, ao fazê-lo, está também conferindo um sentido para-o-outro, agora não mais ao outro como coisa, mas o outro como sujeito.¹⁴⁴ Nesse ponto, a exigência do outro se identificará com a exigência de um sentido compartilhado, através de dois temas que definirão a abertura para a realidade transcendente a partir da comunidade dos sujeitos: o tema do reconhecimento do outro e a primazia do ser sobre a categoria da intersubjetividade. Esses dois temas permitirão descrever a multievidência do sentido a partir das relações intersubjetivas. Pela dialética do reconhecimento, que “implica necessariamente a passagem do outro-objeto (tematizado na relação de objetividade) ao outro-sujeito”¹⁴⁵, supera-se o risco do solipsismo nas relações entre os sujeitos.

Na compreensão de Lima Vaz, o sujeito é aberto pelo espírito intencionalmente à universalidade do ser, e na sua relação intersubjetiva, se relaciona com outro sujeito, a quem não pode negar essa abertura intencional, como parte do seu discurso de autoafirmação como espírito: trata-se de uma relação recíproca de dois infinitos, uma relação entre duas infinidades intencionais.¹⁴⁶

A categoria da intersubjetividade, para Lima Vaz, ao tratar do encontro entre sujeitos, é sempre um encontro espiritual. O reconhecimento possibilita esse encontro espiritual por permitir que o sujeito afirme a sua infinitude intencional “compreendendo a infinidade intencional do outro e sendo por ela compreendido”.

¹⁴³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia VI: ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 253. Confira texto de SOARES, Marly Carvalho. **A relação da intersubjetividade como categoria fundante da Ética: ética e metafísica**. Coleção Argentum Nostrum; Fortaleza: EDUECE, 2007. p. 165.

¹⁴⁴ Ibid., p. 253.

¹⁴⁵ Id. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 55.

¹⁴⁶ Ibid., p. 65.

Dessa forma reconhecendo o outro como espírito, lugar intencional de infinitude, a relação com o outro não recai na objetividade, ou na coisificação do *outro*.¹⁴⁷

O reconhecimento, no pensamento de Lima Vaz, é o ato do espírito como abertura para a verdade do objeto, que no caso da intersubjetividade equivale à verdade do sujeito que também é sujeito como espírito. Trata-se da dialética do espírito do *em-si* e do *para-si* no reconhecimento do outro. “O *para-si* é, aqui, o momento da reflexividade do espírito ou da sua *identidade* ativa consigo mesmo na afirmação da sua *identidade* (intencional) na diferença (real) com o objeto. O *em-si* é o momento da realidade do objeto – da sua verdade – que é normativa com relação à sua expressão pelo sujeito”¹⁴⁸. É no momento do *para-si* que se tem o sujeito afirmando o outro como sujeito, que se torna possível a relação recíproca na pluralidade de sujeitos finitos.

No reconhecimento, tem-se uma diferença real entre os sujeitos, mas ao mesmo tempo também uma identidade, que em sua *ipseidade* são intencionalmente abertos à universalidade do *ser*, e é essa identidade na diferença entre os sujeitos que impede o extremo do solipsismo, que seria a “anulação da originalidade do *outro* pela simples duplicação do Eu”¹⁴⁹. Nessa dialética de *identidade* na *diferença* temos o encontro espiritual dos sujeitos, como o encontro de “consciências humanas” cada qual com sua realidade.

Lima Vaz compreende a irredutibilidade da unidade do sujeito ao nível comunitário como nível do encontro dos sujeitos, mas a afirmação Eu Sou, apontando para o horizonte do ser mostra que a verdade do homem está num nível mais profundo, pois se abre ao transcendente, uma totalidade que vai além da experiência como comunidade, sob risco de alienação do homem no nível da intersubjetividade. “Mas será que, se ficarmos só na dimensão ética, encontraremos o nível mais profundo do mesmo ser? Será que é na relação recíproca com o outro que encontro o fundamento último da vida”¹⁵⁰?

¹⁴⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 65.

¹⁴⁸ Ibid., p. 66. A citação 86 reforça a explicação e o sentido da dialética.

¹⁴⁹ Ibid., p. 67.

¹⁵⁰ SOARES, Marly Carvalho. **A relação da intersubjetividade como categoria fundante da Ética: ética e metafísica**. Coleção Argentinum Nostrum; Fortaleza: EDUECE, 2007. p. 170.

A primazia do *ser* aberto pelo espírito à relação de transcendência permite a superação do caráter formal da relação de reciprocidade de direitos e deveres dos sujeitos, que fundamenta a sociedade política e é expressa nas leis. Esse nível de intersubjetividade é definido por Lima Vaz como o nível de consenso reflexivo e é onde se dá a articulação entre a Ética e a Política, resumindo o encontro com o outro na forma de uma obrigação cívica. A redução do existir-em-comum do homem a esse nível implicaria numa absolutização do político, e na restrição da ética aos ditames da prática política, contrariando a presença de um sentido transcendente para o homem.¹⁵¹

Para entrarmos num nível mais amplo e que nos abre a relação de transcendência precisamos do nível da comunicação *intracultural*, espaço que permite todas as formas de pluralidade e comunicação intersubjetiva e que também se torna passagem obrigatória para a reflexão sobre a Transcendência.

3.3 O espírito e os níveis de compreensão da categoria da transcendência

Para Sampaio, a reflexão de Lima Vaz sobre a transcendência parte do seguinte paradoxo subjacente à cultura ocidental: “sobre o planeta apareceu a primeira civilização efetivamente universal que não se reconhece em nenhum sistema simbólico consensual e universal aceito”¹⁵².

Segundo Sampaio, para elaborar a categoria da transcendência Lima Vaz parte, num primeiro momento, dos resultados que encontrou na categoria de espírito, compreendida como a origem de um dinamismo histórico mais profundo, e num segundo momento da correspondente gestação inexaurível de formas e símbolos (religiosos, filosóficos, estéticos e mesmo sociais e políticos) que procedem do excesso ontológico, ou da superabundância ontológica, que já conceitualizada filosoficamente pela noção de espírito, no âmbito da unidade estrutural do ser humano, apresenta-se agora como categoria de relação, vem a ser, como relação de transcendência.¹⁵³

¹⁵¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 78.

¹⁵² SAMPAIO, Rubens Godoy. **Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistemas** em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006. p. 116.

¹⁵³ Ibid., p. 117.

A relação de *transcendência* exprime como que o excesso *ontológico* (do sujeito enquanto se auto-afirma como *ser*), pelo qual nos sobrepomos ao mundo e à história (o que é evidente quando refletimos sobre o mundo e a história no horizonte do ser) e avançamos, assim, *além* do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro, buscando um fundamento último para o *Eu sou* primordial que o constitui.¹⁵⁴

Nesse ponto, o próprio Lima Vaz se pergunta:

é lícito dizer que desse excesso ou dessa superabundância ontológica do sujeito, conceitualizada estruturalmente na categoria de *espírito*, procede o dinamismo mais profundo da História e a inexaurível gestação de formas (religiosas, filosóficas, estéticas e mesmo sociais ou políticas) que assinalam a inquieta busca e as imperfeitas expressões do Absoluto ao longo da História?¹⁵⁵

Para Lima Vaz, todas essas formas atestam, de certa maneira, a presença da relação de transcendência na lacuna que aparece entre o Mundo e a História, ademais a própria palavra transcendência nos dá indicação de que transcender é *ir além*, “subir além de...” do que está posto. A transcendência é a incapacidade de dizer a coisa de forma total e definitiva como ela é.

Como vimos na compreensão da categoria de espírito e na vida segundo o espírito, o homem tem a capacidade de sair de si e ao mesmo tempo entrar em si mesmo. O surgir da categoria de transcendência não é uma constituição arbitrária desse discurso, mas aparece como o horizonte mais amplo que desponta como último horizonte da autoafirmação do sujeito como eu sou primordial, horizonte que não esgota no espaço da comunidade humana e muito menos no âmbito da história.

Para descrever essa transcendência que ultrapassa a comunidade e a história, Lima Vaz a aborda da seguinte maneira: primeiro, mostra que a transcendência é das experiências humanas a mais profunda e decisiva que orienta as civilizações; segundo, como essa experiência foi sendo interpretada em dois paradigmas fundamentais: um filosófico e outro teológico. E num terceiro ponto, ele vai dizer alguma palavra sobre o destino dessa experiência no mundo moderno, tema que abordaremos no último capítulo do nosso estudo.

¹⁵⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia III**: filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997. p. 195.

¹⁵⁵ Id. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. **Síntese Nova Fase**, v. 19, n. 59, 1992. p. 444.

Para explicar o conceito de transcendência ele usa duas metáforas: a *espacial*; que transgride o limite e ultrapassa o conceito, e o *dinâmico*; que é o movimento, a dimensão para o alto. Com o movimento intencional, Lima Vaz apresenta uma significação antropológica do conceito de transcendência, pois pela intencionalidade o conceito transgride sob diversas formas os limites da sua situação no mundo e na história,

[...] e lança-se na direção de uma suposta realidade transmundana e trans-histórica, na qual se descobre um cimo ou um coroamento de todo o sistema simbólico, capaz de unificar as razões com as quais os indivíduos e as sociedades procuram dar um sentido ao seu estar no espaço e no tempo.¹⁵⁶

Segundo Lima Vaz, o sentido antropológico de transcendência só pode ser empregado como *relação* de transcendência. Para tratar propriamente da categoria de transcendência, a estrutura de relação comporta três dimensões fundamentais. É a categoria de objetividade = mundo; categoria da intersubjetividade = outro e a categoria de transcendência = Deus, essa se expressa como excesso ontológico (sujeito que se afirma como ser).¹⁵⁷ Para Lima Vaz,

[...] é desse excesso ou dessa superabundância ontológica do sujeito, expressos estruturalmente na categoria do *espírito* que procede, de resto, do dinamismo mais profundo da História e a inexaurível gestação de formas de busca ou expressão do Absoluto que acompanha o curso histórico e que é a atestação mais evidente da presença da relação de *transcendência* na constituição ontológica do sujeito.¹⁵⁸

Esse excesso mostra que a transcendência se sobrepõe ao mundo e à história. Com a relação de transcendência vamos ao encontro do fundamento último para o *Eu sou* primordial que nos constitui. Para Lima Vaz, o lugar conceptual que formula a categoria de transcendência está na oposição entre interioridade e exterioridade; essa dialética da interioridade e da exterioridade vem na trilha da expressão platônica que dará, por sua vez, uma expressão clássica de Santo Agostinho que é *superior sumo e do interior íntimo*, ou seja, “identidade na diferença (identidade *em-si*, diferença *para-nós*) entre o transcendente e o imanente

¹⁵⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia III**: filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997. p. 194.

¹⁵⁷ Id. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 93-94.

¹⁵⁸ Ibid., p. 94.

apresenta-se para o sujeito, como a estrutura conceptual fundamental do pensamento do Absoluto”¹⁵⁹. Esse movimento dialético entre *identidade na diferença* faz emergir, necessariamente no horizonte intencional, a figura do Absoluto, que segundo Lima Vaz, no século XX, há uma alucinante procissão de pseudo-absolutos que ocupam esse horizonte. Segundo ele, temos a “necessidade de repropor aos indivíduos e às sociedades o problema do Absoluto na inteireza das suas exigências. Convém então, antes de mais nada, pensá-lo na amplitude *transcendental* do seu conceito, seja como Absoluto *formal* (o Ser, a Verdade o Bem...) seja como Absoluto *existencial*, Deus”¹⁶⁰.

Quando falamos da relação de transcendência nos perguntamos se ela estaria só no “terreno e nas elucubrações filosóficas em que vemos explicitada essa exigência”, ou se ela é exigência constitutiva para a afirmação do eu sou?

Segundo Lima Vaz, a relação de transcendência do homem e o Absoluto é uma relação não-recíproca como na relação sujeito e objeto. Sendo esta a relação do sujeito com o ser, como entender essa relação não recíproca entre o ser e o Absoluto? Na compreensão de Lima Vaz, é a mesma relação que se dá entre a objetividade e o mundo. É uma relação não recíproca, pois correspondem inicialmente a mudez silenciosa e a inércia das coisas. A não reciprocidade se apresenta, no mundo, como deficiência ontológica do objeto, e no lado do Absoluto, aparece com sua infinita riqueza ontológica do sujeito. “A reflexão sobre a *transcendência*, longe de ser um caminho de alienação, faz-nos descer às raízes do nosso ser onde o Absoluto está presente como seu princípio fontal”¹⁶¹. Para Lima Vaz, o mundo moderno negou esse princípio e essa transcendência, pois para ele convém, no entanto, examinar a consciência lógica dessa negação, pois para negar uma coisa é preciso pensá-la, não posso negar sem pensar.

3.3.1 Nível da pré-compreensão da categoria da transcendência

Para descrever o nível da pré-compreensão da transcendência, Lima Vaz percorre algumas linhas históricas de experiências de transcendência como também

¹⁵⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 95.

¹⁶⁰ Id. **Escritos de Filosofia III**: filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997. p. 198.

¹⁶¹ Ibid., p. 200.

a sua força na história. As experiências transcendentais, sementes de criações espirituais intelectuais, fazem brotar o modo mais profundo no curso da história. Isso acontece quando se encontram mentes inquietas que se confrontam com os “mistérios do mundo e da existência”.

Segundo Lima Vaz, a transcendência toma a direção de um “movimento de ‘subida’ ou ‘ascensão’ da mente, tentando abraçar algo transmundo”. Ascensão que, na linguagem filosófica, assume um lugar ilustre no *Banquete* e na *República* de Platão. É uma experiência original e inovadora que transgride as fronteiras do mundo. Conceito que se opõe à *imanência* que engloba o horizonte mundano das experiências imediatas e o transcendente é o horizonte e o fundamento ou modelo ideal das realidades mundanas. Para Lima Vaz, essa oposição entre *imanência* e *transcendência*

[...] aparece assim como a articulação primeira do pensamento metafísico ao qual corresponde, desde o ponto de vista *antropológico*, a experiência que denominaremos *transcendental* na qual se descobrem ao homem, entrevistas, mas não devassadas, a insondável profundidade e a infinita amplitude do *ser como tal*, experiência que se traduz na inquieta insatisfação da razão, que vai sempre além de qualquer ser particular ou limitado pelo seu estar-no-mundo.¹⁶²

Essa é, segundo Lima Vaz, a primeira tematização do problema da *transcendência* na história da filosofia e “que permanece até hoje exemplar e normativa, tem lugar na teoria das Idéias de Platão e no seu coroamento pela doutrina dos Princípios”¹⁶³. Essa experiência pode ser observada de diversas maneiras no contingente da história e uma delas pode ser encontrada no continente eurasiático 800 a 200 a.C., a característica que denomina esta época é o chamado “*tempo-eixo*”. Um tempo que chamou a atenção dos historiadores durante o século XIX, pois foi um tempo de *grandes reconstruções* de civilizações. O autor que se destaca para descrever essas reconstruções é Eric Voegelin que, com “soberana erudição e profunda sensibilidade filosófica, perscrutou o alcance e a significação da extraordinária experiência espiritual que surgia, simultaneamente em vários focos de civilizações”¹⁶⁴.

¹⁶² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 99.

¹⁶³ Ibid., p. 99.

¹⁶⁴ Id. **Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997. p. 202.

Mas como entender que estas civilizações estariam num processo de reflexão transcendental? Ou numa direção para o transcendente? Para Lima Vaz, a obra de Voegelin, *Order and History* é “considerada entre as mais brilhantes realizações intelectuais deste século” e seu fio condutor está na afirmação do 1º volume, “A ordem da história emerge da história da ordem” que aparece pela irrupção da experiência espiritual que assimila o aparecimento do tempo-eixo. Uma experiência que transgride o histórico e cria uma ruptura em direção ao “alto”.¹⁶⁵ Essa experiência aparece nitidamente ao longo daquela que foi chamada a aventura intelectual do homem antigo. Essa experiência espiritual de amplo e profundo alcance pode ser considerada a “época excepcional que se mostra como aquela em que a irrupção da experiência da *transcendência* provoca uma inflexão profunda e decisiva na compreensão, pelo homem, da sua existência”¹⁶⁶.

Essa experiência histórica da transcendência aparece propriamente como “maneira característica com que indivíduos superiores e representantes de determinado entorno cultural (sábios, legisladores, profetas, filósofos) propuseram uma nova representação da história da ordem ou forjaram o simbolismo fundamental no qual os homens daquela cultura passaram a ler o sentido do seu existir histórico”¹⁶⁷. O que caracteriza esse tempo-eixo é o fundamento da transcendência, pois vai além da cortina do mundo que envolve os homens e as coisas. Essa análise feita por Voegelin, apoia-se em documentos literários do tempo-eixo, que delineiam com uma nitidez cada vez maior a ideia de uma participação do ser como totalidade.

Nessa totalidade se apresenta o lugar do homem que define sua essência e rota do seu destino ontológico. Nesse lugar se apresentam as expressões paradigmáticas de interrogação sobre a transcendência. Essa interrogação faz com que o tempo eixo se oriente por dois paradigmas. O da Palavra como Revelação, em Israel, e o da Ideia, na filosofia grega. Dentro desses dois paradigmas, Voegelin descobre quatro feições que vão definindo a sua obra, “mediante as quais teve lugar o acesso ao que se pode denominar o *clímax* histórico da ideia de *transcendência*”¹⁶⁸. Para Lima Vaz essas feições podem ser descritas como: a) experiência de participação do ser; b) a atenção interrogadora voltada para a

¹⁶⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 100.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 100.

¹⁶⁷ *Id.* **Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997. p. 204.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 205.

permanência e o fluir dos seres na comunidade do ser; c) o processo de simbolização no seu encaminhar-se para adquirir uma estrutura analógica, quando o fecho transcendente da ordem do ser se mostra incognoscível em si mesmo; d) crítica do sincretismo, a fixação da ideia do verdadeiro e falso simbolismo.¹⁶⁹

Nessa perspectiva voegeliana, Lima Vaz diz que dá para “prolongar a reflexão sobre a experiência histórica da transcendência como descoberta de uma nova dimensão - na verdade, a mais abrangente e profunda – da relação do homem com a realidade”,¹⁷⁰ pois ela apresenta novas direções. Uma apontará e conduzirá a História para uma plenitude final e a outra estará voltada para um arquétipo ideal transcendente, lugar da ordem das razões, do qual fluirá a ordenação normativa da desordem do vir-a-ser na Natureza e na História. Temos aqui a interpretação da transcendência no nível filosófico-teológico.

3.3.2 *Nível da compreensão explicativa da categoria da transcendência*

Segundo Lima Vaz, se é impossível elaborar uma adequada compreensão explicativa da estrutura noético-pneumática ou do *espírito*, da mesma maneira também é impossível fazê-lo com a relação de transcendência. Como acontece com a categoria de espírito, onde não é possível aplicar nenhum procedimento abstrativo e operacional no padrão dos cânones científicos, o mesmo acontece com a transcendência. “No caso da relação de transcendência, existe 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”¹⁷¹. Para Lima Vaz, a relação de transcendência é uma experiência *fontal*, pois dela fluem as interrogações fundamentais em torno do sentido da existência, que se manifesta em três modalidades: a experiência *noética* da Verdade, experiência *ética* do Bem e experiência *metafísica* do Absoluto. Ela “marca

¹⁶⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 101. Também ver em VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997. p. 205.

¹⁷⁰ Id. **Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997. p. 205.

¹⁷¹ Id. op. cit., **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 112.

com seus traços todas as ações e obras do homem, colocando-as sob a égide da Verdade e do Bem, e impelindo-as com a exigência sempre insatisfeita do melhor e com a inquietação do Absoluto. Ao se aplicarem assim às ações e obras do homem que manifestam seu *ser espiritual*, as ‘ciências humanas’ oferecem indiretamente uma forma analógica de compreensão explicativa da relação de transcendência”¹⁷². No sentido mais amplo da compreensão explicativa podem ser lidas as diversas formas históricas e estruturais da cultura humana, dos costumes e das crenças, pois elas tornam mais visíveis os traços que a experiência da transcendência imprime na história humana. Outras formas indiretas de compreensão explicativa são: a Antropologia Cultural, a História das Religiões, a Fenomenologia da Religião, a História da Cultura e a Psicologia Religiosa.

3.3.3 Nível da compreensão filosófica da categoria da transcendência

A compreensão da categoria de transcendência feita no nível filosófico está no contorno da inteligência espiritual, estruturando-se como conhecimento por analogia. Segundo Sampaio, a ruptura da univocidade das categorias do discurso antropológico que se dá na categoria do espírito, também acontece na categoria de transcendência, pois a finitude do conceito categorial é rompido pela infinitude do conceito transcendental.

Para Lima Vaz, nesse ponto, a compreensão filosófica da categoria de transcendência designa um movimento intencional no qual o ser humano vai além da condição mundana e histórica em direção de uma realidade transmundana e trans-histórica rumo ao Absoluto real, o que unifica as razões humanas na busca do sentido do ser.

Assim, se o *espírito* é, no homem, um *analogado inferior* com relação ao espírito Absoluto, a relação de *transcendência* é *analogado principal*, em razão dos seus *terminus ad quem* (o Absoluto), ao qual se referem às relações de *objetividade* e de *intersubjetividade*, adquirindo nessa referência a sua plena significação humana. Aqui se manifesta a singular peculiaridade lógica do discurso da Antropologia Filosófica ao atingir a categoria de *relação de transcendência*: enquanto *categoria* ela é *unívoca* com as

¹⁷² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 113.

relações de *objetividade* e *intersubjetividade*; pelo seu *terminus ad quem* ela penetra no espaço lógico da *analogia*. O mesmo acontece com a categoria de *espírito* com relação às categorias do *corpo próprio* e do *psiquismo*.¹⁷³

Aqui, Lima Vaz eleva a compreensão da transcendência a ponto de considerá-la terra natal da Filosofia, sem deixar de levar em conta a situação atual do pensamento filosófico e criticando veementemente o anúncio da “morte da Filosofia” proclamada por filósofos como Feuerbach e A. Comte. Segundo ele, com a proclamação da “morte da Filosofia”, chega-se ao clímax que assinala a crise mais profunda conhecida pela Razão no seu intento de compreender toda a realidade. Com isso, o problema da *transcendência* pode ser considerado o ponto fulcral de todo o pensamento filosófico, sobre o qual repousa a sua coerência sistemática e sobre cuja solidez a construção do sistema *stata ut cadit*.

Assim sendo, a negação do espírito que percorre, sob mil formas, a filosofia *pós-hegeliana*¹⁷⁴ prolonga-se necessariamente em negação da *transcendência*, tendo em vista, sobretudo a sua significação metafísica. Essa negação foi antecipada pelo interdito kantiano à possibilidade da Metafísica como ciência, negação que o Idealismo alemão tentou superar num grandioso esforço especulativo. No entanto, de Feuerbach e Marx a nossos dias, passando por Augusto Comte e seus epígonos, a negação do *espírito* e da *transcendência* parece a sinalização de um *non plus ultra* posta ao termo de todos os caminhos da filosofia contemporânea.¹⁷⁵

Segundo Lima Vaz, convém examinar a consistência lógica dessa negação, pois usando o argumento de Aristóteles de *elentikôs* conhecido como argumento de *retorsão*, a negação da *transcendência* traz implícita sua *afirmação* e isso pressupõe do sujeito que a nega uma abertura intencional à infinitude do Ser,

[...] pois só no horizonte dessa abertura a transcendência pode ser pensada: e como poderia ser negada sem ter sido pensada, isto é, de alguma maneira, posta ou afirmada pelo pensamento? Sem discutir mais longamente essa espécie de sanção lógica inerente ao “monstruoso poder do negativo” que trazemos em nós, concluíamos que a evidente finitude do nosso espírito, situado na contingência do Mundo e da História, só pode

¹⁷³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 136, nota 130.

¹⁷⁴ Id. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 201-202.

¹⁷⁵ Id. **Escritos de filosofia III**: filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997. p. 200.

compor-se com a sua também evidente infinitude intencional atestada no pensamento do Ser, se aceitarmos obedecer à exigência lógica e existencial de afirmar o transcendente como Absoluto do ser.¹⁷⁶

É por esse declínio ou essa rejeição explícita da dimensão da relação de transcendência, e conseqüentemente da dimensão do espírito, que a reflexão sobre o ser recai sobre a imanência do si mesmo, obscurecendo o horizonte de sua experiência universal. É nesse sentido que Lima Vaz se desafia na tarefa de expor os momentos de compreensão filosófica da *relação de transcendência*.

Aqui, segundo Sampaio, Lima Vaz se concentra no especificamente filosófico da categoria antropológica de transcendência, “segundo o movimento da ‘estrutura da conceitualização filosófica’ constituída pela determinação do objeto, (aporética histórica e aporética crítica), pela determinação da categoria e pelo discurso (regido pelos princípios de limitação *eidética*, ilimitação *tética* e totalização)”¹⁷⁷.

Na *aporética histórica*, Lima Vaz destaca o Absoluto de quatro formas: a) o Absoluto como *Ideia*, que nasce da filosofia antiga e que tem na doutrina das Ideias e na teoria dos princípios de Platão o supremo alcance da razão humana; b) o Absoluto como *Existência*, que nasce do pensamento cristão-medieval, que tem na Revelação bíblico-cristã o significado de uma transformação paradigmática, com base em duas afirmações fundamentais: a Criação e a Encarnação; c) o Absoluto como *Sujeito*, nascido da filosofia moderna e contemporânea que tem na subjetividade cartesiana a sua ruptura paradigmática, atingindo a essência da concepção de “inteligência espiritual”, e conseqüentemente afetando a concepção de Absoluto e a concepção da relação de transcendência; d) e por fim as figuras do Absoluto no horizonte do *fim da Metafísica*, afirmação que nasce do “racionalismo crítico” e da filosofia analítica.¹⁷⁸

Nessa volta histórica, Lima Vaz quer mostrar o arco em que os pontos extremos podem se alinhar, ao dilema *lógico* de Parmênides, entre o ser e o não-ser

¹⁷⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia III**: filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997. p. 200.

¹⁷⁷ SAMPAIO, Rubens Godoy. **Metafísica e Modernidade**: método e estrutura, temas e sistemas em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006. p. 125.

¹⁷⁸ Id. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 116-118.

e ao dilema *existencial* entre o sentido e o não sentido que desafia o homem de nosso tempo.

Na *aporética crítica*, aparece o problema fundamental levantado pela irrupção do transcendente no horizonte da experiência humana, Lima Vaz se faz as perguntas: como transcrever as dimensões de tal experiência no código da razão filosófica? Se aceitarmos o tempo eixo como a experiência fundamental da transcendência, como justificar a audácia da Razão ao tentar compreender o Absoluto?

Para essa explicação Lima Vaz vai buscar, em Platão e Protágoras, duas categorias fundamentais que ajudam a pensar e que irão construir o solo crítico sobre o qual é necessário pensar a relação de transcendência.¹⁷⁹ Com a descoberta do mundo das ideias, Platão define a chamada teoria dos princípios, como categoria da verdade e categoria da medida. Nos diálogos de Protágoras e Teeteto aparece o confronto entre imanência e transcendência. Aparece “o homem-medida e a imanentização da verdade de um lado, e de outro, o Absoluto-medida e a absolutização da verdade”¹⁸⁰. Manifestando-se aqui um transcendente real como fundamento da transcendência formal, mas como exprimir, no conceito o transcendente real ou como exprimir o Absoluto da existência, submetendo-o à dialética da identidade na diferença, do *em-si* e do *para-si*, constitutiva do nosso espírito?

Essa interrogação abriu um sulco profundo na filosofia moderna, sendo Kant um dos pensadores que tentou fechá-lo, colocando o em-si do Absoluto no âmbito do cognoscível. Hegel fala das formas da finitude até que ela seja suprassumida no saber Absoluto e com os pós-hegelianos, de Feuerbach em diante, fecha-se de vez o sulco de pensar o Absoluto, colocando uma obstrução definitiva que foi reduzir a Metafísica em Antropologia. Para Lima Vaz, essa foi a exorcização do Absoluto devido à filosofia da história da cultura, da existência de um lado, e do outro, as diversas versões do positivismo, bem como, mais recentemente, as filosofias da linguagem. O sinal que mostra essa verdade está no fenômeno espiritual que se convencionou designar de *nilismo*.

¹⁷⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 119.

¹⁸⁰ Ibid., p. 120. Sobre essa questão ver VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia III: filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997. p. 36-61.

Este é, segundo Lima Vaz, o grande paradoxo e o dilema a ser enfrentado pela Antropologia filosófica. Por onde começar? Se para a exorcização recorre-se ao pensamento aquém de Platão, em busca do “impensado” do ser, busca-se também no passado, no universo pré-socrático, na doutrina de Protágoras o “tudo é verdadeiro” ou do relativismo universal, um *oddo tertium* foi elaborado ao longo da história da filosofia com dupla face,

[...] de um lado a teoria da ‘inteligência espiritual’ (*nous, mens, intellectus*) como órgão adequado para exprimir o Absoluto *para-nós*; de outro, a descoberta da descontinuidade entre o *sensível* e o *inteligível*, tornando possível o método da ‘proporção’ (*analogía*) que permite a expressão do *em-si* do Absoluto (como *Idéia* e como *Existência*) na finitude do nosso espírito.¹⁸¹

Assim, a relação de transcendência é desenvolvida no âmbito da inteligência espiritual, estruturando-se como um conhecimento por analogia¹⁸² e é nesse âmbito que Lima Vaz mostra dois momentos finais de seu discurso que é o momento da *limitação eidética* e o momento de *ilimitação tética*. Para ele, é o momento em que aparece a ruptura da linha de univocidade nas categorias do discurso antropológico, quando a finitude categorial é rompida pela infinitude transcendental. Dialeticamente falando é a oposição entre o finito e o infinito. Suprassumir essa oposição na unidade do ser do homem é a exigência que se impõe ao discurso da Antropologia filosófica, principalmente a categoria de transcendência. Segundo Lima Vaz, isso só é possível se aceitarmos que no momento tético haja uma inversão da direção do seu vetor ontológico, se assim é permitido falar. Essa inversão é posta pela situação do sujeito finito diante da superabundância e pela infinita generosidade ontológica o Absoluto.¹⁸³ Estaria aqui, a compreensão, no nível de explicar o Absoluto, ou seria uma espécie de alienação ou fuga da realidade?

Segundo Lima Vaz,

[...] ao avançar até a posição (*thésis*) do Absoluto no conceito analógico, enunciando-o como transcendente à sua razão finita (*superior summo*), o sujeito é, na verdade, *posto* pelo Absoluto imanente ao mais profundo ádito

¹⁸¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 121.

¹⁸² Ibid., p. 121. Na citação 129 Lima Vaz explica as chamadas “noções transcendentais” e diz que são, por excelência, noções *analógicas* no sentido filosófico do termo (Ser, Unidade, Verdade, Bondade, Beleza) e o conhecimento filosófico do Absoluto *real* só pode ser um conhecimento *analógico*.

¹⁸³ Ibid., p.122.

do seu ser (*interior intimo*), onde brota a fonte do *espírito*, da qual fluem a inteligência e a liberdade para, como 'inteligência espiritual' e 'amor espiritual', confluírem no mais essencial movimento do espírito, a elevação para a transcendência.¹⁸⁴

A inversão do movimento dialético deve inverter a limitação eidética para a ilimitação tética na compreensão da categoria de transcendência. “A inversão permitirá, afinal a síntese das categorias de estrutura e relação, que fará a passagem para a categoria de unidade”¹⁸⁵. O ponto que aqui chegamos, entre esses dois princípios, mostra que o princípio da limitação eidética vem do termo *a quo* do sujeito finito e situado que admite a suprassunção dessa finitude pelo termo *ad quem* da relação, pelo Absoluto transcendente. Nesse ponto, “a finitude humana eleva-se à infinitude do Ser, da Verdade e do Bem: de Deus”. *Capax entis*, o homem mostra-se *capax Dei*.¹⁸⁶

O ponto dialético da limitação eidética da relação de transcendência está, “de um lado, a essencial finitude do sujeito humano em face do Absoluto; e de outro, sua essencial e constitutiva abertura para o Absoluto na qual é suprassumida e, portanto, fundada, sua relação com a Natureza e com a História”¹⁸⁷. Essa abertura desemboca no princípio da ilimitação tética, onde se dá a inversão mais profunda, a direção que parte da infinitude intencional do Eu sou. A afirmação do Eu sou, no discurso da Antropologia filosófica estará implícita como fundamento ontológico na sua possibilidade de relação do sujeito com o Absoluto.

Nesse ponto encontramos as afirmações categoriais de Lima Vaz, que diz:

[...] o homem é porque o Absoluto é: como causa Primeira, Perfeição Infinita e Fim; ou então, porque o homem é o Absoluto é, como projeção, imaginação ou ilusão. Eis que aqui aparece o ponto crucial o inevitável divisor de águas da reflexão antropológica. O sujeito é para o Absoluto e esse *ser-para* suprassume as relações de *objetividade* e de *intersubjetividade* compreendendo assim (momento de totalização) todos os aspectos do *ser-para do homem*, constituindo-o como expressão adequada

¹⁸⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 122.

¹⁸⁵ São duas categorias fundamentais para unidade do ser humano, a categoria de realização e a categoria de pessoa. Assunto que Lima Vaz trata numa terceira seção do volume II da Antropologia Filosófica. p. 140-252.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 123.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 123.

do seu *ser-em-si* e do *ser para* é dialeticamente falando, a tarefa para o homem de construir a unidade.¹⁸⁸

Como vimos na Antropologia filosófica, a relação de transcendência se manifesta como o movimento intencional que constitui todas as outras categorias, como condição última de possibilidade, pois

[...] é justamente no encaminhar-se para a *transcendência* que o itinerário perfaz a reflexão total do espírito sobre si mesmo e o sujeito pode reencontrar-se no nível mais profundo do seu ser, onde, enquanto *espírito*, acolhe o Absoluto presente como Verdade (medida), como Bem (norma) e como Ser (fim) a todo ato de inteligência e liberdade.¹⁸⁹

Para Lima Vaz, é justamente aqui que se revela o encontro das duas grandes regiões categoriais que construíram “a figura conceptual do *ser* do homem segundo a sua estrutura e segundo as suas relações fundamentais, ou seja, no seu *ser-em-si* (*esse in se*) e no seu *ser-para-outro* (*esse ad alium vel aliud*)”¹⁹⁰.

Para o itinerário da Antropologia filosófica, o problema que se coloca aqui é a tensão que se apresenta entre a unidade, definida pelas categorias de estrutura e a sua abertura à multiplicidade dos outros, tematizada pelas categorias de relação. Na sua estrutura, o homem se compõe como *ser-uno* pela “suprassunção do corpo próprio e do psiquismo no espírito e essa unidade é atestada fundamentalmente pela *vida segundo o espírito*”,¹⁹¹ e nas suas categorias de relação, o homem se abre às realidades distintas dele, “seja o *mundo*, seja o *outro*, seja o *Transcendente*”¹⁹².

Diante dessas condições e possibilidades que se apresentam no horizonte da pergunta “quem é o homem?” Lima Vaz se faz os seguintes questionamentos: o homem não vê acaso a sua unidade estrutural ameaçada pela alteridade dos termos das relações *ad extra* que são constitutivas do seu ser como situado e finito? Sendo *uno* estruturalmente e abrindo essa unidade ao acolhimento do *outro ser* nas formas das relações *ad extra*, como poderá o homem preservar a sua unidade ou ser ele mesmo (*ipse*) nesse permanente afã de *ser-outro*? Questionamentos que Lima Vaz

¹⁸⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 123. Unidade que é trabalhada por Lima Vaz na terceira seção do livro como categoria de realização e categoria de pessoa. p. 141-236.

¹⁸⁹ Ibid., p. 96.

¹⁹⁰ Ibid., p. 141.

¹⁹¹ Ibid., p. 143.

¹⁹² Ibid., p. 143.

resolve nas categorias de unidade, definidas como: categoria de realização e categoria de pessoa. Categorias que não abordaremos nesse nosso estudo, pois nossa intenção é mostrar como essas duas dimensões, vistas anteriormente, são compreendidas pela razão moderna.

CAPÍTULO IV

4 A RACIONALIDADE MODERNA FACE AO ESPÍRITO E ATRANSCENDÊNCIA

Neste último capítulo, faremos uma espécie de atualização, pois nossa indagação é sobre o sentido e os problemas que hoje desenharam o horizonte de nossa inteligência no que diz respeito às dimensões do espírito e da transcendência, definidas por Lima Vaz, como as categorias que definem a vida de forma propriamente humana - na chamada - a última modernidade.

4.1 O espírito finito se volta à pura imanência

O que tentaremos apresentar não é todo o percurso do autor, mas mostrar que, segundo ele, a ruptura do pensamento moderno com a transcendência e a inteligência espiritual atingiu profundamente a raiz do ser. A partir desse corte, o ser é representado e a consequência dessa representação é o esquecimento do ser. O esquecimento nos leva à raiz do não-sentido rumo ao niilismo e, por fim, apresentaremos o lugar antropológico da mística, como a experiência livre na construção do ser e do sentido.

Ao buscar em suas reflexões e escritos a raiz dos problemas, na Antropologia filosófica, Lima Vaz parte da certeza de que o homem experimenta uma crise originada do descompasso entre o avanço material e universal da sociedade sem um correspondente projeto espiritual e sua maior preocupação é mostra que a grande tarefa do homem é tentar compreender sua história, seu presente, sua situação real, compreensão que provoca necessariamente uma reflexão sobre si mesmo e conseqüentemente uma abertura ao mundo exterior, denominado hoje de *modernidade*.

Segundo Lima Vaz, foi o século XIII que provocou a reflexão filosófica sobre o Ocidente e preparou o terceiro evento intelectual da história chamado: o advento da razão moderna. Muitos estudiosos e pensadores de nosso tempo já não usam mais o termo modernidade para descrever nossa época, mas empregam os termos pós-modernidade, ultra-modernidade e outros. Lima Vaz usa o substantivo *moderno*,

para designar o objeto da reflexão. Ele evita usar esses nomes e também o termo *mundo moderno* devido à complexidade e a dificuldade de definir alguns conceitos.

Em sua última produção intelectual, o livro, “Raízes da modernidade”, ele analisa esse fenômeno usando a forma dialética da continuidade e da descontinuidade. Uma produção que começa do mito à razão, da filosofia antiga à teologia cristã e da teologia cristã à razão moderna. Nossa intenção não é rever todo o percurso feito, mas mostrar a raiz histórica desse fenômeno, pois seus galhos e seus frutos nos atingem até hoje. Para Lima Vaz, a modernidade se torna o terreno das tramas, das novas idéias que vão compreendendo e reconstruindo o domínio da vida pensada. É o novo sol que nasce do mundo intelectual, mundo que começa a interagir com outras esferas do saber que, segundo Hegel, domina toda a esfera simbólica da sociedade.

O desafio que se coloca é como compreender a fenomenologia dessa modernidade. Segundo Lima Vaz, essa fenomenologia é o estudo da refração das ideias elaboradas na organização social, nas instituições, na escala de valores, nas crenças e a consciência comum. Assim a modernidade constitui a estrutura de um universo simbólico e a Razão se torna a instância reguladora do sistema simbólico da sociedade.

O que aparece nessa razão moderna de fundamental importância é o conceito de *tempo* moderno. O marco decisivo é quando a consciência se dá conta do tempo e passa a privilegiar o tempo *presente*, como o ato puro da razão, que mostra a emergência de um *presente* novo. A consciência do tempo é uma consciência histórica.¹⁹³ Essa nova consciência do tempo moderno trouxe um avançado domínio em todas as áreas, principalmente nas ciências empíricas (tempo físico) e nas ciências humanas (tempo humano). O domínio do tempo passou a ser uma característica forte da fenomenologia moderna.

Para Lima Vaz, essa nova concepção do tempo e sua priorização no *presente* criaram uma tensão dramática entre a *regularidade* com a precisão infinitesimal e a aceleração como irrupção do *novo*, no *tempo presente*. Tudo isso faz com que se propague o niilismo, pois o ser humano perde o domínio do *presente*

¹⁹³ VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 13.

como instância crítica para simplesmente fazer uma avaliação do tempo histórico. O privilégio dado ao tempo presente torna o *passado* pesado e o *futuro* indecifrável. A consequência de tudo isso, para Lima Vaz, é facilmente observável no ser que se abandona niilisticamente ao infinito tédio do *presente*.¹⁹⁴

Essa é, segundo Lima Vaz, a radical mudança do ser humano, pois agora é o domínio do tempo que vai delineando os traços característicos da modernidade. Agora, as raízes que fazem crescer a árvore dessa modernidade são os *intelectuais*, pois são eles que organizam um novo sistema de razões e representações para o mundo moderno da vida.

Aqui, Lima Vaz destaca três linhas do *novo tempo* que farão crescer as raízes dessa árvore. O primeiro traço é com a relação de *objetividade*. Ela é a relação do homem com o *mundo*. A dramática aceleração do tempo provocou a difícil adaptação do indivíduo, a inovação tecnológica se tornou o parâmetro fundamental e o tempo presente a razão técnica. Nessa relação sujeito/objeto transcorre, sem dúvida, a crise da dissolução do cosmos.

O segundo traço é com a relação da *intersubjetividade* que aparece com a afirmação histórica do *indivíduo*. O indivíduo passa a ser um ser social, exigindo uma imperiosa relação com o tempo-profissão, com o trabalho e com o lazer. É o chamado fenômeno do individualismo, pois o indivíduo é permanentemente impulsionado a tornar-se outro, o outro *social*. O social mostra-se o lugar da realização efetiva e também o espaço da autonomia.

O terceiro traço é com a relação da *transcendência*. Para Lima Vaz essa é a mais difícil de ser descrita, porém é a mais significativa, pois é, segundo os termos dessa relação que o universo simbólico recebe uma estrutura coerente, sem a qual seria inabitável.¹⁹⁵ Nessa relação está a iniciativa teórica, até agora inédita, na história humana,

¹⁹⁴ VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 14.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 15.

[...] que propugna a imanentização dos termos da relação de *transcendência*, com a abolição da sua dimensão metafísica e a emergência do existente humano como fonte de movimento de autotranscendência desdobrando-se na esfera da imanência: nas instituições do universo político, na construção do mundo técnico, na concepção autonômica do agir ético, na fundamentação teórica, enfim na visão de mundo. Tão profunda transformação no espaço circunscrito e hierarquicamente ordenado a partir de um Princípio transcendente, onde aconteciam e se sucediam em ritmo lento do tempo as “coisas humanas” (*tà anthrôpina*, Aristóteles) só se tornou possível com a irresistível e dominadora irrupção de uma Razão estruturalmente *operacional*, autodirecionando-se em múltiplas racionalidades.¹⁹⁶

Não só o indivíduo, mas o eu racional tornou-se a instância última, instituidora e avaliadora dos sentidos objetivamente vividos, proporcionando a descoberta da autotranscendência. A nova relação com o tempo físico histórico fundou a *historicidade* e a *autotranscendência*. É nessa autotranscendência que Lima Vaz busca as raízes intelectuais da modernidade, mas para isso ele precisa voltar ao pensamento da Idade Média, nas relações entre fé e razão que terminam com o advento da razão moderna. Para fazer esse retorno, algumas perguntas são fundamentais. Que juízo fazer sobre esta modernidade? Que valores podemos atribuir-lhe como forma de civilização, como conquista intelectual, como avanço histórico? Diante dessas perguntas ele afirma sem dúvidas que a dimensão axiológica é a mais discutida na vasta literatura da modernidade, pois irrompe, na consciência, a novidade e a possibilidade de novos estilos de existir, de pensar e de agir, em suma, um novo mundo a construir. Nesse novo quadro teórico, tudo emerge em primeiro lugar como uma espécie de fragmento do ser humano, do mundo físico como um todo. A tendência que se espalha e avança é ampliar a teoria de tal modo que ela encerre tudo. Alguns dos expoentes teóricos mais notáveis que aparecem são: Francis Bacon e René Descartes.

Na compreensão de Lima Vaz, nesse ponto se apresenta o paradigma que melhor delimita o campo dessa reflexão que é a dialética da *continuidade* e da *descontinuidade*. Para ele, essa dialética

[...] acompanha, aliás, toda a evolução da razão ocidental: continuidade e descontinuidade entre mito e razão filosófica no mundo antigo, entre fé e

¹⁹⁶ VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 16.

razão clássica na Idade Média, entre fé e razão moderna no mundo pós-medieval. No uso desse paradigma, trata-se de definir a linha de *ruptura* que separa a emergência do realmente *novo* e o progressivo esmaecimento do *antigo*.¹⁹⁷

No entender de Lima Vaz, essa ruptura nos interpela não somente como o jogo de um novo paradigma, mas como o jogo da própria existência. Nesse paradigma dialético há uma pressuposição de que o novo seja a negação do antigo, mas no acontecer da história não há, evidentemente, nenhuma emergência do absolutamente novo. A ruptura ainda é uma mistura do antigo e do novo. Para Lima Vaz,

[...] a última modernidade ocidental é comumente interpretada a partir de uma *ruptura* com a Idade Média latina. A Idade Média latina é reconhecida convencionalmente como realização, por excelência, de uma civilização cristã. A ruptura presente na formação da modernidade passa a ser entendida, desta sorte, como ruptura com uma determinada figura histórica do cristianismo, ruptura esta que avançará no século XVIII para formas de ruptura radical com toda a tradição cristã.¹⁹⁸

O resultado teórico manifesto no centro dessa ruptura, entre a dialética da continuidade e descontinuidade, é que está, segundo Lima Vaz, o fenômeno e as categorias de uma *axiologia* moderna, onde aparecem duas literaturas contrastantes.

A primeira vê a ruptura como decadência e degradação do *antigo* no *novo*. A segunda acentuará a originalidade e o avanço do *novo* e a conseqüente invalidação do antigo. Sabendo que essa ruptura atravessa toda a espessura do tecido social e cultural: crenças, ideias, mentalidades, atividades e práticas sociais. Daqui provém toda a complexidade desse fenômeno e é de dentro dessa complexidade que Lima Vaz tenta reconstituir geneticamente as raízes que fazem crescer a árvore da modernidade. Dentro dessas duas leituras, três faces alcançaram notoriedade: a *política*, a *historicista* e a *teológico-metafísica*.

A primeira foi a leitura *política* de Carl Schmitt que afirma ser o Estado a imanentização, na esfera do poder, da onipotência transcendente do Deus cristão.

¹⁹⁷ VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 18.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 19.

Aparece aqui, a clarividência de Hobbes no problema do poder absoluto ou quase divino, reivindicado pelo Estado moderno. Problema de natureza teológica, pois legitima a história de Deus pelo Estado. A essência é absolutizada no político na figura do Estado onipotente. A segunda foi a leitura *historicista* de Karl Löwith que faz uma transposição secularizada da concepção bíblico-cristã da história. Na “economia” da história da salvação são reescritas as categorias da ideologia do progresso em que a razão emancipada toma o lugar da profecia. “O reino do homem como realização efetiva do reino do Espírito anunciado pela profecia”¹⁹⁹. A terceira foi a leitura *teológico-metafísica* que, segundo Lima Vaz, é a mais alta ambição especulativa, pois se coloca em confronto com a filosofia hegeliana do Espírito que é devida ao historiador, politólogo e filósofo Eric Voegelin (1901–1985). Ele usa um procedimento analógico através da categoria da gnose, e diz que, a essência da gnose é a mensagem da salvação pelo conhecimento (*gnosis*) como iniciativa própria do humano. Na visão antiga, o homem apodera-se do divino e desvenda o mistério da sua transcendência. Na visão moderna, ele diviniza o gnóstico no círculo da imanência mundana e lhe confere a tarefa de implantar o reino do Espírito como reino do mundo. Tal tarefa cumpre-se nos campos da filosofia, da ética, da política, e da vida social.

Vemos que nessa axiologia moderna ainda há diversos arquétipos teológicos tradicionais retirados da direção da transcendência e voltados totalmente para o vetor da imanência do acontecer histórico. “Dessa transposição deformante decorrem, segundo a análise de Voegelin, efeitos profundamente desarticuladores na estrutura do espírito humano”²⁰⁰.

O primeiro paradigma interpretativo pós-ruptura é buscar a *novidade* moderna. O segundo é reivindicar essa originalidade, e demonstrar a legitimidade. Nesse segundo modelo a novidade se “anuncia e se define cada vez mais

¹⁹⁹ VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 21. Aqui Lima Vaz diz que, na perspectiva de Löwith, adquire especial significação a obra do abade calabrés Joaquim de Fiore (1148 – 1202) e sua doutrina das “três idades”. A vindoura “idade do Espírito” terá encontrado sua figura histórica real na modernidade, na qual floresce a “posteridade espiritual” de Joaquim de Fiore. Nesta perspectiva, a modernidade é pensada do modo mais enfático a partir de um arquétipo teológico medieval.

²⁰⁰ Ibid., p. 23. Na lógica desse esquema interpretativo, recebem explicação os fenômenos de *absolutização* de esferas de vida humana que se desprendem da sua posição relativa no todo do universo simbólico, como a política, a tecnociência, a produção, a arte, dando origem ao politeísmo axiológico ou uma versão da “guerra dos deuses”, na expressão de Max Weber, que se trava no campo ético da modernidade.

nitidamente como projeto de *autofundação* de todo o universo das significações nas quais se exprimem as razões de existir, de pensar e de operar das sociedades e dos indivíduos”²⁰¹.

A relação com o *antigo* é um pouco diferente. O *antigo* tem a possibilidade da emergência do novo e por outro lado a deslegitimação do antigo na afirmação absoluta da novidade. Nas palavras de Kant, nessa ruptura, percebe-se o otimismo de uma humanidade que chega à plena consciência, à sua idade adulta. Consciência que se confrontará com a prodigiosa multiplicação das racionalidades que tecem o complexo e aparentemente caótico universo simbólico da modernidade nesse fim e começo de século. “Como legitimar nesse contexto o projeto essencial da modernidade, ou seja, a auto fundamentação do universo das significações?”²⁰² A matriz geradora de valores fundamentais coloca a novidade como evidência fundamental, dizendo que o antigo é obsoleto e o novo se legitima pela sua própria vigência histórica. Essas evidências são vistas claramente no campo político em que este faz uma leitura cada vez mais distante da concepção religiosa. Marcel Gauchet desenvolve a função política da religião, fazendo emergir historicamente a política como englobante último da existência social do indivíduo, reivindicando para si as prerrogativas de autofundamentação e autolegitimação, e atributos ao indivíduo.

Para Lima Vaz, em tudo isso se trata de um processo mais radical que a “secularização”, pois a religião foi privatizada e se tornou o fim da fundamentação e legitimação religiosa das estruturas sociais e políticas. “Em suma, estamos assistindo à construção da primeira civilização não-religiosa da história, na qual a modernidade se afirma na sua novidade e na justificação dos seus valores”²⁰³. Dessa forma, a *cultura* se torna um campo privilegiado da reflexão axiológica da modernidade, pois ela é o lugar do conflito social dos valores e contra valores. Aqui Lima Vaz faz uma série de perguntas. Qual a natureza da cultura moderna? Onde situar a fonte de energia de seu formidável dinamismo histórico? Enfim, que tipo de humanidade está sendo gestado em seu seio e que relação terá com os ideais humanos até agora consagrados pelas gerações do passado?²⁰⁴

²⁰¹ VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 23.

²⁰² Ibid., p. 24.

²⁰³ Ibid., p. 25.

²⁰⁴ Ibid., p. 26.

A modernidade se caracteriza, não só pela mudança do conteúdo teológico para o mundano, mas ela apresenta uma novidade inquestionável em todas as suas manifestações:

[...] na cultura intelectual, na moral, na política, na tecnociência e na própria reestruturação do 'mundo da vida'. A modernidade se caracteriza, em outras palavras, pela aparição histórica do *vazio* de sentido provocado pelo esgotamento da capacidade explicativa do antigo sistema teológico.²⁰⁵

Esse *vazio* deve ser preenchido como conteúdo novo que vai se distanciando do antigo conteúdo da teologia, para instaurar uma nova estrutura do "mundo da vida". O mundo é o lugar do indivíduo, da compreensão histórica, da razão, é o lugar que contém um número grande de fios para salvar e é no indivíduo que se entrelaçam todos esses fios.

É, portanto, no indivíduo típico da modernidade, enquanto indivíduo histórico, que se cruzam e se atam os fios que compõem a trama simbólica da modernidade. Como, porém definir e interpretar esse indivíduo? Toda a Antropologia moderna, até tempos recentes, coloca no centro dessa definição e da sua interpretação o núcleo irreduzível do *eu*. Mergulhado no fluxo das situações e das circunstâncias, o *eu* deve assegurar a unidade biopsíquica e espiritual do indivíduo e a forma de suas relações fundamentais com o mundo, o outro e a transcendência. É, pois, a hermenêutica do indivíduo moderno que está no centro das axiologias da modernidade, de Descartes a nossos dias.²⁰⁶

Tudo isso muda radicalmente a compreensão do indivíduo e essa *fenomenologia* da modernidade, que descreve as características singulares, vai distanciando cada vez mais essa última época da história e o indivíduo por ela modelado, de todos os estilos de vida humanos até hoje conhecidos. Segundo Lima Vaz, esse fenômeno começa a delinear-se com a crise intelectual da Idade Média tardia e na última Idade Média, época em que aparecem as grandes controvérsias,

[...] sobre a natureza do conhecimento intelectual, sobre a relação entre fé e razão, sobre razão e liberdade, sobre o estatuto ontológico do ser humano e do cosmos, sobre o fundamento das normas e dos fins do agir moral, sobre a natureza da sociedade e do poder político, enfim sobre os problemas

²⁰⁵ VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 27.

²⁰⁶ Ibid., p. 28.

especificamente metafísicos ou teológicos, o ser e as noções transcendentais, o conhecimento de Deus e de seus atributos.²⁰⁷

Essa é a razão que conduz Lima Vaz em não temer de afirmar que a seiva que corre a partir dessas raízes é a seiva que constrói a árvore da modernidade e

[...] o único fim previsível para o ciclo da modernidade seria a eliminação de todo o tipo de pergunta radical em torno do sentido da existência e da vida, que primeiro se formulou segundo definidos parâmetros intelectuais no terreno da teologia. O triunfo definitivo do *niilismo* metafísico e ético assinalaria então o fim da modernidade.²⁰⁸

Como já dissemos, nosso propósito não é percorrer todo o itinerário que Lima Vaz faz para descrever a modernidade, mas detectar onde estão suas raízes e perceber que a sociedade hodierna, regida e organizada por critérios funcionalistas e pelas forças do mercado que subordinam a ciência e a técnica, deterioram e diminuem a excelência ou a virtude mesma no *ser do homem* contemporâneo e mostrar que, a partir dessa compreensão, o ser humano é afetado diretamente em todos os campos em que atua e de modo especial e sem piedade afetou, diretamente, a dimensão do espírito e da transcendência.

Segundo Sampaio, Lima Vaz

[...] nunca se iludiu diante da sedução agradável de dizer-se moderno, sem dar-se conta das armadilhas de um pensamento intrinsecamente imanentista. Tinha bem claro o horizonte do espírito, do Absoluto, da Transcendência: à sua luz pensava a realidade contingente. Nem se enfurnou num transcendentalismo a-histórico e desencarnado: o mistério da Encarnação foi sempre a matriz fundamental de seu pensar filosófico e cristão.²⁰⁹

Justamente aqui nesses claros horizontes e, de modo especial, na dimensão do espírito é que o ser humano sentiu o golpe mais forte e o poder dessa ruptura feita pelo antropocentrismo imanentista. Com isso emerge o especificamente humano compreendido no destino da inteligência espiritual.

²⁰⁷ VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 29.

²⁰⁸ Ibid., p. 30.

²⁰⁹ MONDONI, Danilo. P. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ. **Síntese**. v. 29, n. 94, 2002. p. 155.

4.2 O pensamento moderno e o destino da inteligência espiritual

Lima Vaz defende a tese de que, “a ‘inteligência espiritual’ define certa *figura* da razão e esta, por sua vez, certa *figura* do homem que permaneceu subjacente, convém lembrá-lo, à nossa elaboração das categorias estruturais do sujeito humano e à sua suprassunção dialética na categoria do *espírito*”²¹⁰.

Como foi anteriormente observado, a filosofia moderna, principalmente na obra de Descartes, fez surgir um novo paradigma que inverteu os termos clássicos. Uma inversão a exemplo da chamada “revolução copernicana” que será instigada por Kant, principalmente na *inteligência espiritual* que é a forma mais alta do viver humano, pois ela “coroa a estrutura noética do espírito avançando, em linha ascendente, do conhecimento do mundo sensível à contemplação do puro inteligível”²¹¹. Ela também supõe uma correspondência ou homologia entre a perfeição do ato do conhecimento e a perfeição do seu objeto de sorte que a *inteligência espiritual* venha a ser, finalmente, a contemplação pura (*nósis* ou *theoría*) do inteligível puro (*noetón*), estabelecendo assim uma hierarquia dos graus de perfeição do ser.

É precisamente nessa concepção antigo-medieval que, segundo Lima Vaz,

[...] a inteligência espiritual pressupõe que a abertura transcendental do espírito finito à infinitude do ser (*capax entis*) implique a sua ordenação estrutural ao Espírito infinito (*capax Dei*): é na linha dinâmica dessa ordenação que a inteligência espiritual se exerce como *theoria* (contemplação) do ser ou como *prótê philosophia* (Metafísica) e como *theoria* (contemplação) de Deus, ou como *theologia*.²¹²

Foi nesse contexto que Descartes conseguiu operar uma inversão no *ordo cognoscendi* sobre o qual repousa a tradição da ‘inteligência espiritual’, provocando o corte mais profundo com a tradição filosófica visto até então. Esse corte deu as bases para instaurar um “novo paradigma metafísico que não propicia mais a ‘inteligência espiritual’ suas condições normais de exercício e que, entre outras conseqüências, não deixa mais nenhum caminho aberto para a passagem da

²¹⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 270.

²¹¹ Ibid., p. 260.

²¹² Ibid., p. 261.

filosofia à mística”²¹³. Desaparece a “inteligência espiritual” e com isso se perde o específico do conhecimento humano, enquanto dimensão espiritual. Isso mostra, com mais clareza, que diante desse novo paradigma, o grande questionamento de Lima Vaz é:

Qual o destino da *Inteligência espiritual* nesse novo espaço metafísico onde a origem das coordenadas noéticas não é mais o Absoluto transcendente de inteligibilidade no qual se dá a *identidade* da inteligência e do inteligível e para o qual se ordena a inteligência humana na sua *diferença* com o inteligível, e sim a própria inteligência humana enquanto instauradora de uma nova ordem de inteligibilidade?²¹⁴

Este se constitui o quadro possibilitador da ruptura moderna pós cartesiana que causou o desaparecimento da “inteligência espiritual” e dissolveu a figura do homem elaborada ao longo da história. Tudo isso trouxe conseqüências que atingiram forte e profundamente nossa época, fazendo com que o homem perdesse seu mundo vivido, resultado das ações e dos pensamentos das gerações precedentes e seu centro de unidade. Afirma Lima Vaz,

[...] tendo perdido o seu centro de unidade – o *espírito* – ela se fragmenta nos muitos modelos propostos pelas chamadas ciências humanas e a filosofia parece em vão tentar reconstituí-la segundo novos paradigmas. Do ponto de vista da sua vertente antropológica, a filosofia moderna pode ser considerada uma incansável labuta – e, mesmo, uma verdadeira ‘gigantomaquia’ tão grandiosa quanto aquela que Platão viu travada em torno do Ser – para a conquista de um paradigma ontológico capaz de assegurar a unidade do homem, que se reconhece perdida como o desfazer-se do paradigma do *espírito* e da sua orientação transcendente, presente na tradição da *inteligência espiritual*.²¹⁵

Nesse contexto em que se dissolve a *inteligência espiritual*, as linhas racionais antropológicas que foram se desenvolvendo deram prioridade às categorias de *relação*, principalmente do homem com a natureza, pelo fazer técnico e a relação do homem com a História, pelo fazer político. Dessa nova configuração, o homem foi se inserindo nesse mundo onde se sobressai o espírito da pura imanência.

Diante dessa realidade e desse horizonte dado pela nova modernidade, a pergunta que Lima Vaz faz e nos deixa é: poderá o homem, sob o signo do *técnico* e

²¹³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 268.

²¹⁴ Ibid., p. 261.

²¹⁵ Ibid., p. 271.

do *político*, viver plenamente a *vida segundo o espírito*, que é a vida propriamente humana?

Eis a interrogação decisiva que se levanta no coração da nossa cultura como interrogação infinitamente grave pesando sobre o nosso próprio destino. O difundir-se aparentemente irresistível do *niilismo ético* parece apresentar-se como reposta que, desesperando da filosofia pela voz dos coriféus da pós-modernidade, nega a própria questão, dissolvendo-a na proclamação exasperada do universal não-sentido.²¹⁶

Sabemos que os passos que vão sendo dados pelo espírito da imanência são firmados por correntes poderosas e influentes da filosofia pós-hegeliana. Para Lima Vaz, vamos assistindo, nos séculos XIX e XX, a uma imensa condenação e protesto contra o espírito que ecoa, ensurdecador, em todos os espaços da reflexão filosófica nos caminhos da modernidade.

4.3 Na razão moderna o esquecimento do ser

Vemos que a razão moderna carrega uma intenção espiritual que se fecha no império do si mesmo.²¹⁷ Nesse autocentramento, o espírito imanente rompe com a transcendência e torna-se incapaz de perceber a efetivação do ser, a ponto de ser esquecido. O aumento acentuado do individualismo conduz a uma espécie de absolutização da racionalidade instrumental em suas ações e um autocentramento que o faz indiferente às questões do ser e do outro.

É o que nos mostra Lima Vaz num de seus artigos intitulado “*esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica*”. Ele mostra que a trajetória da modernidade, revolução profunda e silenciosa que vem transformando racionalmente as intenções, atitudes e padrões de conduta, num processo aparentemente irreversível de transformação que lança o ser humano na direção de horizontes até agora desconhecidos de pensar, agir e produzir, que como já dissemos nos trouxeram grandes conquistas, mas também daí provém os grandes impasses nos quais hoje nos encontramos.²¹⁸ Esses impasses estão e começam na raiz do esquecimento do ser. No entanto, para explicar esse esquecimento, Lima

²¹⁶ VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 271.

²¹⁷ SOARES, Marly Carvalho. **A relação da intersubjetividade como categoria fundante da Ética: ética e metafísica**. Coleção Argentum Nostrum; Fortaleza: EDUECE, 2007. p. 145.

²¹⁸ Id. op. cit., **Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 269.

Vaz destaca duas grandes matizes, das quais, para ele, derivam todas as estruturas constitutivas e toda a rede de relações que constituem o “ser-em-comum” do ser humano que são: *a natureza e a cultura*.

Partindo dessas duas matrizes, aparentemente irreversíveis, é que Lima Vaz procura entender essas transformações do pensar, do agir e do produzir do homem e da sociedade. Transformações que fazem os seguintes questionamentos.

Deverá essa **transformação** ser interpretada a partir da matriz *natureza*, assinalando um novo estágio, qualitativamente novo da evolução biológica do *homo sapiens* caracterizado pela definitiva emergência da *noosfera* e o definitivo desprender-se do neolítico, como queria Teilhard de Chardin? Ou será ela um fenômeno de origem e essência *culturais*, desencadeando uma mudança radical nos padrões até hoje vigentes de avaliação dos valores e das condutas e provocando, portanto, uma profunda reestruturação psíquica e mental dos indivíduos e conseqüentemente nova estilos de vida comunitária?²¹⁹

Para esclarecer melhor essas interrogações, Lima Vaz prioriza aqui a dimensão da *cultura*, caracterizando-a como *genético-sintomática*, pois entende que na modernidade há um lento e inflexível movimento nas camadas profundas da civilização que converteram a direção da inteligibilidade da cultura para as formas de vida *prática e poética*. “Sociedade e Economia ou Política e Trabalho passaram a ser os pólos unificadores da cultura moderna”²²⁰. Segundo Max Weber e J. Habermas é um processo de “cientifização”, instrumento mais poderoso de transformação da Natureza e da Cultura. Os efeitos desse processo de cientifização mais clamorosos que aparecem hoje são do vulgarizado *niilismo*.²²¹ Para Lima Vaz, a pergunta que faz suscitador é, por que estaria no niilismo o sintoma ou a raiz cultural das nossas transformações sem rumo? Pois para ele,

[...] trata-se da caracterização de um fenômeno de muitas faces, manifestando-se em domínios fundamentais do nosso universo simbólico, onde se fazem presentes as diferentes famílias de ideais e valores da nossa tradição: religiosa, metafísica, ética, política, estética. O método *genético-sintomático* pretende atingir algum episódio verdadeiramente *fatal* (*fatum* = destino) ocorrido nos estratos profundos da história em seu inexorável avançar para o *niilismo*.²²²

²¹⁹ VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 283.

²²⁰ Id. **Escritos de filosofia III: filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997. p. 93. Confirma também VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia II: ética e cultura**. São Paulo: Loyola, 1988. p. 115.

²²¹ Id. op. cit., p. 270. Ver nota 1.

²²² Ibid., p. 270.

Essas configurações feitas pela razão moderna direcionaram a história rumo ao niilismo. Não seria uma ingenuidade ou irracionalidade do ser humano continuar essa história? Essa direção dada pela racionalidade imanente à história, segundo Lima Vaz não tem nada de inocente e muito menos de irracional, mas é uma maneira de pensar que conseguiu atingir o universo simbólico profundo da história e da cultura. Pensadores que conseguiram chegar ao profundo simbólico e usar esse método foram Nietzsche e depois Heidegger. Além do procedimento *genético sintomático* e da expressão kantiana de *ontoteologia*, Heidegger se propõe a ler toda a história da metafísica ocidental decretando definitivamente o fim da metafísica que, segundo Lima Vaz, nesse pensamento acaba por inscrever-se o rumo e o destino de toda a história da civilização ocidental, que traz consigo *o ocultamento do ser*.

No entanto, o ocultamento do ser aparece quando Heidegger traça um espaço teórico mostrando que apenas aos *seres* é permitido manifestar-se ou desvelar-se (*aléthia* = verdade) na sua conformidade ou adequação ao pensamento, mostra que uma nova visão e um novo paradigma que começa a delinear o rumo da sociedade simbólica moderna.

Avaliados segundo o padrão dessa verdade, os entes se distribuem em escala hierárquica, culminando no Ente supremo (*Ens summum, Causa sui*). Ocupado totalmente pelos entes, o espaço metafísico, traz consigo o ocultamento do Ser (*Sein*) e, historicamente, o seu ‘esquecimento’ (*Vergessenheit*), vindo o pensamento a ocupar-se unicamente com a organização do mundo dos entes. Tal a tarefa da metafísica.²²³

Esse novo paradigma heideggeriano da ontoteologia, no cenário teórico da filosofia contemporânea, provocou uma enorme repercussão. Não dá aqui para descrever toda essa repercussão, mas destacaremos, de forma breve, o caminho percorrido por Lima Vaz, pois nos ajudará a compreender alguns elementos que provocaram o corte da metafísica e da transcendência.

Na entrada desse novo paradigma, Lima Vaz volta sua atenção ao pensamento cristão, de modo particular, na teologia, mostrando que ao “fazer do Deus da tradição metafísica, pensado como *Ens summum* ou *Causa sui* apenas uma ideia, diante da qual não se pode dobrar o joelho nem rezar, Heidegger lançou

²²³ VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 271.

suspeita quase invencível sobre o clássico caminho do *ascensus ad Deum*, que alhures estudamos sob o nome de *inteligência espiritual*²²⁴.

Diante desse novo paradigma, a reflexão teológica se descobrirá com inúmeras alternativas: a primeira alternativa virou uma espécie de fideísmo; a segunda, de efêmera duração, abandona os exercícios teológicos e recorre a algumas explicações das ciências humanas; a terceira é mais complexa, pois trata a metafísica na sua versão tradicional. Todos os caminhos que mostram a transcendência real do Absoluto e que pretendem ir por atalhos não-metafísicos encerram um paradoxo.

Este é o paradoxo que Lima Vaz busca entender diante das profundas transformações que configuram a crise de uma civilização plurimilenar, singular fenômeno de mutação, que tem uma interrogação que diz respeito ao que permanecerá na civilização que nasce e que tem em vista a “cultura simbólica”, sobretudo a esfera de valores. Para ele, na sua origem está uma intuição justa do fenômeno, designado por Heidegger *esquecimento do Ser*. E situou esse esquecimento no intervalo abstrato da chamada “diferença ontológica” entre o Ser e os seres (entes).

Aqui, Lima Vaz tenta mostrar no cotidiano, quando afirma que,

[...] o *esquecimento do ser* no seu teor ôntico independente do nosso conhecer e do nosso agir e fazer, caracteriza esse imenso processo de substituição dos *seres* que nos são *dados* pela natureza pelos *objetos* que são *produzidos* pela técnica. Trata-se de um processo concreto e palpável que se estende e avança por todos os caminhos da vida humana. A fascinação pelo *objeto técnico* na sua essencial referência antropocêntrica, seja teórica (ciência), seja operacional (técnica), é o fator verdadeiro e mais eficaz do *esquecimento* do Ser e do descrédito da metafísica, bem como das consequências *niilistas* que daí se seguem.²²⁵

Justamente aqui estaria a intuição de fundo para condenar o método técnico e científico de conhecer as coisas e o mundo? Para Lima Vaz, detectar isso não significa condenar a tecnociência, mas sim ver seu impacto sobre os critérios profundos e elementares de avaliação da própria vida com que o ser humano deve obrigatoriamente responder à questão ética fundamental: *como devemos viver?* Não estaria aqui uma nova abertura em direção ao transcendente?

²²⁴ VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 271.

²²⁵ Ibid., p. 282.

Diante dessas várias possibilidades de construir o dever ser, precisamos ver o sentido da metafísica,²²⁶ pois segundo Lima Vaz, ela tem um papel fundamental que é o de *rememoração (Erinnerung)* do Ser,

[...] sem a *memória* permanente do ser que é, independentemente da nossa intervenção na sua realidade original, e sem o reconhecimento do dinamismo *ontológico* que orienta os seres para o Absoluto do ser ou o múltiplo para o Uno – tarefa sempre recomeçada da metafísica – o espaço fica livre para o domínio do saber puramente operacional e, conseqüentemente, para a plena manipulação técnica da realidade, sem outra regra senão os fins imediatos da *utilidade* e da *satisfação* das necessidades, lançadas essas no processo sem fim do ‘mau infinito’ (Hegel). Em outras palavras, desaparecida aos olhos da razão a medida axiológica da realidade em cujo horizonte se eleva a ideia do ser como *bem em-sí*, não resta ao agir humano senão a errância no espaço anômico do *niilismo*. A civilização que se anuncia no século XXI será uma civilização eminentemente *científico-tecnológica*. Será, portanto, normalmente, uma civilização na qual os problemas *éticos* formarão a chave da abóboda do universo simbólico. Ora, a reflexão sobre os fundamentos da ética, tarefa que se imporá sempre mais imperiosamente à reflexão filosófica, irá exigir uma recuperação do *esquecimento* do Ser para além das fronteiras da razão operacional e uma retomada do exercício da *Erinnerung* metafísica.²²⁷

Para Lima Vaz, essa racionalidade pós-metafísica e imanentista será o campo no qual se instala os problemas principalmente na ordem *ética*,²²⁸ na ordem do ser provavelmente o invariante cultural mais certo que estará presente no universo simbólico dessa nova civilização. Ora, a exploração desse campo atinge inevitavelmente – toda a história da ética o comprova – suas camadas mais profundas, e essas são de natureza *metafísica*. Não será, pois, temerário afirmar que o exercício da *memória* metafísica acompanhará a reflexão ética, essa se impondo como tarefa principal da filosofia que vier a ser praticada na civilização do século XXI.

Como vimos acima, a racionalidade que levou ao fim da metafísica trouxe enormes repercussões sentidas até hoje em várias áreas.

²²⁶ A metafísica de Lima Vaz parte da posição de Tomás de Aquino, que parte, não da essência, mas da existência. Este é o ponto de partida da metafísica, o objeto é o ser enquanto ser ou o ser universal, que se revela em cada ato de juízo. O que significa dizer que a inserção do ser humano nos contextos históricos de sua vida ordinária não nega, para Vaz, como é o caso em Rorty, sua dimensão metafísica; ao contrário, aponta necessariamente para ela. Cf. Vaz, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. p. 112: “Com efeito, não há nenhuma possibilidade de se pensar qualquer experiência humana sem que a contingência e o efêmero acontecer da experiência não sejam atravessados pelas questões propriamente transcendentais em torno da unidade, da verdade, da bondade, da beleza e, finalmente, do *ser* dessa realidade sempre fugidia que está em jogo na existência”.

²²⁷ VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 283.

²²⁸ *Ibid.*, p. 284. A convicção dessa verdade ética feita por Lima Vaz o fez assentar seus fundamentos éticos explicitamente sobre a metafísica.

A fascinação pelo *objeto técnico* na sua essencial referência *antropocêntrico* seja teórica (ciência), seja operacional (técnica, é o fator verdadeiro e mais eficaz do *esquecimento* do Ser e do descrédito da metafísica, bem como das consequências *niilistas* que aí se seguem. Não se trata, evidentemente, de uma condenação da tecnociência, estágio necessário, como viu Teilhard de Chardin entre outros, da própria evolução biológico-cultural do *homo sapiens* e condição essencial da sobrevivência e expansão da vida inteligente no universo. Trata-se do seu impacto sobre os critérios profundos e elementares de avaliação da própria vida com que o ser humano deve obrigatoriamente responder à questão ética fundamental: *como devemos viver?* Ora, a metafísica, ao contrário do que pretende a leitura ontoteológica, define-se desde as suas origens pela intenção sempre renovada de *rememoração* (*Erinnerung*) do Ser, não apenas na sua manifestação imediata no domínio do *sensível*, mas na sua amplitude transcendental como *inteligível*, ou seja na sua natureza do ser que é verdadeiramente (*ontôs ón*).²²⁹

A metafísica, como *memória*, vem também como apelo na *Fides et Ratio* (n.83-84) para que a teologia também retome, aprofunde e amplie esse diálogo, não somente pela continuidade de uma tradição cujas origens estão indissoluvelmente unidas, mas por aquilo que ela poderá apresentar na reflexão dos problemas éticos fundamentais, que com grande probabilidade serão dominantes. Caso a teologia não buscar, no exercício da *memória metafísica*, o rigor, no esforço de não perder o conceito, provavelmente se tornará uma espécie de *memória historiográfica* que permanecerá como texto *clássico* da tradição, como tantos outros. O nível e a profundidade dessas reflexões devem ir na direção de um Heidegger que conseguiu fazer da tecnociência moderna a gênese primeira do fenômeno chamado *niilismo*, fenômeno que provocou, principalmente nos últimos dois séculos, essas transformações que procuramos entender.

É possível escapar das armadilhas que a multiplicidade de condicionamentos do *status quo*, das atuais e agressivas formas de *niilismo*, sobretudo no campo ético? Para Lima Vaz, a tarefa não é só da filosofia, com uma ressalva, se ela sobreviverá na nova civilização que se anuncia. A tarefa é da filosofia e da teologia, pois é preciso uma profunda retomada de um novo estilo teórico. Para a filosofia, “o exercício de uma *memória metafísica* que reencontre o ser através da densa rede dos *objetos* científicos que nos envolve sempre mais”²³⁰. Para a teologia, como ela é por essência um exercício de *memória* dos “eventos inaugurais da história da

²²⁹ VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 282-283.

²³⁰ Ibid., p. 286.

salvação transmitidos pelos textos fundadores”,²³¹ encontrar uma linguagem de estrutura conceptual adequada ao nosso tempo, para assim poder se ligar a novas formas de inter-relação dialética entre *memória fidei* e a *memória entis* para um discurso explicita e criticamente *ontológico*.

A racionalidade que se esquece do ser, também se esquece do sentido, pois “*sentido*, como expressão do *logos* verdadeiro, traduz a verdade do ser em verdade - *para-o-sujeito*, abrindo-o, assim, à universalidade do *bem*. Por conseguinte, todo enunciado verdadeiro de *sentido* exprime alguma forma de correspondência com o *ser*”²³². Outra problemática que o pensamento moderno trouxe com o esquecimento do ser e o fim da metafísica é o problema do sentido da vida e o sentido do ser.

4.4 Do esquecimento do ser ao não sentido do niilismo

A vida propriamente humana ou o sentido da vida como vimos anteriormente, na perspectiva da inteligência espiritual, sem dúvidas, foi a mais atingida por essa profunda transformação chamada modernidade, pois atingiu o ser na sua própria questão de ser, formulada sob o céu histórico desse pensamento moderno, passando não mais pelo sentido, mas por sua representação. Como afirma Lima Vaz, “a mudança estrutural na concepção do conhecimento intelectual humano ocorrida na aurora dos tempos modernos operou-se em torno do problema da *representação*”²³³.

Ao analisarmos o sentido da vida, na perspectiva da civilização moderna, percebemos que não é um problema de agora, mas sim uma preocupação de cada cultura, cada povo e cada pessoa em todas as épocas. Segundo Lima Vaz, “[...] a história desse conceito cumpre um longo itinerário que vem desde as teorias gregas do conhecimento sensível, passa pelas doutrinas dos “sentidos” da Escritura e dos “sentidos” espirituais na tradição cristã e vem finalmente alcançar uma surpreendente atualidade no clima intelectual da modernidade”²³⁴. Para mostrar

²³¹ VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 186.

²³² Id. **Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997. p. 168.

²³³ Ibid., p. 168.

²³⁴ Id. Sentido e não-sentido na crise da Modernidade. **Síntese Nova Fase**. v. 21, n. 64, 1994. p. 5-14. Esse texto também está em VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997. p. 153-175.

como percorreu esse itinerário, Lima Vaz analisa quais as estruturas que modelam esse sentido, pois são elas que revelam a direção de um movimento de fundo que pode ser designado como passagem da primazia gnosiológica do universo de *ser* para a primazia gnosiológica do universo da *representação*, esta tomada pela modernidade como única prioridade.

Como vimos acima, o corte feito com a metafísica e conseqüentemente o esquecimento do ser, segundo Lima Vaz também aqui houve uma ruptura dessas duas partes: “a ruptura entre *representação* e *ser* tem lugar no contexto de uma profunda revolução doutrinal, que pode ser enumerada entre as mais decisivas que o Ocidente conheceu”²³⁵. Essa revolução inicia-se no século XIV com o teólogo franciscano Duns Escoto e chega ao pensamento da Modernidade como norma quase canônica.

Nessa ideia da *representação*, o homem moderno praticamente refaz toda a sua morada simbólica e seu ser no mundo. Para Lima Vaz, “entregar-se à tarefa dessa reconstrução implica, em última instância, avocar a si o intento propriamente demiúrgico de edificar um mundo submetido a um sistema de medidas imanentes ao próprio homem”²³⁶. Na gestação dessa história, convém reconhecer o triunfo do modelo gnosiológico-epistemológico que passa a impor, na teologia, na filosofia e na cultura intelectual em geral, a primazia da *representação* sobre o *ser*. Essa nova estrutura, edificada sobre a teoria da *representação*, passa a ser um dos traços distintivos da figura do “intelectual” que se revela o obreiro eficaz da modernidade. Agora é esse sujeito que se autocompreende no espírito imanente, que dita os critérios de valor axiológico conforme suas necessidades e sua satisfação. Essa *representação* cria um novo espaço e um novo estilo de trabalho teórico em que a característica é fazer o objeto com procedimentos que o próprio sujeito cria e estabelece. Na representação, a relação é de sujeito e objeto, não é mais a relação de individualidades, de sujeitos, de transcendências.

A concepção que o homem tem de si mesmo e do mundo, olhando numa acepção mais ampla, reacende a questão do sentido, que é uma questão posta pela pergunta: quem é o homem? Que surge pela necessidade de traduzir a verdade do

²³⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Sentido e não-sentido na crise da Modernidade. **Síntese Nova Fase**. v. 21, n. 64, 1994. p. 6.

²³⁶ *Ibid.*, p. 6.

ser na verdade do *conhecer*. Há uma polissemia de sentido, mas a “invenção do sentido é, pois, tarefa humana por excelência e só ao homem, portador do *logos*, aberto ao ser e à verdade é dado o supremo risco de enunciar o *sentido* e de traduzir, assim, as razões do ser em razões do viver”²³⁷. Essa capacidade do ser humano de tomar as rédeas do sentido da vida, através de razões que ele determina, faz com que a experiência profunda de um entrelaçamento dialético entre verdade, sentido e existência que se originou no seio do ensinamento socrático, possa se configurar também como a sombra do *não-sentido*. Essa busca de sentido e, ao mesmo tempo, uma sombra de não-sentido, vividos no período da modernidade grega, faz com que possamos compreender melhor a nossa própria modernidade. Com efeito, “nela podemos descobrir a lógica inelutável que transforma a produção humana do *sentido* em fábrica da aparência e do *não-sentido*, no momento em que, tendo rompido seu vínculo essencial com o *ser*, seu corte definitivo com a transcendência, passa a constituir-se paradoxalmente em matriz do - *não-ser*”²³⁸. É o que viveram os gregos em sua modernidade e que se caracteriza agora como consolidação na modernidade ocidental. Nessa nova possibilidade, que a modernidade oferece para a construção do ser, encontramos dois tipos de fenômenos, os naturais e os de liberdade, sendo que os naturais aparecem como grandezas mensuráveis, enquanto que os de liberdade como grandezas não mensuráveis, nem sujeitas a cálculo.

Segundo Lima Vaz, o lugar primigênio do homem, tanto para o sentido como para o não-sentido é a *liberdade*. Do *sentido*, quando o homem, pela sua liberdade, usa a razão contemplativa, possibilitando a prática da inteligência espiritual, a qual permite a abertura para o *bem* e para o *ser*. Do *não-sentido*, quando homem substitui essa razão contemplativa do ser para uma que fabrica o *aparecer a representação*. Desse lugar, o homem sente uma espécie de contradição por sentir-se um ser finito e situado, como também por sentir uma pretensão infinita de ser ele o criador de seu sentido. Mesmo a modernidade disponibilizando de todos os recursos científicos, tecnológicos e naturais para assegurar a sobrevivência, não deixa de assistir a uma crise profunda do seu universo simbólico, como também das razões próprias do ser. Essa crise apresenta-se, na violência e na morte, como

²³⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Sentido e não-sentido na crise da Modernidade. **Síntese Nova Fase**. v. 21, n. 64, 1994. p. 9.

²³⁸ *Ibid.*, p. 10.

absoluta no espaço da finitude. “A violência alcança seu paroxismo na morte que aparece ao homem, ser inteligente e livre, ciente de que deve morrer como a contradição absoluta presente no coração da vida, ou como o não-sentido absoluto irrompendo no universo humano do sentido”²³⁹.

As civilizações religiosas do passado encontraram um princípio transcendente como foco primeiro do ser e do sentido, à luz do qual era possível encontrar razões para recusar a insensatez da violência e da morte. Como foi apresentada acima, nossa civilização não-religiosa afasta-se desse caminho,

[...] ao fazer do próprio homem o princípio imanente do sentido, ela eleva à dignidade ontológica de um absoluto a liberdade antropocêntrica. A experiência mais radical dessa liberdade consiste, então, no medir-se com esse outro absoluto que é a morte ou, antes, no identificar-se com ele. Tal é a consigna do *ser-para-a-morte*, proclamada por Martin Heidegger como o selo de autenticidade da existência humana.²⁴⁰

Segundo Heidegger, a violência e a morte deixam de ser um fato bio-antropológico porque a civilização moderna teve a ousadia de reivindicar ao sujeito a responsabilidade de dar o sentido para sua vida. Para Lima Vaz é muito provável que nesse ponto da reflexão se tenha atingido a raiz mais profunda, a raiz propriamente *espiritual* da crise da modernidade.

Se voltarmos nossa atenção para as mil faces da violência num mundo onde o homem se glorifica de ter enfim instalado o seu reino – esse *reino da liberdade* que perseguia o sonho da Ilustração, de Kant, de Hegel ou de Marx – não podemos conter nosso espanto ao ver subir uma tão poderosa vaga de *não-sentido* desde esse abismo da liberdade onde se pensava ter descoberto finalmente a fonte do *sentido*.²⁴¹

O reino da liberdade, onde deveria ser o ponto pelo qual o ser deveria instaurar o *sentido* da vida, descambou aparentemente de forma incontrolável para o *não-sentido* da violência e da morte. Sinais que segundo Lima Vaz, estão no nosso cotidiano como:

[...] a violência sutil da propaganda e da manipulação da informação, violência cega do terrorismo, violência silenciosa e universal da injustiça nas relações políticas, sociais e econômicas entre indivíduos, grupos e nações;

²³⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Sentido e não-sentido na crise da Modernidade. **Síntese Nova Fase**. v. 21, n. 64, 1994. p. 13.

²⁴⁰ Ibid., p. 13.

²⁴¹ Ibid., p. 14.

e o esgar insensato na 'morte moderna' ao termo de todos esses caminhos de violência.²⁴²

A conclusão de Lima Vaz é que muitas são as saídas apontadas e exploradas para a crise da modernidade, mas é permitido pensar que nela permaneceremos ou dela não sairemos enquanto não se universalizar a experiência da inaniade ou do não-sentido do humanismo antropocêntrico. Essa experiência não poderá dirigir as energias espirituais da civilização para o reencontro da fonte transcendente do sentido ou para descobrir uma nova estrutura da experiência de Deus que se torne o princípio inspirador de uma realização mais autenticamente humana dos grandes ideais da Modernidade?

Esse antropocentrismo levou ao extremo a afirmação de sua imanência rejeitando definitivamente “um referencial absoluto, de algo que possa guiar ou iluminar as ações singulares é o ponto de partida para essa mentalidade que aposta na fragmentação e na relatividade, refutando, de forma cabal, qualquer pretensão racionalista de unificação das atividades do homem”.²⁴³ Apresenta-se aqui o dilema ou a dialética entre a pura imanência do sujeito moderno e a negação de sua abertura e relação com a transcendência, com o Absoluto.

Como vimos acima, o espírito, como categoria estrutural do ser do homem considerada em sua relação com o mundo distinto dele (ser-no-mundo), é finito, mas, considerado em sua reflexão total sobre si mesmo, é manifestação em sua infinitude. A afirmação “o homem é espírito’ significa: ‘o seu manifestar-se como *universal* e como estruturalmente ordenado ao horizonte do ser’; a universalidade do espírito é homóloga à universalidade do ser e, como tal, mediatiza-se como razão e liberdade”²⁴⁴.

Nesse sentido, o espírito, está voltado para seus atos supremos: “A vida do espírito enquanto *Inteligência* tem, pois, como sua operação suprema a contemplação (*noésis ou théoria*), ou seja, o acolhimento do ser; e enquanto *liberdade* tem, como sua operação suprema, o amor desinteressado (*ágape*), ou

²⁴² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Sentido e não-sentido na crise da Modernidade. **Síntese Nova Fase**. v. 21, n. 64, 1994. p. 14.

²⁴³ BRUNELLI, Marilene R. O tempo presente. In: DOWELL, João A. Mac. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 294.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 278.

seja, o dom do ser”²⁴⁵. A compreensão dessa polaridade inteligência-amor e a ascensão à unidade em que eles se entrelaçam – a inteligência se faz dom à verdade que é seu bem, e o amor se faz visão do bem que é a sua verdade – é que ajudam a entender a estrutura da experiência espiritual dos místicos.

O espírito com abertura do homem ao Absoluto, que pode significar o absoluto formal da experiência metafísica da verdade e do bem ou a presença do Absoluto real (Deus), alcançado, seja pela intuição indireta como princípio criador (mística natural), seja pela intuição direta de Deus com Dom de si mesmo (mística sobrenatural), permite ao místico sua comunhão com Ele. É ali que Lima Vaz situa “o lugar antropológico da experiência mística no ponto mais alto da vida do espírito – a inteligência espiritual. Por isso mesmo, a experiência mística tem de ser discutida no âmbito da questão filosófica da transcendência, e não pelo procedimento metodológico das ciências humanas”²⁴⁶.

4.5 A experiência mística como lugar antropológico na construção do ser

Frente ao espírito da imanência que passa a ser o demiurgo do sentido e uma modernidade voltada ao império do efêmero, a experiência mística se apresenta como lugar de liberdade e de sentido, lugar antropológico na construção do ser. Para Lima Vaz, “a experiência mística é um dado antropológico original. Sua interpretação exige, pois, uma concepção da estrutura do ser humano apta a dar razão dessa originalidade”²⁴⁷.

Para ele, a experiência mística é uma experiência de quase-identidade com o Outro, que se apresenta como um fenômeno totalizante, compreendido através do testemunho dos místicos, que de sua forma experiencial, o tornam objeto da mística. A experiência mística se apresenta, no encontro com o Outro absoluto e muitas vezes nas situações limites da existência humana, como vimos acima, no não-sentido, levado a seu extremo na violência e na morte. O encontro com o Outro

²⁴⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 243.

²⁴⁶ BRUNELLI, Marilene R. O tempo presente. In: DOWELL, João A. Mac. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 279.

²⁴⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000. p.18.

absoluto é uma experiência de *tremendum e fascinium* = forma de união na qual prevalece o aspecto participativo e frutivo.²⁴⁸

Para explicar esse encontro, Lima Vaz usa a expressão de J. Maritain, que afirma que a experiência mística é uma experiência frutiva do Absoluto que visa transcender o modo usual, rumo ao Absoluto, ultrapassando a contingência e a relatividade dos objetos. Esse tipo de experiência é atestado nas mais variadas tradições religiosas e reconhecida como um dado antropológico fundamental. A dificuldade que Lima Vaz encontra, dentro da temática da mística, é de como colocar o problema diante dos vários reducionismos modernos do homem com os quais nos deparamos hoje.

Segundo ele, para que se possa colocar esse problema de forma adequada, precisamos de uma concepção antropológica adequada e capaz de interpretá-la. Quando entramos na literatura moderna, que trata desse assunto, não é difícil perceber que há inúmeros reducionismos devido às várias ciências e antropologias humanas que hoje se apresentam. Diante disso podemos nos perguntar: a experiência mística é um dado antropológico ou é somente uma experiência? Para Lima Vaz, “a experiência mística é um dado antropológico original” e disso, os grandes textos tradicionais mostram invariantes fundamentais representadas pelas metáforas espaciais *inferior–superior* e do *interior– exterior*.

O superior-interior é designado com o termo grego *noûs* e com o latino *mens*. A ele refere-se Santo Agostinho numa passagem célebre quando, dirigindo-se a Deus, assim exprime. *Tu eras interior intimo meo et superior summo meo*. No mais íntimo da mente – *aditum mentis* -, que é igualmente a sua fina ponta – *apex mentis* -, o Absoluto está presente na sua radical transcendência – *superior summo* – e na sua radical imanência – *interior intimo*.²⁴⁹

A compreensão de Lima Vaz implica a elucidação antropológico-filosófica da experiência mística, necessariamente, de duas teses fundamentais: a) o espírito como nível ontológico mais elevado entre os níveis estruturais do ser humano; b) a dialética *interior-exterior* e *inferior-superior* como constitutiva do *espírito-no-mundo*, e que se articula segundo a figura de um quiasmo, ou seja, em que o *interior* é permutável com o *superior* e o *exterior* é permutável com o *inferior*. Assim pode-se afirmar que

²⁴⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 16.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 18.

[...] o mais íntimo de nós mesmos é o nível ontológico mais elevado do nosso espírito, e é no fundo dessa imanência (*interior intimo*) que o Absoluto se manifesta como absoluta transcendência (*superior summo*). Aí pode ter lugar da *experiência mística*. Ela é, em suma, a atividade mais alta da *inteligência espiritual*, que é, por sua vez, a atividade mais elevada do espírito. Como atos da *inteligência espiritual*, a contemplação metafísica e a contemplação mística podem exercer-se na sua plenitude. Portanto, somente o discurso antropológico que compreende em si a categoria de *espírito*, e admite como atos espirituais mais elevados os atos da *inteligência espiritual*, é capaz de acolher e explicar adequadamente a autêntica experiência mística.²⁵⁰

A experiência mística frui na atividade mais alta da inteligência espiritual, que é, por sua vez, a atividade mais elevada do espírito, sendo esse o lugar da experiência mística como também da compreensão do mais verdadeiro sentido da vida.

Diante dessa experiência e desse lugar místico, na visão de Lima Vaz, vivemos hoje uma inversão antropológica, feita pela filosofia moderna, civilização não religiosa, que inverteu o vetor do espírito, dissolvendo assim a inteligência espiritual, trazendo como consequência o desaparecimento do campo conceitual, espaço inteligível da contemplação metafísica e contemplação mística. Para ele, aparece aqui, o esforço de alguns importantes pensadores de nossa época como: Schelling, Hegel, Bergson que tentaram dar uma explicação à filosofia moderna, mas não conseguiram apresentar um pressuposto antropológico adequado para a compreensão do fenômeno místico na sua originalidade e acabaram ficando à mercê nos reducionismos das ciências humanas. Para Lima Vaz, um dos exemplos mais claros e notáveis desse esforço filosófico foi M. Heidegger quando anuncia o “fim da metafísica”. Apresentando assim uma experiência mística desfigurada, pois mostra o ser na pura presença do sujeito (ou no *Dasein*) a si mesmo, na sua mais radical imanência, como um caminho do *ser-para-a-morte*, como também o selo de autenticidade da existência humana.

A teoria mística seja pela experiência dos místicos ou pela explicação na reflexão filosófica e teológica é sempre construída num fundamento antropológico, cuja concepção do ser humano está aberta ao acolhimento de uma dupla dimensão de transcendência: transcendência pela inteligência espiritual ou pela

²⁵⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 19.

transcendência ontológica do Absoluto, tendo entre as duas um traço que as une, pois

[...] o traço comum que as une encontra-se no mesmo modelo antropológico dotado de uma estrutura vertical aberta coroada pela fina ponta do *espírito* (*noûs* ou *mens*) capaz de captar a universalidade *formal* do ser e de afirmar seu existir *real* (Metafísica), ou de unir-se fruitivamente ao Absoluto (Mística).²⁵¹

O espírito é denominado por Platão como “olho da alma”, e esse olhar “prolonga sua contemplação para além da multiplicidade sensível e imaginativa e da multiplicidade conceptual, e é intuição simples da Idéia ou do Absoluto Ideal”²⁵².

No testemunho dos místicos ou na reflexão filosófico-teológica, a teoria da mística, apóia-se num substrato antropológico que chamamos de a natureza do *espírito*, este é capaz de elevar-se por suas próprias forças - místicas naturais – ou pela graça divina – mística sobrenatural a experiência fruitiva do *Absoluto* em si mesmo ou em algumas de suas manifestações. Ao acolher o testemunho dos místicos e a explicação filosófico-teológica, que tem uma forma e um conteúdo, temos que admitir um lugar antropológico próprio.

Para propor e situar esse lugar antropológico, onde a experiência mística pode acontecer, Lima Vaz recorre à Antropologia filosófica e afirma que o espaço intencional desse lugar antropológico se dá na “passagem dialética das categorias de estrutura para as categorias de relação, ou do sujeito no seu *ser-em-si* ao sujeito no seu *ser-para-o-outro*”²⁵³. Para ele, essa é a passagem que articula ontologicamente o ser humano, pois pelo espírito, o ser humano suprassume as categorias do corpo e do psiquismo e por essa suprassunção do espírito, o ser humano se vê aberto, num primeiro nível, ao mundo na categoria de objetividade, num segundo nível, aberto ao outro e a história, na categoria de intersubjetividade e num terceiro nível, aberto ao absoluto na categoria de transcendência. Isso porque,

²⁵¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 21. Essa estrutura vertical é ilustrada por uma das mais célebres transposições metafóricas da literatura filosófica, aquela que estabelece uma proposição entre o *olhar* – coroando a estação vertical do ser humano. Em *Antropologia Filosófica I*, 30-31 e 51 notas 14 e 15 - e a faculdade superior do conhecimento (*noûs*), que tem por objeto as realidades supra –sensíveis (*eidos*, *idéa*).

²⁵² *Ibid.*, p. 21.

²⁵³ *Ibid.*, p. 23.

como na categoria de espírito também na categoria de transcendência, o ser humano como um *ser-para* – suprassume as categorias de relação. Assim, o Absoluto, “habita o universo intencional do ser humano e o acompanha como uma sombra em todas as suas formas de auto-expressão e sua autopoisição como sujeito, pela qual ele se faz presente entre os seres”²⁵⁴. Sendo assim, o ser humano é um ser ordenado para o Absoluto, tanto no seu manifestar-se em si como na sua auto-reflexão sobre si mesmo. É nesse manifestar-se e na sua auto-reflexão que o ser humano se define como ser espiritual,

[...] assim o ser humano cumpre um movimento intencional de natureza dialética pelo qual ele é ou *manifesta-se* a si mesmo – categorias de estrutura: corpo próprio, psiquismo, espírito – e é ou *manifesta-se* em face da universalidade do ser – categorias de relação: objetividade, intersubjetividade, transcendência. É no curso desse movimento ou desse duplo movimento – *para-si*, *para-o-outro* – que a experiência mística tem seu *lugar antropológico*.²⁵⁵

Esse movimento dialético, Lima Vaz o denomina de uma tensão paroxística, que está entre o *ser* e a *manifestação*, que é o ser e sua finitude e nas suas condições de situação, “o dinamismo profundo ordenado ao Absoluto que o move a sua *automanifestação*”²⁵⁶. Paroxismo em que vem aflorar o Absoluto como último movimento intencional do sujeito, presente na origem e no curso desse movimento, presente nos atos de inteligência e vontade com que o *sujeito* se autoexprime,

[...] aqui, no *apex mentis*, acontecem a intuição e fruição do *Absoluto*, configurando o ato mais elevado da vida do espírito: a experiência mística. Esse aparecer do *Absoluto* pode assumir a modalidade do absoluto *formal* na afirmação metafísica do *ser*, quando esta é acompanhada da intencionalidade de uma experiência (a experiência metafísica) que tem por objeto a unidade e universalidade absolutas como que o ser se apresenta como *cognoscível* (Verdade) e como *amável* (Bem); ou então pode anunciar a presença do Absoluto real (Deus) que surge ao termo do movimento dialético de auto-expressão do ser humano, presença atingida seja *indiretamente* pela intuição do Absoluto como Fonte criadora – mística natural – seja *diretamente* pela intuição do Dom absoluto e um Amor infinito – mística sobrenatural.²⁵⁷

Para Lima Vaz, o Absoluto ainda pode aparecer no movimento da autoexpressão que se dá na forma reflexiva ou pelo apelo transformante do Amor

²⁵⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 24.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 25.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 25.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 25.

infinito, dando origem às místicas do *êntase* (ou da interioridade), objetivamente em direção do cosmos ou da História contemplados à luz do Absoluto, ou na saída de si para a união fruitiva com o próprio Absoluto, dando origem às místicas do *êxtase*. “Nas místicas do *êxtase*, na sua forma mais genuína, o Absoluto é experimentado como Absoluto pessoal –*superior summo* -, manifestando-se como Dom de si mesmo que introduz o místico na comunhão da vida divina”²⁵⁸.

Por tudo isso que foi colocado, a experiência mística deve ser reconhecida como um fato antropológico singular, capaz de ocorrer nas pessoas perfeitamente normais. Sendo assim, percebemos que a essência da experiência mística não pode ser alcançada por procedimentos metodológicos das ciências, vistas na “compreensão explicativa”, mas pode ser estudada e, ao escapar dos procedimentos humanos e metodológicos, deve-se recorrer à pressupostos filosóficos e, mais especificamente no âmbito de uma questão especificamente filosófica, à questão da transcendência.

Essa visão antropológico-teológica da mística, até a modernidade “concebe a unidade do ser humano como uma unidade estrutural aberta, no nível superior do espírito, à universalidade do *ser* e ao conhecimento do *Absoluto*”²⁵⁹, pois o ponto de partida da existência histórica do homem é entendido como um processo para o Absoluto. Este apresenta-se como a afirmação da liberdade humana. Liberdade, que para Lima Vaz é, no homem, o lugar em que nasce o *sentido*, na medida em que esta opera em sinergia com a razão no seu modo contemplativo, tornando possível o exercício da *inteligência espiritual*, na qual ela é, fundamentalmente, consentimento ao *bem*, sendo consentimento ao *ser*.²⁶⁰

Muitas são as propostas e reflexões que tentam direcionar o ser humano rumo à experiência do transcendente Absoluto, mas também, segundo Lima Vaz, é permitido pensar que não sairemos da crise do ser e da modernidade enquanto não se universalizar a experiência da *inaniidade*, do *não-sentido* do humanismo antropocêntrico. Para ele, essa experiência poderá dirigir as energias espirituais da civilização para o reencontro da fonte do sentido ou para descobrir uma nova estrutura de experiência que se torne princípio de uma vida autenticamente humana.

²⁵⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 26.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 27.

²⁶⁰ *Id.* **Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997. p. 172.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Faremos nossas considerações finais nos referindo às quatro partes que nos propomos pesquisar. Ao percorrer esse itinerário, nos passos reflexivos de Lima Vaz, nos propomos compreender o ser humano na dimensão do espírito e da vida segundo o espírito como também sua relação com a transcendência e conseqüentemente a situação dessas dimensões no mundo moderno. Essas reflexões contemporâneas nos levaram a entender que o pensador, filósofo e cristão Lima Vaz, sempre teve, em seu pensamento, a preocupação com os desafios que mais inquietaram o homem no entardecer do século XX e que os assumiu como uma tarefa sempre presente e renovada. Considerado um dos maiores pensadores do Brasil, extremamente culto, que sempre nutriu grande interesse pelo ser humano, pela realidade sociocultural de sua época, considerada conturbada e difícil. Sua reflexão pensa o autêntico e exigente exercício da clareza e da coerência em seu pensar e em seu agir.

Isso mostra que o pensamento de Lima Vaz não é um pensamento acomodado, satisfeito consigo mesmo, mas é uma mente em movimento que entrar na história para sempre manter viva a memória do passado sem se esquecer daquele horizonte simbólico, acessível pelo espírito, que lança suas raízes no mais profundo da imanência. Isso, para ele, não traz um descrédito sobre a maneira como foi concebida a modernidade, mas, diante de seus impasses, é necessário corrigir a rota, reformular os desvios e colocar no horizonte de nossas vidas um princípio unificante que possa dar uma orientação e estabelecer uma ordem que se construa no homem e na história. Ainda em suas palavras, afirma: “o caminho de volta da contemporaneidade à tradição não é, pois, o melancólico refúgio no passado da desesperança resignada de compreender o presente. É o desafio do presente, vivido como problema, que obriga a rememorar o passado e a captar no conceito o tempo que passa pela mediação refletida do tempo passado”²⁶¹. Em outras palavras, podemos dizer que, para ele, voltar ao passado é captar o espírito do conceito, para atualizá-lo em nosso tempo presente. Sem a ordem do espírito infinito, conseguirá, o espírito moderno conquistar a ordem possível no mundo da técnica do consenso viável entre pares e diversos?

²⁶¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Morte e vida da Filosofia, **Síntese Nova Fase**, vol. 18, nº 55 (1991). p. 687.

Na segunda parte, procuramos mostrar como Lima Vaz constrói a categoria do espírito e a vida segundo o espírito. De acordo com ele, na medida em que o espírito é compreendido como uma das categorias antropológicas podemos afirmar que a vida propriamente humana é a vida segundo o espírito, como também que é esta a categoria que suprassume a categoria do corpo próprio e a categoria do psiquismo e unifica a dimensão estrutural do ser humano, do seu ser *em-si* e se abre as categorias de relação, do seu *ser-para*.

Como afirma as categorias estruturais da unidade, a apresentação do homem no mundo pelo corpo e pela psique não é a presença total do ser a si mesmo, mas é a dimensão do espírito infinito que faz o homem não se esquecer que a vida humana tem um valor superior àquele que lhe concede a abordagem do critério comum de sua ação no mundo. É o espírito que o contempla com um horizonte além dessa fronteira para encontrar a identidade consigo mesmo. Por isso, toda a atividade do espírito humano supõe a miragem e passagem para um valor transcendente que lhe permita ter acesso à verdadeira existência humana.

Quando Lima Vaz afirma que a vida propriamente humana é a vida segundo o espírito, nos leva a refletir o tema do sentido e este se apresenta como um dos mais estudados e mais importantes e fundamentais no pensamento contemporâneo, pois descobrir o *sentido* na floresta dos *sentidos* possíveis é tarefa por excelência do ser humano enquanto portador do espírito, pois pela sua abertura constitutiva ao *ser* e à *verdade*, é oferecido o supremo risco de enunciar o *sentido* verdadeiro e, assim, de interpretar as razões do *ser* em razões do seu próprio *viver*.

Qualquer pessoa mais atenta e de senso mais apurado percebe que, na sociedade moderna, existe uma enxurrada de significados de espírito e de seu adjetivo espiritualidade, ou transcendente e seu adjetivo transcendental, termos dificilmente definíveis. Significados que, muitas vezes, soltos na mídia, sem compreender o seu sentido mais profundo, as pessoas passam a usar sem nenhum critério ou rigor, e que aos poucos esses termos se desgastam e perdem o valor. Para Lima Vaz, tudo isso nos mostra que a civilização ocidental moderna dá sinais claros de que caminha para uma crise de sentido. Uma crise que se estrutura no cerne da vida humana, atacando principalmente nossas razões de viver e os fins capazes de dar sentido a ela e que se apresenta por dois grandes desafios que são: o problema do niilismo e de uma possível fundamentação de valores universais

válidos. Dessa maneira, a civilização moderna mostra-se incapaz de pensar a vida segundo o espírito, pois isso lhe corresponde à mudança de práticas culturais, políticas, econômicas, e dos fins pelos quais gastam sua vida, que é a riqueza e o poder. E sem essa dimensão, o discurso filosófico sobre o homem pende abruptamente, partido e inconcluso.

Na terceira parte, investigamos como Lima Vaz compreende e relaciona a dimensão do espírito com a categoria da transcendência, pois a define como uma das categorias de *relação*. É na direção da transcendência, que se vislumbra um outro modo de pensar, para além das aporias suscitadas no primado da imanência, lançando o ser na direção de uma suposta realidade transmundana e trans-histórica, na qual se descobre um como cimo ou coroa de todo o sistema simbólico, capaz de unificar as razões com as quais os indivíduos e as sociedades procuram dar um *sentido* ao seu *estar* no espaço e no tempo.

Encontramos hoje uma pluralidade racional de pseudo-antropologias que circulam o espaço conceitual da mente humana e que com seu fechamento à dimensão da transcendência, não conseguem dar respostas à difícil tarefa de fundamentar suas razões como também ordenar e equilibrar seu modo de vida.

Na quarta parte, percebemos que a crescente primazia da racionalidade técnico-científica conduziu paradoxalmente o ser para o seu esquecimento. Esse esquecimento dirigiu o ser ao declínio, passando a ser representado, e por conseqüência, a civilização ocidental entra numa crise espiritual sem precedentes proclamando um niilismo metafísico e ético. Para Lima Vaz, essa é a grande tensão que o homem vive hoje entre, de um lado, o desenvolvimento material e científico e, de outro, a desigualdade e a injustiça, fazendo com que se imponha a ele a necessidade da compreensão, tanto dos riscos reais de perder sua humanidade, como de seu poder de construção e efetivação de sua história real. Ficará como questionamento. Que futuro o homem anseia projetar e consolidar a partir da época em que estamos vivendo de grande desenvolvimento do conhecimento científico e da ação técnica, mas, ao mesmo tempo, de variável padrão de conduta, de esquecimento dos valores fundamentais?

É na rememoração do *ser* e no *passado*, no lugar antropológico da *mística* que, para o filósofo, como para todo o homem, se abre o acesso à terra nutriz, onde

se alimenta nossa autêntica humanidade e em cujo solo lança raízes aos problemas reais, que se levantam como um desafio a cada homem, a cada época, a cada cultura, e trazem, na urgência mesma de suas interrogações, a promessa de uma porta aberta para a verdade, para o bem, para a vida digna de ser vivida e pelo motivo pelo qual vale a pena viver, que é a vida vivida segundo o espírito.

Na história da humanidade, os pensamentos postos a serviço de uma leitura interpretativa e crítica do ser humano e de sua época, mostram que não é algo simples, mas complexo e muito exigente, mas feita essa travessia para uma nova compreensão do ser humano e de nossa época é possível desfrutar da serena alegria da inteligência que somente a dimensão do espírito aberto à transcendência pode nos oferecer. Uma experiência que nasce, portanto, de uma radical experiência místico-religiosa.

Quando nos aparece algo intuitivo, como um pensamento ou uma frase que nos orienta para a ação do bem, acreditamos ser um ato do espírito. Que é caminho para todo ser humano que busca encontrar-se nas dimensões mais profundas de seu ser. Assim, para finalizar faremos nossas as palavras do pensamento introdutório, referindo-nos a reflexão de Lima Vaz, pois sem dúvidas, ele entendeu que todo pensamento beneficia-se ao ser pensado até o fim, até a possibilidade que poderia ter de ser pensado em Deus. Ali então, Deus já não aparece como o magistrado do sentido, mas como aquele cuja ideia (e realidade para ele), quando surge no ser humano permite-lhe considerar dimensões que o esclarecimento sobre o que ele já sabe e o abrem a perspectivas que não tinha ainda pensado que pudesse pensar.

REFERÊNCIAS

1 Referência do Autor

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. **Escritos de Filosofia III**: filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997

_____. **Escritos de Filosofia VII**: raízes da modernidade. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Escritos de Filosofia II**: ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. Henrique Vaz e a opção metafísica. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 29, n. 94, 2002.

_____. Sentido e não-sentido na crise da Modernidade. **Síntese Nova Fase**. v. 21, n. 64, p. 5-14, 1994.

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

_____. **Escritos de Filosofia VI**: ontologia e história: São Paulo: Loyola, 1997.

_____. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. **Síntese Nova Fase**. v. 19, n. 59, 1992.

_____. Morte e vida da Filosofia, **Síntese Nova Fase**. Semana Filosófica – Homenagem ao Pe Vaz, vol. 18, nº 55, 1991.

_____. Por que ler Hegel Hoje? In: BONI, Luís Alberto de. (Org.). **Finitude e Transcendência**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

_____. **Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica I.** São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica II.** São Paulo: Loyola, 2000.

_____. Filosofia e Cultura na tradição ocidental. **Síntese**, v. 20, n. 63, (1993).

_____. Liberdade e razão. In: **Saber filosófico, história e transcendência.** João A. Mac Dowell (Org.), São Paulo: Loyola, 2002.

_____. Filosofia e Cultura na tradição ocidental. **Síntese**, v. 20, n. 63, (1993).

_____. Método e dialética. In: BRITO, E. F. CHANG, L. H. (Org). **Filosofia e método.** São Paulo: Loyola, 2002.

.

2 Referência de outros autores.

ARANTES, Paulo Eduardo. Um depoimento sobre o padre Vaz. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 32, n. 102, 2002.

DOWELL, João A. Mac. Saber filosófico, história e transcendência. In: DOWELL, João A. Mac. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência.** São Paulo: Loyola, 2002.

BRUNELLI, Marilene R. O tempo presente. In: DOWELL, João A. Mac. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência.** São Paulo: Loyola, 2002.

FORTE, Bruno. **Deus Pai no amor quer todos salvos em Cristo, o Filho amado.** Revista Trimestral – Porto Alegre – v. 33 – nº142 – Dezembro 2003.

LIBANIO, João B. Lições do Mestre. In: DOWELL, João A. Mac. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência.** São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA, Carlos Cirne. Liberdade e razão. In: DOWELL, João A. Mac. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2002.

GAMBIM, Pedro. **História e Absoluto no pensamento de Lima Vaz**. Dissertação de (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1982.

GESCHÉ, Adolphe. **O Sentido**. São Paulo: Paulinas, 2005

HERRERO, F. Javier. A recriação da tradição na Antropologia Filosófica de Pe. Vaz. **Síntese**, Belo Horizonte, v, 30, n. 96, 2003.

JUNIOR, Antonio Walter Ribeiro de Barros. **Antropologia: uma reflexão sobre o homem**. Bauru, SP: Edusc, 2011.

LADUSÃNS, Stanislavs. **Rumos da Filosofia Atual no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1976.

MONDINI, Danilo. P. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, 2002.

MONDIN, Batista. **O homem que é ele?** Elementos de Antropologia Filosófica. 12ª ed. São Paulo: Paulus, 1980.

MENESES, Paulo. **Hegel e a fenomenologia do espírito**. Rio de Janeiro: Ed Jorge Zahar; 2003.

NOBRE Marcos e REGO, José Márcio. **Conversas com filósofos brasileiros**. São Paulo: Loyola, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Antropologia Filosófica: subjetividade e inversão teórica**. São Paulo: Paulus, 2012.

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

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

SOARES, Marly Carvalho. **A relação da intersubjetividade como categoria fundante da Ética: ética e metafísica: Coleção Argentum Nostrum; Fortaleza: EDUECE, 2007.**

SOUZA, Luiz Alberto Gomes de. A reflexão de Pe. Henrique C. de Lima Vaz e uma geração de cristãos comprometidos com a ação. In: DOWELL, João A. Mac. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência.** São Paulo: Loyola, 2002.

SHIMMI, Renato Akira. **A herança Cristã da Experiência de Sentido na Crise da Modernidade.** Considerações a partir do pensamento de Lima Vaz. Dissertação de (Mestrado). Faculdade de São Bento, SP, 2011.