

Universidade Federal de Juiz de Fora
Faculdade de Filosofia
Pós-Graduação/Mestrado em Filosofia

José Honorato Pereira

O HOMEM COMO MEDIAÇÃO E EXPRESSÃO: a Pessoa enquanto Ser-Para (*esse ad*)
na Antropologia Filosófica de Henrique de Lima Vaz

Juiz de Fora
2019

José Honorato Pereira

**O HOMEM COMO MEDIAÇÃO E EXPRESSÃO: a Pessoa enquanto Ser-Para (*esse ad*)
na Antropologia Filosófica de Henrique de Lima Vaz**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Instituto de Ciências Humanas - Faculdade de Filosofia - Universidade Federal de Juiz de Fora. Área de concentração: Filosofia/Metafísica: Teorias da Subjetividade, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof.º Dr.º Antônio Henrique Campolina Martins

Juiz de Fora

2019

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Pereira, José Honorato.

O Homem como Mediação e Expressão : A Pessoa enquanto Ser-Para (esse ad) na Antropologia Filosófica de Henrique de Lima Vaz / José Honorato Pereira. -- 2019.

125 p.

Orientador: Antônio Henrique Campolina Martins

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Filosofia, 2019.

1. Henrique de Lima Vaz. 2. Pessoa. 3. Realização. 4. Mediação. 5. Ser-para. I. Martins, Antônio Henrique Campolina, orient. II. Título.

Ata de aprovação

AGRADECIMENTOS

A Deus pelo dom da vida e por me guiar e iluminar nesta empreitada.

Ao Professor Antônio Henrique Campolina Martins, pela brilhante e paciente orientação, pelas preciosas dicas e por acreditar sempre.

Aos professores que, com excelência e maestria, me envolveram e me inspiraram.

À UFJF e, em especial, ao departamento de Filosofia e a todos os seus funcionários, pelo acolhimento e auxílio.

À FAJE, na pessoa da Professora Cláudia M. R. de Oliveira e a todos os funcionários da Biblioteca Pe. Vaz que, com esmero, muito contribuíram com o desenvolvimento, sobretudo, do levantamento bibliográfico.

Aos meus pais que sempre, desde minha infância, se desdoblaram para que eu perseverasse nos estudos.

A meus irmãos por me incentivarem.

À minha sogra pelo apoio e pelas orações.

As minhas cunhadas, meus cunhados e sobrinhos, por demonstrarem interesse e preocupação.

A Lia Porto e Liliana Porto, Rozane Maria e Ângela Rozane, pelas colaborações ainda na fase do pré-projeto.

Aos amigos e colegas de trabalho, a amizade de todos vocês me impulsionou.

Em especial a minha esposa, Cláudia Helena, pela paciência, pelo carinho, por ter, incondicionalmente, acreditado em meu sonho e a todo instante ter-me apoiado e me impulsionado para a concretização deste trabalho.

RESUMO

“O que é o homem?”, eis a aporia que marcou as investigações antropológicas, das primeiras tratativas na Grécia clássica à atualidade. Com vistas a lançar luz sobre essa problemática, promover-se-ão reflexões e aprofundamentos a respeito do ser do homem, considerando-o, primordialmente, como uma unidade e uma totalidade. Porém, paradoxalmente, ter-se-á o homem como essência, mas também como existência. Assim, essencialmente e em seu existir, a tarefa de pensá-lo se fixará em sua pessoalidade, significando, desta forma, que ele é uma unidade emanada de uma estrutura e de uma relatividade, ou, em outras palavras, daquilo que se encontra em relação. Ao juntar estrutura e relação, atingir-se-á, como resultado, a realização e, enfim, a pessoa. A pessoa representa, então, a capacidade de lidar com a imediata presença estrutural e, também, com a sua potencialidade relacional, fundamentando-se em sua objetividade, intersubjetividade e transcendência. Pela transcendência emergirá a necessidade existencial do sujeito, e este, em sua subjetividade, será capaz de ir além e de transcender, sobretudo, por encontrar-se em relação consigo e com o outro. Nela é que ele, o homem, se mostrará como um ser-para, remetendo-se à capacidade proveniente do poder revelar-se a si mesmo e aos outros, mostrando-se como aquele que, em seu devir, torna-se o que é, dependendo, principalmente, das próprias habilidades. Estas se encontram, essencialmente, ligadas à inteligibilidade e à capacidade de se autoexpressar e, por meio do discurso, mecanismo de expressão, se comunica, tornando-se um dinâmico processo de passagem do dado, objetividade e limitação à expressão, essência e ilimitação. Na passagem, ele é mediação que se manifesta, consolidando a grande e dialética síntese, por meio da qual se fixará, unitariamente, em seu ser, sua essência e sua existência. E é no ser e no existir que o homem, sujeito, transcende, afirmando o que é. No ser e no existir, ele se realiza e, em seu realizar, no ato de existir, tem-se a pessoa e esta, em seu devir, é ser-para. É precisamente este o recorte monográfico que será detectado, analisado, nesta Dissertação de Mestrado, a partir da obra completa de Henrique de Lima Vaz como fonte primária.

Palavras-chave: Henrique de Lima Vaz, pessoa, realização, mediação, expressão, ser-para, estrutura, relação.

ABSTRACT

“What is man?” This is the aporia that marked the anthropological investigations, from the first treatises in classical Greece to the present time. In order to shed some light on this problem, reflections and deepening on the human being will be promoted, considering him primarily as a unity and a totality. Paradoxically, however, man will be considered as an essence, but also an existence. Thus, essentially and in his existence, the task of thinking what man is will be fixed in his personality, meaning that he is a unity emanated from a structure and relativity, or, in other words, from what he is in relationship with. By joining the structure and the relationship, the result will be the achievement and, lastly, the person. The person represents, then, the ability to deal with the immediate structural presence and also with his relational potentiality, based on his objectivity, intersubjectivity and transcendence. Through this transcendence the existential need of the subject will emerge, and the subject, in his subjectivity, will be able to go beyond and transcend, above all, by being in relationship with himself and with the other. In this relation, man will show himself as a for-being, referring to the ability that comes from being able to reveal to himself and to others, showing himself as the one who, in his becoming, changes into what he is, depending mainly on his own abilities. These abilities are essentially linked to intelligibility and the ability to express himself, and, through the speech, mechanism of expression, he communicates, becoming a dynamic process of donation, objectivity and limitation to expression, the essence and the unlimitedness. In the passage, he is the mediation that manifests, consolidating the great and dialectical synthesis, through which his essence and the his existence will be fixed in his being. And it is in the being and in the existence that the subject man transcends, affirming what he is. In being and existing, man realizes himself, and in his accomplishment, in the act of existing there is the person, and this person, in his becoming, is being-for. This is precisely the monographic clipping that will be detected, analyzed, in this Master's Dissertation, from the complete work of Henrique de Lima Vaz as the primary source.

Keywords: Henrique de Lima Vaz, person, achievement, mediation, expression, being-for, structure, relationship.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS PARA DELIMITAÇÃO E FUNDAMENTAÇÃO DAS RELAÇÕES CATEGORIAIS VAZIANAS	18
2.1 Cronologia e temática dentro de sua sistematicidade.....	19
2.1.1 O desafio metafísico	22
2.1.2 O desafio antropológico.....	28
2.1.3 O desafio ético	30
2.2 O sistema e suas vias de acesso	32
2.2.1 A via <i>compositionis</i>	36
2.2.2 A via <i>resolutionis</i>	37
2.3 O método e suas etapas.....	40
2.3.1 A dialética.....	40
2.3.2 A rememoração.....	42
2.3.3 Os níveis de conhecimento	45
3. RELAÇÕES CATEGORIAIS: A ANÁLISE VAZIANA DA SUBJETIVIDADE, DA INTERSUBJETIVIDADE E DA TRANSCENDÊNCIA	50
3.1 Estrutura: o homem uma composição corporal, psíquica e espiritual	51
3.2 Objetividade: o homem objeto de si mesmo	54
3.2.1 A pré-compreensão da objetividade	55
3.2.2 A compreensão explicativa da objetividade	56
3.2.3 A compreensão filosófica da objetividade	58
3.3 Subjetividade: o homem como afirmação de si.....	61
3.3.1 A pré-compreensão da subjetividade.....	62
3.3.2 A compreensão explicativa da subjetividade.....	63
3.3.3 A compreensão filosófica da subjetividade	64
3.4 Intersubjetividade: o homem como abertura e reciprocidade.....	65
3.4.1 A pré-compreensão da intersubjetividade	66
3.4.2 A compreensão explicativa da intersubjetividade	69
3.4.3 A compreensão filosófica da intersubjetividade.....	72
3.5 Transcendência: o homem como autoafirmação e ilimitação	76
3.5.1 A pré-compreensão da transcendência	79
3.5.2 A compreensão explicativa da transcendência	81
3.5.3 A compreensão filosófica da transcendência.....	82
3.6 O para-si e o para-o-outro: o homem como identidade, alteridade e consenso.....	84

3.6.1 O ser-para-si	85
3.6.2 O ser-para-o-outro	86
4. O SER DO HOMEM: UMA UNIDADE FUNDAMENTAL.....	88
4.1 O homem como situação	90
4.2 A realização	92
4.3. O ser pessoa	100
4.3.1 A experiência do existir.....	102
4.3.2 A ciência da pessoa.....	105
4.3.3 A pessoa como uma transcendentalidade	107
4.3.4 O diálogo histórico sobre a pessoa	109
4.3.5 A unidade categorial.....	111
5. CONCLUSÃO.....	115
6. REFERÊNCIAS	119
6.1 Referências primárias – Fontes: obras e artigos de H. de Lima Vaz.....	119
6.2 Referências secundárias – obras, artigos e editoriais sobre H. de Lima Vaz	120
6.3 Teses e dissertações sobre H. de Lima Vaz.....	122
6.4 Referências Complementares	123

1. INTRODUÇÃO

Henrique Cláudio de Lima Vaz nasceu em Ouro Preto (MG), em 24 de agosto de 1921. Filho de Emília Josephine de Lima Vaz e de Theodoro Amálio da Fonseca Vaz, frequentou o Colégio Arnaldo de Belo Horizonte, onde concluiu o ensino médio. Ao término deste, entrou para o noviciado da Companhia de Jesus, em 28 de março de 1938, cursando Filosofia em Nova Friburgo (RJ). Em sua trajetória, dois professores jesuítas o marcaram profundamente: Francisco Xavier Roser (físico) e Eduardo de Magalhães Lustosa (humanista). Concluiu sua graduação em Filosofia em 1945, sendo enviado a Roma para estudar Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana. Completou sua formação religiosa em Gandia, na Espanha, sendo ordenado sacerdote em 15 de julho de 1948. Voltou a Roma, onde obteve o doutorado em Filosofia em 1953, com a tese intitulada “*Dialética e a intuição nos diálogos platônicos da maturidade*”. Voltou para o Brasil e aqui permaneceu até sua morte.

Levava uma vida simples, recolhida, sem ostentação e sempre muito disciplinado. Sua vida acadêmica foi marcada por um ritmo de trabalho muito intenso, beirando a austeridade e foi nesse contexto que transformou a solidão do seu quarto em fecundidade intelectual. Reunindo excelente preparação filosófica e o desejo de ajudar alunas e alunos a descobrirem o fascínio pela verdade, somados ao rigor metodológico do seu trabalho intelectual, atuou, de forma ininterrupta, no magistério filosófico por mais ou menos 50 anos: na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus em Nova Friburgo (1953/1963), no Rio de Janeiro (1975/1981); em Belo Horizonte (1982-2001) nos cursos de graduação, mestrado e doutorado da Faje e no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (1964/1986), onde, em 2001, recebeu o título de Professor Emérito.

No que concerne ao contato direto com o grande público, na década de 1960, foi levado a romper com o seu padrão recluso, tornando-se mentor da Juventude Universitária Católica (JUC) e, posteriormente, da Ação Popular em sua primeira fase. Nesse período, as organizações da Igreja, reunidas na “Ação Católica”, passaram a participar diretamente das atividades sociopolíticas. Frente ao confuso e agitado cenário político, econômico e social, começam a aparecer seus primeiros trabalhos, que tinham como reflexão de fundo a “consciência histórica”. Tais escritos acabaram por arejar toda aquela geração cristã que, de

alguma forma, se sentia asfixiada por uma tradição católica alheia aos desafios políticos e culturais daquele tempo.

Contraopondo-se a uma visão da realidade fechada ao mundo e às ideologias seducionistas e reducionistas que sempre encantaram a inteligência dos jovens como propostas de soluções imediatas e radicais, soube oferecer uma análise crítica de tais pensamentos sem se deixar levar por anátemas e conservadorismos. Assumiu uma atitude firme, mas aberta ao debate, colocando-se como crítico de todo reducionismo intra e extra-histórico, igualmente questionador de toda posição tradicional, graças às suas referências e bases sempre ligadas ao pensamento dialético. Sua saída de Nova Friburgo, em 1964, esteve ligada ao seu envolvimento nesses acontecimentos. Encontrou acolhida e ambiente favorável para a retomada de seu trabalho no Departamento de Filosofia da UFMG, iniciando uma nova fase em seu magistério filosófico e em sua produção intelectual. No clima de repressão que caracterizou aqueles anos, embora tendo de responder a inquérito policial-militar, prosseguiu impávido em sua tarefa de professor e educador.

Em sua vida acadêmica e sacerdotal, nunca manifestou ter experimentado conflitos interiores sobre a compatibilidade entre suas convicções religiosas e sua filosofia. Desde o início, guiou-se pela diretriz de Santo Agostinho: “Crê para entenderes e entende para creres” e na dialética agostiniana buscou assegurar uma convivência fecunda entre a fé que professava e a razão que praticava. Para ele, religião e fé não eram separadas, mas era na vivência delas que se alimentava espiritualmente. Manteve-se rigorosamente dentro das exigências metódicas e doutrinárias da razão, e todas as vezes que atingia as fronteiras em que a razão se encontrava com a fé, essa linha divisória era explicitamente traçada.

Em sua vasta cultura humanista e científica, vislumbrou toda a teologia cristã, a história, a literatura ocidental, as ciências humanas e naturais. De forma extraordinária, sua erudição filosófica conferiu-lhe um invejável conhecimento do conjunto do pensamento ocidental, radicado na tradição filosófico-teológico-espiritual cristã, mas sem se distanciar da configuração racional do pensamento. Isso lhe proporcionou reconhecer, nesse encontro, o elemento gerador da civilização ocidental que, segundo ele, traz de forma clara dois grandes pilares de sustentação: a fé na possibilidade de se justificar por meio de um discurso de pretensão universal, e a razão filosófica como abertura de horizontes com vista à compreensão da existência humana.

Em seu trajeto acadêmico, da graduação até o doutoramento, sempre buscou aprofundar os estudos sobre a filosofia antiga na Grécia. Estes foram facilitados pelo domínio da língua grega, o que lhe assegurou total familiaridade com as obras de Platão e Aristóteles.

Contudo, foi nos autores cristãos que encontrou realmente elementos básicos de sua construção sistemática.

Profundo conhecedor da filosofia medieval e admirador de Santo Agostinho, empenhou-se na árdua tarefa de identificar, neste momento ímpar da filosofia, as raízes do pensamento moderno, buscando elucidar as vertentes responsáveis pela desagregação do que ele chamou de *grande síntese tomasiana*¹. Tomás de Aquino é, portanto, para ele, o grande e insuperável mestre, por sua lucidez e equilíbrio. Sua abordagem sobre as questões fundamentais, tanto da filosofia como da teologia, ainda hoje são capazes de fecundar as reflexões nesse campo.

Sua vinculação à metafísica clássica não o impediu de manter vivo o interesse pelo pensamento moderno e muito menos o impediu de manter aberto o espaço para o diálogo com seus principais representantes. Foi um crítico quando os questionou, mas sempre buscou absorver suas sugestões, sobretudo no que tange ao caráter metodológico. Em suas investigações a respeito da gênese e da crise da modernidade, alguns autores foram importantes para o desenvolvimento de seu itinerário, bem como o ardor com o qual assumiu o desafio de entendê-la e de criticá-la. Para tal, podem-se citar, entre os mais presentes, M. Blondel, J. Maréchal, J. Maritain, E. Mounier e Teilhard de Chardin.

Exímio conhecedor de Hegel, dedicou partes importantes de suas obras e de seu magistério a elaborar verdadeiras obras-primas no que tange aos comentários sobre este pensador. Discutiu, também, com agudeza, as ideias de Marx e de outros filósofos mais recentes. Em sua síntese pessoal, integrou elementos antigos, principalmente a metafísica e a ética e os clássicos medievais, Tomás de Aquino, isso tudo sem abrir mão das perspectivas renovadoras, dando ênfase à dialética hegeliana.

Não sucumbiu, em momento algum, às seduções daquilo que chamou de superficialidade. Orientou sua reflexão para abarcar a sociocultura contemporânea em sua totalidade. A atitude pessoal de fé não o impediu de manter a admiração pela racionalidade crítica, uma das características mais efetivas de sua filosofia. Mas o seu apreço pela racionalidade proporcionou-lhe perceber os meandros do crescente niilismo moderno e contemporâneo que afetou profundamente os valores, tanto no campo religioso, quanto no campo do refletir ético. Fundamentando a crítica sobre o niilismo, destacam-se as considerações sobre a crise da modernidade e seus desdobramentos filosóficos, éticos, políticos e religiosos. Tomou claramente posição no debate de ideias a respeito do sentido transcendente da existência humana e dos rumos de nossa civilização.

¹ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 29.

O estudo e a produção científica fruto de trabalho metódico e perseverante no campo da Filosofia, seus cursos e as orientações de tantas e tantos alunas e alunos deram cor à rotina de sua longa vida. Autêntico mestre ofereceu-nos, a partir de sua “Antropologia Filosófica”, de sua “Ética” e de sua “Metafísica”, as reflexões de um pensador original, que se encontram reunidas em vários volumes dos “Escritos de Filosofia”.

Sua extensa obra ocupa o posto de absoluto destaque no que se refere ao cenário filosófico brasileiro. Poucos como ele conseguiram reunir, em torno de si e de suas ideias, um tão grande e virtuoso grupo de discípulos devotado e de presença marcante e significativa no meio acadêmico.

Seu pensamento tem sido objeto de teses e estudos monográficos. Seu nome e a análise de sua obra têm um lugar assegurado nas publicações nacionais e internacionais dedicadas à Filosofia no Brasil. Suas ideias e sua personalidade fizeram dele, talvez, o representante e interlocutor mais respeitado, nos meios intelectuais e universitários do país. Foi incluído entre os dezesseis (16) entrevistados pelos autores do livro “Conversa com filósofos brasileiros” (São Paulo, Editora 34, 2000), além de ser citado por vários deles como um dos três maiores expoentes da filosofia brasileira na atualidade.

Tinha claro o horizonte do absoluto e da transcendência. Então, não foi por acaso que coroou sua produção com “Raízes da Modernidade” em que pode, de forma magnífica, abordar a temática e seus desdobramentos no contexto da nova era.

Foi um homem de fé e um sacerdote consciente de sua missão na Igreja, sem se fechar num transcendentalismo a-histórico e desencarnado. Com uma disponibilidade a toda prova, de forma simples e cativante, acolhia todos, tanto personalidades destacadas no campo universitário, quanto iniciantes nos caminhos do pensar, que o solicitavam, pessoalmente, por carta ou por telefone. Embora se mostrasse sensível aos gestos de reconhecimento, as vaidades acadêmicas nunca o seduziram.

Conjugando razão e fé, sabedoria e virtude, simplicidade e solicitude fraterna, ele ofereceu a seus companheiros da Companhia de Jesus e a todos os cultores da Filosofia no Brasil o exemplo de alguém que cumpriu com admirável fidelidade e perseverança, inteligência e criatividade, a missão de servir assumida na fé, por meio das mediações institucionais da Igreja Católica. Com coragem intelectual, não hesitou em propor e repropor, para os tempos de incertezas e para aqueles de renovadas aspirações, o humanismo como itinerário para a realização plena do ser humano em sua existência pessoal e social.

Henrique Cláudio de Lima Vaz faleceu em 23 de maio de 2002 devido a complicações pós-operatórias. (* 24.08.1921 – + 23.05.2002)

Em minha graduação em Filosofia (1992), pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MINAS), convivi em um ambiente que sempre contemporizou com itinerário filosófico-antropológico e teológico de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Depois de algum tempo, aqui estou, às voltas, novamente, com o seu itinerário. O interessante é que o que me atraía e envolvia naquela época tinha como inspiração as intuições sobre um grande pensador e autor que, naquela época, já era dono de uma rica e muito vasta gama de publicações. Hoje, ao mergulhar mais fundo em sua filosofia, passei das intuições às certezas. Assim, todas as percepções que, direta e indiretamente, me impulsionaram na graduação puderam ser confirmadas como plenamente verdadeiras, tanto no que se refere à amplitude de sua obra, quanto às muitas e grandes contribuições que, de uma forma bem específica, alavancaram o desenvolvimento da filosofia brasileira da segunda metade do século XX, como também no que se refere ao norteamento das principais temáticas que abriram os debates no jovem século XXI.

O presente trabalho - “O homem como mediação e expressão: a Pessoa enquanto Ser-Para (*esse ad*) na Antropologia Filosófica de Henrique de Lima Vaz” - foi desenvolvido em consonância com o programa de pós-graduação em filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora, concentrando-se na área Filosofia e Metafísica e engloba teorias da subjetividade.

É pertinente, neste momento, abrir um parêntese no que tange às pretensões deste trabalho, pois entendemos que qualquer tentativa de esgotar a temática ou, ainda, a de ser a última palavra, soaria como arrogância, considerando ser, em tão pouco espaço e tempo, impossível atingir tais objetivos, uma vez que a proposta de H. de Lima Vaz possui dimensões colossais. Portanto, a compreensão e a percepção de todo o seu vasto trabalho filosófico-antropológico demonstra que, caso alguém quisesse embrenhar-se por esse caminho, seriam necessários muitos e longos anos, por que não dizer, décadas de pesquisa, culminando em muitos e extensos trabalhos e, mesmo com todo esse empenho, ainda pairaria a dúvida se seria suficiente para esgotá-la. Este trabalho tem intenções bem mais modestas. Em suma, almejamos lançar alguma luz sobre a problemática do ser do homem; para isso, tomar-se-á como ponto de partida e de chegada o que foi considerado, dentro do filosofar Lima-vaziano, a pedra angular, ou seja, o ser pessoa e este como um ser-para.

Com o intuito de esclarecer o grande paradoxo do nosso tempo que, em linhas gerais, confronta o ser do homem, que idealisticamente se manifesta como uma existência e uma essência completa e plena, com o movimento de redução, por meio do qual se assume a clara intenção de quantificar o seu ser como um mero objeto, H. de Lima Vaz se inspira em

três grandes referências da filosofia: Platão e seu método dialético; Tomás de Aquino e o ato puro de existir; Hegel e a filosofia do espírito, que chamou de *realismo² da pessoa*. Fundamentou seu filosofar na triádica estrutura que consiste na antropologia, na ética e na metafísica. Do estabelecimento dessa base e da fixação dos seus fundamentos, pensou-se o ser em sua capacidade de experimentar as vivências que cada um faz de sua própria subjetividade. Ao interrogar-se a respeito de seu próprio ser, por intermédio da estrutura, o homem experimenta a si mesmo. Entretanto, como ser de estrutura, descobre-se como corpo, e este em suas próprias experiências evidencia suas particularidades, tornando-se corpo-próprio, ressaltando sua dimensão psicológica. Em consonância, corpo e psiquê, promoverá o coroamento, ou seja, o espírito. Portanto, é pela estrutura que ele terá suas experiências, e estas não se darão de forma estática, mas em seu pleno dinamismo, em um contínuo processo de passagem do dado (natureza) à forma (essência ou significação). Então, ao transitar pelas dimensões da estrutura (corpo-próprio, psiquismo e espírito), sinalizar-se-á para a relação e, nesta, o homem se experimentará, relacionando-se com o mundo e com o outro, de forma ilimitada e aberta. Enfim, estrutura e relação são as primeiras referências para a definição da essência do homem, porém não esgotam o problema do ser em si. O que o homem é, em sua essência, só se adquire à medida que recebe significação, e esta chegará por intermédio do existir. Portanto, como uma existência, o homem é convocado a se atualizar e, assim, tornar-se aquilo que é, sendo ele mesmo e realizando-se humanamente. Em suma, esse é o grande desafio que cada um encontra em suas vivências.

Com vistas ao bom desenvolvimento deste trabalho, cuja tarefa é demonstrar o homem como o ser pessoa e este como ser-para, o presente texto encontra-se dividido em apresentação, três capítulos e conclusão. Na apresentação, há o claro intuito de situar e contextualizar nosso pensador, e para isso se trabalhou sobre sua biografia. Os três capítulos aprofundaram: primeiro, sobre as bases metodológicas; segundo, os fundamentos categoriais de estrutura e relação abrindo um pouco para o ser em si e o ser para o outro; e o terceiro, as categorias de realização e pessoa.

Como apresentação, buscou-se contextualizar o nosso pensador, de forma cuidadosa, tendo por base depoimentos e relatos, de pessoas que tiveram o privilégio de

² Para Oliveira (2013), em a *Metafísica e ética*, Vaz se intitula realista. Seu realismo tem sua origem ancorada na tradição aristotélico-tomista. Assim, ao insistir na importância da buscar pela “justa medida” entre o idealismo e o empirismo, sua filosofia, se configurará como o justo meio entre o excesso do idealismo e do empirismo.

usufruir de sua convivência, bem como de sua autobiografia³ redigida e publicada em 1976. De forma geral, percorremos sua trajetória de vida, iniciando com a sua origem ouropretana, passando por seu ingresso na ordem dos Jesuítas, destacando sua formação até sua ordenação e, também, todo o seu magistério, diga-se de passagem, todo ele dedicado à filosofia e à teologia. Intencionou-se, também, apresentá-lo como um dos grandes pensadores do nosso tempo e da grande tradição filosófica. O que corroborou para tal apresentação remete-nos a Marcos Nobre e a José Márcio Rego, na obra “Conversas com filósofos brasileiros”, a qual o classificou como um dos maiores filósofos da História da Filosofia no Brasil. Também, de forma sucinta, apresentou sua grande produção acadêmica, tanto como professor, quanto brilhante autor. Em suma, mensurou-se, nesta breve apresentação, a relevância e a grandiosidade de sua contribuição para a cultura deste país, bem como sua presença na nossa história acadêmica.

No primeiro capítulo, foi possível aprofundar as questões relativas à sua metodologia. É relevante observar que, a priori, há um autor com dezenas de livros, artigos e editoriais publicados; ao mergulharmos em seu universo, foi possível perceber que todas essas publicações tinham um fim, uma intenção bem definida, ou seja, ele sempre soube o que, como e por que fazer. Então, há uma original base metodológica que sempre o norteou. Em sua metodologia, foi possível perceber nuances que lhe são próprias, como a dialética que o liga à de Platão, com a ressalva de que, para Vaz ela sempre foi método; mergulhou em Tomás de Aquino, ou seja, no ato puro de existir; e somando Platão e Tomás, chegou a Hegel e à “Filosofia do Espírito”. Assim, por esses três parâmetros, configurou, definitivamente, sua metodologia, e esta terá a lembrança como ponto de partida e o puro ato de existir como ponto de chegada. Com efeito, seus estudos e suas produções, coerentemente, sempre seguiram uma linha que se iniciava por meio de uma pré-compreensão, evoluía para uma compreensão científica e finalizava na compreensão explicativa ou filosofia. Portanto, o trabalho tem por base a tríade – Antropologia – Ética – Metafísica -, tanto no sentido do parâmetros ou da via *compositionis*, quanto no sentido do em-si ou via *resolutionis*. Desse modo, toda a metodologia fará sentido quando for possível perceber que o seu itinerário se sustenta sobre esse tripé. É relevante perceber que a ética é, para H. de Lima Vaz, o elemento mediador do processo. Assim, na *compositionis* ele evoluirá da antropologia para a metafísica (Ascenso), já na *resolutionis* a evolução se dará da metafísica para a antropologia (Descenso). Ressalta-se

³ O texto autobiográfico foi redigido e publicado pela Editora Loyola em 1976, na obra Rumos da Filosofia atual no Brasil, coordenada por Stanislaus Ladusâns. Em 1992 foi republicada em Cristianismo e história, coleção Fé e realidade, pela Edições Loyola.

que, claramente, ele se preocupou em configurar um sistema que fosse aberto, pois sempre teve em vista atingir o ser do homem em sua totalidade, mas nunca pretendeu ser a última palavra sobre o assunto.

O segundo capítulo tematizou o ser do homem em sua base categorial. Assim, de forma objetiva, primeiro abordou-se a categoria de estrutura, por entender que ela é o ponto de partida para a compreensão do ser do homem. Já na categoria de relação, houve uma divisão em cinco partes: objetividade, subjetividade, intersubjetividade, transcendência e neste o em si e o para. Portanto, na objetividade, esclareceu-se sobre o homem em sua relação consigo mesmo. Na subjetividade, viu-se o homem como situação, portanto como ser que busca um parâmetro para a sua autorrealização. Tratamo-na antecipadamente, com o intuito de demonstrar sua presença categorial no ser-para. Contudo, há o cuidado de não promover subversões estruturais, já que, em sua obra, a subjetividade encontra-se situada na categoria de realização. Quanto à intersubjetividade, houve o evidenciamento do ser do homem como aquele que não vive sozinho e isolado, mas que, portanto, se realiza em comunidade. Inicia-se, neste ponto, sua jornada ética. Na transcendência, há todo o trabalho já sinalizado pela subjetividade e sua tendência à realização em si, pois será na realização que o homem transcenderá. Porém, fica claro tanto o ser do homem como sujeito, quanto este como ser-para, ou seja, um tornar-se o que é.

No terceiro capítulo, trabalhou-se a realização e esta, como o verdadeiro parâmetro para a transcendência, pois será no realizar-se que o homem poderá ir além, tornando-se, portanto, o que em sua essência já é, ficando evidente que é na existência que ele, dialeticamente, manifestará suas possibilidades de ser e de seu vir-a-ser. Então, enquanto realização o homem é um tornar-se. Ela diz respeito ao seu desafio existencial. Trata-se, contudo, da tarefa de unificar sua vida e esta, enquanto essência e existência, tornada uma unidade dinâmica. Dessa forma, abrir-se-á espaço para nosso último ponto, e este será o coroamento de toda estrutura e relação, pois é onde acontecerão todos os movimentos realizacionais, ou seja, sua unidade e sua plenitude do ser, a pessoa. Então, esta será a máxima expressão do ser, da humanidade. É na pessoa que temos manifestado e significado todo o nosso ser, tudo o que somos, sempre abertos à verdade e ao bem. A pessoa é o absoluto, mas sem perder de vista, que este absoluto do homem é pleno, e esta plenitude é análoga ao absoluto e plena em sua totalidade, ou seja, Deus. Portanto, analogamente, um ser para.

Em suma, esse será o caminho que o presente trabalho percorrerá para elucidar os conceitos vazianos de ser pessoa como ser para.

2. PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS PARA DELIMITAÇÃO E FUNDAMENTAÇÃO DAS RELAÇÕES CATEGORIAIS VAZIANAS

H. Lima Vaz foi um erudito que possuía uma sólida e vasta cultura científica e humanista, além de um amplo conhecimento filosófico de todo o pensamento ocidental. Sua síntese apoiou-se em três grandes influências: Platão, Tomás de Aquino e Hegel. Mas, sem dúvida, seu predileto foi Tomás. Via na filosofia tomista, especialmente em sua metafísica, profundidade, lucidez e equilíbrio no que concerne às questões fundamentais que, ainda hoje, são capazes de, como apresentado anteriormente, fecundar a reflexão filosófica. E é nesta fecunda união de elementos antigos com a metafísica tomasiana e a renovada perspectiva dialética de Hegel que o fez, partindo da admiração por Platão e sua dialética⁴, entendida como ontologia e método, vincular-se, fundamentalmente, à ontologia clássica e a Tomás no que denominou de “*Metafísica do Ato de Existir*”⁵. Manifestou interesse pelo pensamento moderno e seus principais representantes. Isso o transformou em um questionador, bem como o fez deixar-se questionar pela modernidade. Destaca-se nele o profundo conhecimento da obra de Hegel⁶, por meio da qual recuperou a base tomasiana, a partir de um processo histórico rememorativo, tendo como ponto de partida a dialética.

Diante de tais perspectivas, dever-se-á esclarecer que, em seu itinerário filosófico, buscou edificar um sistema eficiente para orientar toda a discussão filosófica, tendo como pano de fundo a superação dos reducionismos e suas restritivas bases que, de certa forma, limitaram a Filosofia em sua aplicação essencial e na sua capacidade crítica e reflexiva, aplicada ao seu principal objeto: o homem.

⁴ SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade: Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 235. A este saber Platão denominou dialética: a dialética não tem para Platão uma estrutura formal de uma disciplina filosófica como terá a filosofia primeira de Aristóteles. A caracterização da dialética como método deve ser entendida segundo a acepção literal do termo, ou seja, a de caminho, o que põe em evidência o seu enraizamento no terreno da cultura vivida, pois é justamente a partir das aporias nela presentes que o caminho dialético começa a desdobrar-se em estágios, seja de ascensão ao mundo das ideias, para a qual o instrumento do procedimento dialógico é considerado essencial, seja do discurso sobre as ideias, no qual consiste propriamente a dialética.

⁵ *Ibidem*, 2006, p. 116. O ato de existir é, ao mesmo tempo: a) ponto de entrelaçamento entre liberdade e inteligência; b) perfeição absoluta decorrente da primazia do próprio ato de existir na dialética do espírito; c) caminho que conduz à afirmação do espírito absoluto como existente absoluto – *Ipsum esse subsistens*. No existente absoluto a diferença retorna na identidade absoluta da inteligência e do inteligível (verdade) e na identidade absoluta da liberdade e do amável (Bem). A primazia do ato de existir confere ao espírito a primazia na ordem das perfeições do ser e faz que esta categoria seja o fecho da abóboda da estrutura ontológica do ser humano.

⁶ *Ibidem*, 2006, p. 244. Em Hegel, o modelo dialético consiste em determinar e expor a inteligibilidade do mundo humano. Ele buscou conciliar as oposições que ao longo da história romperam a unidade ética da humanidade. Assim a dialética configura-se como uma restituição ontológica da inteligibilidade essencial, é a iniciativa de instaurar a sensatez da razão no médium histórico da desrazão.

Assim, este trabalho, agregando expectativa frente ao autor e maturidade no que concerne à busca, pretende apresentar uma síntese, tendo essencialmente o homem como ser pessoa, elucidando sua importância histórica a partir da Filosofia e dos temas presentes em seu itinerário.

2.1 Cronologia e temática dentro de sua sistematicidade

Antes de percorrermos todo o processo redacional que pôs em evidência, a partir da fixação dos pilares antropológico, ético e metafísico, o seu grande legado e sua grande síntese que é o homem como ser pessoa, tomar-se-á, como ponto de partida, a dialética platônica⁷, conectando-a a grandiosidade do pensamento de Tomás quando este propõe a *metafísica do ato de existir*, mas sem perder de vista que a evolução máxima se encontra em Hegel. Contudo, antes de avançar rumo a essa evolução, faz-se necessário elaborar uma cronologia das obras que compõem o seu rico e vasto itinerário filosófico, e será da compreensão dessa ordem que se poderá percorrer, com segurança, todo o processo de elaboração e consolidação de seu sistema.

Ter-se-á, como ponto de partida, o ano de 1968, a publicação de *Ontologia e História*⁸, momento-chave, pois, por essa obra, pode-se vislumbrar, de forma bem ampla, o que, posteriormente, será desenvolvido em seu itinerário. Ela reuniu, de forma sintética e dialética, os trabalhos desenvolvidos em publicações e temas de artigos independentes. Nela, é possível perceber a influência da filosofia clássica de Platão, de Aristóteles, do neoplatonismo, da filosofia medieval de Agostinho e de Tomás de Aquino e da filosofia moderna, especificamente Hegel.

Nos *Escritos de filosofia I – Problema de Fronteiras* (1986), desenvolveu as referências limítrofes entre teologia e filosofia. Aprofunda, especificamente, as questões sobre a *metafísica do ato de existir*, ponto de partida e, ao mesmo tempo, de chegada, ou seja, o centro de todo o seu pensamento. Destacam-se outros temas, como a experiência de Deus, a linguagem, o ser pessoa como noção antropológica, as noções de intersubjetividade; e as

⁷ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia III – Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 29. A filosofia é, então, chamada a operar uma *reductio ad unum*. Ela deve mostrar a unidade profunda do logos epistêmico justamente ao descrever o seu movimento essencial como um movimento de unificação cujos termos são os conceitos supremos e os primeiros princípios da razão.

⁸ SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade: Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 23. Convém inicialmente dizer uma palavra sobre a origem do livro *Ontologia e História*. Sua publicação deveu-se à iniciativa de alguns estudantes dominicanos que trabalhavam na livraria duas cidades. A priori ele reunia artigos publicados entre 1953 e 1963. Como o título indica, alguns destes artigos tratavam do problema da ontologia e outros do problema da filosofia da história.

questões referentes ao papel do cristianismo no desenvolvimento do mundo ocidental serão, a partir dela, ampliados.

Escritos de filosofia II – Ética e cultura (1988) foi uma obra muito celebrada, pois nela H. de Lima Vaz desenvolveu os paradigmas que envolvem as relações entre ética e cultura, explicitando os pressupostos metafísicos, buscando resposta para a questão da origem e do destino da ética na cultura ocidental, detalhando, assim, suas pretensões metodológicas, descrevendo o labor filosófico de transpor os costumes e as crenças nos códigos discursivos. Seu ponto de partida consiste na seguinte questão: uma civilização que celebra a razão, mas abandona a metafísica e a ética, é semelhante a um templo sem altar. Que outro destino lhe resta senão o de tornar-se uma espelunca de ladrões (*latronum*)?

Antropologia filosófica I (1991) e *Antropologia filosófica II* (1992) foram consideradas, em um primeiro momento, ponto de chegada de seu sistema, contudo não significando o fechamento ou o encerramento de sua busca sistemática; pelo contrário, há nítida preocupação em mantê-lo aberto, o que fez dela novo ponto de partida. Na verdade, do momento da publicação de *Ontologia e História* até a *Antropologia Filosófica*, existiu um longo e considerável caminho que ele já havia percorrido. Nesse percurso, aconteceram muitas e significativas mudanças, principalmente, no clima intelectual e, nesse meio tempo, houve o estreitamento do diálogo com Hegel, afirmando-se como uma necessidade e até uma prioridade. Há, então, a clara percepção de que a noção de consciência deu lugar à abrangente noção do “eu”, fixando um evidente sentido fenomenológico-dialético, descartando qualquer postura proveniente de uma pura noção psicológica. O eu aparece como mediador; assim, operar-se-á uma passagem entre o que simplesmente “É” para o “Ser” em sua autoexpressão. A obra, publicada em dois volumes, tornou-se a alavanca de todo o sistema e a chave metodológica para o processo de execução das outras criações que emergirão. Nelas, encontram-se todas as noções fundantes do pensamento antropológico que considerará a Filosofia em sua essencialidade, ficando evidente que sua base conceitual consistirá na metafísica do existir (*Esse*), na expressividade e na ética do bem. Então, de forma clara e didática, o movimento pensante de H. de Lima Vaz ganhou corpo e todo o seu itinerário metodológico se afirmará como condição e possibilidade para os trabalhos e para os temas vindouros.

(...) liga-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 (eventual) e procede à busca de princípios que são também fundamentos. Em

outras, só entendo a filosofia como fundacionista, para usar um termo hoje em moda. (NOBRE, REGO, 2000, p. 36)

Escritos de filosofia III – Filosofia e cultura (1997) traz a compreensão dos três pilares: antropologia, ética e metafísica, tendo em vista diferenciá-los entre si, sem se afastar da ideia de serem conceitos complementares e que se entrelaçam. Ressalta-se a busca por aprofundamento dentro da antropologia, relacionando-a à cultura, à ética e à transcendência. Assim, elucidar-se-á, a partir da cultura, a passagem da antropologia à ética e esta à metafísica, como forma de se aprofundar o problema da transcendência.

Escritos de filosofia IV - Introdução à ética filosófica I (1999) e *Escritos de filosofia V - Introdução à ética filosófica II* (2000) evidenciou a busca pela compreensão da crise gerada pela modernidade. Encontrar uma resposta tornou-se o grande desafio conceitual dentro daquilo que ele chamou de crise ética, que, em seu arrasto, trouxe todas as outras crises. Portanto, em seu balizamento antropológico, afirmar-se-á a necessidade de uma compreensão genética dessa crise. Para isso recorrerá, com frequência, às categorias antropológicas, para explicitar tais pressupostos.

Nossa ideia diretriz é a ideia do homem como autoexpressividade. O ser humano, pois, é ou existe como autoexpressão e se autoexprime efetivamente, seja nas estruturas elementares do seu ser (corpo próprio, psiquismo, espírito), seja nas relações elementares que o abrem à realidade e permitem, na reflexão, o retorno de si mesmo, constitui-se em sua identidade (objetividade, intersubjetividade e transcendência), nelas realizando-se e autoexprimindo sua unidade profunda como pessoa. (VAZ, 2000, p. 10)

Ressalta-se que, pela ligação entre antropologia e ética⁹, é possível, segundo ele, afirmar a existência de uma ligação ontológica entre as duas.

No dinamismo do agir espiritual, a vontade procede da inteligência. Inteligência e vontade são, pois, do ponto de vista de uma metafísica do espírito, duas faces da autoexpressão do ser humano impelido pelo dinamismo do eu sou. Essa autoafirmação primordial é ontologicamente orientada, como sabemos, pela plenitude do existir (*Esse*) em sua ilimitação transcendental como verdade (objeto do espírito teórico) e como bem (objeto do espírito prático). (VAZ, 2000, p. 34)

⁹ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 93. A ética é um desdobramento e um aprofundamento de uma antropologia filosófica que se estende como autoexpressividade e como abertura para o ser, pois o ato inteligente e livre é a operação na qual a inteligência e a vontade operam sinergicamente.

Escritos de filosofia VI (2000) foi a reedição de *Ontologia e História*. Promoveu o deslocamento temático para a ontologia clássica e para a filosofia da história. Não houve alterações substanciais, a não ser as notas referentes ao capítulo XI, Absoluto e a história. Destaca-se, contudo, o seu interesse pela antropologia e pela metafísica, reforçando a importância desses pressupostos, afirmando-os como elementos geminais.

Por fim, *Escritos de filosofia VII – Raízes da Modernidade* (2002). Nela, convergiram todos os temas referentes à compreensão genética da modernidade, elucidando a metafísica do ato de existir e consolidando a dialética como sustentação de seu sistema, obra em que confronta a razão moderna com a problemática do absoluto. Nesse confronto, apresenta, de forma acabada, sua metafísica do existir. Haverá a compreensão da modernidade e de sua crise e, com isso, as possíveis respostas aos problemas gerados por ela. Representou o seu esforço em consolidar sistematicamente sua reflexão. Ressalta-se que ele a gestou, mas não conseguiu vê-la publicada, pois ela só foi colocada nas prateleiras em 2002, após sua morte.

Diante de tal cronologia, afirma-se que há, em sua obra, um constante traspasar de cinco temas que, de forma viva, pulsam em todo o seu itinerário. Pontua-se que existe uma predominante visão humanista, destacando o ser humano, sempre como humano dotado de razão e de liberdade. Assim, os cinco eixos de sustentação do sistema vaziano são o mundo, o sujeito, a história, a cultura e a transcendência. Vale dizer que, por parte dele, houve a preocupação de estabelecer uma clara relação entre os temas e a metafísica do ato de existir, sem, por nenhum momento, perder de vista a reconstituição genética da modernidade. Dessa forma, todos os temas serão integrados pelo sistema e atravessados pela perspectiva metafísica e dialética.

Com essa análise cronológica, sinalizam-se a coerência e a sistematicidade com que ele articulou todos os temas e, com isso, evidencia-se a relevância do estudo do homem, principalmente quando este nos levará ao grande estuário antropológico que é o ser do homem como Pessoa.

2.1.1 O desafio metafísico

Uma revolução profunda e silenciosa, cujos efeitos visíveis e ruidosos acabam por ocultar sua verdadeira natureza e seu alcance, está em curso há pelo menos dois séculos nas camadas do psiquismo e nos fundamentos das estruturas mentais do indivíduo típico da civilização ocidental. Ela vem transformando, num nível de radicalidade até hoje aparentemente desconhecido na história humana, as intenções, as atitudes e padrões de

conduta que tornaram possível historicamente nosso ser em comum e, portanto, as razões que asseguram a viabilidade das sociedades humanas. (VAZ, 2000, p. 149)

Em se tratando da modernidade, sempre ficarão evidentes as rupturas, os questionamentos e as críticas. Com base nesses paradigmas, a modernidade se desenhou, desde o século XVII, pela força e pelo poder da tecnociência; esta, por sua vez, representou a força motriz, a locomotiva que arrastou todo o progresso, e este teve como foco principal o indivíduo, gerando, como consequência, o individualismo. Tal individualismo trouxe profundas mudanças no perfil desta civilização, que, desde seu alvorecer, teve seu olhar voltado exclusivamente para o ser humano, criando o que se denominou homocentrismo, antropocentrismo ou humanismo. Frente a isso, o que se pode constatar a partir da emergência da cientificidade estabelecida como parâmetro para a modernidade, é que essa civilização tem gerado e aprofundado, nos últimos séculos, uma crise de proporções até então desconhecidas que, por força dos fundamentos e das vicissitudes do tecnocientificismo, tem revelado uma face obscura, que consiste em não permitir a emergência do homem enquanto homem, ou seja, o homem em sua plenitude. Consequentemente, a gestação dessa nova civilização tem passado, de forma recorrente, por sucessivos processos de aborto. Em tais circunstâncias, poder-se-á identificar como força geradora de tais empecilhos gestacionais o niilismo.

A evocação das transformações profundas que a sociedade ocidental vem conhecendo nos últimos dois séculos, e que configuram na verdade a crise de uma civilização plurimilenar e a difícil gestação de uma nova civilização. A face mais visível e inquietante dessa crise, considerada do ponto de vista da tradição ética, foi designada com o nome niilismo. Mas os traços axiológicos da civilização que está nascendo, armada com uma fantástica instrumentação técnica, permanece indeciso. (VAZ, 2000, p. 159)

O que se pode observar é que, à medida que a humanidade passou a acessar a realidade pelas vias operacionais da tecnociência, houve como resultado o comprometimento do exercício da memória, mais precisamente da memória metafísica, no que tange à tradução das estruturas físicas de espaço-tempo, das configurações linguísticas do mundo, dos seres e de seus objetos, promovendo, sistematicamente, a perda das referências e das noções de realidade. Para H. de Lima Vaz, ao colocarmos a mecânica newtoniana como novo paradigma para o acesso à realidade, ela se tornou a referência para a tradução de toda a base conceitual e acabou por inaugurar a modernidade e nela passou-se a pensar a tradição filosofia bem como sua capacidade crítica, reflexiva, dialética, ontológica e metafísica, que neste novo cenário, mostrou-se infértil e, consequentemente, trouxe, consigo o anúncio de sua morte.

Diante disso, constatou-se que todos os grandes pensadores, cientistas e filósofos dos novos tempos, impressionados com os agressivos efeitos dessa desafiadora revolução chamada modernidade, tentaram penetrar em sua natureza, com intuito de diagnosticar suas causas e seus efeitos. Tais esforços, voltados à busca por respostas para as questões, bem como para as críticas direcionadas a esse momento, na maioria das vezes, atingiram o problema apenas em sua superficialidade, ou seja, todos os esforços despendidos até este momento foram marcados por reducionismos no desenvolvimento processual, tanto no levantamento dos problemas, quanto nas soluções apresentadas. Para ilustrar tal momento, citar-se-á a famosa e renomada postura evolucionista de Teilhard de Chardin¹⁰. Em sua concepção, H. de Lima Vaz considera que o problema deverá ser tratado como um fenômeno que tem uma gênese e, dessa forma, liga-se à tradição. Esta, por sua vez, encontra-se atrelada à cultura, e é por esse intrincamento entre a gênese e a cultura que se elucidarão as causas e as consequências das radicais mudanças que têm afetado os padrões de avaliação, os valores e as condutas. Por essa via pode-se demonstrar quais são as raízes reais dessas mudanças e por que têm provocado, inclusive, uma efetiva reestruturação no perfil psíquico dos indivíduos.

Portanto, a fim de responder às questões sobre a modernidade, sua análise cultural considerou as transformações mais significativas em curso na História, buscando remontar às causas que possibilitassem explicá-las. Caracterizar-se-á tal análise como uma busca pela gênese, considerando sua evolução a partir dos sintomas. Acredita-se que, dessa forma, chegar-se-á às causas reais do já mencionado niilismo. É essencial que se compreenda o niilismo como um evento de muitas faces, que se manifesta nos mais variados domínios do nosso universo simbólico (metafísica, ética, política, religião, estética etc.). No entanto, H. de Lima Vaz (2000) dirá que um sistema *genético-sintomático* poderá atingir alguns episódios, verdadeiramente fatais, que marcaram de forma profunda e preponderante a história do espírito humano no Ocidente e que tenha impellido tal destino a avançar rumo ao niilismo.

Ante todas essas mudanças, emerge um fundamental questionamento sobre o fenômeno que marca a mutação desta civilização: frente a tudo, o que permanecerá? Tal questão nos coloca diante de um irrenunciável caminho histórico, caminho este que não se desenhará a partir de uma materialidade cultural, que é a marca da civilização e do progresso. Aqui, tem-se em vista a cultura e também o fato de que ela buscará seu referencial no que se

¹⁰ CHARDIN, Teilhard de. O fenômeno humano. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 247. Quanto mais, pela irradiação própria de sua consciência, o ser vivo emerge das massa anônimas, maior se faz, por vias de educação e de imitação a parte transmissível, resgatável de sua atividade. Desse ponto de vista, o Homem representa apenas um caso extremo de transformação. Transportada pelo homem para a camada pensante da Terra, a hereditariedade, sem deixar de ser geminal (ou cromossômica) no indivíduo, acha-se emigrada, pelo essencial de si mesma, para um organismo reflexivo, coletivo e permanente, em que a filogênese se confunde com a ontogênese.

denominou ser o cerne de toda a configuração simbólica e de todos os valores, pois, para ele, a metafísica é o caminho para se alcançar a verdadeira compreensão dessa radical mudança.

Ora, 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. (SAMPAIO, 2006, p. 42)

Levando em conta a relevância da metafísica como temática principal, eleger-se-á a antropologia como espaço propício para desenvolvimento dos processos que nos encaminharão à busca e ao sucesso, no que tange à resposta sobre “o que é o homem (?)”, mas, ao mesmo tempo, se afirmará como porto seguro para a reflexão filosófica, pois na antropologia se articulará toda a arquitetura do ser humano, entendido em sua maximidade, ou seja, o ser pessoa, e, ao atingir tal maximização, haverá, também, os elementos necessários a consolidação articular de seu sistema. O esforço sistemático não consistirá apenas da afirmação de uma ontologia ou de uma metafísica para os novos tempos, mas será a busca pela compreensão metafísica, que partirá da clara e evidente compreensão de todo o fenômeno da modernidade. Haverá um empenho orquestrado envolvendo a busca por uma genética da modernidade, em consonância com um aprofundado estudo das raízes metafísicas da nossa civilização que, com efeito, chegará, então, à raiz ontológica proposta por Tomás; este em sua metafísica, será colocada como ponto de partida e, ao mesmo tempo, a culminância de todo seu sistema, que evoluiu do mundo como tema, passando pelo sujeito, alcançando a história e a cultura em sua eticidade e intersubjetividade, até a transcendência, que é, com certeza, o destino de todos os temas, descrevendo um processo dialético, e este se fixará na base de toda busca por novas formas de se autoexpressar e de se autocompreender, levando o sujeito para além das fronteiras de sua finitude, considerando-o como ser de situação, conduzindo-o rumo ao seu ser-no-mundo em interrelação com os outros. Nesse ponto, segundo Sampaio (2006), H. de Lima Vaz, de forma aprofundada, estudou cada um desses tópicos, com objetivo de articular a modernidade e o absoluto, a partir do confronto que a crise nos propôs e, por que não dizer, nos impôs. Tomando por base tais pressupostos, o ponto de partida será a metafísica do existir, tendo em vista alcançar a compreensão e a superação do niilismo instalado em nossa civilização. Então, para tal, partir-se-á do processo que, tendo por base Hegel, denominou-se *rememoração*, pois para Vaz:

a “*Erinnerung*” do ser é a iniciativa teórica fundamental da metafísica e só começa a ser obnubilada pelo avanço dominador do objeto científico-técnico no espaço da razão. Sem a memória permanente do ser que é, independentemente da nossa intervenção na sua realidade original e sem o reconhecimento do dinamismo ontológico fundamental que orienta os seres para o absoluto do ser ou o múltiplo para o Uno – tarefa sempre recomeçada da Metafísica – o espaço fica livre para o domínio do saber puramente operacional e, conseqüentemente, para a plena manipulação técnica da realidade, sem outra regra senão os fins imediatos da utilidade e da satisfação das necessidades, lançadas essas no processo sem fim. (VAZ, 2000, p. 160)

Em outras palavras, se aos olhos da razão moderna desapareceram as medidas, os valores e os padrões, não restará muito do bem-em-si, senão o niilismo. Nesses termos, o que se forma é uma horda cientificista com respaldo de um tecnologismo. Portanto, os problemas éticos serão o ponto alto de todo o universo simbólico. Constata-se, dessa forma, que a reflexão ética se colocará de forma imperiosa, impondo a necessidade da recuperação etnológica, contrapondo ao niilismo que se configurou como esquecimento do ser, para, assim, poder projetá-lo para além das fronteiras técnico-científico-operacional. Para isso, dever-se-á rememorar a metafísica.

Na atual conjuntura, a Filosofia se encontra em uma situação paradoxal, pois, se por um lado ela é alvo de várias tentativas que têm em vista demonstrar o fim do seu ciclo, por outro há um perceptível florescimento e crescimento de sua produção e elaboração. Se, por um lado, ela é confrontada com todo o tecnicismo e cientificismo, noutra há um crescente espaço por onde se articula, tendo por base a dialética e a busca por uma integração entre espírito e história. Então, será na *re-memória* que a Filosofia encontrará o seu espaço e é nela que, segundo Hegel, o presente será legitimado.

A historiografia passa a ser tarefa puramente arqueológica ou apenas reconstituição de sistemas de ideias que um dia floresceram no solo de um mundo de cultura já transmontado, ela se torna um empenhativo ato de filosofar, e a filosofia passa a ter seu irrefutável testemunho de vida na vida das ideias que, mesmo do passado mais longínquo, confluem para o presente. (VAZ, 1996, p. 161)

Nesse sentido, a retomada metafísica, torna-se um convite à Filosofia para que ela assuma, novamente, o seu lugar na História. Mas é imprescindível ser como história, tornando-se componente teórico estrutural, ou seja, um sistema capaz de promover a leitura histórica, como também o entendimento de sua base conceitual, de forma muito mais ampla, rica e, conseqüentemente, mais profunda, consistindo em uma nova hermenêutica, que

corresponderá a uma ampliação conceitual do presente a partir de toda a substancialidade inteligível do passado. Ela será o caminho privilegiado para se atingir as razões e as motivações por detrás das questões que propiciaram o desenvolvimento da visão e da postura niilista. Portanto, tomando por base tais razões e sua memória, acredita ser possível encaminhar sua superação.

Tendo em vista responder a esses anseios, ele aponta para uma primeira direção que corresponde ao “re-desenvolvimento” da *ciência do ser*. Claro que, para dar a devida sustentação a essa ciência, ele remonta e rememora todo o trabalho platônico de elaboração e parametrização dos seus fundamentos metafísicos/ontológicos, baseados nas percepções de que era preciso não só o ser, mas era necessário acessar a essência desse ser. Com isso, encaminhar-se-á para a síntese tomasiana. Então, por H. de Lima Vaz, descortinar-se-á toda a pretensão platônica, juntamente com o trabalho de aprofundamento aristotélico, somados à genialidade de Tomás, permitirá pensar o ser em sua real essência (metafísica) e determinar o seu lugar que é na existência (*Esse*). Contudo, no ato de existir, o espírito será coextensivo à totalidade do ser, como disse Tomás de Aquino (2005): a presença do homem no mundo será como um correlato intencional do eu como sujeito a partir das experiências, que serão possíveis apenas no horizonte do mundo, sendo que este é o lugar da vida, o lugar da historicidade e da humanidade, ficando clara a pretensão de uma metafísica do existir como constituição de uma ciência do ser, de uma ciência do absoluto.

Se o ser platônico tinha sua unidade assegurada na ideia, para Aristóteles e São Tomás ele deve encontrá-la na primeira e mais profunda imanência de um *eidos* que faça surgir no seio da matéria um núcleo ontológico capaz de suportar – e de unificar – todas as atribuições do ser operadas no juízo. Sabemos que este núcleo é a substância, e sua determinação formal é o ato primeiro que, no conceito universal, será a primeira e fundamental determinação da essência lógica da coisa ou da definição – o gênero supremo. (SAMPAIO, 2006, p. 61)

Portanto, em Tomás, a metafísica consiste em um operar da mente que ultrapassa as considerações formais da essencialidade, alcançando o ser como existente, destacando a inteligência como lugar do existir. Sua filosofia encerra definitivamente o ciclo cosmocêntrico dos clássicos gregos. Portanto, representará, dessa forma, a abertura para a possibilidade da fundação de uma lógica do absoluto e, com isso, de um pensamento absoluto do ser. Quando H. de Lima Vaz retoma a metafísica do ato de existir, ele a apresenta não mais à base do que se denominou de essencialismo grego, mas pela perspectiva antropológica e da realização humana. No entanto, na pretensão ao absoluto, chegar-se-á à dialética e, conseqüentemente, a

Hegel, pois ela será a capacidade de traduzir em inteligibilidade as relações essenciais e ontológicas dos inteligíveis entre si. A retomada do exercício de rememoração metafísica é, em um novo estilo teórico, reencontrar o ser por meio do trabalho da filosofia, dentro das condições existenciais propostas pela nova civilização (modernidade). Entretanto, todo o seu esforço será orientado para a edificação e constituição de um pensamento da totalidade. Para tal, partir-se-á do resgate da identidade original e absoluta que se afirma de forma radical em sua inteligibilidade, pois poderá ser pensada a partir das diferenças e dos dualismos que opõem o homem a si mesmo, ao mundo (natureza) e à cultura; o indivíduo, à sociedade; a contingência à necessidade; o destino à liberdade; e o lógico ao real. Então: como formatar a face humana a ser reconhecida pelo homem moderno? E o absoluto?¹¹

Diante dessas questões e de sua grandiosidade filosófica, proporá um itinerário que conduzirá a uma nova intelectualidade do absoluto. O que se observará, ao longo de toda sua vasta construção, é o que ele faz sem ser fideísta, mas sempre em espaço racional e, precisamente, em uma clara conceituação antropológica.

2.1.2 O desafio antropológico

A Antropologia filosófica é um ponto de chegada e um ponto de partida. Todo esforço filosófico de Lima Vaz foi recebido e recolhido pela antropologia. Essa obra tornou-se a alavanca do sistema ou a chave metodológica de leitura de tudo que virá depois, seja filosofia e cultura, seja a ética, seja a metafísica (Raízes da Modernidade), ou outros tantos artigos nos quais Lima Vaz sempre citava sua antropologia. (SAMPAIO, 2006, p. 30)

Como ele mesmo afirmou na entrevista a Marcos Nobre e José Marcio Rego, em *Conversas com filósofos brasileiros (2000)*¹², sobre os conceitos mais representativos do seu filosofar, todo o seu desenvolvimento se liga a uma tradição, em que a Filosofia prevalece sobre o transitório, visando a princípios e fundamentos. Então, o conceito fundacional que o acompanha desde o seu primeiro ato de filosofar é o ato de existir, que ele recebeu de sua proximidade com a Filosofia tomasiana, pois esta se tornou a pedra angular da metafísica e o eu, tidos como expressividade que, indubitavelmente, consiste em ser o conceito fundamental da antropologia filosófica. E, juntos ao ato de existir e do eu, abrem as portas para a ética que traz consigo o conceito de bem, recebido como herança de Platão e de Aristóteles. Assim, na

¹¹ SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade: Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, p. 83, 2006.

¹² NOBRE, M., REGO, J. M. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

antropologia vaziana, poder-se-ão encontrar todas as noções fundantes do homem tido como ser que é.

Eis alguns: inicialmente o conceito de ato de existir (*Esse*) recebido de Tomás de Aquino e de alguns de seus comentadores recentes (E. Gilson e outros), 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 como expressividade. A Metafísica e a Antropologia filosófica abriram-me o caminho para a Ética, disciplina a qual tenho ensinado nos últimos anos. 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. (NOBRE, REGO, 2000, p. 36-37)

Na configuração de uma antropologia, o homem deverá ser o elo que liga a natureza e a lógica, pois, antropologicamente, ele é autocompreensão. O desafio antropológico é, então, encontrar um centro conceitual capaz de unificar as múltiplas linhas que ligam e explicitam o ser humano como fenômeno, em que se inscreverão as categorias fundamentais que constituirão o discurso sobre o ser do homem. Contudo, para responder a esse desafio, tematizou-se o homem enquanto sujeito, apreendendo-o na experiência circunscrita por sua finitude, sendo o homem objeto de si mesmo. Portanto, na antropologia encontrar-se-á o dado mediador, pois o homem como sujeito é um momento de transição entre o que é dado e sua expressão. O problema que cerca o desenvolvimento dessa visão antropológica consiste na fonte principal de seus dados e problemas: o da experiência natural e o da ciência, propriamente dita.

A problemática presente na experiência e na ciência é o de ter o homem ora sujeito ora objeto. Como superação desse desafio, a questão que se coloca é a possibilidade de se alcançar uma compreensão adequada da essência do homem. Dessa forma, ter-se-á a constituição do objeto da Antropologia, por meio da presença de uma ciência hermenêutica. Nessa constituição, primeiro, haverá um desdobramento a partir dos problemas da cultura, colocando-os no mundo das formas que o homem tem para exprimir sua realidade e a si mesmo, balizando-se em uma intencionalidade expressiva; segundo, colocar-se-á o problema da sociedade e neste, inevitavelmente, haverá a condução rumo à essência do homem, também como ser social. Será justamente nesse momento que se evidenciarão os reducionismos presentes nas vertentes sociológicas, econômicas e biológicas; terceiro, destacar-se-á o problema do psiquismo, cujo ponto de partida serão as questões ligadas à

gênese e à estrutura, por onde se organizará a expansão da problemática, em que o reducionismo operará, tendo por base os padrões somáticos e os parâmetros noemáticos; quarto, elucidar-se-á o problema da História, sendo esta uma reflexão que acompanha a Filosofia desde o seu início, pois trata sobre a sua natureza e sobre o seu destino, descrevendo a estrutura do tempo histórico propriamente humano e a sua distinção do tempo físico; quinto, corresponde à problemática da religião que consiste em ser e em como sua estrutura manifesta a sua essência, identificando-a com a presente dificuldade de associar a religiosidade como dimensão do homem a outras tantas dimensões; por fim, no sexto momento, abordar-se-á o ethos que, de forma absoluta, envolve todos os outros problemas, pois é, especificamente, a dimensão do agir.

Nesse vasto horizonte das ciências do homem, apresentam-se os problemas antigos, bem como os novos que constituirão, juntamente com os dados permanentes da experiência natural, o domínio objetivo dos saberes do homem sobre si mesmo que a reflexão filosófica deverá tematizar e organizar sistematicamente em torno do centro último de inteligibilidade do homem, sua autopoisição como sujeito (práxis).

2.1.3 O desafio ético

A ética tem como fundamento necessário uma metafísica, e a estrutura inteligível do agir humano repousa na continuidade entre o especulativo e o prático. A grande tese do pensamento metafísico de Tomás prolonga-se nas grandes teses de seu pensamento ético e lhes confere uma significação e [uma] unidade que vão muito além de uma simples análise de situações típicas do comportamento. (SAMPAIO, 2006, p. 146)¹³

Cabe reconhecer, de antemão, que a ética vaziana sofre forte e definitiva influência da ética clássica, significando, novamente, dizer que Platão e Aristóteles, neoplatonismo e Tomás serão decisivos no desenvolvimento de sua visão. Mas deve-se

¹³ SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade: Método e estrutura, temas e sistema* em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006. Segundo Vaz, em escritos de filosofia III – Filosofia e Cultura – Platão em seus diálogos da maturidade (Fédon, Banquete, República etc.) bem como em algumas teorias não escritas, a ética como fundamento Metafísico é o coroamento da teoria dos princípios. Tal ponto teórico explicitará a diferenciação entre *noética* (Parte da lógica que estuda as leis fundamentais do pensamento – identidade, contradição, terceiro excluído e razão suficiente), ética e metafísica da experiência da transcendência do ser como experiência de participação. Nesse viés, ter-se-á a origem explícita da noção de inteligência, que se fixará de forma suprema na tradição, que a consagrará como noção transcendental (Ser, Belo, Uno, Bom, Verdadeiro). O que se pode observar, a partir de então, é que, dialeticamente, será possível fixar uma interrelação, permitindo que haja uma fundamentação tal que se elabore e erga arquitetonicamente o pensamento metafísico, que será a base para tal pensamento na Idade Média. Assim, o ponto de fixação se dará na afirmação da experiência da Transcendência como experiência do ser em sua mais completa composição – Verdade, Bem e o Absoluto, que será o ponto de mediação entre a tradição grega e a Metafísica do Ato de Existir de Tomás.

esclarecer que sua preocupação se concentra na possibilidade de desenvolver um plano categorial que, ao mesmo tempo, serão categorias éticas, antropológicas e metafísicas. Quanto à metafísica mediada pela ética, esta traz, em si, a constante possibilidade de se retornar à antropologia, que, em seu movimento dialético, buscará elucidar as categorias do espírito, da transcendência e da pessoa, pois são as que eticamente se fixarão, consolidando-se como pilares de sustentação para a metafísica. Contudo, as categorias estabelecidas conceitualmente serão, também, constitutivamente éticas. Com isso, tem-se que, em Vaz, a ética é a reflexão sobre a estrutura, sobre o modo prático de a razão humana operar, podendo manifestar sua originalidade de forma que se possa estabelecer uma sinergia entre a razão e a vontade. Portanto, a ética se desenvolve e se constitui de duas partes: histórica e sistemática. Destaca-se que, na sistemática, haverá uma subdivisão que consistirá em estabelecer duas dimensões lógico-dialéticas: o agir ético e a vida ética. Perceber-se-á que tais dimensões se articularão em momentos dialéticos distintos que correspondem à universalidade, à particularidade e à singularidade, evidenciando sua proximidade com a dialética hegeliana. Então, o processo de interação dialética acompanhará a articulação lógico estrutural, partindo de um operar ordenado da presença de uma sequência lógica, constituindo uma abertura do ser finito à transcendência por via da inteligência e, também, uma ampliação, por via da liberdade, para a absoluta transcendência do bem.

A finalidade, pois, da ética filosófica é simplesmente a de mostrar ao indivíduo que pretende responder à questão: como convém viver? Seguindo os ditames da razão prática qual estrutura inteligível e o modo de operar dessa forma da razão que justificam reflexivamente (ou em termos de auto-justificação, pois a razão só pode justificar-se diante de si mesma) aqueles ditames. (SAMPAIO, 2006, p. 147)

Há, por um lado, uma vertente especulativa que se integra à vertente ética, remontando ao pensamento tomasiano; observa-se que, tanto a primeira quanto a segunda são, em sua amplitude e em sua profundidade, relacionáveis entre si, pois as dimensões transcendentais - verdade e bem - orientam-se para uma estrutura categorial, uma vez que todas as categorias éticas dependem das prerrogativas metafísicas e antropológicas da racionalidade e da liberdade. Então, dentro de uma perspectiva pautada na racionalidade e na vontade (razão e liberdade), ter-se-á a constituição do cerne temático de toda a ética, uma vez que racionalmente há a definição do horizonte ético a partir do estabelecimento da inteligibilidade pensada enquanto fim, que nos remeterá ao bem como alvo de nossa vontade.

Constata-se que a presença das categorias de perfeição (bem) e ordem (verdade) orientarão e presidirão o discurso ético.

A categoria de ordem, de origem platônica, neoplatônica e agostiniana, é a reta disposição dos seres segundo a escala do grau de perfeição que compete a cada um. Essa noção de ordem, no pensamento de Tomás, conjuga-se com a noção aristotélica de perfeição como ato, e é assim que encontra uma realização privilegiada na ação humana que recebe o selo de sua perfeição ou de sua plena realização como ato. (SAMPAIO, 2006, p.148)

De fato, todo ser, em sua ordem, é perfeito. Todo ser orientado para um fim agirá para este fim. Então, a perfeição do ser humano consiste em seu ser livre que se dará enquanto racionalidade, ordem e perfeição, fim e bem, categorias que metafisicamente compõem o agir ético, no contexto do ato de existir. Logo, a noção de perfeição racionalmente e logicamente são conversíveis à noção de ser, não sendo outra coisa senão o bem.

O ponto de partida do discurso vaziano é a afirmação “Eu Sou” posta pelo sujeito, na antropologia filosófica, e segue o fluxo do movimento dialético desdobrando-se na mesma afirmação de um sujeito que se constitui como sujeito ético. A análise desse movimento acompanha o dinamismo intencional do sujeito ético que está dirigido para uma realidade objetiva cuja inteligibilidade transcende as razões imanentes ao sujeito singular e à comunidade ética. (SAMPAIO, 2006, p. 150)

Dessa forma, a reflexão ética, em sua essência, atingirá sua máxima composição no ser pessoa, pois todo o pensamento metafísico, que dá suporte à reflexão ética, é oriundo da síntese do ato de existir. O conhecer e o querer eticamente estruturam o bem como pensado e desejado, como simplesmente o bem, como universalmente o bem, formulando uma relação dialética entre essência e existência.

2.2 O sistema e suas vias de acesso

Tendo partido do “*Esse*” absoluto, descoberto na intuição que acompanha a posição protológica do “*esse*” na afirmação primordial alguma coisa é ou o ser é, retornamos ao esse absoluto como fim, cumprindo assim o ciclo lógico-dialético que se desdobrou através dos estágios nos quais se manifestou a inteligência do *esse*. (VAZ, 2012, p. 220)

A sistematicidade do itinerário de H. de Lima Vaz inicia-se com o princípio de categorização, por onde ele comporá seu vasto painel de compreensão, que unirá movimentos em seus diversos momentos, às épocas e às ideias. Isso proporcionará clareza às relações e às

construções que compõem os períodos históricos que moldam as formas de pensamento em suas continuidades e em suas rupturas. A elaboração de uma análise estabelecerá as articulações que vincularão o mundo, que é histórico, às obras. As categorias, sempre em movimento lógico-dialético, atingem seu ápice, em termos de elaboração, quando se deparam com o tema do absoluto, e este se dá tanto no campo antropológico, quanto no ético e no metafísico. Assim, em seu auge, H. de Lima Vaz representará a condição, possibilidade de se pensar o discurso filosófico em todas as suas dimensões. Em muitas passagens, ao longo de sua produção, há indicações claras de uma metodologia que, além de se fazer presente em todas as suas produções, também permeia, de forma total, todo o seu sistema de categorias, atravessando, metodicamente, cada uma delas. Em síntese, há uma organização lógica e sistêmica de todo o seu pensamento, significando dizer que, em toda a sua vasta obra, encontram-se os marcantes traços metodológicos, ligando-o à circularidade dialética.

Por essas bases - Antropologia, Ética e Metafísica - ter-se-ão os grandes pilares do seu sistema. Dessa forma, será possível afirmar que a leitura sistemática de sua obra se orientará em duas direções: em um primeiro momento, evidencia-se a sequência que partirá da antropologia, passando pela ética e chegando à metafísica; e, em um segundo momento, inverter-se-á o fluxo partindo da metafísica para, então, chegar à antropologia, tendo sempre a ética como mediadora. Contudo, tanto no primeiro quanto no segundo, haverá um entrelaçamento redacional, configurando uma intrincada e completa integração entre as categorias. Assim, em sua obra, o fundamento antropológico encontra-se ligado a uma ontologia, evidenciando o seu ser metafísico. O começo de tudo se dá na ontologia e se encaminha, de forma contínua, para a reflexão metafísica do existir. Por isso a tematização do absoluto é tão relevante.

O itinerário através do qual Lima Vaz aprofunda sua visão a respeito da metafísica do existir foi percorrido no confronto com os interditos impostos pela modernidade à metafísica clássica. Sua metafísica evoluiu ao longo de vários trabalhos esparsos por toda a sua obra, configurando-se como o eixo organizador e fundante da sua reflexão antropológica e ética. (SAMPAIO, 2006, p. 175)

Pensar a sistemática vaziana é, a partir do processo de rememoração, dar destaque à influência de Hegel, que consiste em um reencontrar da metafísica e, a partir dela, chegar à própria metafísica. Portanto, no que tange às vias de acesso de seu sistema, a metafísica de inspiração tomasiana será tanto o ponto de partida, quanto sua finalidade será o ponto de chegada. Portanto, em se tratando de Vaz, metafisicamente, constituir-se-á uma base pela qual

se pensará o homem e suas ações como uma ontologia. Dessa forma, ter-se-á uma ontologia da pessoa e do agir da pessoa, pois esta e o agir partem, em si, da pretensão de um discurso que abarca a inteligibilidade, marca radical do ser humano e do seu posicionar-se (ação) no mundo. Haverá um autêntico apontamento para o homem que, em sua capacidade de racionalizar, se afirmará como ser. De fato, ao buscar compreender sua radical inteligência, a partir do ato de existir, desenrolar-se-á um caminho lógico dialético, denominado a *Metafísica do esse*.

Em termos dialéticos, Platão e Hegel elucidaram o movimento e seus parâmetros contraditórios, sempre partindo da inteligibilidade do mundo humano, de forma que, em Platão, será pela justa medida que se buscará restaurar a ordem no mundo humano, enquanto em Hegel tal reconciliação virá por meio das rupturas identificadas na comunidade humana, ou seja, as presentes oposições que promoveram fraturas na unidade ética. Para Sampaio (2006), tanto para Platão como para Hegel, a filosofia se configurou como a restituição metafísica-ontológica da inteligibilidade essencial da cultura, ou seja, como a iniciativa de instaurar a sensatez da razão no *médium* histórico da desrazão.

Para Platão, esse modelo é construído por meio da dialética do Bem, e a Polis real deverá ser o reflexo da sua perfeição. Para Hegel, ele é construído segundo a articulação dialética da ideia do espírito: seus momentos constituirão a estrutura inteligível da história, cuja culminação é o Estado, obra da razão, necessariamente figurada no tempo. (VAZ, 2002, p. 19)

Pensar as vias de acesso do sistema de H. de Lima Vaz é pensar uma continuidade histórica, não como uma espécie de determinismo, mas como ideia de uma ordem do tempo configurada a partir da inteligibilidade e, conseqüentemente, da capacidade de unir passado, presente, futuro, com objetivo de elucidar a ausência do acaso. Assim, ter-se-á uma ordem que se expressará dialeticamente em uma estrutura metafísica-ontológica fincada na existência. Tal existência só fará sentido a partir da continuidade histórica, dando sentido à própria História. Então, esse sistema que se liga e se interliga à historicidade, tornando obrigatório o contínuo e dialético processo, que vai do que “não é”, passa pelo “é” (*esse*), encaminha-se para a possibilidade, o possível como princípio, destaca que o importante é o referencial que se afirmará como aquilo que é.

No entanto, deparar-se-á com a necessidade de rememorar, pois é pela rememoração que se dará a compreensão, facilitando, dentro das temáticas, as intervenções necessárias. Para se acessar tal sistemática, partir-se-á de um processo de remontamento e, só assim, penetrar-se-á na trama histórica, buscando uma coerência, estabelecendo os laços

articulares determinadores das múltiplas relações que fazem as ideias convergirem entre si, respeitando, entre elas, as diferenças e oposições. O sistema evidenciará, então, que o todo categorial convergirá sempre em uma cumplicidade histórica, pois encontrar-se-á baseada em uma inteligibilidade radical.

Será pela historicidade acessada por meio do processo de rememoração que se poderá buscar a compreensão de seu itinerário, elucidando uma ordem, cujo ápice é *Raízes da Modernidade*. Interessa-nos determinar que acessar o sistema é passar, primeiro, pelo princípio da compreensão, pois este corresponderá ao ato reflexivo que, por sua vez, apontará para os meios de acesso à reflexão, podendo ocorrer por duas vias, em que uma se fixará por intermédio de um discurso que ele denominou de para nós, tendo como principal objetivo apresentar o roteiro da inteligibilidade dialética constituindo-se, categorialmente, seguindo o roteiro – antropologia – ética – metafísica -, afirmando a inteligibilidade, considerada como o *para-nós*, nomeando-a via *compositionis*. A outra, via *resolutionis*, inverte o itinerário, partindo da metafísica, passando pela ética, para fechar com a antropologia, configurando o discurso baseado no em si; dessa forma, categorialmente, ter-se-á, em última análise, aquilo que fundará tanto o discurso ético, como o discurso antropológico. Portanto, ficará claro que, tanto em uma via quanto na outra, ter-se-á uma integração de todo sistema, de forma que uma não excluirá a outra; pelo contrário, haverá um dialético movimento de retorno, em que uma sempre levará à outra.

Uma leitura cuidadosa das obras de Lima Vaz deve ser marcada por um ir-e-vir que se inicia na antropologia filosófica, compreendida seja como a primeira etapa da via *compositionis* (sentido para-nós), seja como última etapa da via *resolutionis* (sentido em-si), sabendo-se que o ponto de partida e de compreensão do sistema é a metafísica. (SAMPAIO, 2006, p. 290)

Chega-se, desse modo, ao ponto que se pode considerar como a consolidação arquitetônica do sistema de H. de Lima Vaz, e isso se deu seguindo as pegadas marcadas no solo da filosofia por sua construção ora via *compositionis*, revelando uma visão que parte da reflexão antropológica, a fim de atingir os domínios metafísicos, ora na via *resolutionis*, que partirá da reflexão metafísica tendo em vista a elucidação dos domínios estruturais e categoriais. Constata-se, então, que existe, em toda sua composição, uma simetria estrutural baseada em uma tríade: objetividade, intersubjetividade e transcendência. Tal tríade formalmente, respeita a base dialética de influência hegeliana. Tal estrutura simétrica é decorrente da interrelação e da interdependência existente entre os elementos que compõem o sistema, estruturando-a e organizando-a a partir de uma ideia de natureza metafísica. Dessa

forma, ter-se-á a antropologia filosófica, a ética e raízes da modernidade, como as obras centrais de toda a sua produção, pois estas irradiaram toda a intencionalidade, representando a síntese dos principais eixos de sua filosofia. O explicitar de tal simetria requer a compreensão das duas vias, visando colaborar com a leitura e com o acompanhamento elucidativo da evolução de toda a construção do seu pensamento. Vislumbrando a estrutura, em linhas gerais, suas obras apresentarão, sempre, uma sequência que se inicia com uma introdução, seguida por uma parte histórica (rememória), juntamente com o evidenciamento de sua sistemática e, por fim, a síntese conclusiva.

Como forma de confirmação da coerência assinalada, deve-se apontar que o ponto de partida do seu sistema e de toda a estrutura se encontra identificado em uma ordem cronológica que, desde seu primeiro texto, publicado em 1948 (Revista *Verbum* - O que é metafísica?), até o último, em 2002, (*Raízes da Modernidade*), existe uma fenomenal reflexão metafísica, e esta, por sua vez, terá como marca a insígnia da circularidade dialética em que se encontrará o ponto central que é a ideia de retorno, pois é por meio dele que se poderá evidenciar a imprescindível questão do absoluto. Frente à evidente importância das vias para o sistema, faz-se necessário aprofundá-las.

2.2.1 A via *compositionis*

H. de Lima Vaz, ao propor as categorias do corpo próprio, do psiquismo e do espírito, destaca a estrutura por onde, sistematicamente, inaugura o discurso da antropologia filosófica. No mesmo discurso, dá destaque às categorias de objetividade, intersubjetividade e de transcendência, sinalizando a existência de um caráter relacional, buscando finalizar, nas categorias de realização e de unidade, o ser pessoa como fim. Há a presença, imprescindível, da estrutura na configuração do discurso antropológico. Tendo em vista a constituição categorial do sistema, tal estrutura se estabelecerá a partir de uma interdependência conceitual ou, mais precisamente, por uma correspondência entre as categorias de estrutura e de relação, elucidando que a categoria de objetividade depende da categoria de corpo; a da intersubjetividade depende do psiquismo; e a transcendência depende do espírito. Mas todas essas dependências tendem a convergir para a realização, para a pessoa, ou seja, para a unidade.

No que tange à ética, esta seguirá, de forma inflexível, a mesma sistematicidade, mas, em dado momento, por meio de certo desdobramento se acrescentará uma nova orientação, sendo, dessa forma, a primeira dimensão sistemática, correspondendo ao agir

ético, que se desdobrará dialeticamente em três estágios: 1) a estrutura subjetiva do agir ético; 2) a estrutura intersubjetiva; 3) a estrutura da objetividade. Quanto à sistemática, com objetivo de identificação das categorias éticas, faz-se necessário acompanhar todo o processo de desenvolvimento; isso se dará por meio de uma reflexão dirigida dialeticamente aos níveis da universalidade, passando pela particularidade e culminando na singularidade. Na dimensão da vida ética, a exemplo da anterior, haverá um desdobramento dialético, também a ser desenvolvido em três estágios, como já apresentado. Como pontuado no agir na vida ética, haverá necessidade do acompanhamento de todo o desenvolvimento, que se dará, como na dimensão estrutural, pelos três momentos: universalidade, particularidade, singularidade.

Na metafísica, haverá uma dupla jornada especulativa, tendo em vista a sistematização das categorias. A primeira elucidar-se-á pelo acompanhamento dos rumos traçados pela metafísica do existir, com base no horizonte do *esse* infinito (Absoluto). A segunda, tendo por base o *esse* relativo, partirá, também, do existir, desenhando o itinerário do *esse* finito (relativo). Tanto a jornada do absoluto quanto a do relativo se subdividirão em quatro caminhos dialéticos e lógicos distintos, por onde serão identificadas as categorias metafísicas. Por conseguinte a 1ª via é a *noético-metafísico*, a 2ª é a *noético-ontológico*, a 3ª é a *ontológico-formal* e a 4ª a *ontológico-real*. Toda esta estrutura tem por finalidade indicar as etapas do desenvolvimento do ato de existir como base para uma compreensão genética. Assim, partindo das categorias da antropologia, alcançando as categorias éticas e seguindo o itinerário metafísico categorial, ter-se-á a simetria do sistema de H. de Lima Vaz, o que permitirá uma visão sintética de toda a sua rica e profunda obra. Pela via *compositionis*, constatar-se-á que a Antropologia se desdobra rumo à ética e a considera como ponto de partida, o que marcará, assim, sua dependência em relação à metafísica. Por outro lado, a metafísica dependerá da antropologia e de seus pressupostos.

2.2.2 A via *resolutionis*

O retorno do discurso sobre si mesmo ao alcançar a categoria de pessoa mostra as peculiaridades da sua estrutura dialética no âmbito dessa categoria. O princípio da limitação eidética, aplicando-se aqui ao *eidós* total do ser do homem, definido pela sucessão das categorias, configura esse *eidós* como resposta à pergunta adequada à amplitude da pergunta “o que é o homem?”. Em virtude desse princípio, o discurso se autolimita, tendo encontrado seu termo na categoria de pessoa e permitindo a dupla leitura da inteligibilidade para-nós (sucessão das categorias) e da inteligibilidade em-si (fundamentação última das categorias). (VAZ, 1992, p. 226)

O que se viu a partir da perspectiva *compositionis* é que a compreensão da metafísica do existir, juntamente com a gênese da modernidade, é uma tarefa possível, pois encontramos na *compositionis* as permissões necessárias para acompanhar todos os desdobramentos apresentados pelo discurso antropológico, ético e metafísico, bem como suas interconexões, indicando uma ordem na constituição das categorias, por meio de um processo de natureza dialético que se faz de forma ascendente, por onde se pode elucidar que o todo desse edifício dialético-especulativo é sua maximização. No que tange à pretensão temática sobre o absoluto, como fundo de toda reflexão antropológica, encontra-se a categoria de unidade. Na unidade (ser pessoa) figura o transbordamento da inteligibilidade se desdobrando na ética, tendo em vista atingir a totalidade do homem como uma *unitas oppositorum*¹⁴ (unidade dos opostos). Nesse sentido, o homem será uma unidade que em si e pela reflexão sobre si subsiste em si, realizando-se como síntese dos opostos que, pela experiência, eleva o seu ser a sua última fronteira, à oposição matéria e absoluto.

Ao totalizar o discurso antropológico, a categoria de pessoa não somente mostra o homem aberto à universalidade do ser a partir da particularidade da sua situação corporal no aqui e agora do mundo. Mostra-o, outrossim, como lugar inteligível (*topos noétos*) na concretude da sua singularidade, onde entrecruzam as linhas que procedem de todas as regiões do ser: do sensível e do inteligível, do contingente e do necessário, do possível e do atual, do relativo e do absoluto. (VAZ, 1992, p. 226)

Na síntese da categoria de pessoa, a inteligibilidade do discurso antropológico permitirá a sua compreensão de forma seriada, segundo uma presente ordem do conhecimento, ou seja, segundo a via *compositionis* no sentido do para-nós. Mas, também, há, em tal compreensão, uma ordem essencial ou uma ordem da essência do em-si como sentido, que nos coloca na via *resolutionis*. Se isso é possível na leitura antropológica, algo de análogo poderá ser identificado na leitura ética, pois o sujeito moral, que compartilha as mesmas prerrogativas das categorias antropológicas, possui condição e possibilidade de um discurso fundado e sustentado originariamente no seu ser absoluto, ou seja, na pessoa moral.

H. de Lima Vaz encontrará, fundamentalmente, a inspiração necessária para sua ética na filosofia clássica. Aqui, tanto os paradigmas platônicos, quanto os aristotélicos, pressupõem uma relação constitutiva do ser humano, ligando-o à racionalidade normativa em si, acabando por indicar para um agir humano e, ao mesmo tempo, para um movimento trans-

¹⁴ Em “a unidade dos opostos”, Vaz aponta para uma estruturação sistemática, enquanto busca pela compreensão unificada e coerente dos fenômenos, do agir e dos pressupostos metafísicos, enquanto parâmetros de liberdade no agir livre e racional, que permitirão a elaboração de um discurso que fundamente o sistema na compreensão das oposições (homem/absoluto).

histórico, que consolida a dimensão do bem como transcendente. Portanto, haverá uma invariável presença conceitual desse paradigma ao longo de toda a tradição ocidental. Dessa forma, conseqüentemente, é possível, partindo da possibilidade dessas duas leituras, organizar a compreensão do homem como pessoa tanto pelo movimento de ascensão (via *ascensus - compositionis*), quanto pelo movimento descendente (via *descensus - resolutionis*).

A continuidade desses dois movimentos e a identidade do *terminus ad quem* da ascensão e do *terminus a quo* da descida, ambos sendo constituídos pela mesma categoria de pessoa, mostra-nos, por um lado, a identidade do Eu – sua unidade profunda ou sua *ipseidade* – na diferença de sua manifestação que se ordenam como formas de expressão, ou seja, formas de expressão do mesmo (*autós*), finalmente identificadas na categoria de pessoa. (VAZ, 1992, 227)

Como apresentado anteriormente, o absoluto como ponto central nos coloca diante da condição do ser pessoa moral, isto é, uma unidade categorial antropológica e ética do agir e da vida moral como práxis, que só se justifica em razão de uma ciência que se baseia e se fundamenta por uma metafísica do bem. Dessa forma, quando nos depararmos com o discurso metafísico, descobrir-se-á que o seu início só acontecerá porque está presente, desde sempre, a questão do Absoluto.

O discurso metafísico manifesta sua estrutura circular dialética, pois o conhecimento do Absoluto no fim reflui sobre o princípio para assegurar a definitiva fundamentação especulativa da pré-compreensão do Absoluto que torna possível o mesmo discurso. Este refluxo ocorre na antropologia, na ética e na metafísica, quando definitivamente se dá o encerramento do círculo dos círculos e a configuração final do sistema. (SAMPAIO, 2006, p. 322)

Neste ponto, emerge a preocupação com o desdobramento sistemático, pois, segundo Sampaio (2006), tanto em Hegel, quanto em H. de Lima Vaz, o pensar filosófico envolve necessariamente um sistema, cujo objetivo é deixar que todo o conteúdo da experiência venha engendrar-se, visando à configuração de sua forma. Daí a necessidade de se ter um sistema dinâmico e essencialmente aberto para o que é novo, para o que é inédito. Assim, o sistema será a possibilidade de uma completude.¹⁵

¹⁵ SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade: Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, p. 323, 2006. Todavia, a compreensão do sujeito como infinidade intencional, como portador das prerrogativas da liberdade e da racionalidade, como termo da relação de transcendência e como pessoa faz que o tema metafísico da sua abertura à amplitude transcendental do ser seja uma exigência.

A metafísica é uma condição para uma antropologia integral e para uma ética que não se reduza a qualquer finalidade. Assim, os pressupostos presentes no ato de existir fornecerão os instrumentos e as bases para a sustentação conceitual do pensamento vaziano. Elucida-se que, para H. de Lima Vaz, o sistema é a forma inteligível, pela qual a liberdade se dá quando há necessidade de se repensar e até de se reinventar o mundo. Portanto, a sistemática será um conjunto de elementos e objetos, partes de uma realidade, o qual pode ser compreendido a partir de uma articulação entre cada um e de todos eles, de forma que serão capazes de retirar sua significação do lugar que o ato de existir ocupa, não consistindo em uma simples justaposição linear, mas em uma relação dialética de uns com os outros e dos outros com uns. Então, será uma significação dinâmica, que não permite uma visão engessada da realidade, mas uma visão criativa e dinâmica da experiência.

2.3 O método e suas etapas

A iniciativa de estudar o ser humano começa pela questão: o que é o homem? Contudo, essa questão será precedida de uma série de outras, que comporão todo o itinerário investigativo. São elas: como conceituar o homem enquanto estrutura? Como distinguir o ser categorialmente ante os outros seres? Sendo ele o que é, como entender esse ser e sua capacidade de transcender? Enquanto transcendência, como defini-lo categorialmente enquanto relação e expressão? Como exprimi-lo sendo o que é e como é? Tais questões fazem parte da base investigativa das ciências do homem e orientam os estudos da antropologia. Mas, especificamente no contexto do itinerário seguido por H. de Lima Vaz, também se deve perguntar: qual a sistemática adotada nos estudos sobre o ser humano? Tais questionamentos nos colocam na direção em que, em sua concepção, se evidenciará a construção de um percurso, original e com fundamentos históricos, que o encaminharão metodologicamente para as suas sólidas bases filosóficas. Dessa maneira elaborou um sistema no qual se entrelaçaram antropologia, ética e metafísica. No entanto, para compreendê-lo, antes, deve-se elucidar os aspectos referentes à presença de uma circularidade, que nos remeterá à ideia de um retorno. Desse modo, para se falar de sistema em sua filosofia, será necessário focalizar, essencialmente, a dialética.

2.3.1 A dialética

Platão e Hegel trabalharam e consolidaram um modelo baseado em fundamentos estruturados na inteligibilidade do mundo e do ser humano. Nesse percurso, Platão partiu da ideia de justa medida ou de proporção, buscando instaurar a ordem em um mundo humano, antes marcado pela desordem. Hegel trabalhou para promover uma suturação das oposições que romperam, a partir da modernidade, a unidade ética. Mas, é possível observar que, em ambos, há uma reconfiguração filosófica a partir de uma restituição ontológica da unidade e da sensatez por meio da inteligibilidade essencial da cultura e da história. A apresentação da dialética platônica como método e como ontologia, somada ao enriquecimento trazido por Hegel, levará H. de Lima Vaz a esclarecer que sua compreensão sobre a dialética, marca de sua antropologia e de sua ética, funda-se em uma ontologia tanto do homem, quanto de sua ação, pois ambos têm a pretensão de ser um discurso que primará pela inteligibilidade sobre o ser humano e sobre suas ações no mundo. Em tese, trata-se de um discurso que sinalizará para a inteligibilidade como fundamento da afirmação do homem e de seu ser. Fica evidente que, para elaborar sua ontologia do agir, da vida e do existir humano, ele utilizou a dialética, considerando-a como método.

A dialética será, justamente, aquele instrumento que permitirá conhecer de modo racional aquilo que, para o senso comum pareceria um completo absurdo. Repouso e movimento podem ser pensados como parte de um todo, desde que se saiba de que modo estes conceitos opostos devem se relacionar entre si. Justamente aqui entra a dialética, o método que procurará dar uma resposta consistente para o problema da polaridade fundamental do real. (LUFT, 2011, p.110)

Em sua obra síntese, *Raízes da modernidade*, evidenciou as duas jornadas especulativas realizadas, tendo como ponto de confluência a metafísica e a inteligibilidade do ato de existir. Assim, a compreensão dessa inteligência, automaticamente, descreverá um caminho lógico-dialético, denominado *metafísica do esse*¹⁶. Para isso, apresentar-se-á um esquema, que não deverá ser visto, tratado ou lido de forma linear, mas deve-se considerá-lo como um movimento lógico de reflexão, que integra cada um dos passos interligados dialeticamente pela inteligibilidade do *esse*. Recorrer ao método dialético, com objetivo de estruturar o sistema, é adotar o caminho da compreensão unificada e coerente do fenômeno, do agir humano e dos seus pressupostos metafísicos. Assim, o fenômeno humano, pela antropologia, se estruturará tendo por base o agir, a liberdade e a racionalidade, Já na

¹⁶ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 90

metafísica, pelas condições de transcendência, é que se permitirá elaborar um discurso, integrando-o às oposições e suas respectivas compreensões.

Deve-se ressaltar que o caminho percorrido dialeticamente pela antropologia será distinto do caminho da ética e, também, por aquele percorrido pela metafísica. Contudo, o que importa é afirmar que o método atravessa e modela todo o sistema e será, por meio dele, que se constituirão todas as categorias do sistema. Esse caminho avançará pelas opções ontológicas, nas quais tanto a razão quanto a liberdade irão interagir para responder às desafiantes oposições que se manifestam na realidade. No entanto, o que se observa é que o que antes aparecia como oposição excludente (movimento e repouso, ser e não-ser), dialeticamente se manifestará como conciliação.

2.3.2 A rememoração

H. de Lima Vaz, em sua peculiar forma de filosofar, trilhou os caminhos da dialética, com objetivo de promover a compreensão a partir da tradição e elucidar as problemáticas antropológicas, éticas e metafísicas, em sua amplitude máxima. Como parâmetro para o desenvolvimento de tais processos, partiu do recordar, do rememorar, sendo este o caminho que ele trilha sempre que inicia o processo criativo da redação sistemática de suas reflexões. Segundo Vaz, todo esforço sistemático dependerá da rememoração, pois é a partir da memória que será possível recuperar, pela tradição, seus temas, seus problemas e encaminhar soluções.

Acredita-se que, seja qual for o problema, sempre haverá uma continuidade histórica atravessada pela reflexão filosófica. Esse esforço de rememoração é algo rotineiro e evidente em seu filosofar, ou seja, o recordar, o retornar, o refluxo, correspondem à recuperação do filosofar dentro e a partir da tradição. Portanto, rememorar não é um simples movimento de dizer o que já é, mas respeitando o que é, consistirá em um esforço de refletir, em um ver com os olhos da inteligibilidade. Não será um simples movimento de aceitar, ou de descrever, mas de construção e de síntese. Dessa maneira, por exemplo, voltar a Tomás não significa copiar ou apenas descrever este autor, mas em produzir a partir dele. Não há, de forma alguma, a pretensão de um culto fideísta e saudosista, mas de um elucidar de um processo que se afirmará como saber autêntico, progressivo e criador.

Vamos neste momento interrogar os gregos e os medievais sobre a essência da filosofia e sobre seu estatuto científico, que estamos intimamente

convencidos de que em vão seria tentar compreender sequer o sentido dos problemas que hoje se desenham no horizonte de nossa inteligência, rejeitando ou simplesmente desconhecendo os temas da especificação helênica que modelam decisivamente – esforço é reconhecê-lo – nosso *modus mentis*. (VAZ, 2001, p. 57)

A preocupação de H. de Lima Vaz em considerar, em sua reflexão, o passado de determinado tema não é mero acaso, não é algo que acontecerá aleatoriamente ou acidentalmente, mas é uma atitude que visa valorizar a história, acreditando ser impossível refletir filosoficamente sem se conhecer a história de tal reflexão. A rememoração não será uma forma exibicionista, por meio da qual será manifestada a preocupação de uma simples e vaga erudição. Para ele, representa o primeiro passo do seu pensar, consistindo, então, em uma etapa metodológica.

A dimensão filosófica da história da filosofia deve ser procurada na situação dos sistemas, e o entrelaçamento de tradição e progresso tem aqui o caráter original de um ressurgir de todo o passado da reflexão na novidade de uma problemática que se apresenta pela primeira vez aos olhos do pensador. (VAZ, 1968, p. 92)

Partindo da breve análise das três principais obras já citadas, perceber-se-á que todas trazem como marca uma estrutura comum, em que, primeiro, se coloca uma introdução que ele utiliza como forma de situar e fazer os devidos apontamentos referentes ao tema. Em segundo, há a apresentação da problemática, sempre partindo de uma perspectiva histórica (*re-memória*), pela qual se apresenta a historicidade da problemática, para, em seguida, elucidar a base conceitual e categorial. Portanto, a sistemática, em função de sua importância, terá, na antropologia filosófica, uma seção própria. Em terceiro, seguir-se-á o trabalho de síntese e conclusão.

Observa-se que, em todas as suas produções, haverá uma mesma linha e, sempre, em sua estrutura encontrar-se-á a divisão em duas partes: histórica e sistemática. Entretanto, deve-se destacar que a exposição das categorias seguirá uma estrutura conceitual, que, filosoficamente, deverá ser identificada dentro do contexto e do momento histórico a que se encontra vinculada. Portanto, será nesse processo de identificação conceitual e ligação desses conceitos ao contexto e este ao momento que será permitido vislumbrar uma verdadeira compreensão, graças ao processo de retorno, o momento de rememoração. Conclui-se que o trabalho rememorativo consiste em uma situação de recuperação temática do problema, mediante o acompanhamento evolutivo de toda a estrutura, presente intrinsecamente no processo de conceitualização filosófica.

Lima Vaz empenhou-se em desenvolver a aporética histórica de um determinado problema com uma intenção, ao mesmo tempo, histórica e teórica, na tentativa de expor a continuidade de uma mesma interrogação dirigida a dimensões constitutivas da vida humana, numa perspectiva antropológica, ética ou metafísica, isto é, a dimensão do sujeito enquanto sujeito, a dimensão do agir humano e, finalmente, a dimensão da transcendência. (SAMPAIO, 2006, p. 253)

A proposta de visitação dos temas a partir dos autores do passado não significa que essa tarefa consistirá em um simples trabalho de reconstrução histórica, mas sim em um exercício de entendimento, uma hermenêutica do pensar a tradição com e a partir dela mesma. A valorização do legado histórico é elemento marcante de sua filosofia, pois, para ele, o ato reflexivo e filosófico é, fundamentalmente, um recordar marcado por uma atitude e por uma postura subjetiva. Tal atitude é recordação e pensamento. Sua forma de filosofar, basicamente, obedecerá à metodologia dialética, pois incorpora a tradição histórica do problema em investigação, demonstrando a clara necessidade de se ter um contexto. Nesse caso, não importa se o problema é antropológico, ético ou metafísico.

Segundo Sampaio (2006), em *Ontologia e História*,

ele explicita a necessidade e o valor intrínseco do procedimento de recuperação do *labor* filosófico do qual o Ocidente é herdeiro. Na Antropologia, na Ética e em Raízes da Modernidade encontrar-se-á de forma explícita e bem nítida o esforço vaziano de iniciar sua reflexão a partir do material histórico autorizado e fundamentado. (SAMPAIO, 2006, 249)

A importância de tal procedimento será elucidada por ele logo no início de seu itinerário, pois, de partida, ter-se-á a apresentação de duas posições, estas sempre presentes na base de seu trabalho. Na primeira posição, será demonstrada a importância da rememoração no que tange ao trabalho filosófico reflexivo e, portanto, será, com certeza, uma questão naturalmente desenhada sob a forma de uma metodologia. Na segunda, ter-se-á a base genética, que, desde o início de seu esforço, evidenciou as devidas referências à Metafísica do existir. Ficará claro, então, que sua posição metodológica passará, obrigatoriamente, pelo esforço de recuperação da tradição filosófica. É claro que tal trabalho não será, jamais, um mero e estéril ato de relembrar, que parte de algo fixado, mas uma progressiva e, ao mesmo tempo, criadora atitude de se colocar diante dos fatos com a postura de poder retirar deles o que têm para oferecer como suporte prévio, mas este não será a única e a última palavra sobre o assunto, do trabalho de H. de Lima Vaz como um todo.

O progresso em filosofia deve consistir ainda em desocultar o dado autêntico que seja um alimento real à intussuscepção do espírito e libertar ao mesmo tempo a pulsão criadora com que o espírito mesmo dilata o objeto à medida de suas exigências concretas. Ora, este dado autêntico nós o encontramos, vindo do mais longínquo passado, com o imperativo de uma questão metafísica primeira que não é possível eludir. À reflexão filosófica de um momento histórico determinado, cabe realizá-lo na carne e sangue de sua problemática vital e encontrar assim o sentido de seu legítimo progresso. Eis por que, percorrendo os caminhos do passado, esperamos andar mais seguramente na substância do presente. (VAZ, 1968, p. 59)

Ao constituir o seu sistema, procurou afastar toda e qualquer presunção de ser o marco zero, o salvador ou a única e última resposta. Então, pelo fato de seu sistema partir de algum lugar, que não é um lugar qualquer, mas a tradição, ele só considerará os temas e seus desdobramentos, ou seja, seus subtemas, somente depois de ter percorrido todos os seus meandros, por meio da História. Mas isso não é o fim, pois, mesmo depois de ter terminado toda a sua parte histórica, ele retornará ao exercício de rememoração dentro de cada uma das categorias, recuperando, historicamente, a sua base conceitual. Um aspecto deve ficar claro: todo o processo da *Erinnerung* (rememoração) seguirá a constituição e a afirmação de uma base categorial, pois esta consiste em uma estrutura lógica conceitual, cuja organização representará, sistematicamente, a inteligibilidade unificadora das experiências, que se mostram na subjetividade, no ser sujeito, bem como na existência moral e no ser absoluto da metafísica. Assim, segundo Vaz (2000), o discurso sistemático, por sua própria natureza, organiza-se a partir da definição das categorias que se encadeiam segundo o movimento dialético de seu conteúdo.¹⁷ Todo esforço de identificação das categorias consiste em, invariavelmente, tê-las junto com seus conteúdos, para que, posteriormente, possam se articular dentro de um discurso que consiga abranger a antropologia, a ética e a metafísica.

A definição do campo categorial estabelecerá o horizonte onde se construirá, racionalmente, o discurso filosófico reflexivo, fundado, organizado e estruturado logicamente. Para isso, será preciso buscar a compreensão, e essa busca será marcada, metodologicamente, por um processo ascendente, que partirá da pré-compreensão, passando pela compreensão explicativa, para, assim, alcançar a compreensão filosófica, que é o ponto alto de sua sistemática.

2.3.3 Os níveis de conhecimento

¹⁷ VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica II. São Paulo: Loyola, 2000, p. 11.

Antropologicamente, de acordo com o procedimento metodológico adotado, há, portanto, três níveis de conhecimento que envolvem o ser do homem: o primeiro, é a pré-compreensão, consistindo no compreender espontâneo e natural (pré), sendo aquilo que o homem conhece sobre si. É a partir dela que se formarão as representações imagéticas, por onde o homem modelará suas experiências e intelectualmente expressará, em representações, aquilo que se manifesta na forma de crenças e símbolos. O momento da pré-compreensão pode ser ampliado quanto à sua aplicabilidade. Dessa forma, poderá ser, também, utilizado na análise da ética e da metafísica. Além disso, poder-se-á demarcá-lo em todos os contextos exteriores que englobam os espaços culturais, bem como os interiores que abarcam todas as nossas configurações simbólicas manifestadas a partir de nossa subjetividade. O segundo corresponde à compreensão explicativa. Nesta, ter-se-á o campo específico das ciências humanas e naturais. Portanto, será o estágio do conhecimento, por meio do qual, se elaboram as explicações científicas, sempre pautadas, especificamente, pelas regras, cânones e métodos de cada ciência. A terceira é a compreensão filosófica, considerada em seu sentido clássico. O objeto da compreensão será aquilo que sempre é. Nela, atinge-se o campo da transcendentalidade, pois transparece o homem enquanto ser que é, envolto por seu agir e em sua possibilidade, afirmando-se em sua radical inteligibilidade. Assim, tematizar-se-á a experiência de si, do seu agir e do absoluto, partindo da capacidade de dar razão ao seu próprio ser. Em outras palavras, o homem é capaz de perguntar: *o que é o homem?, como deve agir?, o que pode saber?, e o que deve esperar?*, e ele mesmo, significando, se torna a possibilidade de buscar e de formular as respostas. Conclui-se, portanto, que a constituição da compreensão filosófica se dará a partir dos conceitos, pois é por ela que se identificarão e se articularão, sistematicamente, os conteúdos. Entretanto, quando se alcança esse nível, ou seja, a compreensão filosófica, ter-se-á o desdobramento sistemático em três novos momentos: o do objeto, o da categoria e o do discurso.

O momento do objeto corresponde àquele que envolve o processo de análise, ou seja, o que empiricamente é dado. Na categoria, há o correspondente à expressão conceitual, ou expressão noética, que sempre representará a parte fundamental das regras e leis da lógica, que tem em vista apreender, aprofundar e buscar compreender. O discurso, nesse momento, corresponde à articulação das expressões lógicas dos objetos. Dialeticamente, esses desdobramentos têm função estrutural. Em suma, a compreensão filosófica é a etapa correspondente à parte metodológica que tem em vista a construção categorial e é dessa forma que se determinará o objeto, compreendendo o momento em que se evidenciam os problemas,

os aspectos e os fenômenos ainda não compreendidos: o que é o homem? (Antropologia), o que é o Agir humano? (Ética), o que é o Ser? (Metafísica). É o momento e o lugar em que se delimitará o objeto a ser tratado. Particularmente, no que concerne à antropologia, o objeto é marcado pela peculiaridade de ser objeto e sujeito ao mesmo tempo. Tem-se, neste caso, a subjetividade do homem que se circunscreve, pela sua finitude. Por isso, ele se torna objeto de si mesmo, deixando de ser uma subjetividade abstrata. A determinação do objeto desdobra-se tanto no evidenciamento da História, como no afloramento crítico, tornando-se o momento que se pode previamente enunciar como rememoração (*Erinnerung*) da própria categoria. O início da parte sistemática, no caso da Antropologia Filosófica, é o evidenciamento histórico da categoria do corpo.

Nesse estágio, H. de Lima Vaz buscou, dentro dos seus procedimentos, compreender o que os antigos, os medievais, os modernos e os contemporâneos elaboraram a respeito do objeto. Sistemáticamente, ele adotará esse procedimento com cada categoria, em todas as suas bases, inclusive para além da antropologia, abarcando a ética e a metafísica. Assim, todas as categorias serão submetidas a essa etapa rememorativa do fazer filosófico.

Cumprida a etapa da elucidação do objeto, seu contexto e pretexto, ele partirá para a crítica, que consiste em definir como essas questões são apresentadas hoje. Esse momento se divide em dois outros: o *eidético* e o *tético*. No *eidético*, busca-se identificar as características essenciais que constituem o objeto. Já no *tético*, há o ato de afirmação do objeto pelo ser enquanto ser que é.

Já sabemos que o exame crítico da categoria propõe-se investigar a possibilidade de se reunir na unidade do conceito os dois momentos que se designam a tensão fundamental presente em cada categoria antropológica: o momento *eidético* e o momento *tético*. 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 põe (*thesis*) a si mesmo na enunciação primeira e fundante do eu sou: enunciação que referindo o sujeito ao horizonte ilimitado do ser estabelecendo-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. (VAZ, 1992, p. 223)

Assim, na antropologia e também na ética, o objeto constituído pelos *Ethos* é realidade histórica e social que se manifesta na práxis, tanto individual, quanto coletiva e buscará se ordenar pelos valores presentes. Desse modo, explicita-se a ética como ciência da racionalidade imanente do *ethos* e da práxis. Na metafísica, a abordagem do objeto se dará a

partir de duas jornadas especulativas, nas quais uma apontará para o *esse* absoluto e a outra para o *esse* relativo. É claro que, nesse ponto, haverá a metafísica do existir, compreendendo e balizando o ser como absoluto.

No sistema de H. de Lima Vaz, é possível observar que o objeto só receberá e assumirá sua forma categorial no plano da compreensão transcendental, pois na sua elaboração conceitual ele receberá a concretude empírica da pré-compreensão a partir de uma base fenomenológica. Sua forma abstrata, adquirida pela compreensão explicativa, será a herança de uma base conceitual formalizada que exprime o objeto como ser no domínio de sua inteligibilidade. Quanto ao momento de determinação da categoria, ter-se-á o sujeito afirmando um aspecto fundamental do seu próprio ser, ou seja, uma autoafirmação do eu, a autoafirmação de sua expressão que é o sujeito. Nesse caso, trata-se de exprimir o eu sou como referência constitutiva do corpo-próprio, do psiquismo e de todas as categorias subsequentes. Então, a elaboração categorial funcionará como expressão mediadora, segundo a qual o sujeito exprime o ser com fundamento do seu próprio ser.

O segundo momento, o do conceito (determinação da categoria), apresenta-se como a expressão noética do dado empírico – do objeto – na forma de categoria, ou seja, como conceito que exprime o objeto como ser no domínio de sua inteligibilidade última. Na categoria, já se encontra elementos da conceitualização fenomenológica da pré-compreensão e da conceitualização formalizada da compreensão explicativa. (SAMPAIO, 2006, p. 162)

O momento da determinação categorial, ou conceitual, consiste em atribuir ao objeto racionalidade em si, com a finalidade de identificar e apresentar as categorias como elementos constitutivos do sistema os quais, de certa forma, serão irreduzíveis. Essa irreduzibilidade, no campo da ética ou do agir moral, se consolidará a partir do sujeito, já constituído em sua expressão. Tal capacidade expressiva nos transportará para o domínio do discurso, ou seja, o estágio da reflexão filosófica em que, segundo Sampaio (2006), haverá a exposição articulada das categorias, tendo como mediação fundamental a posição do sujeito que afirmará sua unidade por meio da coerência do discurso dialético. Nesse estágio da articulação filosófica das categorias, conceitualmente se exprimirá o sujeito e seu agir, ligando-o à intelecção do ser absoluto e do ser relativo. A dialética se definirá, então, como discurso sobre as categorias ao realizar o movimento de síntese, que integra o discurso antropológico ao discurso da ética, bem como o antropológico e ético ao metafísico. Então, o ponto de partida será a transcendentalidade do eu, que se afirmará como ser. Nele, o sujeito que afirma o “eu sou” se coloca como idêntico ao ser, sendo capaz de designar o ser. Esse

movimento dialético do discurso, na filosofia vaziana, se orienta por três princípios: o de limitação *eidética*, ilimitação *tética* e a totalização. Na limitação *eidética*, há imposição da necessidade de exprimir o objeto na forma do conceito que delimita sua objetividade. Esse princípio implica a pluralidade das categorias para exprimir a identidade do ser e a necessidade de articulá-las ao discurso dialético. Como demonstração, pontua-se que, na antropologia filosófica, há configuração do homem como ele é, mediante a afirmação dele mesmo como corpo, psiquismo e espírito. Na ilimitação *tética*, aponta-se para a infinitude do ser. Tal fato consiste na abertura transcendental do sujeito, que constitutivamente parte da estrutura do espírito como centro de sua interioridade. Todo esse movimento partirá dialeticamente da introdução da negatividade presente na limitação *eidética*, no contexto do princípio de ilimitação, dando origem à oposição entre as categorias, a qual levará adiante o movimento do discurso.

O discurso sistemático da antropologia filosófica, da ética e da metafísica é impelido no seu desdobramento dialético pelo movimento da autopoisição do sujeito que, ao se afirmar a si mesmo na afirmação do objeto, transcende em virtude do princípio de ilimitação *tética*, a limitação *eidética* desse objeto para visar, como último horizonte intencional, a universalidade do ser. (SAMPAIO, 2006, p. 271)

Na totalização, a dialética que inspira o discurso tem como alvo a igualdade entre o objeto, o ser e o sujeito, em um sistema categorialmente organizado. Assim, uma conjunção sucessiva de categorias formará a totalidade do discurso a qual possibilitará compreender o homem. Na totalidade, o entrelaçamento entre antropologia, ética e metafísica é impulsionado pela dialética, que gera um movimento de passagem de uma categoria para outras. Haverá, então, um intercambiamento categorial, que permitirá ser e se expressar totalmente por vias do discurso.

Conclui-se, acerca de toda a sistemática que, primeiro, ele elaborou um sistema em que se entrelaçam antropologia, ética e metafísica. No topo desse sistema, está a metafísica que, a partir de Tomás e do ato de existir, passou a determinar o elemento central em torno do qual orbitam tanto a antropologia (o que é o homem?), quanto a ética (como devo agir?) e a metafísica (o que é o ser?). Determinar-se-á, em todo o seu itinerário, dois temas, que polarizarão todo o discurso e toda a expressividade: a metafísica e o absoluto. Novamente, estes sempre serão pensados pela ótica tomasiana. Em seu desenvolvimento, o sistema assumirá duas direções: a *resolutionis* que também é conhecida como *via descensus*, ou seja, que partirá da metafísica, passando pela ética e fechando na antropologia. E a *via*

ascensus, ou *compositionis*, que consiste no movimento de subida partindo da antropologia, integrando-se com a ética e fechando na metafísica.

A primeira perspectiva ou a primeira leitura se desdobra em dois grandes eixos temáticos: o tema da metafísica do existir e o tema da compreensão genética da modernidade. A segunda perspectiva permite, por um lado, a leitura do sistema a partir da direção da constituição das categorias (via *compositionis* – Antropologia, Ética e Metafísica) e, por outro lado, a partir da direção da fundamentação das categorias (via *resolutionis* – Metafísica, Ética e Antropologia). (SAMPAIO, 2006, p. 330)

3. RELAÇÕES CATEGORIAIS: A ANÁLISE VAZIANA DA SUBJETIVIDADE, DA INTERSUBJETIVIDADE E DA TRANSCENDÊNCIA

Pensar o ser do homem na perspectiva de H. de Lima Vaz significa, como visto, problematizá-lo dialeticamente, tendo a mediação como o meio pelo qual se realizará a passagem do eu, enquanto ser dado ou natureza, para o eu significado ou forma. Essa forma, referendada por esse eu, será, antropologicamente, a capacidade de se autoafirmar e de se autoexpressar. Considerada por esse prisma, sua antropologia é, no tocante ao debate sobre as questões do ser do homem, o ponto de chegada, sendo, dessa forma, a chave metodológica que abre todas as possibilidades de entendimento sobre a referida questão e, ao mesmo tempo, que sintetiza toda sua produção até o momento de sua publicação (1992). Entretanto, ela também será um novo ponto de partida, pois respaldará, sistematicamente, todas as leituras e todas as análises referentes às produções vindouras. Portanto, no que concerne a ela, Antropologia Filosófica, ter-se-á o grande estuário no qual todos os temas, assuntos e debates desaguaram e desaguarão.

Optou-se por iniciar este capítulo pela “categoria de estrutura”, entendendo que o homem é uma totalidade e, enquanto tal, necessita de esclarecimento prévio e pleno, de forma a atingir e a acessar sua dimensão existencial, pois só assim se poderá alcançar, a partir das categorias de relação (objetividade, intersubjetividade e transcendência), a realização e a unidade (ser pessoa), sua absoluta compreensão. Ressalta-se que a categoria de estrutura não é o foco principal deste trabalho, mas faz-se necessário tomá-la, pois, sendo o homem uma totalidade, este somente será entendido se antes elucidarmos sua estrutura. Então, entende-se que desenvolver a base estrutural nos levará à compreensão e, em certa medida, às certezas a respeito da temática em voga neste trabalho, ou seja, o processo de desvelamento da aporia

antropológica: o que é o homem (?) em sua existência. Vale ressaltar, também, que o capítulo trará um adendo que consistirá na subjetividade. Ora, julgou ser necessária sua inserção, para promover a ligação entre a objetividade e a intersubjetividade. Sendo assim, optou-se por abordá-la junto com a categoria de relação. Contudo, o seu lugar é na categoria de realização, na qual ela será trabalhada com a devida proporção e zelo, tendo em vista buscar sua verdadeira e absoluta dimensão.

3.1 Estrutura: o homem uma composição corporal, psíquica e espiritual

A estrutura presente e fundante do sujeito na antropologia tomará o homem, primeiro e dialeticamente, como manifestação e movimento que se concretiza no processo de passagem do dado a significação, da natureza à expressão, ou seja, o homem como mediação. E é como mediação que ele será considerado sujeito, podendo, portanto, demonstrar sua subjetividade e, assim, concretizar sua grandeza, por meio de suas infinitas formas. Considerando a mediação parte constitutiva da unidade ontológica, estabelecer-se-á o sujeito como uma totalidade em perene movimento. Esta encontrará sua real presença no sujeito lógico e, por sua logicidade, consolidará as inferências necessárias para o estabelecimento do diálogo que envolve a elucidação da aporia: e o homem, o que é (?). Assim, a mediação será uma capacidade reestruturante do mundo que caminha rumo à passagem das formas naturais para as formas simbólicas. Portanto, na antropologia vaziana, primeiramente, o sujeito é um experimentar-se, um dar-se a si mesmo. E será por intermédio da experiência que se formatará o homem sujeito, como uma totalidade originária do movimento, tanto em sua modalidade compreensiva, quanto também na sua conceitualização.

A conceitualização representa, metodologicamente, a capacidade ordenatória e articulatória do discurso. Neste, leva-se em conta, primeiro, a mediação e a expressão como momento, por meio do qual o sujeito se capacita a representar, significar e ressignificar a si e ao mundo, categorizando-os. Em segundo, a categorização habilitará o sujeito a exprimir, por meio do discurso antropológico, o seu ser, enquanto presença em si e no mundo. E, em terceiro, ter-se-á o momento da suprassunção, no qual ele, o sujeito, se afirmará como alteridade.

Definidos o objeto, o espaço conceitual e o sistema de coordenadas, H. de Lima Vaz, por meio da antropologia, inscreverá o homem como um ser existente (*esse* – ato de existir) e, como tal, possuidor de uma estrutura que entra em relação e só é o que é porque é uma unidade. Por esse ponto de vista, considera-se o homem em sua estrutura e, portanto, um

ser possuidor de corporeidade, psiquismo e espiritualidade. Quanto à sua corporeidade, o homem fundamental e estruturalmente é o corpo humano. Em síntese, o corpo, indubitavelmente, é a base da sua humanidade, consistindo em um elemento componente da essencialidade do homem, algo que constitutivamente será afirmado de seu ser.

O problema que se nos apresenta em primeiro lugar é o do homem presente ao mundo por seu corpo. Não se trata do corpo enquanto entidade físico-biológica, mas do corpo enquanto dimensão constitutiva e expressiva do ser homem. Enquanto tal, o corpo é designado na terminologia filosófica contemporânea como corpo-próprio. (VAZ, 2011, p. 177)

Tendo por base essa afirmação, conclui-se que o homem é o seu corpo, tomando-o como constitutivo essencial e imediato de sua presença no mundo. Mas, paradoxalmente, ele não é o seu corpo, pois, estruturalmente, ele se realiza por sua habilidade de transcender, ou seja, na capacidade de ir além dos limites de sua imediaticidade. Segundo Vaz, será necessário pensar filosófica e criticamente o corpo em sua dialeticidade, com vistas a alcançá-lo em sua totalidade. E será pela totalidade que se obterão os impulsos necessários para transpor os limites das fronteiras do corpo e de sua presença, o que se dará pela autoafirmação. O problema do corpo (corpo-próprio) define um primeiro patamar estrutural do homem. Será este a base de uma interioridade, significando que, pela presença imediata do corpo, haverá um processo de mediação exterior/interior, pelo qual o mundo interior levará o corpo à suprassunção (psíquico e espírito). Tal interioridade compreenderá a base psicológica, por meio da qual se demonstrará o sujeito como uma situação que se afirma por sua posição mediadora entre corpo e espírito.

O domínio do psíquico é referido formalmente à pergunta o que é o homem?, sendo que a aporia se mostra aqui na posição entre a unidade do Eu que se interroga sobre si mesmo e a pluralidade das formas de consciência psicológica e, por conseguinte, das formas com que esse nível do Eu se apresenta como sujeito ou como polo unificador da vida psíquica. (VAZ, 2011, p. 197)

O psiquismo, base interior, não define, por si só, o domínio correspondente à presença imediata do homem no mundo, mas busca organizar a noção que corresponderá ao processo de temporalização do espaço, sendo este a expressão e a suprassunção dialética do que é dado no eu transcendente como momento unificador. Notar-se-á que a noção de espaço-tempo apresentada pelo psíquico será diferente das noções de espaço-tempo da corporeidade. Sobre o psiquismo, conclui-se que, primeiro, o homem é o seu psiquismo, pois ele é uma

afirmação de seu próprio ser em sua transcendentalidade. Mas, como no corpo, ele não será o seu psiquismo, pois corresponderá, também, à impossibilidade de esgotamento do sujeito frente ao seu ser interior, por meio do movimento de autoafirmação.

Sendo um movimento dialético original no discurso da antropologia filosófica, o psiquismo é uma categoria ontológica do ser homem. Em virtude, porém, do princípio de totalização, esse discurso é impelido para além das fronteiras do somático e do psíquico: num último passo dialético na constituição das estruturas do ser-homem, esses momentos devem ser assumidos na estrutura espiritual ou *noético-pneumática*. (VAZ, 2011, p. 199-200)

Em sua estrutura espiritual, ele será o plano categorial máximo, no que se refere à busca pela unidade do ser humano. Será na condição de espírito que o ser do homem se abrirá à transcendência, abertura esta que, em seu sentido mais profundo, é um ser para o outro. No entanto, ao elevarmo-nos metafisicamente ao plano do espírito, este será evidenciado, por meio da anunciação, como unidade e verdade. Ele, então, será o homem que, em sua constituição é e tem como parâmetro a inteligibilidade. Nessa condição, ele se expressará como lugar do acolhimento, da manifestação e do consentimento do ser. A unidade estrutural do ser do homem é uma constituição que envolve o corpo e o psiquismo, convergindo em sua totalidade para o espírito, que se reconhecerá como a capacidade de englobar e, ao mesmo tempo, somar toda força vital que se encontra aliada à inteligibilidade. A noção de espírito ultrapassará os limites da conceitualidade antropológica, fazendo o ser humano um partícipe do infinito. Tal infinitude se dará em analogia com a noção de espírito absoluto.

A categoria do espírito não é univocamente antropológica. Ela ultrapassa os limites da conceitualidade antropológica, pois se trata de uma noção correlativa ao ser. Desta forma, a categoria *noético-pneumática* é atravessada por uma tensão entre o categorial e o transcendental, entre o nível conceitual da afirmação do homem como espírito e o nível conceitual da afirmação da transcendência do espírito sobre o homem. (SAMPAIO, 2006, p. 111)

Na dimensão categorial do espírito, a reflexividade não será absoluta na própria essência. Dessa forma, a noção de espírito presente na antropologia vaziana encerrará o primeiro momento do círculo dialético e abrirá caminho para a configuração do discurso sobre as categorias fundamentais de relação, poder-se-ão encontrar as noções de objetividade, aqui, também, subjetividade, intersubjetividade e transcendência, constituindo um novo substrato que elevará a reflexão ao patamar do *ethos*, que compreende o ser em sua dimensão ética ou comunitária.

3.2 Objetividade: o homem objeto de si mesmo

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, que é dada, à forma puramente humana, que é a forma por ele recriada como expressão do seu ser. O homem, portanto, não existe como dado, mas como expressão. (HERRERO, 2003, p. 8)

Convém, pois, explicitar que o dado, o objeto, designa a primeira relação do homem com a realidade que, exteriormente, lhe é apresentada. Por isso, o termo objetividade é utilizado, no sentido antropológico, para significar a abertura do homem à realidade. Portanto,

é à relação do homem com as coisas que convém o atributo da objetividade, não se tratando aqui do problema crítico-gnosiológico da objetividade do real, mas do problema antropológico das formas de relação do homem com o ser, ou das estruturas relacionais que definem a situação do homem na universalidade do ser. Assim ao considerarmos o mundo (conceito antropológico) como termo da relação de objetividade, afirmamos que uma forma de presença do homem ao ser é a sua forma mundana, ou seja, sua presença aos objetos e eventos cuja interconexão constitui o mundo. (VAZ, 1992, p. 15)

A objetividade é o primeiro nível expressivo, relacional e mediador do homem, também considerado como uma estrutura tripartimental (corpo – psíquico – espírito) que, no sujeito, representa uma unidade estrutural exterior e dada, podendo ser significada por uma polarização formal.

Como já evidenciamos nos pressupostos metodológicos, de H. de Lima Vaz há preocupação em elaborar e consolidar uma sistemática e, de nossa parte, a necessidade de seguir e de ser fiel à sua metodologia. Portanto, assim proceder-se-á, tendo vista a análise e o desenvolvimento sobre as categorias. Primeiro, a pré-compreensão, englobando o espaço natural como lugar da espontaneidade; segundo, a compreensão explicativa, sendo essa a referência ou os domínios das ciências humanas ou naturais, correspondendo ao estágio de conhecimento por onde se elaborarão as explicações científicas, pautadas, especificamente, nas regras e métodos de cada ciência; terceiro, a compreensão filosófica, considerando o objeto enquanto aquilo que é, ou seja, o seu ser, por onde transparecerá o homem enquanto ser

que se encontra envolto em seu agir, bem como em sua possibilidade, afirmando-se a partir de sua radical inteligibilidade.

3.2.1 A pré-compreensão da objetividade

Toda a sistemática vaziana caracteriza-se, fundamentalmente, por se sustentar estruturalmente em três pilares: antropologia, ética e metafísica. Entretanto, considerando tal base, ter-se-á o homem em sua totalidade, ou seja, em sua inteligibilidade, em sua radical racionalidade. O que se tem, a partir de tal radicalidade, é a possibilidade de se demonstrar o homem como ser possuidor de livre-arbítrio e, conseqüentemente, detentor de uma dimensão ética. Esta, por sua vez, necessariamente, deverá ser considerada como elemento intrínseco à sua essencialidade, que é a liberdade. E será pelo prisma da liberdade que o homem se mostrará como abertura que, por fim, elucidará sua dimensão relacional, sustentando, dessa forma, as categorias de objetividade, subjetividade, intersubjetividade e transcendência, ou seja, o caminho para afirmar o seu ser de forma absoluta em seu ato de existir.

Partindo da absolutidade, que se dará na unidade, no ser pessoa, poder-se-á considerar que o ser, em seu caráter objetivo, terá seu lugar na real experiência que se constituirá em uma mundanidade, e esta será o próprio ser do homem. Sendo assim, o mundo e sua constituição se dão na experiência e, por esta, ter-se-á a mundanidade constituída pelo exercitar de sua presença mediadora, significando o mundo por sua presença no mundo.

Para H. de Lima Vaz (1992), o mundo é o horizonte que se articula e se descreve como um espaço intencional. Esse espaço tem suas formas marcadas por um movimento perpétuo, constituindo-se como uma realidade exterior. Tal realidade tende a se organizar por meio da interconexão das coisas, dos eventos, das representações e das significações, configurando, dessa forma, a trama do mundo. Nessa trama, o sujeito se encontra, primeiramente, situado em uma realidade que lhe é exterior. Por estar situado, ele passa a mediatizar o mundo que lhe é dado (natureza), conferindo-lhe, dessa maneira, uma forma. Então, o mundo tende a se tornar uma expressão, envolvendo o que se denominou de existir objetivo do sujeito.

A tarefa que nos ocupou na primeira seção da parte sistêmica do nosso curso foi justamente a elaboração conceitual dessa realidade num sistema de categorias, ou seja, num discurso dialeticamente articulado dos conceitos primeiros que dão razão da situação fundamental do ser humano, vale dizer que exprimem essa situação como uma estrutura conceitual coerente. (VAZ, 1992, p. 10)

Tomemos, então, tal objetividade como princípio e fundamento do que é “dado” e este como a capacidade progressiva de interiorizar as realidades exteriores aos homens, dentro de um universo de significação e de expressão, que se organiza como o universo humano. Não sendo o homem um sujeito puro, este não será capaz de ter uma intuição pura e imediata de si mesmo, mas ela é a primeira realidade que o envolve, consistindo em seu ser dado ou sua situação, podendo, dessa maneira, configurar a própria realidade, sendo esta apresentada, posteriormente, como a experiência sobre si mesmo. Observa-se que os dados que servem de fonte para o desenvolvimento da visão do ser do homem partem da natureza e de suas experiências correspondentes, rumo à compreensão que se dará em dois momentos: o explicativo e o reflexivo.

3.2.2 A compreensão explicativa da objetividade

No plano da objetividade pensada por H. de Lima Vaz a partir da pré-compreensão, o mundo é, então, o mundo dos objetos, homólogo ao nosso corpo, em sua localização de espaço e de tempo, dado a nós como representação e desejo de uma interioridade psíquica. O mundo dado, dessa forma, será objetivo e, ao mesmo tempo, algo superior a uma simples soma de coisas e eventos, consistindo-se em uma articulação que vai além de uma moldura estática na qual as coisas e os eventos se sucedem e se distribuem, correspondendo a um horizonte móvel, por onde se poderá compor o perfil das coisas que transcorrerão no tempo e no espaço como tramas e acontecimentos. Apoiando-se em suas experiências e representações, o homem tende a dilatar sua presença no mundo, criando novas maneiras de se manifestar. Tendo como ponto de partida essas manifestações, ter-se-á, pelas realidades exteriores, o mundo e suas medidas, que se encontram fundamentadas em sua racionalidade e em sua capacidade explicativa, por meio da qual se configurará a dimensão científica, ou seja, sua utilidade ou sua feição técnica.

Ao acompanharmos essa história, vemos que, nesse nível da relação de objetividade no qual o homem tenta compreender racionalmente o mundo, representando-o como natureza, estão indissolivelmente implicados os dois aspectos do fazer e do conhecer, a técnica¹⁸ e a ciência. Por meio delas o

¹⁸ VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, p. 26-27, 1992. A técnica é uma das formas fundamentais da compreensão explicativa da relação de objetividade e ela antecede, prepara e, finalmente, articula-se organicamente com a outra forma fundamental que é a ciência. Dada a multiplicação dos objetos técnicos e a constituição do mundo técnico na forma de um sistema que se estende dominador a todos os aspectos da vida humana, o problema filosófico da técnica tornou-se um dos tópicos mais importante da reflexão

homem satisfaz a duas necessidades fundamentais que se manifestam na sua relação com a realidade exterior: a necessidade de satisfazer as suas carências, que se estendem do biológico ao espiritual, e a necessidade de satisfazer a sua inata e incoercível necessidade de conhecer. (VAZ, 1992, p. 26)

Na relação de objetividade, a compreensão explicativa será técnica e se referirá à presença de uma estrutura que primará pela unidade, considerando o homem enquanto ele mesmo, ao se colocar diante da exterioridade, e esta considerada um evento humano. Então, a relação homem e realidade exterior se exprimirá e se esclarecerá a partir do conceito de natureza.

Do mesmo modo como a técnica, também a ciência, entendida aqui no sentido das ciências empírico-formais, é o outro aspecto da relação de objetividade na sua compreensão explicativa. É, pois, a natureza científica que se constitui para o homem moderno em domínio, por excelência, da realidade objetiva e é no horizonte traçado pelo saber científico que acabam por assumir feição aparentemente definitiva as formas eficazes de relação com a realidade exterior que o homem vem tentando edificar ao longo do tempo. (VAZ, 1992, p. 28)

Constata-se que a relação do homem com o mundo não consistirá em uma mera reciprocidade, mas será uma relação de objetividade, se a considerarmos em seu formato ativo, em sua dimensão explicativa, sendo, portanto, científica e técnica. A categoria de objetividade exprime a presença do homem na realidade que lhe é exterior, manifestando-se como um ser-no-mundo. O mundo é, então, a primeira e imediata relação do homem em sua abertura ao ser e, enquanto tal, apoiando-se nas experiências, cria novas formas de presença.

No entanto, tais experiências tendem, em sua intencionalidade, a expandir a presença do homem no mundo, dando-lhe uma medida humana que, na afirmação do homem como sujeito, considerará sua dimensão objetiva, dentro de suas noções espaciais, realçando, sobremaneira, sua intencionalidade. É a partir das experiências fundamentais sobre o mundo que se estenderá, interminavelmente, a capacidade humana de simbolizar e de desdobrar o mundo a partir de seus significados.

contemporânea. A atitude diante da técnica oscila entre a tecnoclastia que preconiza a desativação do mundo técnico e o retorno a alguma forma de relação pré-técnica com a natureza, e a tecnocracia que espera do progresso da técnica a solução dos problemas humanos fundamentais, tanto os de ordem material como os de ordem social, política e mesmo ética. Entre essas duas tendências, nas quais prevalece uma concepção puramente utilitária da técnica, ou seja, sua referência ao homem no âmbito de uma relação puramente instrumental entre o homem e a natureza, o problema da técnica desenha-se, mais profundamente, no horizonte da relação do homem com o ser (relação constitutiva da vida humana com a vida segundo o espírito) que assume a forma específica da relação de objetividade, formulada conceitualmente como relação não recíproca do homem com a realidade exterior, entendida seja como mundo seja como natureza.

3.2.3 A compreensão filosófica da objetividade

O princípio de unidade estrutural, em tese, trata da realização da exterioridade do mundo face ao movimento de supressão do corpo que, em sua forma psíquica e espiritual, determina o retorno ao seu corpo-próprio, estabelecendo, de forma absoluta, uma relação propriamente humana com a realidade. Nos fundamentos que envolvem a natureza como dada, destaca-se a existência de uma gênese estrutural, tematizada a partir da presença de sua origem ontológica, em busca de orientar-se para a possibilidade de uma compreensão que extrapole o campo da natureza propriamente dita, rumo à iminência de se alcançar a essência, ou seja, uma natureza humana, de modo que os problemas relacionados à sua estrutura passem a girar sobre o eixo da problemática do *esse*¹⁹. Portanto, a compreensão filosófica tematizará e organizará toda a problemática filosófico-antropológica, e terá como elemento essencial a radical inteligibilidade. Esta corresponde à compreensão do homem por meio de sua ontogênese, isto é, de sua naturalidade interior, e o ser dado configurado como bússola para todas as construções, sustentando, dessa maneira, todas as intersecções entre metafísica e ética. Então, partindo de sua estrutura, determinar-se-á o ser dado em sua gênese ontológica, como natureza que é, sendo, portanto, uma questão “ineliminável”, por consistir em uma estrutura intencional que se delimitará, conscientemente, pelo que o circunda, envolvendo toda a problemática de uma filosofia da natureza, por meio de sua supressão.

É pela autopoção da consciência como intencionalidade que se colocará a filosofia da natureza como uma exigência em torno da inteligibilidade do homem, compreendendo-a como expressividade, tornando possível transformar natureza em cultura, objeto em sujeito. Ao adotar tal postura, H. de Lima Vaz foge, efetivamente, dos reducionismos presentes em todas as filosofias da natureza, quando equilibra os polos antropológicos: *Natureza-Sujeito-Forma*.

Como objeto do discurso, o homem é o sujeito que levará em conta sua compreensão espontânea, sua expressividade e a ideia que ele tem de si mesmo, já que por ela

¹⁹ Gilson, Étienne. O ser e a essência. São Paulo: Paulus, 2016, p. 93. É preciso saber que *esse* (ser) se diz de três maneiras. Primeiramente, nomeia-se *esse* a própria quiddidade ou natureza da coisa, como quando se diz que a definição é a fórmula que significa aquilo que o ser é e, com efeito, a definição significa quiddidade da coisa. Em segundo lugar, nomeia-se *esse* o próprio ato da essência; assim, por exemplo, viver, que é o *esse* daquilo que vive, é o ato da alma; e não o ato segundo, que é a operação dela, mas o ato primeiro. Em terceiro lugar, nomeia-se *esse* aquilo que significa a verdade da composição dos termos nas proposições; é nesse sentido que *est* (é) é nomeado cópula e, assim concebido, o “*esse*” só se encontra plenamente constituído no intelecto que associa ou dissocia os termos, mas ele se funda sobre o ser da coisa (*fundatur in esse rei*), que é o ato da essência.

é que se forma a imagem que se tem de si mesmo. Ao tematizar a experiência sobre si mesmo, ele se afirmará como alguém capaz de dar razão ao seu próprio ser. Assim, o *ser dado* se configurará a partir das categorias que articulam suas experiências, em busca da totalidade, ou seja, o processo de autoconstituição do ser do homem como sujeito. Contudo, ele não será mais, como nas filosofias da natureza e nem como algumas das ontologias contemporâneas, *um aí, um lançado* ou até mesmo *um jogado e abandonado*, mas uma experiência situada do sujeito que só pode ser identificado de forma objetiva ou em sua objetividade presente na realidade.

É justamente na relação humana que se elucidará, a partir da categoria de objetividade, o movimento dialético pelo qual o homem, enquanto sujeito e totalidade estrutural, buscará mediar, por meio da inteligibilidade e da experiência do mundo, as explicações intencionais desse mesmo mundo. Mas é no movimento de mediação, presente no âmbito categorial e relacional da objetividade, que o homem se colocará como situado. Por esse prisma, a filosofia vaziana buscou tematizar o homem pelas experiências originais que ele faz de si mesmo, afirmando-o como ser capaz de dar razão ao seu próprio ser, ou seja, uma autoexpressão.

O que é o homem? É constituído pelas categorias que articulam a experiência total do homem, o processo total da autoconstituição do homem como sujeito. Mas a experiência do sujeito é sempre uma experiência situada, pois o homem só pode tornar-se objeto de si mesmo na pergunta filosófica enquanto situado. E os contornos da situação fundamental são Natureza, a Sociedade, o Eu. (HERRERO, 2003, p. 7)

O discurso da antropologia consistirá no trabalho de explicitação, por meio das categorias e do movimento dialético de passagem, do ser dado para o ser forma, da natureza em si ao homem como ser que é, portanto o homem é um mostrar-se que se dá pela autoexpressão por meio da mediação entre dado e ser – N – S – F²⁰.

No homem, o ser surge de uma tensão paradoxal entre a limitação (finitude) e a ilimitação (infinitude) que, na afirmação do sujeito enquanto ato, coloca-o no horizonte ilimitado e, ao mesmo tempo, incerto do ser. Dessa incerteza, poder-se-á problematizar o objeto, tendo por base a evolução do complexo contexto da atualidade histórica. Assim, o

²⁰ VAZ, Henrique C. de Lima. Antropologia filosófica I. São Paulo: Loyola, 2011, p. 166. O homem, pois, desde o ponto de vista de sua contingência ou de seu acontecer, é todo natureza ou dado; desde o ponto de vista de sua constituição essencial ou de seu ser (de sua estrutura ontológica), é todo forma ou expressão: é movimento incessante de passagem ou de mediação entre a natureza e a forma, como tal, é sujeito. A natureza é uma profusão infinita de formas, mas essas formas não têm em si mesma o princípio de sua livre automanifestação, próprio do homem. Elas são manifestadas segundo as leis universais da própria natureza. Somente o homem se automanifesta ou se dá a si mesmo sua própria expressão enquanto homem.

problema se inserirá de forma dialética no reconhecimento da limitação de sua essência, mas também na sua ilimitada transcendência do ser enquanto ato de ser. Portanto, a dialética, no plano da objetividade, terá que articular as diversas categorias, considerando o sujeito da mediação a partir da transcendentalidade do eu. A objetividade será a referência e a expressão constitutiva do eu que é análogo ao ser (*Eu = Ser*) e à essência. Trata-se do essencial do ser em sua dimensão categorial, na medida em que ele aparece estruturalmente categorizado e situado (corpo-próprio) em sua relação necessária com a realidade que lhe é exterior e, por conseguinte, define os contornos de sua relação com o mundo, englobando o horizonte do ser-para e constituindo uma abertura dialética. Por meio desta, se afirmará o homem em relação ativa com a sua realidade, fazendo-o transcender do já presente ser-no-mundo, para o ser-para-o-mundo, onde a essência (*eidós*) do ser-no-mundo referir-se-á à unidade estrutural que reflete sobre si mesmo e articula sua forma enquanto autoexpressão.

Ao autoafirmar-se como ser, o sujeito deve submeter-se ao dinamismo dessa afirmação que aponta para a infinitude formal da ideia do ser e, nela, vê delineada a possibilidade do conhecimento analógico da infinitude real do ser absoluto e a consequente livre inclinação (amor) à sua bondade infinita. (VAZ, 1992, 34)

Portanto, a relação de objetividade é uma relação intencional, significando o mundo (natureza) como resposta ao homem, tanto em suas estruturas quanto em suas leis, propiciando uma reciprocidade no sentido metafórico que interpela o homem em sua categoria relacional. Entretanto, o movimento de totalização dialética no nível da objetividade implica a afirmação de uma identidade por onde o ser do homem, o ser para da sua relação com o mundo poderá ser expresso na proposição: eu sou para o mundo.²¹ Por outro lado, a diferenciação ou a negação instalada dialeticamente no interior da identidade negará a relação entre o sujeito e o seu ser-para, dentro da relação com o mundo, partindo da proposição: eu não sou para o mundo²². Portanto, no terreno categorial da objetividade, traçam-se espaços conceituais nos quais se inscrevem as formas de expressão que elucidaram o homem como ser-no-mundo.

O sujeito que diz eu sou identifica-se com o ser. Porém cada afirmação de si introduz apenas um aspecto, porque toda afirmação é limitada, que é a categoria. Mas essa e toda afirmação (limitada) do objeto, que implica a autoposição do sujeito como ser, impele este a se transcender até a universalidade do ser. Ele é o que afirma, mas ainda não é o ser. Aqui surge

²¹ VAZ, Henrique C. de Lima. Antropologia Filosófica II. São Paulo: Loyola, p. 35, 1992.

²² Ibidem, 1992, p. 35.

a dialética fundamental da identidade na diferença. (HERRERO, 2003, p. 8-9)

Na efetivação da relação de objetividade no mundo, aparece o movimento de universalização concreta do sujeito que será situado corporalmente no espaço e no tempo e se concretizará como obra da vida, segundo o espírito, afirmando-se como extensão para a subjetividade. Esta se dará a partir do corpo-próprio e do mundo, sendo este, então, o primeiro estágio da abertura ao ser.

Na antropologia vaziana, o discurso que se configura a partir da relação de objetividade culminará no modo como o homem realiza a passagem do dado, em sua inteligibilidade e intencionalidade à forma, afirmando-o enquanto experiência e natureza dada a si mesmo, mas, sobretudo, ele será, também, a expressão, a forma, o ato, o existente.

O homem não existe apenas como natureza, mas, sobretudo, como expressão. O ser do homem consiste em si no seu movimento dialético da passagem do dado (N) à expressão (F) e é, pois, em seu movimento de mediação que ele é sujeito (S).

3.3 Subjetividade: o homem como afirmação de si

Na antropologia vaziana, o homem, objetividade, se manifesta de forma concreta, como movimento de passagem do dado à expressão. Contudo, se o considerarmos a partir da subjetividade, levando-se em conta suas habilidades de mediação, ter-se-á, como base, no movimento dialético, a autocompreensão que considerará o ser do homem uma expressão de si mesmo, ontologicamente significando uma totalidade capaz de articular, de forma racional e inteligível, o seu próprio ser. No entanto, o grande marco ontológico da subjetividade consiste na possibilidade de uma totalidade estrutural que circunscreva a realidade do homem em uma real afirmação do eu, e este, enquanto eu real, refletirá e interrogará em si e sobre si mesmo, estabelecendo, dessa forma, as bases de sua subjetividade. Portanto, para Vaz, a subjetividade é o resultado de uma objetividade mediada pelo ser enquanto dado que, a priori, se afirma como mediação entre natureza e forma. A subjetividade será, então, um afirmar-se do eu concreto e situado como algo que está para muito além da ficção de um eu idealizado e, muitas vezes, nesta concepção, um vazio.

O homem, pois, do ponto de vista de sua contingência ou do seu acontecer, é todo natureza ou dado; do ponto de vista de sua constituição essencial ou do seu ser (estrutura ontológica), é todo forma ou expressão: movimento de passagem ou de mediação entre a natureza e a forma, como tal é sujeito. A

natureza é uma profusão infinita de formas, mas as formas não têm em si mesmas o princípio de sua livre automanifestação, própria do homem. Elas são manifestadas segundo as leis universais da própria natureza. Somente o homem se automanifesta ou se dá a si mesmo sua própria expressão enquanto homem. Nesse movimento de automanifestação consiste propriamente a sua subjetividade, o seu eu, Na perspectiva dessa subjetividade propriamente humana, impõe-se a distinção entre a percepção que nos é comum como os animais, e a percepção que nos é própria e nos situa como sujeitos em face do objeto. (VAZ, 2011, p. 166)

Contudo, no plano da subjetividade, o homem se manifesta concretamente como movimento dialético. Neste, o sujeito será aquele que procura na expressão, sua autopoção como ser, o que o impelirá para a transcendência, elevando-o à universalidade, identificando-o com a totalidade categorial (estrutura, relação e unidade).

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 autoexpressa 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 só se torna ele mesmo na sua abertura constitutiva ao outro, plasmando a própria unidade de estrutura e relação na existência. (HERRERO, 2003, p. 9)

3.3.1 A pré-compreensão da subjetividade

Tendo por base as análises desenvolvidas sobre as categorias de estrutura e de relação objetiva, observou-se que o ser do homem, tomado a partir da subjetividade, terá o seu existir, enquanto ato, ancorado ontológica e dialeticamente em sua expressividade lógica. Esta logicidade dialeticamente estrutura o movimento pelo qual se manifesta sua radical inteligibilidade, assumindo naturalmente sua forma²³. Então, será na mediação que se reconhecerá o sujeito como eu, sendo este a clara manifestação do sentir e do desejar. A mediação subjetiva permitirá ao sujeito autoafirmar-se como movimento de passagem, destacando a capacidade de se mover, pois, em-si, ele tem a capacidade de suprasumir-se tanto nas coisas (mundo) quanto nos sentidos (perceptividade).

Assim, para H. de Lima Vaz,

²³ Tomemos a palavra forma, seguindo parte da tradição filosófica e a acepção vaziana como totalidade das determinações, que é a essência no seu manifestar-se. Forma, então, será o modo de manifestar da essência, ou da substância de uma coisa, na medida em que esse modo de manifestar-se coincide com a própria essência, que consistirá estruturalmente em um conjunto de relações.

o sujeito como totalidade do movimento de passagem da natureza à forma: será o sujeito lógico das proposições da antropologia filosófica, contendo a resposta à interrogação o que é o homem?, e o sujeito como mediação entre a natureza e a forma ou como o eu propriamente dito, que exerce assim uma função ontológica, isto é, articula a lógica do ser da subjetividade, que é o ser próprio do homem. (VAZ, 2011, p. 167)

A antropologia vaziana, por intermédio da mediação, percorre as formas nos níveis da experiência, da abstração e da transcendência, configurando, dialeticamente, a totalidade e a unidade ontológica e, conseqüentemente, o eu como sujeito e expressão. Portanto, em sua expressividade, ele é cognoscente. No nível empírico, o mundo é oferecido à experiência, onde o sujeito se manifesta como eu e este, pela mediação entre o homem e o mundo, será suas representações (cultura). Na abstração, a natureza dada resulta dos procedimentos metódicos da experimentação, os quais se estabelecem como conceitos, formando o discurso da ciência. O sujeito da mediação abstrata se estabelece metodologicamente e estará presente no conhecimento científico. Na transcendentalidade, a natureza dada pela experiência filosófica se efetiva por meio de sua objetivação, manifestando-se como sujeito. O sujeito da mediação transcendental consistirá no eu pensante da tradição filosófica, que se mostrará como aquele capaz de intuir o logos, tendo-o como princípio de racionalidade, de inteligibilidade, fazendo-se capaz de dar razão a si mesmo.

3.3.2 A compreensão explicativa da subjetividade

Antropologicamente, a compreensão do sujeito está, determinadamente, ligada ao seu caráter histórico-evolutivo. Então, o homem que naturalmente pergunta sobre sua existência viu-se, na modernidade, diante de um paradoxo fundamental: radical oposição entre a primazia da racionalidade tecnocientífica e o modelo metafísico-ontológico clássico-médieval. A modernidade, por meio de sua tecnocientificidade, efetivou uma crise de sentido, evidenciando a crescente valorização das vertentes racionalistas e cientificistas, em detrimento das denominadas ciências do espírito. Portanto, o que se viu foi o crescimento e o fortalecimento dos nihilismos modernos e contemporâneos. A tecnocientificidade e suas implicações no processo de desenvolvimento da modernidade encontraram respaldo nas bases gnosiológicas desenvolvidas nesse período. No entanto, gnosiologicamente, é possível evidenciar os contrastes e limites das representações do mundo e do homem, iniciadas com as revoluções que englobam os séculos XIV, XV, XVI e XVII. Portanto, tomar-se-á a

modernidade como o universo simbólico formado pelas razões codificadas a partir da produção intelectual desenvolvida no lado ocidental nos quatro séculos assinalados. É de fundamental importância, então, esclarecer que o universo simbólico da modernidade conferiu ao mundo ocidental a insígnia de civilização universal. Contudo, o que se evidencia, quanto ao conhecimento, é que a modernidade será marcada pelo predomínio da lógica, em detrimento da ontologia e da metafísica. Tal predominância se dará pela afirmação do modelo científico mecanicista que passou a vigorar, tanto na compreensão do mundo, quanto na compreensão do homem, substituindo, dessa forma, o modelo estrutural analógico presente na razão clássica-medieval.

O aspecto gnosiológico fundamental da racionalidade moderna, que já se inicia com a transformação nominalista no século XIV, se dará por uma inversão entre a representação do objeto no conhecimento e o ser. O que era dado como elemento subordinado à primazia do ser na gnosiologia antigo/medieval pelo menos até o século XIII, agora se dá por uma ruptura, lançando as bases aqui de um processo complexo de imanentização do sentido ordenado da existência, ou nas palavras de Vaz, uma imanentização do termo da relação de transcendência, cabendo ao homem moderno carregar esse fardo de construir o próprio conhecimento e do próprio sentido. (FERNANDES, 2014, p. 212-213)

Entende-se por representação a teoria do conhecimento como estatuto gnosiológico que confere ao objeto e ao seu ser intencional objetivo a compreensão do sujeito e de sua imanência, a partir da sua habilidade de reordenar as linhas de inteligibilidade, com as quais o homem pensa e interpreta a realidade.

4.3.3 A compreensão filosófica da subjetividade

Observou-se, tanto na pré-compreensão quanto na compreensão explicativa, uma primazia das racionalidades operacionais consideradas como domínios da lógica que, enquanto tal, entraram, no contexto da modernidade, em rota de colisão com as metafísicas. Assinalou-se, a partir do estabelecimento dos parâmetros desta, uma nova era, uma ruptura radical com a razão contemplativa, ontológica e metafísica, cuja finalidade era a busca pela ordem presente nas coisas, enquanto a modernidade será marcada pela postura construtivista e operacional. Dessa forma, passou-se a não mais buscar uma ordem, mas a determiná-la e a construí-la. Segundo a percepção vaziana, foi nesse ponto que se perdeu a capacidade de unificar os diversos campos da razão.

Com o avanço das ciências naturais, com as descobertas matemáticas e científicas, a racionalidade moderna passou a ter como matriz fundamental a racionalidade lógico-matemática; sua busca por exatidão quanto aos procedimentos e pelas leis mais adequadas de funcionamento marca o que entendemos hoje por primado da razão tecnocientífica. (FERNANDES, 2014, p. 214)

É nesse contexto que se delineará a crise de sentido que acompanhou a modernidade desde a sua formação. O que se pode reconhecer como niilismo será justamente o fruto dessa modernidade, que, contudo, será marcado primeiro pelo parâmetro gnosiológico, segundo pelo antropológico. Neste, serão consideradas as transformações operadas no conceito de sujeito.

Portanto, há, na modernidade, uma evidente transformação dos aspectos que envolvem o ser humano e sua existência. Tal processo de transformação mudou o ser humano em si, bem como a compreensão que temos sobre esse mesmo ser, ou seja, mudou o que entendemos a respeito de sua subjetividade como um fundamento importante de sua base categorial. A busca por entendimento sobre essa necessidade de determinar e de criar se tornará o fundamento para a compreensão da referida crise de sentidos. Será a partir da elucidação do papel exercido pelo cogito cartesiano e do transcendental kantiano que se compreenderá a inserção do homem como artífice da própria realidade e, dessa forma, alargar os horizontes rumo à compreensão da referida crise, centrada no ideal construtivista.

Assim, a crise de sentidos acima anunciada,

caracteriza o imenso processo de substituição dos seres que nos são dados pela natureza, pelos objetos produzidos pela técnica. Trata-se de um processo 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 eficaz do esquecimento do ser (crise de sentido) e do descrédito da metafísica, bem como das consequências niilistas que daí se seguem. (VAZ, 2000, p. 160)

3.4 Intersubjetividade: o homem como abertura e reciprocidade

No âmbito da objetividade e da subjetividade, o eu se igualou ao ser, tornando-se, essencialmente, ser-do-mundo e ser-no-mundo. Isso fundamentou uma essencial referência que implica o ser (*esse*) em sua dimensão categorial, quando ele se apresenta, em sua estrutura, como corpo, psiquê e espírito e, ao mesmo tempo, situado em suas necessidades, estas consideradas como exteriores, definindo os contornos das suas relações com o mundo.

Estando em relação, deverá, portanto, englobar o horizonte do ser-para, representando uma clara abertura para a transcendência, sendo este a afirmação de si em relação, ou seja, o ser-no-mundo e ser-para-o-mundo. Assim, buscar-se-á a unidade, por meio de sua estrutura, permitindo que ele reflita sobre si, articulando sua forma e, por meio dela, se expressando.

Ao levantar as questões sobre o seu ser no e para, o homem passará à configuração do discurso sobre ele mesmo e sobre o mundo, adquirindo a clara percepção de si como um ser com os outros e no mundo. Assim, categorialmente, estabelecer-se-á um processo de mútuo reconhecimento²⁴ que, especificamente, refere-se à reciprocidade, cujo pano de fundo é a luta contra o não reconhecimento de si por parte dos outros. Pelo reconhecimento e pela reciprocidade, ter-se-á a intersubjetividade consistindo em um processo de entrelaçamento que, antropológicamente, exprime os aspectos referentes ao conhecimento de si, do mundo, do outro e com o outro. Em suma, todo esse processo coroa-se na ética,²⁵ pois o princípio relacional, por ser inteligível, buscará sua compreensão por entender que é parte dele, implicando, efetivamente, uma condição de possibilidade, compreendido pelo próprio Ser.

Do reconhecimento resulta a distinção entre o outro como objeto (*aliud*) – o qual é conhecido -, e o outro como sujeito (*alius*) – o qual é reconhecido. Trata-se, pois, de um nível de conhecimento superior e recíproco, ou seja, entre o objeto que é conhecido e o sujeito que é reconhecido, no qual a comunicação entre os sujeitos se mostra como originariamente ética, pois tal comunicação intersubjetiva não se reduz aos seus usos e formas, mas se revela como linguagem ética que na sua diversidade de expressão sempre estabelece a primordial relação Eu-Tu. (SILVA, 2013, p. 22-23)

3.4.1 A pré-compreensão da intersubjetividade

Na relação homem-mundo (parte-todo), objetivamente demonstrou-se uma não reciprocidade, pela presença de uma irreduzível dimensão do espírito, determinando que, nos

²⁴ SILVA, Antônio Marcos Alves. Ética e intersubjetividade: a filosofia do agir humano segundo Lima Vaz. São Leopoldo: Cadernos IHU, n. 42, 2013, p. 22. O primeiro passo para se explicar a estrutura categorial de intersubjetividade do agir ético é o reconhecer a aparição do outro no horizonte universal do bem e consistir em encontrá-lo em sua natureza do Eu. Assim para justificar a autopoisição como um ser com os outros ou a noção de ipseidade (o que faz aquilo que é ser ele mesmo) da pessoa que se expressa como alteridade. Assim, com base nestes contextos, H. de Lima Vaz busca equilibrar os dados adquiridos da experiência natural da sociabilidade humana expressa na linguagem e os dados da experiência explicativa das ciências para enfim sistematizar o discurso sobre a intersubjetividade.

²⁵ VAZ, Henrique C. de Lima. Antropologia Filosófica II. São Paulo: Loyola, 1992, p. 58-59. A dimensão ética da relação de intersubjetividade manifesta-se originariamente à luz da mesma evidência com que se faz presente a existência do outro e, com ela, o fato primitivo do existir-com-o-outro. Com efeito esse co-existir se mostra constitutivamente como um co-existir no espaço do ethos, ou no seio da comunidade ética.

domínios da objetividade, há elementos que não corroboram a existência de uma unidade absoluta, quando será possível constatar a possibilidade de uma relação não recíproca de objetividade. Para se reconhecer a presença da reciprocidade, será necessário um movimento de passagem da objetividade à intersubjetividade. Tal movimento se fará mediante as paradoxais presenças dos opostos – finito/infinito - relação/oposição. Assim, na objetividade, há uma implícita infinitude intencional do sujeito que se coloca diante da infinitude potencial do universo representado em suas próprias limitações. Colocando-se diante de tal paradoxo, ter-se-á o estabelecimento de uma relação de transcendência, evidenciando a infinitude intencional que se encontra naturalmente na subjetividade, tornando evidente a infinitude real e absoluta. Contudo, esse paradoxo só se esclarecerá quando, na relação de intersubjetividade, for evidenciado que a infinitude intencional do sujeito consiste em uma capacidade de reconhecer diante de si uma outra intencionalidade infinita, significando a possibilidade de obrigá-lo a estabelecer a reciprocidade como princípio relacional manifestado na infinita capacidade de significação que, por intermédio da linguagem, torna o sujeito expressão de si.

O aparecimento do outro no horizonte da intencionalidade do eu tem lugar, por conseguinte, no médium da linguagem, entendida no sentido mais amplo como estrutura significante que se diferencia em múltiplas formas, desde a postura corporal e o gesto até a prolação da palavra e a articulação do discurso, em particular do discurso da interlocução (dia-logos). (VAZ, 1992, p. 50)

Na filosofia contemporânea, a linguagem é um dos temas mais visitados, mas é possível observar que tais visitas não foram acompanhadas de uma verdadeira e adequada reflexão antropológica. Segundo H. de Lima Vaz, do mesmo modo que, na objetividade, a realidade é exterior, pois pode ser assumida pelo sujeito em suas expressões, configurando o mundo, também na relação de intersubjetividade, ela será a forma de expressão que traduzirá, originalmente, o eu e o tu em relações, no encontro com o outro em sua mundanidade.

O desenvolvimento da antropologia e do seu discurso traçará o itinerário que percorrerá todas as regiões categoriais, articulando a inteligibilidade e constituindo, fundamentalmente, uma ontologia, esta se concretizará no movimento dialético do sujeito nas relações que se estabelecem a partir da objetividade, da intersubjetividade e da transcendência, ou seja, na autorrealização.

O esquema: eu – mundo – outro – transcendência – unificação (realização) – unidade (essência)²⁶ possui uma correspondência com esquema hegeliano, apresentado na

²⁶ VAZ, Henrique C. de Lima. Antropologia Filosófica II. São Paulo: Loyola, p. 51, 1992.

Filosofia do espírito. Em Hegel, portanto, este se articulará entorno do processo que se volta para uma inteligibilidade presente no para-nós, podendo ser reversível para uma inteligibilidade do em-si e de seus momentos, de forma que essa inteligibilidade, por meio da autorrealização, se constituirá, conceitualmente, como a base ontológica e essencial do sujeito.

Essa reversibilidade do processo dialético, ou circularidade da compreensão filosófica, mostra que os momentos do discurso no desenvolvimento para-nós devem ser pensados exatamente no movimento que os faz passar um no outro: assim, na região categorial da estrutura, o corpo próprio só é tal enquanto passa dialeticamente no psiquismo e este no espírito. Por sua vez, o Eu como estrutura só é tal na medida em que passa (dialeticamente) na relação de objetividade e, mediatizado por ela, na relação de intersubjetividade. (VAZ, 1992, p. 51)

Portanto, será incorreto compreender o processo de desenvolvimento do discurso da antropologia filosófica e seus momentos categoriais apenas como uma unidade constituída conceitualmente. Contrapondo a isso, H. de Lima Vaz evidenciou que o homem é um todo e aberto, e essa abertura explicitará a percepção de que o homem não é uma simples e pura substância, mas, paradoxalmente é uma totalidade subjetiva, que consiste em perder-se para encontrar-se, ou seja, uma autoposição. O processo filosófico-antropológico de autoposicionamento terá sua estrutura como situação abstrata para, na relação, encaminhar a concretude, a autorealização e a essência, suprassumindo-se no eu concreto, mostrando sua inteligibilidade radical na síntese dialética do ser-em-si e do ser-para (*esse ad*), elucidando sua dimensão relacional.

Se a figura do Eu antecede no discurso as relações de objetividade e intersubjetividade, de transcendência e de realização, ela só alcança sua plena inteligibilidade ao atingir a categoria da essência, quando a aparência do Eu abstrato que dá início ao discurso terá sido suprassumida no Eu concreto que existe efetivamente no seu relacionar-se com o mundo, com o outro e com a transcendência e neste e por este relacionar-se, a si mesmo se realiza como pessoa. (VAZ, 1992, p.52)

Sendo a linguagem mediadora da relação de intersubjetividade, o outro diante do eu, em relação de reciprocidade, compreenderá, efetivamente, as mais variadas formas do sujeito se anunciar, sempre se interpelando e respondendo aos anseios vinculados à sua presença e, também, à presença do outro, bem como suas expectativa presentes no outro. Assim, deve-se reconhecer que o ser humano é, em sua essência, ser-com-os-outros e não

apenas um ser-entre-os-outros. O homem, como ser existente, naturalmente tende à intersubjetividade.

3.4.2 A compreensão explicativa da intersubjetividade

Em sua existência, o homem é a capacidade de relacionar e de conviver. Adotando a reciprocidade por parâmetro, caber-nos-á traçar as linhas das experiências relacionais que nos transportarão ao homem que, em uma relação dialógica, estruturará e determinará suas formas de autoexpressão.

A autoexpressão do Eu sou é aqui suprasumida no movimento relacional que instaura como outro termo da relação exatamente um outro Eu: *alter ego*. Essa aparição da relação de reciprocidade manifesta a sua natureza primeira e originante no desdobramento da autocompreensão do sujeito na primazia que lhe compete com relação a seus termos e que nos autoriza a falar de um *primum relationis* na caracterização dos extremos dessa reciprocidade, ligados entre si por esse ir e vir ontológico que denominamos intersubjetividade. (VAZ, 1992, p. 53)

Por esse prisma, é possível pensar a unidade estrutural do eu como uma relação de objetividade e esta, por sua vez, em uma situação relacional de ser-no-mundo. Dessa forma, avançar-se-á à compreensão da relação de intersubjetividade quando se assumir o eu e o seu mundo na reciprocidade que se estabelece sempre entre o eu, em sua totalidade, e o outro. Portanto, a relação do eu com o outro institui o nós, sendo este o resultado dialético da articulação essencial e reflexiva, formalizada nos domínios do em-si e do para-nós, operando a passagem do em-si para o ser-no-mundo por meio do reconhecimento.

Os termos da relação de intersubjetividade só podem ser postos como sujeitos cujo ser é estruturalmente reflexivo, ou que são capazes de exprimir-se a si mesmos na autoafirmação do Eu sou. Em virtude da reflexividade dos termos, a relação de reciprocidade é, especificamente, relação de reconhecimento. (VAZ, 1992, p. 54)²⁷

²⁷ VAZ, Henrique C. de Lima. Antropologia Filosófica II. São Paulo: Loyola, p. 54, 1992. O termo *conscientia* trazia, da sua história anterior, um teor semântico único, na medida em que significava um ato absolutamente autônomo de livre julgamento do sujeito moral sobre si mesmo e, nesse sentido, era posto como instituidor do ser moral na ordem subjetiva, tendendo, no entanto, como critério objetivo dessa moralidade a norma da razão reta medida pelo bem. O tema do reconhecimento (*Anerkennung*), se insere na filosofia de Hegel, num contexto mais vasto do que o da simples expressão da relação de intersubjetividade, constituindo o primeiro passo de um movimento dialético que abrangerá todo o domínio do espírito, e uma vez libertado do domínio da construção sistêmica da filosofia hegeliana, o reconhecimento passou a ocupar lugar de relevo na tradição filosófica pós-hegeliana, que no plano da antropologia filosófica consiste em fazer surgir o problema do outro no âmbito da dialética do reconhecimento, aos termos das experiências que a consciência faz no seu relacionar-se com o

No reconhecimento, a consciência-de-si²⁸ encontra, no fluir, na pulsão da vida e dos desejos, o princípio de demonstração da realidade objetiva. O objeto, arrastado pela infundável inquietação da vida, consumido pela necessidade de satisfação dos desejos, se vê impelido por um movimento sem fim. Nesse processo, a consciência, em vias de fato, encontra outra consciência-de-si pela mediação e será pela mediação que ela deverá conhecer, concretamente, o ser-outro, passando, também, pelo reconhecimento, o qual consiste em ver na outra consciência-de-si o processo de mediação.

Hegel, como é sabido, encontra na oposição histórica do senhorio e da servidão o paradigma que lhe permite expor a dialética do reconhecimento e, com ela, a entrada no reino do espírito ou na “terra natal da verdade”, que a consciência deverá agora percorrer. Mas desse célebre *locus* hegeliano interessa-nós apenas reter a ideia de que a dialética da alteridade ou da essencial e construtiva relação do sujeito, enquanto situado e finito, ao seu outro (*esse ad*, ou relação de alteridade que é aqui originária, em ordem à compreensão do sujeito, como seu *esse in estrutural*) implica necessariamente a passagem do outro - objeto (tematizado na relação de objetividade) ao outro - sujeito, ou seja, implica o paradoxo da reciprocidade, segundo a qual o sujeito é ele mesmo (*ipse*) no seu relacionar-se com outro sujeito o qual, por sua vez, é igualmente ele mesmo (*ipse*) no seu ser - conhecido e no conhecer seu outro: em suma, no reconhecimento. (VAZ, 1992, p. 55)

O encontro com o outro e a problemática que circunscreve tal encontro enquanto experiência intersubjetiva recebe da literatura filosófica diversos tratamentos metodológicos. O que se observou é que o caminho para o outro sempre se apresentará como o mais adequado e suficiente para explicar e fundamentar a intersubjetividade. Os caminhos apresentados consistem nas bases teóricas da fenomenologia, da gnosiologia, da psicologia, da lógica, da ética e da história. Assim, no plano do encontro, o é ganha destaque em sua mundanidade e em sua intencionalidade, destacando o ser-com-o-outro. No encontro, o eu, enquanto o eu expande-se em uma linha de prolongamento, buscando estabelecer uma reciprocidade e, conseqüentemente, uma proximidade que se exerce na relação eu-tu com bases no amor, amizade, na comum-idade.

mundo objetivo e que conduzem, através de um complexo movimento dialético, ao aparecimento da noção do infinito, suscitando o desdobrar-se interno da consciência, agora assumindo a figura da consciência-de-si.

²⁸ SILVA, Franklin Leopoldo. A transcendência do ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre. Belo Horizonte: Síntese, n. 88, 2000, p. 170. A consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo: exterior, por essência, à natureza e também, o mundo é, por essência, relativo a ela. Este objeto não é unificado pela consciência, isto é, não há um núcleo que seria o si da consciência de si, constituído como Eu, e que atuaria como suporte das diversas consciências. A intencionalidade nos faz entender que a consciência é de si na medida em que é a consciência de um objeto que transcende. A consciência é uma interioridade aberta e translúcida, inteiramente transparente a si própria.

Portanto, pelo plano fenomenológico, haverá o estabelecimento da realidade do outro, por meio do sobressair-se intencional do eu. Foi nessa intencionalidade que Husserl desenvolveu a teoria da intersubjetividade transcendental, apresentando a paradigmática problemática do outro, tendo em vista a superação do solipsismo que, na teoria do sujeito, buscou negar a dimensão da relação e do outro.

Quanto à gnosiológica, há a apresentação a partir da relação de alteridade entre os sujeitos que conhecem e os que são conhecidos. Portanto, consistirá no conhecimento do outro enquanto um perfil, por meio do qual se destaca a presença do sujeito, tanto em sua multiplicidade, quanto em seu anonimato. Então, o outro é uma evidência que, em processo, transforma a existência do outro como outro, a partir da realidade do encontro que se fundamenta no reconhecimento. Contudo, será no encontro ou na relação intersubjetiva que o ato de conhecer o outro se verá diante de uma objetividade e, ao mesmo tempo, da possibilidade de coisificação, que poderá representar, na dimensão do encontro, o ato de assumi-lo ou de desfigurá-lo.

Na psicologia, haverá o encontro com outro em sua realidade empírica nesse contexto; a relação intersubjetiva se dará pelo plano da subjetividade, vivida por meio do diálogo manifestando-se no encontro. Portanto, o espaço intencional, que é a grande marca da intersubjetividade, somada à dimensão do corpo próprio, em relação e na presença do eu com o outro, que também é corpo próprio, entram em relação de reciprocidade como uma apresentação, no fazer-se sinal, que corresponderá à sua presença.

Quanto à lógica, esta se situa, especificamente, no plano da linguagem, se estabelecendo-se como uma ordem se desdobrando em regras, as quais se encontram consolidadas em expressões que configuram a relação dialogal. Esta sustentará um amplo e complexo campo de investigação estrutural, que se abrirá à reflexão, por onde os problemas da linguagem se desenham e se desenvolvem sob novas perspectivas, ou seja, por meio de seus signo, significados e significantes.

A intersubjetividade, em sua base, adentra pelo plano da ética e manifesta, evidenciando a existência do outro e, com ela, o originário fato do existir e do coexistir (ser-com-o-outro) que, intersubjetivamente, se constituirá no espaço do ethos ou na dimensão essencialmente comunitária²⁹.

²⁹ SILVA, Antônio Marcos Alves. Ética e intersubjetividade: a filosofia do agir humano segundo Lima Vaz. São Leopoldo: Cadernos IHU, n. 42, 2013, p. 19. Todo sujeito humano encontra-se em meio a outros sujeitos semelhantes a ele, com os quais forma a comunidade ética. A comunidade ética mostra-se, por sua vez, como espaço e tempo da *ipseidade* do sujeito.

Já a historicidade se apresenta como o espaço específico do existir em comum, o modo próprio de a comunidade humana existir no tempo e espaço. Partindo dos costumes, das instituições e da linguagem, é que se definirão suas formas de existir. Portanto, o existir se dará no formato de relação intersubjetiva e social. Toda existência no mundo e em sociedade será abarcada pela existência histórica e social e nela o eu humanamente existe, pois, no plano da mundanidade da história e da sociedade, sempre existirá o mundo das iniciativas e das obras humanas.

Pela relação de objetividade, o homem é ser-no-mundo; pela relação de intersubjetividade a situação mundana do Eu é suprasumida no círculo intencional do ser-com-o-outro: um círculo que lembra a esfera infinita de Nicolau de Cusa e Pascal, pois o seu centro está em toda a parte, onde quer que o Eu irradie a sua presença pela linguagem, mas cuja circunferência não se fixa em parte alguma, pois a presença do Eu se dilata na medida em que se prolongam as linhas que dele partem para esclarecer com o outro a relação recíproca da intersubjetividade: a relação recíproca da proximidade, que se exerce em relação Eu-Tu no amor, na amizade, na vida em comum; a relação recíproca de convivência, que se exerce como relação Eu-Nós no consenso, na obrigação, na fidelidade; a relação recíproca da permanência, que se exerce como relação Eu-Outro na tradição, no costume, na vida social e política. (VAZ, 1992, p. 60)

Ante todos esses desdobramentos metodológicos, deve-se evidenciar que a relação de reciprocidade, marca da convivência, tem o seu exercício ligado ao nós. Este será envolto pelas peculiaridades de todas as metodologias e suas respectivas dimensões, em uma relação que vai da obrigação à fidelidade com o outro, pois a relação de reciprocidade será exercida, tendo por base, toda a tradição, todos os costumes, todas as implicações políticas e todas as práticas pessoais e sociais, ou seja, a capacidade de sociabilidade.

4.4.3 A compreensão filosófica da intersubjetividade

Considerando toda a capacidade produtiva e todas as práticas, chegar-se-á ao existir-em-comum, constituído como o campo específico de atuação da humanidade e de suas ciências. De fato, a história e a sociedade são naturalmente explicadas a partir das regras e das normas que regulamentam as práxis, e estas são os objetos por meio dos quais se estabelecerá uma ordem possuidora de realidade e, assim, será possível reconhecer a presença de uma conjunção intersubjetiva. Entretanto, tal relação será vivenciada desde que, entre dois ou mais sujeitos, seja estabelecida a reciprocidade e o reconhecimento, consistindo, então, em um operar do homem no domínio do ser em comum ou em sua existência intersubjetiva. Portanto,

no processo de elaboração da categoria de intersubjetividade, o eu percebe-se diante de uma situação que o impelirá rumo ao

seu desdobramento dialético, pelo movimento de autoposição do sujeito que, ao se afirmar a si mesmo na afirmação de seu objeto transcende, em virtude do princípio de ilimitação tética, à ilimitação eidética desse objeto para visar, como último horizonte intencional à universalidade do ser. (VAZ, 1992, p. 65)

A estrutura dialética presente no interior do discurso da Antropologia deu origem a uma curva que nos encaminhou para a categorização do espírito, fazendo do homem uma presença intencional e universal do ser em sua abertura, autoafirmação e existência, e esta, ligada à consciência, à realidade e à essencialidade. Na relação intersubjetiva o sujeito tem diante de si o aparecer do outro, assumindo em seu discurso de autoafirmação que há diante de si uma outra intencionalidade tão infinita quanto a sua, destacando, dessa forma, a paradoxal relação de reciprocidade entre infinitos.³⁰ Então, é na categoria da intersubjetividade que se estabelecerá a base conceitual que permitirá ao sujeito afirmar a infinidade intencional do seu eu e a infinidade intencional do outro. Essa condição compreende que o eu só pode afirmar o outro quando o acolher no espaço intencional do seu sentir e de seu querer, na medida em que o reconhece também como portador de sentir e querer. Portanto, a partir da reciprocidade ilimitada (tética) é que será possibilitado aos sujeitos reconhecer e pensar a relação entre si, sem que um tenha que se afirmar prioritariamente sobre o outro. É dessa forma que, na intencionalidade, se compreenderá o outro. Por meio dessa delimitação da relação categorial de intersubjetividade é que se poderá pensá-la como o grande momento aporético da história.

Na antiguidade clássica, a relação com o outro encontra-se dividida entre as pulsões e a *philia*. Percebe-se que o tema relativo ao conhecimento do outro e sua alteridade, de certa forma, foi subvalorizado, pois uma coisa ficou evidente: o problema da comunidade humana compreenderá, nas diversas formas de convivência entre os homens, o estabelecimento do princípio de comunidade. Será pela intersubjetividade que a presença do

³⁰ VAZ, Henrique C. de Lima. Antropologia Filosófica II. São Paulo: Loyola, p. 65, 1992. Segundo Vaz, a categoria da intersubjetividade deve abrigar, pois, de alguma forma, mais precisamente deve dialetizar o paradoxo do ser enquanto eu e do ser enquanto outro (Tu, nós), ou seja o paradoxo do encontro humano que sempre é um encontro entre sujeitos e, como tal, um encontro espiritual. A conceitualização filosófica da categoria de intersubjetividade só pode ser devidamente constituída se aceitarmos como termo da relação do encontro os sujeitos na sua totalidade estrutural na qual, sabemos, o espírito suprassume o somático e o psíquico. Em suma, sendo o encontro definido como espiritual, só o espírito é para o espírito. Mas a não consideração desses parâmetros poderá gerar as formas degradadas do encontro que se manifestam na forma de coisificação, alienação e outras diversas formas desumanizantes.

outro se apresentará como problema. O outro é o eu mesmo, na medida em que suas experiências se manifestem dentro de uma pluralidade, e considerar-se-á que tal pluralidade só fará sentido em uma busca processual de unificação das formas, configurando a comunidade, pois esta será o meio de participação do homem.

Na tradição bíblica do pensamento cristão, a comunidade se apresenta contornada pelo ideal da revelação. A invocação do outro surge no contexto ético-cultural, por meio do qual ela faz sua aparição, a partir da noção de responsabilidade e de seus julgamentos, que pesam sobre as suas escolhas, suas decisões, e a liberdade de cada um. Partindo desse pressuposto, ter-se-á a clara noção de *ágape* (Amor). Evidencia-se, contudo, o grande paradoxo, pois o próximo é visto como eu mesmo, e o outro será a alteridade que acaba por separar o eu e o próximo, pois a relação com o próximo é de aceitação e de reconhecimento das diferenças.

Constata-se, nesse contexto, uma idealização que se estabelece na relação com o outro, considerando-o como exercício de um amor gratuito, uma caridade, agindo para formar o ideal de fraternidade. Na revolucionária modernidade, haverá a promoção do eu que pensa, sendo este o centro do sistema de ser e saber. Então, destaca-se a construção conceitual da realidade a partir do sujeito. À luz do pensar, envolve-se o outro em um movimento de ofuscamento e de ocultamento, forçando-o a se transportar para os domínios da história. Assim, no horizonte histórico, ele será direcionado para o domínio da exigência do reconhecimento que fará emergir, a partir do princípio de ocultamento do nós e sua constituição como sujeito da história, passando a ser considerado como luta pelo reconhecimento.

Na contemporaneidade, a problemática será cercada pelo retraimento do sujeito e da história na busca pela integração do conhecimento do outro a uma afirmação egoísta ou individualista que explicará a emergência do problema da intersubjetividade como possibilidade de se autenticar a comunidade por força do aprofundamento sobre a relação de reconhecimento. Ao tentar caracterizar o outro pelo princípio da dúvida, o grande símbolo dos tempos modernos, pode-se observar que, ao longo do desenvolvimento histórico, o coexistir do sujeito sempre esteve presente na unidade do nós.

Ora, a *aporética* crítica da relação de intersubjetividade delinea-se exatamente na passagem do nós empírico ao nós inteligível, na medida em que os sujeitos que se unem pela forma, qualquer que ela seja, da relação de intersubjetividade são os sujeitos que, de alguma maneira, transcendem ao nível empírico do simples acontecer do seu cruzar-se na vida. Em outras palavras: a relação de intersubjetividade tende a se estabelecer entre os

sujeitos, que se autoexprimem ou se autossignificam na forma do Eu sou. (VAZ, 1992, p. 72)

Portanto, é possível observar, na relação de intersubjetividade, que o eu, em sua estrutura, constituirá, dialeticamente, movimento de passagem do dado à significação, constituindo uma univocidade, que se estenderá entre eu e o nós, implicando uma contradição entre eles, uma vez que, em tal extensão, ambos exercem a mesma mediação, já que, para o nós, o dado seria o sujeito e este a significação da própria subjetividade. Então, o eu seria, totalmente, absorvido pelo nós, assumindo uma forma errônea de não-eu. Há, contudo, um problema, pois o não-eu contrariaria o princípio da intersubjetividade, e isso nos obrigaria a refletir considerando-a como parâmetro essencial à inteligibilidade do eu em sua irreduzível originalidade dentro da comunidade, ou seja, a partir do *ethos*.

Afinal, como preservar a originalidade do sujeito individual, considerando-o em sua capacidade de suprassumir-se como uma unidade subjetiva transindividual e plural nos sujeitos concretos onde eles se realizam, uno pela intersubjetividade que se estabelece entre eles? O problema aqui apresentado será o do reconhecimento ou do conhecimento do outro numa relação de reciprocidade que permitirá sua aceitação no mesmo nível de universalidade, no qual o indivíduo se afirmará como fonte primeira de valor. Mas há a situação referente à rearticulação dos níveis estruturais do existir comunitário em face da dissolução das comunidades tradicionais sob o choque da modernidade, em que as comunidades históricas, ao se organizarem entorno dos costumes, ou do *ethos*, conferem a esse universo uma sistematicidade.

Nessa concepção, tanto do reconhecimento quanto do consenso, poder-se-á assumi-la como uma forma espontânea e reflexiva. A espontaneidade vigorará na comunidade, pois o saber ético assegurará sua coesão. Já na reflexividade é possível considerá-la como fruto da educação ética, explicitando a própria ética.

Assim,

a comunidade ética é definida a partir do *ethos* (sistema de costumes) e de uma ciência do *ethos* (sistema do saber). Ora, para isso, supõe-se que os indivíduos possam agir de acordo com um sistema de valores aceitáveis pela sociedade, o que torna viável o próprio reconhecimento e consenso, onde o outro seria tratado como sujeito e nunca como objeto. (SILVA, 2013, p. 31)

Portanto há, no indivíduo, uma consciência moral que se evidencia na reflexão sobre o agir. A comunidade não é o sujeito real à maneira do indivíduo, mas poderá ser,

analogamente, considerada o sujeito que se elabora a partir de uma rede de relações estabelecidas entre os sujeitos individuais. Portanto, no nível do encontro, o eu vê o outro como um outro eu, pois,

o existir interpessoal no qual tem lugar a relação Eu-Tu e em que a reciprocidade da relação assume um caráter oblativo mais ou menos profundo e tende à gratuidade do dom-de-si. É nesse nível que se situa a realidade humana do amor, na sua tri-idade de pulsão, amizade e dom. A relação intersubjetiva no nível do encontro pessoal é especificada eticamente pelas virtudes próprias do amor, particularmente a fidelidade. (VAZ, 1992, p. 78)

Quanto ao encontro comunitário, a consciência se manifestará como uma integração das consciências individuais na unidade de um nós. A relação se amplia sendo possível acolher um terceiro termo: o ele ou ela (*Ille – a*). Então, o encontro comunitário se dá pela mediação. Ao pensar o encontro no nível societário, considerar-se-á que, ao visar unificar as alteridades, os sujeitos das relações intersubjetivas estarão mais distantes entre si e em condições de apresentar suas qualidades.

Portanto, todo sujeito humano encontra-se em meio a outros sujeitos semelhantes e com os quais formam comunidades. Tais comunidades se dão por meio da capacidade de reconhecer o outro, sua aparição e sua expressão, exigindo que, para haver o reconhecimento e o consenso, a intersubjetividade só se estabelecerá quando houver reciprocidade, pois para H. de Lima Vaz o indivíduo isolado é apenas uma abstração.

3.5 Transcendência: o homem como autoafirmação e ilimitação

O termo transcendência (como antes objetividade, subjetividade e intersubjetividade) pretende designar aqui a forma de uma relação entre o sujeito situado enquanto pensado no movimento da autoafirmação – ou da construção dialética da resposta à interrogação sobre o seu próprio ser – e uma realidade da qual ele se distingue ou que está para além (trans) da realidade que lhe é imediatamente acessível, mas com a qual necessariamente se relaciona ou que deve ser compreendida no discurso com o qual ele elabora uma expressão inteligível do ser. (VAZ, 1992, p. 93)

H. de Lima Vaz entende que a transcendência se dá no horizonte da autoafirmação, configurando um abrir-se para o movimento que o sujeito faz com objetivo de superar seus limites, passando, dessa forma, à ilimitação. Evidentemente, em sua teoria, tal ilimitação não atingirá toda a sua potencialidade na categoria da intersubjetividade, pois o

homem não se esgota no âmbito da comunidade humana, mas, em certos aspectos, esta permanecerá aquém da sua condição histórica. Portanto, será na relação de transcendência que, ontologicamente, acontecerá a sobreposição do sujeito ao mundo. E é nesta sobreposição que se avançará para além do que foi denominado como ser-no-mundo e ser-com-o-outro³¹.

Na relação de objetividade, o mundo é uma exterioridade real e se faz presente de forma irreduzível, manifestando-se, indiferentemente do sujeito em seu *estar-aí*, determinando a não obrigatoriedade de uma relação recíproca. Na intersubjetividade, o outro é assumido de forma plena na sua existência em comum ou em seu ser-com e é, nesse caso, na latente presença de uma relação recíproca, que haverá a possibilidade da criação de um espaço que, enquanto tal, será marcado pela intencionalidade, pois será por meio dela que o mundo do sujeito, em sua exterioridade, será negado quando colocado diante de sua interioridade, passando a propor os parâmetros do reconhecimento, do consenso e do amor. É no espaço intencional existente entre os sujeitos em relação de intersubjetividade que tendemos a nos tornar preenchidos pela realidade em sua exterioridade, envoltos tanto pelas coisas, bem como pelos sinais, configurando os meios de comunicação³².

Toda a sistematicidade presente na construção da intersubjetividade fez de sua obra uma afirmação da presença e do reconhecimento totalizante e absoluto do sujeito, por intermédio das perspectivas que cercam o ser humano, juntamente com suas incessantes buscas por respostas que, a partir da transcendentalidade, serão, reconhecidamente, uma representatividade categorial. Ao tratar esta temática, ele se apropria da ideia do absoluto real, que se apresenta plenamente em seu puro ato de existir e em uma autosubsistência, tratada pela antropologia filosófica, essencialmente no desenvolvimento da categoria de transcendência, devendo esta ser encarada como um bem e um fim, como ser e existência.

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

³¹ VAZ, Henrique C. de Lima. Antropologia Filosófica II. São Paulo: Loyola, p. 94, 1992. Foi na busca por um fundamento último para aquilo que o sujeito é (eu sou) primordialmente que consideraremos como excesso ontológico, ou superabundância que o sujeito que foi expresso categorialmente como espírito, que procede o dinamismo histórico, na sua forma mais profunda, que se gestaram as formas de se buscar a absoluta expressão histórica que atesta a presença da relação de transcendência na constituição do sujeito. Assim a transcendência não é uma condição do sujeito, mas é uma necessidade.

³² SANTANA, Ildevagno Caetano de. O homem como objeto de si mesmo no sistema filosófico vaziano. Belo Horizonte: Pensar, n. 2, 2012, p. 172. Nesta perspectiva coloca-se a problemática do ser-com versus o ser-entre, a qual possui uma natureza essencialmente antropológica e fundamentalmente ética. O ser humano é, em sua essência, ser-com-os-outros e não apenas um ser-entre-os-outros. Em outras palavras, ele se afirma existencialmente em sua natureza intersubjetiva.

transcendência desde esse ponto de vista apresenta-se como um lugar conceitual no qual o sujeito pensa o transcendente como exterior à sua finitude e à sua situação no mundo e, segundo a mesma razão, ou seja, exatamente como transcendente, interior ou imanente (*imanens*, o que permanece no interior) ao mesmo sujeito como espírito. (VAZ, 1992, p. 94-95)

Então, a relação dialética – interioridade/exterioridade – que a clássica medievalidade de Agostinho acolheu na identidade do em-si e na diferença do para-nós - configurou a identidade na diferença manifestada como sumo superior e íntimo interior. Dessa forma, a transcendência foi apresentada, desde então, como a estrutura conceitual fundamental do pensamento do absoluto para o sujeito.

A questão do absoluto se colocou primeira e necessariamente como uma questão hermenêutica ao envolver, especificamente, as experiências humanas em sua natureza e em sua historicidade, como autocompreensão. Vale dizer que, no ato de autocompreensão haverá, conjuntamente, o movimento de autoassumir-se em sua subjetividade, tendo por base a oposição existente entre a interioridade e a exterioridade, consistindo em ser a profunda marca de sua relação com. Portanto, na transcendência, ter-se-á a natureza do ser manifestada em suas formas absolutas, isto é, no sujeito enquanto sujeito. O transcendente só pode ser para o sujeito, em seu absoluto ser, uma identidade na diferença, que se manifestará no fato de o sujeito e sua relação de transcendência consistirem em uma unidade. Portanto,

a abertura transcendental ao ser, que põe em movimento o dinamismo da afirmação do sujeito, impele este a visar à infinitude real do ser. Surge assim no horizonte último o ser que põe em movimento a ideia de transcendência do homem e que, por isso, pode ser considerada como 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 devem ser tematizados na antigamente chamada teologia natural. (HERRERO, 2003, p. 11)

A relação de transcendência é uma categoria antropológica e um conceito ontológico por meio do qual o sujeito se afirma como ser. A complexidade apresentada pelo tema, primeiramente, envolve a oposição imanente³³ e transcendente³⁴, destacando um nítido

³³ Imanência: primeiramente poder-se-á buscar certa correspondência nos princípios voltados para a aplicação em tudo e por tudo, que em Kant se limitará ao campo das experiências possíveis, sendo, por este prisma, uma contraposição ao princípio de transcendência. Mas em Vaz, tal contraposição significará uma forma presencial própria do absoluto frente ao sujeito inteligente e livre, o que, antropológicamente, representará que o

princípio contraditório e a clara existência de uma preocupação metafísica que, em sua essência, consistirá na busca por compreensão. Desse modo, do ponto de vista antropológico, será pela experiência transcendental que o homem descobrirá sua insondável profundidade e sua infinita amplitude do ser como tal. No entanto é essa profunda e inquietante insatisfação da razão e da inteligibilidade que, como impulso, levaria o homem para além de suas particularidades.

3.5.1 A pré-compreensão da transcendência

No campo da transcendência, Vaz por vezes recorreu em alguns momentos e aspectos a Voegelin, que em *Ordem e História*, trabalhou a ideia de que é pela experiência da transcendência que nos será permitido pensar uma história da ordem. Assim, para ele, uma ordem da história será elaborada, a partir do pensar, sistematicamente chegar-se-á à ordem da história. Portanto, levando em consideração o contexto acima, Vaz afirmará que a transcendência se mostrará como uma realidade existente para além das fronteiras do mundo, ou ainda, para além dos fundamentos, modelos ou causas das realidades, que se estabeleceram como experiências fundantes das participações do ser. Assim, foi possível evidenciar os fundamentos últimos do próprio Ser. Desta forma, na introdução da obra citada acima,

a história torna-se inteligível quando vista como uma luta pela ordem verdadeira, que é uma “realidade a ser descoberta retrospectivamente no fluxo de eventos. O tema desta obra serve como uma introdução para toda a série: “A ordem da história emerge da história da ordem”, que consiste na tarefa empreendida pelo autor com o intuito de discernir no fluxo da história as formas simbólicas pelas quais os seres humanos ordenaram sua existência pessoal e social. (VOEGELIN, 1987, 12)³⁵

transcendente terá, claramente, o imanente como presença, significando, desta forma, que o absoluto, em sua espiritualidade, encontrará no sujeito suas formas mais altas de inteligência e estas corresponderão ao amor.

³⁴ VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, p. 98, 1992. *Trans-ascendere, transcendere* – significa literalmente subir, além de – segundo o teor literal do termo, a acepção filosófica de transcendência diz respeito à metáfora da subida ou ascensão, que desde Platão ocupa um lugar ilustre no repertório metafórico da linguagem filosófica. Então o conceito de transcendência se opõe ao de imanência como além transmundano se opõe ao aquém mundano. Assim o imanente designaria o âmbito do mundo como horizonte englobante da experiência imediata do homem, a transcendência seriam as realidades supostamente existentes para além das fronteiras do mundo e do postulado como causa fundamental ao modelo ideal das realidades. Desta forma se estabelece uma oposição imanência-transcendência.

³⁵ VOEGELIN, E., **Order and history I: Israel and revelation**. Columbia: University of Missouri Press, 1987, p. 12., (...) history becomes intelligible when seen as a struggle for true order, which is a “reality to be discovered retrospectively in the flow of events.” The theme that opens the preface serves as an introduction to the entire series: “The order of history emerges from the history of order.” The task undertaken by the author was to discern in the flow of history the symbolic forms by which human beings have ordered their personal and social existence.

A história da filosofia foi a primeira experiência teórica sobre a transcendência que, em Platão, foi representada pela idealidade, quando, por meio dela, nos anais desta filosofia, a metafísica como ciência reconhece que, em sentido stricto, a transcendência e a experiência encontram-se dentro dos limites circunscritos no horizonte do estar-no-mundo, envolvidos na incerteza do ser-no-mundo e em seus enigmas relativos ao ver-o-mundo.

Observa-se que, a partir da idealidade platônica, iniciou-se uma viagem evolutiva, cujo primeiro grande marco regulatório desse processo encontrou-se no fato de se pensar a experiência da transcendência dentro de um contexto, de forma que nele se desenrolou a história, e esta terá como objetivo principal apreender a ordem da atual historicidade universal. O fim dessa abordagem será, justamente, integrar a manifestação entre o parâmetro essencial ao parâmetro existencial. Portanto, deve-se marcar como elemento imprescindível o encontro entre a filosofia clássica dos gregos, que envolve Platão e além dele, ou seja: Aristóteles, os helênicos e o cristianismo em sua gênese. Por esse prisma, considerar-se-á a transcendência como a experiência que assume o poder ir além de algo, englobando os ideais de participação e de simbolização. Enfim, a transcendência passou a significar a dimensão mais abrangente e mais profunda, correspondendo à relação do homem com a sua realidade, permitindo pensá-la e vivenciá-la segundo a utilização e o reconhecimento de si e do outro. No que tange à modernidade, ter-se-ia, então, a origem de uma relação pensada nos moldes do utilitarismo, que se consagrará de muitas formas, mas é no niilismo que toda a paradoxal configuração da modernidade se mostrará. Contudo, e apesar dele, é possível mostrar que pela transcendência se poderá vislumbrar o homem como uma abertura para o além-mundo e para além-historicidade. Por esses pressupostos, abordar-se-á a transcendência, considerando preliminarmente, como ponto de partida, as três relações experimentais: abertura ao ser, inteligibilidade do ser e essencialidade do ser.

Em sua abertura, o ser considerará o homem como capaz de introduzir, dialeticamente, a oposição, e esta terá por objetivo o rompimento com todo o tradicional fechamento do ser. No entanto, a possibilidade do ir além da limitação do ser dado e experimentado orientar-nos-á para a infinita transcendência do ser, a inteligibilidade. Nesta, o ser por si mesmo ou em si mesmo se expressa. Portanto, é na capacidade de se expressar que sua inteligibilidade ou sua capacidade reflexiva e ontológica se elucidará, quando se mostrar capaz de compreender a si mesmo. Então, o ser é o homem que se vê e se coloca face a face consigo, configurando o horizonte de sua transcendência.

Será na experiência de sua essencialidade que se terá o correspondente à verdade, sendo esta a determinação da identidade, o que o distingue dos outros seres e representa a possibilidade de proporcionar-lhe uma ordem.

Dessa forma, H. de Lima Vaz (1992) estabelece que “a relação de transcendência é, pois, um constitutivo fundamental do ser para e é como tal que deve ser tematizada filosoficamente ou formulada como categoria antropológica.”³⁶

A experiência da transcendência se dará, portanto, a partir de três modalidades que se completam. São elas a verdade do intelecto, a ética do Bem, a metafísica do absoluto, constituindo-se como algo que se coloca de forma primordial para o homem e entra em questão ao aprofundar sobre a transcendência na busca pelo sentido de sua existência. De forma definitiva é ela, a transcendência, quem marca todos os traços das ações originalmente humanas.

Será pela pré-compreensão que todas as experiências se mostrarão situadas, atestando o aparecer da transcendência a partir de uma imanência pensada, primeiramente, pela relação de objetividade, em consonância com a subjetividade e com sua intersubjetividade. Dessa forma, a antropologia vaziana partirá do princípio de que é impossível pensar a experiência humana, tanto na sua contingência, quanto em sua facticidade, sem colocar como pano de fundo, as questões relativas à transcendência.

3.5.2 A compreensão explicativa da transcendência

Quando H. de Lima Vaz colocou em pauta a discussão sobre a transcendentalidade, percebeu-se que a temática buscaria atingir a compreensão em sua essencialidade, pois envolveria a filosofia e sua busca desde sua gênese na Grécia até, com certeza, Hegel. Contudo, é possível observar que, ao longo de toda a história da filosofia, foram várias as tentativas de se negar a importância dessa temática, pois, em diversos momentos e eventos, surpreendentemente, ousaram anunciar a *morte da filosofia*³⁷, bem como sobre sua inutilidade. Porém, todas as vezes que se tentou decretar o fim, a morte e sua inutilidade, elucidou-se a existência, dentro da própria filosofia, de uma negatividade (dialética) a respeito da importância do tema da transcendentalidade e de sua essencialidade, e este será um tipo de reconhecimento de sua necessidade e de sua importância.

³⁶ VAZ, Henrique C. de Lima. Antropologia Filosófica II. São Paulo: Loyola, 1992, p. 112.

³⁷ Originalmente há o entendimento sobre a filosofia e seu significado que nos remete à capacidade e habilidade de abstração, de questionar e de criticar. Ela nos remeteria a uma ciência da verdade configurando um conhecimento com base na finalidade essencial da razão humana.

A filosofia é a resposta tipicamente grega à irrupção da ideia de transcendência (implicada no problema da participação no ser) no universo simbólico do homem antigo, dando origem ao ciclo histórico denominado tempo-eixo. O problema da transcendência pode ser, desta sorte, 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 está sustentado. (VAZ, 1992, p. 114)

O que se observa é que, quando se aplica às obras e às ações as ciências humanas, haverá um descortinar-se da consciência dentro do plano cultural presente na humanidade, englobando os costumes e as crenças, marcas das relações de transcendência. Quando tratamos da antropologia, da história, da religião, da fenomenologia e da própria filosofia, constata-se que as explicações científicas têm por objetivo e por objeto a vida do espírito, tanto do indivíduo como da comunidade.

3.5.3 A compreensão filosófica da transcendência

Como categoria antropológica, a transcendência tem seu lugar no âmbito da inteligência, estruturando-se como uma forma de conhecimento que se processa por meio de analogias. Na relação de transcendência, a finitude categorial será rompida pela infinitude transcendental, designando o movimento intencional pelo qual o ser humano pode transgredir os limites de sua condição mundana e histórica, rumo às realidades trans-mundanas e trans-históricas que acabam, em última análise, significando a vida humana.

Na relação de transcendência, a filosofia vaziana leva em consideração a situação atual do pensar filosófico, que tenta negar a condição do espírito e, por tabela, a relação de transcendência. Por isso, ele empreenderá um grandíssimo esforço em criticar os *interditos kantianos*³⁸, no que tange às relações de transcendência e, conseqüentemente, a tentativa de dissolução da inteligência espiritual e, portanto, o abandono de uma ambição sistemática da razão, passando a apontar exclusivamente para a imanência da história, abandonando as bases transcendentais, as bases do espírito.

De fato, o homem, no seu movimento de transcendência, ao mergulhar na dimensão do absoluto e ao se colocar de forma imanente no seu ser mais íntimo, que é sua

³⁸ VAZ, Henrique C. de Lima. Antropologia Filosófica II. São Paulo: Loyola, p. 114, 1992. Como exprimir no conceito de transcendência real ou como exprimir o absoluto de existência submetendo-o à dialética na diferença do em-si e do para-nós, constitutiva do nosso espírito? Afirmará que Kant buscou fechar definitivamente esta questão, quando tenta lançar sobre o em-si do absoluto no âmbito de sua cognoscibilidade sua famosa redução: ideal do pensável – Razão Pura.

forma e sua fonte espiritual, consistirá em um momento próprio da fruição de toda sua inteligibilidade e, conseqüentemente, de sua liberdade. O ser que eu sou, enquanto eu em minha capacidade de transcender, se desvelará como absoluto. Pela transcendência e pela absolutidade, o ele, o ser, se afirmará como o elo referencial da constituição do eu, que se manifesta como ato reflexivo e correlato inteligível de uma intenção.

O homem é porque o absoluto é, causa primeira, perfeição infinita. Então, pela categorização da transcendência, poder-se-á compreender que o homem é para o absoluto e enquanto ser é, porque se assume como ser em relações de objetividade, de subjetividade e intersubjetividade. Compreendendo-o, contudo, é possível chegar à totalidade de aspectos que elucidam o ser-para, constituindo-o, dessa forma, como a adequada expressão do seu ser-em-si.

A reflexão vaziana sobre a transcendência partirá, então, do paradoxo da cultura ocidental que, segundo H. de Lima Vaz, é o marco regulatório para a existência de uma primeira civilização universal, ressaltando que esta não se encontra balizada em nenhum sistema simbólico consensual. Entretanto, para pensar a transcendentalidade, ter-se-ão como ponto de partida os resultados obtidos a partir do desenvolvimento sobre a categoria do espírito, por onde se buscará a compreensão tanto do dinamismo histórico, bem como das formas e dos símbolos que acabam por marcar a ontologia em sua máxima representação, consolidando, desta forma, a noção estrutural do espírito em uma unidade humana que, nesse caso, vem a ser a relação de transcendência.

A relação de transcendência exprime como que o excesso ontológico (sujeito enquanto se autoafirma 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 nos constitui. (VAZ, 2002, 195)

Diante dos constantes ataques à filosofia, já mencionados anteriormente, iniciados ainda no período clássico, intensificados a partir da modernidade e da contemporaneidade, criou-se um verdadeiro campo de batalha, que tinha por objeto o sujeito focado exclusivamente em sua individualização e por objetivo impedir qualquer movimento da filosofia rumo à metafísica e aos mecanismos que a levasse à transcendentalidade.

Lima Vaz não se furtou a pensar e designar a relação entre o sujeito situado e finito, por um lado presente no mundo e na história e, por outro, infinitamente além do dado empírico, tanto da natureza como da cultura, Na

reflexão vaziana, a transcendência é o horizonte mais amplo que se abre ao movimento da autoafirmação do sujeito, que não se exaure no âmbito da comunidade humana, bem como não encontra seu horizonte último na história. (SAMPAIO, 2006, p. 118)

Então, o sujeito que busca formas de se autoexpressar e de se autocompreender, ultrapassa, de forma sistemática, as fronteiras da sua situação, marcadas pela finitude, afirmando-se como um ser-no-mundo e um ser-com-o-outro. O sujeito para o absoluto é esse ser que se reconhece como objetividade e como subjetividade, em relação de intersubjetividade, compreendendo todos os aspectos do ser como expressão máxima, alcançando, dessa forma, no em si e no para, a síntese na forma de unidade. Portanto, o sujeito se relaciona com o transcendente não em razão de uma reciprocidade ontológica, mas em razão de sua dependência radical, que envolve o ser-para-o-absoluto, tornando-o sujeito existente e, enquanto tal, ser-para-a-verdade, ser-para-o-bem.

Assim, a categoria da transcendência consiste, no que concerne à antropologia filosófica, no processo de encerramento da problemática ontológica/metafísica do ser como existência, uma vez que essa categoria é o resultado do que H. de Lima Vaz considerou de *excesso ontológico*³⁹, por onde o sujeito busca autoafirmar-se frente à história e, com isso, também sobre o mundo, avançando, dessa forma, para além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro, fundamentando, primordialmente o que constitui o eu sou. Contudo, a categoria da transcendência, dialeticamente, adota as várias oposições, a fim de estabelecer a síntese de um pensamento fundamental que culminará na ideia de absoluto, baseada na concepção recíproca de interioridade e exterioridade, demarcando, paradoxalmente, uma identidade na diferença.

É desse excesso ou dessa superabundância do espírito que procede, de resto, o dinamismo mais profundo da história e a inexaurível gestação de formas 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. (VAZ, 1992, p. 94)

3.6 O para-si e o para-o-outro: o homem como identidade, alteridade e consenso

A Antropologia filosófica, como abordada até agora, em seu itinerário, evidenciou o ser humano como abertura, e esta se dá pela relação de transcendência. Portanto, de forma

³⁹ Vaz entende por excesso ontológico o desenvolvimento dialético do discurso que eleva o sujeito, pelo princípio da ilimitação tética, para além dos parâmetros estabelecidos pela objetividade e pela intersubjetividade, consistindo em uma superabundância ontológica do sujeito que tem sua fonte na identidade dialética do movimento entre o espírito e o ser. Portanto este excesso constitui em si uma relação de transcendência.

absoluta, fundamenta e legitima a relação de mutualidade. O homem não é um ser puro; dessa maneira, ele não tem a intuição imediata de si mesmo, pois a primeira realidade que o circunscreve é a sua situação, que é o seu próprio ser situado, ou seja, a realidade que é a sua forma voltada à experimentação. Entretanto a questão sobre si mesmo será o momento pelo qual o homem se interrogará e se tornará objeto para o seu próprio conhecimento e reconhecimento. O reconhecimento se dará no plano do seu eu – para si –, bem como no plano da sociedade – para-o-outro – em uma base universal.

É na universalidade da razão prática (*ethos*) que o encontro com o outro tem o seu lugar nas formas de reconhecimento e também no consenso. Reconhecer a aparição do outro é, também, consentir encontrá-lo na natureza do eu que, assim como o meu eu, encontra, também, o outro eu.

No processo de investigação do ser do homem, a antropologia filosófica confrontará a atitude criadora, a cultura, que é especificamente a abertura do ser do homem para a universalidade e para o absoluto. Será no horizonte de sua infinita abertura que a cultura adquirirá sua simbologia e seu sentido. O ser-para, terá, então, aqui o seu significado ligado à atualidade e à efetividade de uma coisa existente que se enriquece ao longo de seu próprio desenvolvimento, graças às suas relações com os outros.

3.6.1 O ser-para-si

Em síntese, dialeticamente, o homem é a afirmação do seu próprio ser, mas também é a possibilidade de uma pura autoafirmação. Nesse ponto, deparamo-nos com a dimensão do ser-para, constituído, basicamente, em sua tarefa de construir a sua unidade. Na unidade, ele já é estrutura e relação, mas dessa relação deve-se elucidar a configuração final e essencial do homem que é o ser pessoa.

Definir o ser-para-si representa ter e ser um momento da reflexividade sobre sua identidade ativa, pois será possível, dessa forma, considerar a si mesmo, tendo por base a intencionalidade e a realidade a priori, como objeto de si mesmo. Corroborando com tais aspectos, sua proximidade com Hegel permitiu-lhe lançar mão de alguns elementos do sistema desse pensador e dessa forma constatar que, a natureza é

o produzir sem consciência do Eu e o produzir do Eu é um determinar-se-a-si-mesmo; a natureza é, portanto, Eu, sujeito = objecto; e tal como minha natureza é posta, há também uma natureza fora da minha, que não é a

totalidade da natureza; a natureza fora de mim é posta para explicar a minha natureza. (HEGEL, 2003, 80)

Portanto, o que essencialmente predica ao ser do homem, o seu ser sujeito é a consciência que o eu terá de si mesmo no processo de autoreconhecimentos, na medida em que intui o seu caráter limitado como parte de sua origem, estabelecendo de forma absoluta o limite de seu originário impulso e, objetivamente, afirmando a si mesmo. Mas isso só será possível por intermédio de um processo de evolução que terá, como culminância, o autoexpressar, que se dará por meio da aquisição dos atributos necessários para o reconhecimento do outro, ou seja, de um terceiro que, como dito anteriormente, ele mesmo sobrepõe sua subjetividade a outra subjetividade, fazendo emergir o sujeito diante do sujeito, configurando o princípio de alteridade.

O problema do reconhecimento, ou seja, do conhecimento do outro numa relação de reciprocidade que permita a sua aceitação no mesmo nível de universalidade (por exemplo, dos direito, da satisfação das necessidade etc.) (...) no qual o indivíduo se afirma como fonte primeira de valor. As dificuldades de se estabelecer o fundamento dessa relação na própria comunidade de reconhecimento são notórias, uma vez pressuposta a prioridade lógica e axiológica do indivíduo sobre a comunidade. (VAZ, 1991, p. 10)

Portanto, a configuração da alteridade se dará pelo reconhecimento da diferença e este será consciente e intencional. É pela intencionalidade infinita que se estabelece o espaço pertencente à identidade do sujeito (ipseidade), colocando-a com a sua sustentabilidade, fincada na intersubjetividade, excluindo, dessa forma, a corriqueira equalização objetiva do sujeito, que, na modernidade, foi pensada de forma aritmética.

A experiência de nossa consciência se mostrará evidente a partir do processo de elencar os elementos constitutivos de nosso agir e de nossa capacidade reflexiva. A condição de finitude e o estar situado constitui, a priori, o ser-em-si, que se encontra circunscrito em o seu ser-em-situação, sendo este o cerne de nossa unidade que, na reflexividade da consciência livre, opera o mais íntimo, o absoluto, ou seja, a pessoa em sua indevassável capacidade e possibilidade de julgar a si mesma.

3.6.2 O ser-para-o-outro

Pela antropologia filosófica compreender-se-á o paradoxo que envolve nosso ser enquanto presença, bem como o ser do outro, no espaço da intencionalidade do eu que, ao

mesmo tempo, é o sujeito ontológico e lógico. Há, portanto, um processo de desvelamento do outro que surge no contexto ético-cultural, fazendo aparecer a noção de responsabilidade, como julgamento da liberdade de cada um.

O homem é, por conseguinte, ser-no-mundo por ser-com-o-outro e o mundo é fundamentalmente, para o homem, mediação para o encontro com o outro. Sendo o ser-no-mundo constitutivo de uma estrutura relacional do sujeito – e, portanto, constitutivo de sua essência – o ser-com-o-outro deverá igualmente ser afirmado na linha da autoafirmação do sujeito, do seu desdobramento *ad extra* ou do seu abrir-se ao horizonte do ser. O mundo é, para cada um de nós, o caminho para o encontro do outro. (VAZ, 1992, p. 74)

É pelo reconhecimento que acontecerá o encontro com o outro e, desse modo, ele se manifestará no existir interpessoal, cujo lugar é a relação eu-tu, dando-se no nível do intra-comunitário, havendo uma correlação eu-nós. Assim, a convivência revestir-se-á de uma reciprocidade e de uma convivialidade, que se estabelecerá por intermédio do consenso. No consenso, ter-se-á o intra-societário. Mas, onde é possível fundamentar estas relações? Novamente foi se respaldar em Hegel. Assim, quando este afirma que cada ser racional é algo de duplo para o outro, então poderá ser:

a) um ser livre e racional; b) uma matéria modificável, algo capaz de ser tratado como uma mera coisa. Esta separação é absoluta; deste modo, uma vez posta na sua não naturalidade, não é mais possível uma referência pura de uns relativamente aos outros, na qual a identidade originária se exponha e reconheça, mas cada referência é um dominar e ser dominado de acordo com as leis de um entendimento consequente; a totalidade do edifício da comunidade dos seres vivos é erigida pela reflexão. (HEGEL, 2003, p. 83)

Fundamentalmente, é no nível da comunicação, que acontece a recuperação da memória, a qual consiste em poder determinar as virtudes que se destacam nos diversos níveis do encontro interpessoal. Nesse patamar, constata-se a presença de virtudes como a fidelidade, a amizade, a justiça e a realização, evidenciadas nos níveis do consenso e da comunicação. Aqui, ele, com vistas a respaldar o consenso por intermédio da capacidade comunicacional, novamente recorre a Hegel, no que tange ao tratamento que esse dá à questão da liberdade. Portanto, a partir do viés hegeliano, ele tomará a liberdade como reflexividade, porem, esta liberdade, não se encontra a si mesma como razão, mas, segundo Hegel,

como ser racional, quer dizer, sintetizada com um oposto⁴⁰, um finito; esta síntese da personalidade inclui em si a limitação de um dos fatores ideais, como é aqui a liberdade. A razão e a liberdade como ser racional não são mais razão e liberdade, mas sim algo de singular; e a comunidade da pessoa com outros não deve ser vista como uma limitação da verdadeira liberdade do indivíduo, mas sim como um alargamento dela. A suprema comunidade é a suprema liberdade, tanto do ponto de vista do poder como do exercício; suprema comunidade essa na qual, porém, a liberdade, como fator ideal, e a razão como oposto da natureza desaparecem totalmente. (HEGEL, 2003, p. 84)

H. de Lima Vaz afirma que o ser-para-o-outro exprime a determinação da livre expressão do consenso; e este, por sua vez, determina a capacidade de construção da vivacidade que, em sua máxima expressividade, é a vida em comunidade. Portanto, haverá a elucidação de que a existência da comunidade se dá na medida em que ela se torna a consciência do sujeito, pois sua significância consiste em viver em comunhão. Mas essa consciência não é uma superestrutura que carrega o peso de uma estrutura adventícia; ao contrário, ela é uma reflexão que opera no cerne mais íntimo da pessoa.

O homem defronta-se com a multiplicidade dos seres organizados na forma de um mundo, e tal fato constitui o homem como um ser em situação e como ser um ser no mundo. A situação apresenta-se, pois, como uma noção antropológica. E porque é finito e situado o homem torna-se um ser relativo aos outros seres, e esse seu ser em relação encontra sua manifestação nas categorias de objetividade, intersubjetividade e transcendência. (SAMPAIO, 2003, p. 72)

É por meio da comunidade que se terá a autêntica afirmação do eu e do tu e esta será sua referência viva, consistindo no existir. Entretanto, a existência inclui em si a possibilidade de se suprimir e de entrar em outra referência, pois no ser-para colocamos de lado nossas “indeterminidades”, provenientes de idealidades, para, numa relação viva e reflexiva, se transportar para o domínio do ser que é o eu e para o domínio do outro, que também é um eu.

4. O SER DO HOMEM: UMA UNIDADE FUNDAMENTAL

Após examinar o itinerário categorial que, na Antropologia de H. de Lima Vaz, abrange tanto a base estrutural quanto a relacional, buscar-se-á consolidar os caminhos pelos quais ele nos conduziu. Poder-se-á afirmar que, ao considerar o homem portador de um

⁴⁰ Considerar-se-á neste contexto que o negativo traz sempre o sentido de contestação. Portanto, ressalta-se o princípio de contradição.

espírito, sendo este um componente da dimensão estrutural do seu ser, intui-se que há clara pretensão de estabelecer, por caminhos bem pavimentados, sua base de pensamento sobre o homem e que este terá como pressupostos estrutura e relação, por estas, geneticamente, se encontrarem estruturada em sua essencialidade. Mas há que levar em consideração que existem limitações que poderão ser evidenciadas a partir do corpo-próprio e do psiquismo, contudo não perdendo de vista sua condição e sua situação. Portanto, o homem se afirmará como um ser de estrutura que se realiza ao longo de sua vida, tanto por meios estruturais, quanto por estar em relação. Em suma, o seu realizar-se se dará ao longo de toda a sua vida, porque prioritariamente os elementos gerenciadores dessa realização serão seus atos e suas vivências. Assim, a realização acontecerá por meio da única categoria capaz de articular as várias dimensões do homem numa unidade, que segundo a filósofica vaziana, é a pessoa e esta considerada a categoria primordial e, ao mesmo tempo, em sentido causal final.

Em nossas análises sobre sua Antropologia Filosófica, propusemos aprofundar, primeiro, sobre a estrutura, e nesta incluindo a sua base metodológica e, segundo, sobre a relação. Portanto, a partir desse ponto, aprofundar-se-á a categoria de realização e concomitantemente sobre o ser pessoa. Porém, para tal, pensar-se-á o homem por meio de sua subjetividade. É lícito lembrar que a subjetividade foi objeto de investigação no capítulo anterior. Ao longo deste capítulo se elucidará a necessidade de retomar alguns pontos, que se mostrarem essenciais para o seu bom desenvolvimento.

Assim, considerar-se-á que H. de Lima Vaz, ao pensar o ser do homem, buscou vislumbrá-lo como uma totalidade e para isso reuniu todas as suas dimensões, o que o fez considerá-lo a partir de uma visão ontológica, pois será por meio desta que se exprimirá unitariamente e sistematicamente o ser do homem e, portanto, o sujeito pensado como aquele que se torna aquilo que ele é, realizando-se humanamente, na medida em que carrega consigo uma cultura e uma história. No entanto, não será possível pensá-lo apenas a partir de um único princípio, pois isso levaria a uma série de determinismos e de limitações. Então, dever-se-á ampliar a visão, abrangendo, sobretudo, as dimensões práticas e vivenciais. Assim, poder-se-á pensar, de maneira adequada, a realização do ser humano como pessoa.

Ao principiar o processo de conceituação do ser do homem a partir de sua estrutura (corpo-próprio, psiquismo e espírito) e da relação (objetividade - ser-em-si – *esse in se*, intersubjetividade - ser-para-outro - *esse ad alium vel aliud* e transcendência), todas as regiões categoriais que compõem a unidade estrutural e relacional, referir-se-ão ao domínio do ser substancial. Nesse sentido,

a estrutura corresponde, pois, à unidade ontológica primeira do homem, segundo a qual ele é indivisível em si mesmo, sendo assim capaz de subsistir na sua identidade (ou na sua *ipseidade*, se considerarmos o caráter explicitamente reflexivo dessa unidade), na sua relação com outros seres dos quais se distingue. (VAZ, 1992, p. 141)

Nas regiões que abrangem a dimensão da relação, ele, o ser do homem, compreenderá os domínios da realidade, marcada, sobretudo, pela finitude e pela situação. Assim, constatar-se-á que, na estrutura, é possível pensar o homem como uma unicidade e uma indivisibilidade se o confrontarmos com os outros seres, enquanto na relação ele será pensado em sua divisibilidade, podendo ser, igualmente, confrontado com os outros seres.

Estruturas e relações constituem, pois, duas regiões categoriais que se opõem dialeticamente como formas ou expressões do ser-em-si e formas e expressões do ser-para-outro. Nas categorias de estrutura, a reflexividade própria do sujeito como mediação (o “dizer-se a si mesmo”) é constitutiva da sua ipseidade como unidade estrutural do ser-em-si. Nas categorias de relação, a reflexividade própria do sujeito como mediação é constitutiva da sua alteridade como unidade relacional do ser-para-outro. (VAZ, 1992, p. 142)

O pensar sobre a realização desvelará, exatamente, os meandros que a unidade estrutural percorreu para ser, efetivamente, o lugar ontológico da situação, nas formas de relações e, sobretudo, de uma abertura às regiões que circunscrevem o ser. Portanto, a realização consistirá, existencialmente, em uma unidade que irá se construir por meio de seus atos, pois estes traçarão o itinerário da vida, sendo esta uma vivência.

4.1 O homem como situação

Pensar, portanto, o ser humano em sua dimensão categorial de estrutura, bem como em sua dimensão relacional, significa considerá-lo, enquanto tal, um contínuo, um constante movimento de passagem do dado à forma, ou, em outras palavras, uma transição oriunda da natureza que ele carrega como uma objetividade, à essência significada, pois será como ser de estrutura e de relação que, historicamente, ele existe e é capaz de pensar sobre o seu próprio ser, mas, sobretudo, também, será capaz de se perguntar sobre o sentido de sua própria existência. Como estrutura, ele é uma capacidade de fazer experiências sobre sua própria existência e do seu existir em relação com as outras existências. É justamente nesse movimento que H. de Lima Vaz vislumbrou a possibilidade de pensar o ser do homem em sua totalidade. Considerar-se-á que, tomando a realização como um processo de unificação da

própria vida que é dada a cada ser, isso consistirá, portanto, na tarefa de autorealizar-se, tendo em vista suas experiências, ou seja, o experimentar de seu ser e do seu existir como vivente.

A categoria de realização deve mostrar exatamente os caminhos através dos quais a unidade estrutural do homem se cumpre efetivamente nas formas de relação com que ele se abre às grandes regiões do ser que circunscrevem o lugar ontológico da sua situação e da sua finitude. Sendo uno como ser-em-si (substância ou *ousía*), o homem deve realizar essa unidade como ser-para-si ou como existente para o qual o existir é viver a unificação progressiva do ser no exercício dos atos que manifestam a vida segundo o espírito como vida propriamente humana. (VAZ, 1992, p. 144)

No homem, há implícito o dever de executar em sua existência aquilo que ele é essencialmente, ou seja, ao longo de sua vida, realizar a unidade ontológica afirmando o seu ser, o seu é. Ora, a consolidação dessa unidade permanecerá como um conceito e, ao mesmo tempo, uma fronteira que, uma vez estabelecida, será dada à filosofia como um postulado, que só será alcançado por intermédio da mediação, promovida, conclusivamente, pela vida vivida, a qual acontece com a mediação, entre a essência e a existência, como a vitória da vida sobre a morte. Neste ponto, porém, poder-se-á afirmar que aquilo que o homem é se dá pela vivência e que esta unifica a essência e existência, configurando, dessa maneira, uma autorrealização, isto é, a efetivação existencial da paradoxal questão, por onde se poderá afirmar que o homem é um tornar-se ele mesmo. E isso só será possível por sua capacidade de abrir-se em relação ao seu próprio ser, e mais, do abrir-se em relação ao outro. Então, não será possível a realização a não ser como ser aberto, e nessa abertura haverá um apelo à generosidade, pois a unidade que é o homem procederá do sujeito que exprime a si mesmo como aquele que modela a própria unidade e, no entanto, se constituirá como aquele capaz de mediar o que ele, integralmente, em sua estrutura é e, também, é em sua capacidade de relacionar-se. Ora,

os atos que traçam o itinerário de uma vida que se realiza são os atos que procedem do homem pensado na integralidade de sua estrutura e tendo diante de si o horizonte inteiramente aberto das suas relações fundamentais. Cada um desses atos será, portanto, a efetivação existencial da unidade do sujeito – unidade que se mostra, pois, como síntese de estrutura de relação – que nele e por ele se realiza. (VAZ, 1992, p. 145)

Diante disso, o que ele faz e é será fruto da mediação, sendo, portanto, a supressão da unidade que se realiza; consiste, porém, em uma cadeia ordenada de mediações, pelas quais o homem exprime-se com estrutura e relação. Assim, todas as relações

se traduzem em comportamentos e estes em atos; e os atos sempre serão, efetivamente, da pessoa. Enquanto ocorre o operar dessa complexa unidade existencial do homem, que consiste na síntese da sua unidade estrutural e das suas posturas comportamentais, haverá, porém, a clara demonstração da necessidade do coroamento da vivência e este só se dará pela ética. Portanto, o homem é constitutivamente um ser ético, e essa eticidade será o primeiro predicado da sua unidade existencial, ou seja, o imperativo de sua autorrealização. Ora, a realização, dentro dos parâmetros vazianos, buscará respostas às seguintes questões: primeira, como harmonizar sua estrutura como uma unidade, se ele mesmo é um abrir-se aos outros? Segunda, como tornar efetiva essa abertura estando ele diante das várias realidades, sem incorrer nos riscos da alienação? Então, a realização será um desafio permanente e uma tarefa nunca acabada, compreendendo, em si, os riscos de ser e de não ser e, ao mesmo tempo, um autoexpressar-se por meio de sua corporalidade, de seu psiquismo e do espírito, desdobrando-se em partes. Haverá, no homem, o ato primeiro de sua essência, que consiste na necessidade, sendo esta a que se encontra inscrita no seu próprio ser que é, a autorrealização, constituindo-se, porém, no sujeito que vive concretamente sua unidade enquanto ser-em-si e ser-para.

A categoria de realização, primeiramente, nos conduzirá a uma espécie de terreno primordial da experiência da nossa própria vida, na qual os dilemas metafísicos (o ser e o nada, o uno e o múltiplo, o ser e o poder-ser) serão, paradoxalmente, experimentados como dúvidas existenciais que acabam por envolver o eu; este se colocará diante da aporia do tornar-se o que é. O problema da realização atualizar-se-á na experiência que o homem faz, necessariamente, da sua própria vida, e esta é a tarefa, que, constantemente, se postará diante dele. Então, a realização consiste no exercício ordenado do seu operar, o que torna visível a figura do eu estrutural e do eu relacional, do ser-em-si e do ser-para, resultando no eu como projeto do seu autorrealizar-se. Este se orienta pela exigência do melhor que foi denominado, pela tradição filosófica, como vida perfeita. Nesse ponto, perceber-se-á que há o evidenciamento do que se poderá chamar de vida ética.

4.2 A realização

É pela mediação do eu e do bem que o homem dirige o seu dizer ou o seu expressar sobre sua humanidade, bem como sobre sua realização que se concretiza em um cenário ético, por meio do qual ele se expressará como um sujeito, ou seja, ele, por meio dos próprios atos, manifestará sua essência estrutural e relacional, vindo a existir concretamente em sua unidade, expressando-se e, por fim, conquistando seu próprio ser por meio do agir.

Este consiste em um proceder conforme o bem e, dessa forma, manifesta sua humanidade por intermédio de uma *inteligibilidade radical*. Porém, será na passagem do ser que é à ética que ele se tornará o que é, manifestando sua subjetividade conscientemente, sempre buscando alcançar os níveis mais elevados de compreensão dos seus atos: aqueles que se efetivaram por meio de uma intercausalidade estabelecida entre razão e liberdade. Então, como o homem se encontra empenhado na busca pela compreensão de sua estrutura e de suas fundamentais relações, ficará evidente que todos esses processos passarão pela realização de si.

Considerando, então, todos os processos (psíquicos, pedagógicos, didáticos, sociológicos, religiosos e outros) que, cientificamente, se envolvem na busca pela compreensão de todas as leis e técnicas, tanto nos aspectos que compreendem o processo evolutivo dos indivíduos, quanto nos relacionados aos grupos, ou seja, aqueles que contemplam as ciências humanas, no que tange à categoria de realização, o que se observa é que todas as ciências as quais se propuseram encontrar uma resposta para o que é o homem (?), em função de suas limitações, todas incorreram em reducionismos e, de forma geral, caíram nas armadilhas do imediatismo sistemático ou fundacional, acabando por limitar, de forma arbitrária, a complexidade do problema e promover sua exclusão, no que concerne à investigação sobre a experiência e a vivência. O fato é que tais limitações se dão por intermédio de um discurso proferido de forma equivocada, que culminou na exclusão da metafísica e da ontologia do cotidiano das ciências. Em suma, é justamente a partir da categoria de realização que se dará a busca pela forma de operar a síntese entre as categorias de estrutura e de relação, e esta assinalará, dialeticamente, os meios para orientar o discurso no domínio da existência, evidenciando que o realizar-se do homem se dá no agir, ou seja, no existir, na ação e pela ação. Então, o movimento de autorrealização se desenrolará no domínio do ser-para-si, ou seja, na capacidade reflexiva e essencial, ou seja, o ato primeiro de sua efetivação e que exprimirá, por meio de sua autoafirmação, o sujeito. Como sabemos,

Essa autoafirmação desdobra-se em sucessivas mediações do Eu, percorrendo a seriação das categorias de estrutura e de relação. Do Eu corporal ao Eu aberto para a transcendência, o movimento dialético da constituição do sujeito – do Eu – avança em complexidade e, ao mesmo tempo, na conquista de uma unidade sempre mais profunda, de modo a poder exprimir o sujeito lançando-se à tarefa de uma autorrealização segundo a totalidade constituída do seu ser pela qual ele existe e age. (VAZ, 1992, p. 163)

Partindo, portanto, do que foi apresentado, o movimento de realização é uma realidade marcada por diferenciações, claro que, sempre tomando-as, primeiramente, a partir

das propriedades dos níveis estruturais, associando-as às suas regiões ontológicas, regiões, com as quais os sujeitos se relacionam. Portanto, os atos pelos quais as diferenciações se manifestam procederão sempre de uma totalidade evidenciada como marca identitária e essencial de uma *ipseidade* dinâmica do sujeito. Isso corresponderá à dialética da identidade na diferença, constitutiva do sujeito em sua atividade, enquanto situada e ao mesmo tempo finita, posicionando-se como uma presença dotada de grande importância na elaboração categorial de sua realização, sempre considerando que esta se encontra ligada ao desenvolvimento da vida, o que corresponderá, no que tange ao homem, à sua expressão humana. Assim, sendo o homem

um abrir-se do sujeito a toda a amplitude intencional do seu ser-para-outro é, na mesma medida em que tem lugar essa abertura, um aprofundamento e uma contração maior do seu ser-para-si ou ainda a conquista, no domínio da vida vivida daquela unidade que já está presente no núcleo frontal ou essencial da vida como indivisão em si e distinção de todo outro ser. (VAZ, 1992, p. 163)

De fato, o lema *torna-te o que és* evidencia o homem como realizador da unidade que ele é sem, portanto, perder de vista a realidade configurada metafisicamente, orientando, de forma total, o entorno de sua vida, de sua vivência, de seu existir, de modo que se terá o ser do homem concebido como uma expressividade, ou, mais precisamente, um movimento intencional de passagem do dado à forma, e esta se dará pela mediação do sujeito. Nesse sentido, faz-se necessário elucidar os elementos que compõem a unidade humana, com vistas a evitar o essencialismo estático ou a existência nos moldes existencialistas.

A priori, deve-se considerar o homem em sua capacidade de se expressar, significando, portanto, ter que pensá-lo como sujeito em um movimento incessante de passagem ou de mediação entre o ser que é e o ser que é capaz de atribuir significado, tanto à estrutura, quanto ao estar em relação, operando o movimento de automanifestação, processando ontologicamente seu próprio ser e o seu constitutivo existente, de modo que a automanifestação corresponderá à existência como autorrealização ou como síntese entre a estrutura e a dimensão relacional, e estas sendo o modo operante, propriamente, humano.

A realização se mostra, portanto, como passagem do ser que é (identidade ou unidade = *indivisum in se*) ao ser que se torna ele mesmo pela negação dialética do outro no ativo relacionar-se com ele, o que implica a suprassunção do outro no desdobrar-se da unidade fundamental (alteridade ou unificação = *divisum ab omni alio*). (VAZ, 1992, p. 165)

Considerando o eu como sujeito e o outro, também, sujeito, por meio da realização, a compreensão sobre o ser do homem se elucidará nos moldes platônicos/hegelianos/tomistas, ou seja, na dialética proposta no Sofista e na análise de Hegel sobre o espírito, mas, sobretudo, no ato de existir tomaziano. Porém, nos domínios vazianos, o ser, que tem como foco, o ato de existir, compreenderá a necessidade de superação do monismo e do imobilismo, considerando tanto as ideias e a crítica, quanto o existir em ato, como gêneros fundamentais que se entrelaçam no próprio ato de ser, permitindo pensá-lo como absoluto, mas sem perder de vista o devir que consiste no estar em relação.

Analogamente, no terreno da realização humana, ipseidade e alteridade, opondo-se dialeticamente como estrutura e relação, são suprassumidas no movimento da realização, no qual o ser é existência que se efetiva como operação. O ser-em-si da estrutura e o ser-para-outro da relação são suprassumidos no ser-para-si da realização na conquista, pelo sujeito, da unidade profunda que ele é como essência, mas que deve tornar-se como existência. (VAZ, 1992, p. 165.)

O que se pode observar por toda a tradição filosófica são as várias concepções do homem, já que, por todo o tempo, elas se consolidam como uma sucessão elementar de diferentes ideias relativas à realização humana e representam, portanto, meras traduções de diferentes modelos existenciais que culminaram na possibilidade de promover um rápido desenvolvimento de suas fundamentais noções, abrangendo e demarcando, da antiguidade até a contemporaneidade, as pseudossoluções. Assim, na antiguidade clássica, o ideal de realização tornou-se o ideal humanístico greco-romano, fundamentado sobre uma base conceitual que, por um lado, ligou-se ao ideal da *aretê*, exprimindo o princípio do ser excelente, consolidando-se como princípio do esplendor do ser que atinge a plenitude, e esta, irradiando-se pelo belo e o bom. Porém, na mesma antiguidade clássica, houve, também, o desenvolvimento do princípio conceitual ligado às virtualidades. Nesse ponto, seguir-se-á uma trajetória análoga à *aretê* que nos transportará para o plano da inteligência ou da sabedoria prática. É possível observar que ambas, tanto a *aretê*, quanto a virtude, idealizaram, no que consiste à realização e tendo o foco na irradiação do logos, a verdadeira medida de sua humanidade, sendo que esta se encontraria no polo da autorrealização. Porém, o declínio de tal visão se deu pela dificuldade de conciliar, em seu interior, a objetividade do logos com a subjetividade dos parâmetros da liberdade.

A realização humana, nos domínios do cristianismo, foi possível, sobretudo, pela presença da herança hebraica; esta se tornou a base de sustentação da tradição neo-

testamentária e, por meio desta, foi possível identificar todo o processo de assimilação dos elementos da tradição clássica. Portanto, o ideal cristão constituir-se-á, por meio do fato de poder encontrar no homem, em seu íntimo, o princípio ativo de seu dever ser, a abertura e o acolhimento que consiste no dom transcendente que operará a passagem para a sua definitiva humanidade e que, em sua culminância, envolverá precisamente o ideal de santidade, mantendo-se como grande paradigma dominante, respaldando os princípios e fundamentos da perfeição, influenciando, de forma direta, a constituição da cultura ocidental, que parte da Grécia clássica, passa pela modernidade e se prolonga até os tempos atuais. Assim, por meio de suas referências, foi possível influenciar o desenvolvimento da imagem, que atualmente temos do homem.

Na modernidade, ou seja, no período de tempo que, segundo Vaz, compreende da renascença até o século XX, observar-se-á que os elementos que perpassaram pelas concepções sobre e do homem serão marcados por rupturas, sendo a primeira aquela que envolve o ideal de santidade cristã, sinalizando que há, como marca, a prevalência definitiva da vida ativa sobre a vida contemplativa, ou seja, da atividade prática sobre a teoria. Por outro, ela, a modernidade, será considerada um prosseguimento, pois o homem teve como signo basilar a confiança na razão que, metodicamente, o conduziu à aceitação de uma regularidade da organização da vida, tanto do indivíduo, quanto da sociedade. Portanto, o homem das luzes, da ilustração será, então, caracterizado pela convicção de ter alcançado uma maturidade histórica que se mostrará na forma de uma ruptura com a tradição, assumindo, assim, os ideais que reunirão os traços definitivos de uma civilização universal, o *homo universalis*. Este, estabelecido pela Renascença, pretendeu se efetivar tanto no plano cultural, quanto no ético, acabando por ser reduzido a um objeto das ciências e também das culturas, o que o conduziu a um processo de massificação, tornando-o, como tal, uma mera manifestação corporal do assim denominado *homo universalis*. Em suma, o que se presenciou, a partir de então, foi sua morte, e esta será decretada a partir dos próprios pressupostos proclamados pela tradição que o gestou.

Na contemporaneidade, a realização, no tocante ao universo cultural, terá como marca, considerando o que foi herdado da modernidade, a fragmentação, configurando, portanto, uma nova proposição do todo social, onde se organizaram,

como uma constelação de universos culturais, assinalados por características próprias e cuja interação obedece justamente às exigências dessas características. Sendo objetivamente “universos culturais”, regidos por leis próprias de constituição e de evolução, eles exercem uma profunda

influência na vida dos indivíduos, na medida em que se fazem presentes no campo das opções subjetivas em torno das “formas de vida” ou dos ideais de realização humana que se apresentam a cada um. (VAZ, 1992, p. 169)

Sendo o homem da contemporaneidade um participante de diversos universos ele, muitas vezes, de forma dramática, fará suas experiências de maneira fragmentada. Então, sua autorrealização se colocará na forma de confrontos entre os objetivos almejados para a sua vida e a tarefa de existir. Contudo, haverá uma divisão, e esta será marcada pelas disputas no domínio primário de suas energias. Assim, observar-se-á um movimento equivocado no que tange à busca por compreensão, pois, verdadeiramente, todas as energias vitais que envolvem esse processo deveriam se somar, tendo em vista alcançar a totalidade existencial. Enfim, será possível, dessa forma, vislumbrar a realização e sua tematização por meio da crença no ideal da pluriversalidade, que teoricamente existe dentro do pensamento contemporâneo. Então, como realmente formar o inteligível do humano em sua idealidade, em uma época que traz a insígnia da fragmentações e da dissoluções das tradições, por meio da qual foi possível assistir ao modo predominante da razão que, de forma geral, se considera capacitada e suficiente, para fundir, satisfatoriamente, as antigas tradições e modelos, por onde a razão instrumental acabou por substituir a razão teológica e teleológica? O que se constata é que, neste mundo da pós-humanidade e dos *avatares*, a filosofia e as ciências humanas, de forma geral, não teriam muita coisa ou, para ser mais preciso, não teriam nada a dizer sobre o problema, pois, na concepção dessa universalidade, há evidente perda de sua importância, pois a razão instrumental, marca desse período, teria alcançado o que se pode denominar de universalidade aritmética, ou o que se afirmou como igualdade numérica, o repetível em série.

Ao observar os modelos de realização que marcaram cada época, foi possível constatar o enraizamento de uma “idealidade” e uma concretude da figura humana, ou seja, um *ser-em-situação* que liga a presença de um mundo natural, à possibilidade da construção do mundo cultural. Constata-se que será preciso, para realmente atingir a pluriversalidade ou a plena realização humana, formular uma nova oporia histórica, e esta deverá ser crítica. Porém, no domínio crítico, definir-se-á entre o ser situado e finito que se oferece como modelo e alvo do movimento de autorrealização e a natureza idealizada, traçada no horizonte do ser e este se impondo ao indivíduo na forma de normatividade, observando-se que, se o pensarmos a partir do ser que ele é, poder-se-á manifestar, a partir das categorias de estrutura e relação, a realização, obedecendo ao imperativo do dever-ser, por meio do qual ele se suprassumirá como conteúdo ontológico daquelas categorias, ou seja, o dever-ser do homem, idealizado e situado a partir do seu estar-no-mundo e relativizado pelas coordenadas naturais, histórico-

culturais e existenciais, circunscreveram o seu lugar. Portanto, o movimentar-se com foco na realização será conduzido por modelos elaborados sobre as particularidades naturais e históricas. Assim, a existência mostra-se descortinando-se entre os polos da essência do *ser* que é e a essência do ser que deve-ser. Em suma, a manifestação da essência, por definição, deverá ser pensada como existência de um ser-em-situação.

Diante do drama da existência, a aporética crítica colocar-nos-á ante a oposição entre o ser-mais e suas limitações. Então, o seu ser-mais apontará para a idealização, na qual se atualizam todas as virtudes do seu poder ser. Mas, em sua limitação existencial, rotineiramente ele será simplesmente ser.

Aparentemente,

a imensa maioria da humanidade permanece resignada ao “hábito melancólico de ser”, nas palavras do conhecido verso de Raul de Leoni, mas sem o agulhão do ser-mais a aventura humana não se teria lançado nos caminhos prodigiosos da história. Somente um “fim da História” pensado como abolição de qualquer polo ideal de realização humana, substituído pela uniformidade linear e pela igualdade aritmética do homem-massa, pode ser projetado como solução-limite da aporia do ser-mais, eliminada, nesse caso, pela utopia do ser-igual, o que significaria a solução da dificuldade pela supressão dos seus termos. (VAZ, 1992, p.171-172)

A categoria de realização descobrirá a sua dialética interna, e esta consistirá na unificação da essência. Entretanto, o homem será uma expressividade, que como tal e na ordem da existência, será impulsionado por sua ilimitação na direção do absoluto do ser, ou seja, para o ser-mais. Porém, ao avançar pela Antropologia Filosófica, mostrar-se-á, em sua concepção dialética, o paradoxo da existência humana, e este compreenderá a passagem do ser ao dever-ser, mas sempre submetida ao estímulo permanente do ser-mais. Portanto, a realização humana só poderá ser pensada enquanto uma perfeição realizável pelo homem, mas este só será concebido como um ser espiritual, ou seja, um ser-para-a-transcendência. Portanto,

ao realizar-se no horizonte da Natureza (tecnociência) e da História (política), o homem tem em si mesmo a medida de sua perfeição e a aplica à sucessão dos modelos ideais do *homo technicus* e do *homo politicus*; ao avançar em direção ao horizonte da Transcendência deve submeter-se a uma medida que é, exatamente, uma medida transcendente : essa a resposta paradigmática de Platão a Protágoras que inaugura, no Ocidente, o pensamento antropológico na sua intrínseca relação com a Metafísica. (VAZ, 1992, p. 173)

A síntese entre essência e existência é, no entanto, o espaço de afirmação da inteligibilidade que se encontra fundamentada numa igualdade entre o eu e o sujeito, em sua automanifestação do ser que se apresenta a partir de uma ordem encadeada pelo discurso. Assim, a categoria de realização, obedecendo ao princípio da totalização, conduzirá ao *un être donné à lui-même* (um ser dado a si mesmo). No entanto,

se por um lado somos essencialmente seres de estrutura e seres em relação, por outro nossa unidade não é dada de antemão. Como articular nosso ser-em-si e nosso ser-para? Ou ainda como pensar numa unidade *ipseidade* e alteridade? Para Lima Vaz, nossa unidade deve ser construída por cada um de nós ao longo de nossas vidas através de um movimento existencial de unificação progressiva do próprio ser. (OLIVEIRA, 2013, p. 185)

O movimento da existência, tematizado como categoria de realização, exprimirá, justamente, a efetivação existencial na qual, paradoxalmente, o homem se tornará ele mesmo, constitutivamente, em sua abertura ao outro. Então, a realização se efetivará a partir do ser, ou do próprio ser do homem, tendo como correspondente as operações executadas necessariamente pela existência como ato, pois, enquanto ato, ele se constituirá, progressivamente, como movimento que o direcionará à conquista da sua unidade existencial e esta à perfeição. Porém, a categoria de realização exprimirá dialeticamente uma síntese entre estrutura e relação, que consistirá em um ordenamento operacional próprio do ser humano. Existir humanamente consiste, então, em um processo de realização da própria vida, sem perder de vista que esta permanecerá um desafio, pois, como tarefa, ela não será considerada como acabada em seu existir.

Assim,

a experiência que fazemos ao assumir a tarefa de cumprir nossa existência, ou ainda a experiência desse movimento impelido pela exigência do melhor que tem em vista o cumprimento de nossa própria humanidade como síntese dinâmica entre o ser-em-si e ser-para, apresentam-se, para Lima Vaz, como o conteúdo da categoria de realização. (OLIVEIRA, 2013, p. 186)

A realização é a expressão da relação entre a essência que constitui o ser do homem e o seu modelo ideal de existência. Dessa forma, conclui-se, que, a realização jamais será algo que se concluirá totalmente, o homem em sua subjetividade deverá se afirmar em um dinamismo rumo ao ser-mais. Para tanto, H. Lima Vaz defende que

a categoria de realização aponta finalmente na direção da síntese entre essência e existência, na qual o discurso pode afirmar a igualdade inteligível entre o sujeito (o Eu no movimento da sua manifestação) e o ser (manifestado na ordem das categorias encadeadas pelo discurso). A abertura ilimitada do sujeito aponta na direção da formulação de uma categoria conclusiva, capaz de articular todos os momentos do dizer do homem a si mesmo. (OLIVEIRA, 2013, p. 187)

Em suma, na realização, o homem se descobre como *ser-para-o-absoluto* e, em consequência disso, ele vive a contínua tensão entre a finitude e a sua abertura ao infinito. De dentro dessa tensão emergirá a tarefa de construir a própria vida. Portanto, a unidade essencial que é o homem, que como ser se estrutura e relaciona, se tornará uma unidade existencial. Pelo absoluto coloca-se frente à tarefa de tornar-se aquilo que ele é, em outras palavras, realizar-se-á enquanto uma abertura para o absoluto. Entretanto, a oposição dialética existente entre sua base estrutural (ser-em-si) e a relacional (ser-para), se suprassumirá enquanto categoria de realização.

4.3. O ser pessoa

Tanto na categoria de estrutura quanto na de relação, o homem faz a experiência da própria subjetividade, contudo, simultaneamente, também experimentará sua dimensão relacional. Como ser de estrutura e de relação, será pensado em um contínuo movimento de passagem daquilo que é em si para a existência enquanto ato e, nesta, historicamente, ele se capacitará a pensar sobre o seu próprio ser ao mesmo tempo em que se interrogará sobre a própria existência. Então, H. de Lima Vaz elaborará o próprio pensamento voltado para o sujeito em sua totalidade, pois, sendo o homem um ser de estrutura e de relação que se realiza ao longo de sua vivência e de seus atos, a única categoria capaz de promover a articulação das suas várias dimensões em uma só e em sua unidade, evitando, assim, os reducionismos, será a categoria de pessoa. Porém, Vaz pensará a pessoa a partir do ato de existir, ou seja, em sua absoluta transcendência, afirmando o ser pessoa em seu sentido absoluto.

Ora,

compreendida como a expressão adequada, a forma *formarum* com a qual o sujeito ou o Eu se exprime ou se diz a si mesmo, a pessoa é afirmada por Lima Vaz como categoria conclusiva do discurso antropológico. Ela pretende exprimir a síntese dialética entre aquilo que o homem é por essência e aquilo que ele se torna no progressivo movimento da existência. (OLIVEIRA, 2013, p. 187)

Sendo a pessoa a expressão da unidade final do ser humano, esta se elaborará, categorialmente, a partir dos parâmetros que darão alicerce à autoafirmação e os meios para que se constitua como ser, ou seja, em sua essência, que será pensada como a manifestação do que o ser-homem é em seus constitutivos ontológicos. Portanto, em sua constituição é que ele se afirmará como uma existência, enquanto tal, é a manifestação efetiva do tornar-se o que é, ou seja, o mostrar-se, a expressão acabada do eu que sou, tendo-o tanto como princípio quanto fim. Como princípio, ele se colocará como uma forma absoluta pensada a partir de sua matriz, em toda a sua inteligibilidade, no processo de afirmação do eu sou que se dará como mediação. Segundo, o ser-homem unificará os diversos aspectos do seu ser. Como fim será a supressão da oposição entre a essência e a existência, por um lado, mostrando-se como unidade que se realiza; por outro, um todo aberto que se volta para o ser do outro. Porém, ao atingir a dimensão máxima da categoria de pessoa, ele estará inteiramente aberto ao horizonte da sua infinita intencionalidade, pois é para o infinito que o movimento dialético apontou, desde o início. Sendo para o infinito, a pessoa irradiará o seu *plenum* e este como o ser em sua infinitude intencional e em sua infinitude real, desdobrando-se em unidade, verdade e bem, pois toda visão de unidade, todo conhecimento da verdade, todo consentimento ao bem são atos da pessoa. A pessoa consiste, pois, na adequação das atribuições de uma vida segundo o espírito e será nela que se dará o entrelaçamento de toda a inteligibilidade e a liberdade. Por conseguinte, o espírito é o constitutivo da pessoa, enquanto ser de inteligência e de autonomia, ou seja, uma presença na infinitude do ser. Entretanto,

sendo a categoria da pessoa o ponto nodal do discurso da Antropologia Filosófica, onde se entrelaçam a inteligibilidade em-si e a inteligibilidade para-nós, nela cumpre-se finalmente o princípio de totalização, com a adequação inteligível entre o sujeito e o ser. Nenhum excesso ontológico permanece fora da autocompreensão do sujeito-objeto do discurso – do homem – no momento em que ele se afirma como pessoa. (VAZ, 1992, p. 192)

Ora, ao pensar a abertura ilimitada do sujeito e esta direcionada ao ser, só se obterá sucesso se pensá-lo, também, segundo o espírito, pois tal abertura será, sempre, correlativa ao ser e ao infinito. Qualquer pretensão filosófica de se afirmar uma abertura ilimitada, deverá sublinhar também as condições de finitude do sujeito. Assim, poder-se-á, paradoxalmente, pensar o homem na sua finitude e também na sua infinitude, ou seja, em sua totalidade. Logo, a pretensão filosófica de se pensar o existir e o agir não será, de forma alguma, uma filosofia pura, pois precisará levar em consideração a corporalidade e todas as

suas dimensões, sempre lembrando que estas incluem limitações de espaço e de tempo; também se levará em conta o espírito, que aqui nos reportará àquilo que está em situação e que poderá transcender. Portanto, a ciência só será competente para afirmar algo sobre si mesma, pois, no ato de existir, o transcender só se afirmará de forma absoluta como pessoa.

4.3.1 A experiência do existir

No árduo esforço de concretização do conceito de pessoa em seu sentido filosófico, há que observar a presença de uma experiência do existir tipificada em termos pessoais, constituindo, desta forma, as dimensões da pessoa, assinalando-a como expressão do mais profundo nível de inteligibilidade do ser homem. A noção aqui aplicada adquirirá uma certa centralidade, mas o que se observa em toda a tradição, por um lado, é sua ampla utilização, de forma que o termo se tornou cada vez mais corriqueiro. Por outro, seu real significado foi sendo banalizado e, por que não dizer, perdido. Portanto, para a sua melhor compreensão, H. de Lima Vaz propõe aprofundar as questões relativas à unidade e esta como a pessoa. Para tal, far-se-á necessário esclarecer, antes de tudo, o que a tradição nos oferece como meios de evidenciamento para essas concepções.

Visando delinear uma prévia compreensão da noção de pessoa presente na civilização ocidental, será preciso voltar nossa atenção para as duas formas: experiência da transcendência e experiência do indivíduo, ambas encarnadas em suas bases experienciais. Então, em sua forma transcendente, a experiência se caracterizará pelo existir na *presença-de* (Deus). Em Israel, essa presença firmou-se como resposta: primeiro, a revelação; e, segundo, a vocação. Quanto à experiência no plano da individualidade, houve um alçamento, que, paradigmaticamente, apontou para a situação ou para a realidade do profeta e sua consciência, e esta traçará o perfil da pessoa.

O indivíduo começa, nesse caso, a comparecer na cena da história vivendo uma tensão propriamente dramática entre a relação que o estabelece como interlocutor privilegiado do transcendente e a tarefa histórica que sobre ele pesa, qual seja a de ser o portador da palavra que vem do transcendente e deve ser dirigida à sua comunidade de vida nas contingências, na obscuridade e nas incertezas do seu existir histórico. (VAZ, 1992. P. 201)

Assim, a noção de pessoa designará o ser mais autêntico. No entanto, ela sempre manterá, por um lado, sua concepção original, sendo, ao mesmo tempo o ser-em-si e o ser-com-e-para-os-outros, significando aquele que se comunica e se expressa. Claro que, nessas

circunstâncias, haverá uma noção que nos reportará à condição ontológica, designando, portanto, o ser, ou seja, o indivíduo em sua subjetividade, partindo de sua racionalidade, que deverá ser compreendida como substância e, então, um absoluto.

Por conseguinte, é lícito ressaltar que, se por outro lado, houve a concomitante noção de pessoa como expressão, que usualmente significava uma forma de representação (herança judaica), com o surgimento da Filosofia na Grécia antiga, ela acabará dando lugar, em um primeiro momento, ao sujeito e suas implícitas noções de subjetividade, podendo, no entanto, ser pensada tanto em sua configuração subjetiva (Eu), quanto na intersubjetividade, no para o outro, culminando na pessoa pensada em uma interrelação. Contudo, para delinear a forma da pessoa, na atual conjuntura de nossa civilização, será preciso voltar nossa atenção para as duas formas de experiência relacionadas à transcendência e à originalidade do indivíduo, que terá por sustentação, em ambas, uma historicidade. Portanto, a primeira é a forma da experiência dentro do que se habituou chamar de transcendência, e esta se encontra, efetivamente, ligada à tradição judaica, que se caracterizará por meio do existir na presença de Deus, afirmando-se como uma resposta à palavra revelada e, por esse motivo, direcionada ao homem. Assim, no existir, estando na presença e em diálogo com Deus,

o indivíduo é alçado à situação paradigmática de profeta, e será essa diferenciação profética da consciência, segundo a expressão de Voegelin, que traçará o primeiro perfil da pessoa na tradição ocidental. Aqui o indivíduo define a sua singularidade na relação dialógica com o Absoluto, em virtude da qual se apresenta numa unidade indissolúvel de vocação e missão, de identidade e destino. (VAZ, 1992, p.201)

A segunda corresponde à experiência por meio da qual o indivíduo se anuncia em sua originalidade. Na Grécia, os eventos transcendentais corresponderam aos acontecimentos ligados ao nascimento da Filosofia que, ao estabelecer uma similaridade, terá como correlato o profetismo em Israel. Porém o significado de seu surgimento compreenderá a abertura do indivíduo para um novo caminho, e este será o da saída dos abrigos da teogonia e da cosmogonia. A experiência é aquela que dará origem a uma vivência consciente e, portanto, será ela que irá estabelecer o indivíduo por meio de uma predicação e que terá, por base, a racionalidade. Isso permitiu que fosse traçado

o perfil da pessoa, que irá integrar-se à sua face definitiva na tradição ocidental. Assim a invenção da filosofia aparece como o outro caminho que, percorrido nos sucessivos estágios do pensamento antigo, conduzirá finalmente ao conceito de pessoa. É essa vertente que fará convergir para tal

conceito toda a rica e complexa interpretação filosófica da razão como constitutiva do homem. (VAZ, 1992, p. 202)

No que tange aos antecedentes históricos, que de uma forma ou de outra prepararam uma primeira compreensão, ou, como foi denominado pela metodologia vaziana, uma pré-compreensão, dever-se-á, levar em consideração o seu estender-se e, por meio deste, alçar a um segundo nível da investigação (científica – nos molde modernos) bem como ao terceiro (Filosófica – Metafísica ou Ontológica), com vistas a atingir e alcançar a experiência do ser pessoa. Se a tomarmos como é vivenciada em nossos dias, há que reconhecer a presença dos perfis anteriormente apontados. A emergência histórica da experiência da pessoa reportar-nos-á tanto ao homem bíblico, quanto ao homem grego. Poder-se-á afirmar que, mesmo correndo alguns riscos de simplificação, o homem enquanto indivíduo emergiu historicamente no Ocidente, a partir das tradições acima mencionadas e foi, de forma lenta e gradativa, modelando todo o nosso atual universo e, com ele, nossa capacidade de simbolizar e progressivamente a possibilidade de se afirmar a individualidade transcendente do homem. Portanto, a transcendência como experiência permitir-nos-á pensar o homem como um ser espiritual, e isso significa pensá-lo na tensão existencial, pois como espírito o homem será, primeiro, um movimento de abertura para a universalidade do ser, e segundo, uma reflexão que promoverá o retorno sobre si mesmo. Em suma, esses dois movimentos tendem a evidenciar a estrutura interna dos atos de inteligência e liberdade, em outras palavras, os atos propriamente espirituais. Assim,

se levarmos em conta o cruzamento dessas duas vertentes no quiasmo do espírito, será lícito afirmar que, para o indivíduo bíblico, a verdade é fruto da sua livre decisão em favor do bem, atendendo à vocação que procede da palavra transcendente e, como tal, é fidelidade. O indivíduo como espírito (*pneumatikós*) é, no surto original do seu manifestar-se, a liberdade. Para o indivíduo helênico, o bem nasce da contemplação que se eleva ao princípio transcendente e, como tal, é perfeição; o indivíduo é, no surto original do seu manifestar-se, razão. (VAZ, 1992, p. 203-204)

De acordo com H. de Lima Vaz, as tradições conseguiram conferir, cada uma delas, no que tange ao homem, apenas uma dimensão, que corresponde ora ao espírito ora à lógica. Em consequência disso, elas não serão capazes de formular adequadamente a noção de sujeito em sua absoluta unidade originária. Portanto, não podem alcançar o seu pleno desenvolvimento. Porém a experiência da pessoa será a experiência da própria existência que se estende entre o desenvolvimento das coisas em direção à objetividade, podendo, também, atingir a intersubjetividade. Entretanto, a interpelação do outro e a presença do outro,

significam, sobretudo, a sua presença no interior da minha e da nossa, mostrando-se abertas ao infinito do ser. A experiência pessoal, então, avançará rumo à aproximação do centro irradiador de todo o ser: o absoluto.

O abrir-se ao outro, e assim ao mundo, terá todo o seu desdobramento na cultura, pois é precisamente pelo existir-com-o-outro, em seu e em meu universo simbólico, que a história e a tradição se sustentaram. Assim, será da relação *EU-TU*, no nível do encontro e do consenso e este na história, que a experiência pessoal se dilatará, de modo a configurar o universo humano do nós em sua máxima expressão: a pessoa. A experiência, em seu sentido mais pleno, ou de sua transcendentalidade, será a experiência da pessoa, e é pela plenitude dessa experiência que transbordará o abrir-se para o mundo e consequentemente para o outro.

4.3.2 A ciência da pessoa

Muito se diz, na atualidade, a respeito da pessoa; mas, observando, minuciosamente, perceber-se-á que muitos desses dizeres, em sua significativa maioria, se apresentam de forma vaga e com grau de imprecisão que chega a preocupar. Consequentemente, manifestando sua preocupação sobre essa temática, H. de Lima Vaz dará o decisivo passo para a superação dessas imprecisões, ao colocar a pessoa como o centro incondicional de toda a dignidade humana, considerando a experiência do existir como pessoa. Portanto, a mais profunda e compreensiva de todas as experiências, ela se mostrará, se tomarmos como referência os procedimentos metodológicos da ciência moderna, inexecutável e inacessível. Uma ciência da pessoa, que tenha a pretensão de exaurir toda a sua essência, se mostrará inatingível, pois a ela, a pessoa, não se aplicarão conceitos operacionais e modelos matemáticos que visem submetê-la a objetos de regras de experimentação, com vistas a alcançar resultados, que serão frutos de repetições, porque, neste caso, a experiência de seu existir singular, representado-o como único, tanto no seu constituir-se, quanto em seu manifestar-se.

Para ele, o Eu que é será inatingível pelos convencionais processos objetivantes que intencionam reduzi-lo ao que poderá ser manipulável ou observável, em outras palavras, coisificá-lo. Assim, se sua experiência é por definição algo que pertence ao âmbito da pessoa, não será possível generalizá-lo, não haverá, por parte do homem, a renúncia quanto à observação de si e à de seu semelhante, bem como a aplicação dos resultados dessa observação aos campos instrumentais, tanto da lógica, quanto da linguagem. No entanto, esse fenômeno permitirá identificar cada um em meio à multidão de iguais e, ao mesmo tempo, de

variedade das coisas. O homem, aqui observado, tendo como parâmetro a ciência metódica e experimental, em seu cotidiano, tende a ser classificado e analisado como um sinal que manifestará a presença da pessoa a partir da exterioridade do mundo e da história, na medida em que há o processo de transformação do indivíduo em objeto, frente às compreensões a seu respeito, acabando por passar por vários tipos de abstrações, bem como por vários tipos de procedimentos classificatórios e analíticos, tornando-se o centro de toda a curiosidade científica.

Nesse contexto, é possível constatar que, desde Aristóteles, as ciências do homem passaram a ocupar um lugar de destaque. Toda a tradição aristotélica foi, portanto, retomada no período medieval cristão, mais precisamente a partir da filosofia tomista, cuja síntese apresentou-se como um original e legítimo prolongamento das ciências do indivíduo e este foi pensado no que Vaz (1992) chamou de *inclusão na universalidade da espécie*, e somente esta universalidade seria o objeto do conhecimento rigoroso ou científico.

Assim,

a ciência do indivíduo homem é subordinada à filosofia do homem espécie e, mais tarde da filosofia da pessoa, essa por sua vez constituída no campo analógico que a orienta para o arquétipo teológico. Será necessário o advento do nominalismo tardo medieval para que a ciência do indivíduo alcance um estatuto epistemológico próprio e passe a ocupar, sob o nome de ciências humanas, todos os campos do conhecimento científico do homem. (VAZ, 1992, p. 214)

Para Oliveira (2013), no entanto, o que permitirá raciocinar sobre a noção de pessoa humana em toda a sua profundidade e riqueza consistirá, justamente, na descoberta teológica, isto é, na potencialidade analógica entre a pessoa divina e a pessoa humana. Porém, na modernidade se nega a postura analógica e se abre à possibilidade, bem no cerne da História, do anúncio kantiano do fim da pessoa em si. Deve-se considerar, portanto, que a modernidade não conseguiu acolher plenamente a noção de pessoa que, em termos, acabou por acolher controvérsias que caminharam para um progressivo abandono da *racionalidade analógica* e, conseqüentemente, a instauração do conceito de personalidade (*persona*). Porém, é no conhecimento adquirido dentro do surgimento das ciências humanas que se pode elaborar o conceito moderno de personalidade, e este irá distinguir o simples indivíduo da pessoa, sendo esta, sobretudo, o objeto da experiência transcendental. Portanto,

entre o conceito empírico de indivíduo e o conceito metafísico de pessoa, o conceito de personalidade pretende, por um lado, gozar de um estatuto

científico que o torne capaz de englobar todas as manifestações do homem sob o ângulo de determinada ciência humana; por outro lado, esse conceito se apresenta como a transposição, na perspectiva da filosofia moderna da subjetividade do conceito metafísico de personalitas, como a forma significada pelo nome pessoa. (VAZ, 1992, p. 214)

Nesse sentido, a personalidade adquirirá uma significação que ultrapassará os limites da cientificidade, pois, ao acompanhar o moderno conceito de pessoa a partir de suas diversas versões (crítica, dialética ou léxica), este apresentará, então, duas faces: uma voltada para as ciências humanas e a outra para as filosofias do sujeito. Logo,

se historicamente a noção de pessoa adquire a partir de Kant força e centralidade nunca antes vista, por outro lado a filosofia se mostrou, para Lima Vaz, incapaz de elaborá-la de modo adequado. Essa noção se revelou ao pensamento pós-kantiano como historicamente paradoxal. Por um lado, na medida em que a filosofia não alcançou nenhum consenso razoável a respeito da ideia de pessoa, essa ideia se tornou cada vez mais obscura. Por outro, o valor da pessoa continuou a ser proclamado e vivido de modo intenso. (OLIVEIRA, 2013, p. 169)

Quando se distingue indivíduo, personalidade e pessoa, faz-se necessário tratar de uma personalidade sendo esta pertencente a uma capacidade explicativa, na medida em que, como indivíduo, só poderá se manifesta no ambiente da vida cotidiana, por onde será possível observar seus atos e comportamentos por meio de regras e métodos. Dessa forma, o conceito de pessoa e de personalidade passará a compor, compreensiva e explicativamente, a modernidade. Em suma, a pessoa é, segundo Vaz (1992), no campo da compreensibilidade, algo que se reporta à interioridade espiritual, enquanto o indivíduo à exterioridade corporal. A pessoa será, então, o indivíduo considerado na sua unidade mais profunda, e o indivíduo, a pessoa na sua participação múltipla e temporal, ou seja, em sua materialidade.

4.3.3 A pessoa como uma transcendentalidade

Não há dúvida de que a grande inspiração de H. de Lima Vaz tenha sido Tomás de Aquino, pois o que, até o momento, pudemos mostrar no que tange a sua filosofia, foi a presença de uma excelente e criativa releitura da Metafísica do *esse*, por meio da qual propôs pensar os enigmas que caracterizam o seu tempo histórico. Portanto, para que se alcance o verdadeiro sentido pelo qual H. de Lima Vaz afirma o homem-sujeito como pessoa, deve-se antes ter em vista a noção de pessoa tal como formulada pelo grande doutor da medievalidade. Como já apresentado, a noção de pessoa vinda de Tomás será considerada,

por analogia, o reportamento direto ao absoluto e tal noção à pessoa divina, mas apenas na medida em que este é um partícipe da “absolutidade” e da perfeição divina, pois só assim que o ser humano poderá se afirmar como pessoa. Em sua busca pela promoção e pelo resgate do modelo analógico de pensar, colocar-se-á em destaque a relação do ser finito com o ser infinito e, assim, o ser humano pessoa com o ser pessoa divino pois, dessa relação se poderá atribuir a devida inteligibilidade que, diga-se de passagem, é intrínseca à existência e às ações humanas. Contudo,

a filosofia de Lima Vaz não pretende ser simplesmente repetição de Tomás de Aquino. Embora veja a obra do eminente medieval como epocal, Lima Vaz defende que sua epocalidade não se caracteriza por ser forma de pensamento antropocêntrica. Ao contrário, ela se desenvolve a partir da matriz de pensamento cosmológica, da qual a lógica de Aristóteles é a expressão formal acabada. Sendo assim, embora represente a exaustão do cosmocentrismo, a reflexão do Aquinate se move no interior desse horizonte. Em consequência, a noção tomasiana de pessoa não coloca em relevo a historicidade da existência. (OLIVEIRA, 2013, p. 170)

H. de Lima Vaz propõe, então, pensar o sujeito humano enquanto aquele que faz a experiência de si mesmo como sujeito. Sua compreensão no campo transcendental será exercida no nível conceitual, por meio do qual se constituirá como categoria, de forma que proporcionará o estabelecimento dialético de um discurso por onde se articularão suas conexões como os meios de ordenamento ontológico, vindo a ser, tanto em seu movimento quanto em sua lógica, o ser na sua estrutura. Enquanto categoria, o momento dialético não poderá ser a conceitualização de um novo conteúdo, compreendido no movimento do discurso, pois tal conteúdo, paradoxalmente, vai considerar suas oposições. Porém, para alcançar a desejada síntese, dever-se-á adotar como procedimento a dialética, e esta nos levará para além dessas oposições, para assim operar a síntese de ambos que, no nível estrutural, será o espírito que assinalará o parâmetro dialético, no qual as noções presentes no espírito serão homólogas ao ser. À categoria de pessoa imprimir-se-á metodicamente o selo da inteligibilidade radical do ser humano. Esta será a marca de sua personalidade, partindo do corpo-próprio, e este, rumo à autorrealização, ao psiquismo, prosseguindo para o espírito. Transitando pela objetividade, intersubjetividade e transcendência, a pessoa dará a cada expressão do sujeito um significado humano, integrando-o na unidade ontológica, ou seja, na adequação inteligível entre sujeito e ser.

O empreendimento que orbita no entorno da compreensão da categoria de pessoa deverá, então, voltar sua atenção para as diretrizes metodológicas estabelecidas no início deste

trabalho, no qual se concebeu o homem como uma expressividade, pois foi nela, na expressividade, que se desenhou a ideia central, e esta consiste na relação entre o ser e a forma que, em seu desdobrar, aponta para o inteligível e este será o ser do homem. Portanto, o homem não existe como dado, mas sua existência se faz em sua expressividade. Assim, por sua forma, o homem é dado a si mesmo em sua estrutura, marcada por uma complexidade que se consolida em seu estar-no-mundo e em seu estar-com-o-outro, afirmando-se como abertura, ou seja, um ser que transcende. O que caracterizará essencialmente o homem é o seu movimento dialético ou de passagem de sua natureza que é dada e a sua forma propriamente humana que é e será aquela por ele criada, e esta será, portanto, a expressão do seu ser.

Então,

compreender filosoficamente o homem como pessoa significa, pois, tematizar essa identidade mediatizada do sujeito consigo mesmo e mostrá-la como termo e princípio de inteligibilidade do movimento de autoconstituição – pelo qual o homem assume a tarefa fundamental que se define como homem, qual seja a de ser, sendo expressão de si mesmo. (VAZ, 1992, p. 218)

4.3.4 O diálogo histórico sobre a pessoa

Historicamente, há uma certeza em torno do conceito de pessoa, que vigora na cultura ocidental e que, portanto, remonta à tradição clássica⁴¹, passando por Sócrates, Platão e Aristóteles, chegando até ao helenismo. Dessa forma, será possível vislumbrar os fundamentos geminais que nos conduziram ao ser pessoa. Nessa linha, poder-se-á perceber que, em Platão e Aristóteles, aconteceu uma primeira transposição a partir do ato de significar tanto o ser quanto a essência e que consistirá na passagem da noção ligada à *ánima* e à *psyché*, elevando o debate a um nível infinitamente mais vasto metafisicamente, corroborando a noção de espírito, assinalando definitivamente o ideal de homem, ligando-o à ideia de participação no ser. Porém, desenvolvida ao longo do pensamento antigo, a ideia de uma ontologia do

⁴¹ VAZ, Henrique C. de Lima. Antropologia Filosófica II. São Paulo: Loyola, p. 218 - 219, 1992. A prefiguração da pessoa no pensamento clássico – é um lugar-comum historiográfico afirmar que o conceito de pessoa, tal como se formou na cultura ocidental a partir do Cristianismo, era desconhecido ao pensamento antigo. Essa afirmação, no entanto, deve ser matizada, pois é possível fazer proceder do conceito socrático de *psyché* uma das linhas teóricas que iriam um dia conduzir ao conceito de pessoa. Essa linha recebe uma das suas inflexões decisivas quando a tradição platônica-aristotélica transpôs a noção de *psyché* no quadro infinitamente mais vasto da metafísica do Espírito (*nous*) e situou assim, definitivamente a ideia do homem na perspectiva da participação do ser que assinalou a direção fundamental da revolução fundamental do tempo-eixo. Portanto, segundo Jaeger, Sócrates é considerado o criador ocidental de alma no sentido de homem interior. Ele é termo de uma evolução que vem do *eidolon* homérico, passa pela *psyché* como sopro vital nos jônicos, pelo *daimôn* órfico pitagórico para atingir o homem interior.

espírito será tanto uma vertente no debate teológico, quanto no antropológico, prefigurando, no conceito de pessoa do pensamento clássico, uma nítida imagem dos traços que esse conceito receberá no pensamento cristão.

Sendo o homem antigo definido como *lógon échon*, como portador do logo, ele se vê, finalmente, forçado a abandonar a sua existência à obscuridade do acaso ou à necessidade do destino, e a fazer consistir a sua mais alta perfeição na contemplação (*theoria*) da realidade ideal e no esforço para elevar-se acima da contradição entre a contingência e a necessidade, da qual é tecida a trama do mundo sensível. O conceito de pessoa só poderá surgir quando for assegurada, no próprio plano da sua contingência e do seu vir-a-ser, a inteligibilidade intrínseca da existência. (VAZ, 1992, p. 219)

Quando alcançamos o nível do encontro entre o logos grego e o logos cristão, ou quando há transposição de certezas fundamentais dos parâmetros da razão para a teologia, buscando significá-la na totalidade do sujeito, considerando-o em sua mais profunda originalidade que se encontra no âmbito da inteligibilidade da existência, isso analogamente, implicará o conceito de pessoa. De acordo com a concepção vaziana, ele, o conceito de pessoa, se forma predicando-se primeiramente de Deus enquanto absoluto no plano existencial e criador dos existentes finitos. E, em segundo, será predicável a pessoa como análoga, cuja universalidade de sua essência se singularizará no uso de sua inteligibilidade, entrando em comunicação com o existir do sujeito, ser finito. Portanto, o grande diálogo da antiguidade se organizou no entorno da impossibilidade de se pensar a comunicação de uma inteligência universal da essência à singularidade do existente. No cristianismo, ela evoluirá pensando a pessoa

na sua relação de criaturalidade e como objeto da eleição salvífica por parte de Deus, seja em face da contingência do existir empírico e do livre-arbítrio, seja em face da necessidade da essência, reconhecida como paradigma primeiro de inteligibilidade. Essa aporia, de Santo Agostinho às teologias contemporâneas, vem acompanhando toda a história do personalismo cristão. (VAZ, 1992, p. 220)

Na modernidade, a grande novidade que envolveu a noção relacionada ao sujeito conferiu a ele certo grau de originalidade. Descartes e seus sucessores se centraram na possibilidade de solucionar a problemática relacionada à oposição entre essência e acidente, ou seja, a questão da primazia da essência que, no pensamento antigo, implicava o abandono da existência empírica ao acaso e à necessidade do destino. Já a análise moderna, em suas tratativas sobre as noções empregadas na medievalidade cristã, no que se refere à primazia da

existência, acabou por retirar do homem o domínio sobre si mesmo, dobrando-o inteiro à vontade de Deus como existente absoluto. No entanto, na própria filosofia moderna haverá a pretensão de se resgatar, a partir da ideia de sujeito, o homem, por um lado, senhor de seu destino e de seu contingenciamento e, por outro, a possibilidade de elevá-lo à dignidade por meio de sua racionalidade e, com isso, à causalidade da sua própria existência, e esta se encontrará ligada com a inteligibilidade do seu ser racional. É nesse contexto cultural que emergirá um perfil da pessoa, o qual será desenhado no espaço teórico e sob a égide do sujeito. Porém, na evolução conceitual, tratada de forma filosófica, a pessoa, ao longo da modernidade, continuou apontando para as intransponíveis contradições, que se manifestaram como uma rivalidade entre o empírico e o racional, entre o natural e o transcendental.

Com ênfase no interior desse debate, bem no âmago da modernidade, o que se evidenciou, segundo Vaz (1992), foi a possibilidade de se concentrar na capacidade de atribuir ao sujeito a predicação da autocausalidade que envolve o seu existir inteligível e seu princípio essencial presente na ordem causal eficiente. Contudo, haverá a supressão de qualquer ligação analógica com o absoluto, colocando sobre a pessoa humana o peso ontológico de ser a criadora de si mesma e de seu mundo, cabendo-lhe a tarefa de recriar o mundo, transformando-o em estruturas racionais homólogas à razão e a seus fins. O que se percebe é que haverá uma clara fragmentação do discurso sobre o sujeito no que concerne às ciências humanas e em seu reconhecimento, o que levará a uma sistemática desconstrução dos princípios fundadores e ordenadores do discurso, ressaltando, contudo, o processo de dissolução das ciências humanas, pois que o homem passou a ser um homem objeto, um mero objeto útil. Por fim,

a lógica da desconstrução, tendo atingido o *zôon lógon échon* da tradição clássica e o conceito de pessoa da tradição cristã, atinge igualmente e com maior ênfase o sujeito da filosofia moderna: em suma, o *homo universalis* preconizado pelo humanismo ocidental; mas também o homem pluriversal sob cujo signo se julgava poder reunir a multiplicidade das ciências humanas igualmente se dissipa ante a crítica pós-moderna. (VAZ, 1992, p. 222)

4.3.5 A unidade categorial

Quando se propõe um exame crítico da categoria de pessoa, a proposta sempre orbitará no entorno da possibilidade de unificar os conceitos em dois momentos, claro que partindo das concepções presentes na antropologia filosófica, ou seja: o essencial (*eidético*) e o existencial (*tético*). O essencial ou eidético exprimirá a limitação do conteúdo categorial em

sua estrutura ou em sua finitude subjetiva; já o existencial ou tético reportará à capacidade de afirmação por meio da qual o sujeito imputará a si mesmo a capacidade de se enunciar, como um eu que é, sempre se referindo à ilimitação do sujeito no horizonte do ser, onde se estabelece a tensão dialética entre a limitação de sua essencialidade e a dinâmica interna de sua ilimitação. Portanto, na tensão, que naturalmente constitui o sujeito, o que aparecerá é

a permanente superação dos limites eidéticos no movimento com que o homem se põe como ser. Essa ruptura de limites, segundo a qual *l'homme passe infiniment l'homme* (Pascal) indica que, desde o início do discurso, os limites da conceitualidade unívoca dentro dos quais se formula o *eidós* da categoria são transgredidos pelo dinamismo ontológico da afirmação. (VAZ, 1992, p. 224)

A forma essencial da categoria de pessoa, que representa a síntese das regiões categoriais precedentes, ou seja, estrutura, relação e realização, farão a essência e a existência, por um lado, transparecer sua limitação, que exprimirá o homem como ser situado, mas, por outro, há um mostrar-se como ser aberto, evidenciando sua infinitude e sua absolutidade, e esta se dará por meio da contemplação. Essencialmente, a categoria de pessoa se mostra como o ponto alto da dialética e, portanto, da tensão conceitual que percorre o itinerário antropológico, se o considerarmos sob a sua forma tensa estabelecida entre a racionalidade que univocamente se mostra e a racionalidade analógica.

No entanto,

a noção de pessoa é, em si mesma, uma noção analógica, e essa estrutura analógica está presente na definição lapidar com que Tomás de Aquino resumiu Boécio: *subsistens in rationali natura*. A subsistência (o *ens in se*) exprime a incomunicabilidade radical com que a pessoa é em si mesma unidade absoluta, não partilhada com outro ser (*indivisum in se*). A natureza racional exprime a universalidade radical (*ens ad aliud*) com que a pessoa, na sua natureza espiritual, está aberta ao acolhimento de todo ser: *nata est convenire cum omni ente*. (VAZ, 1992, p. 225)

Em sua finitude a pessoa humana não se realizará em si mesma, senão verificando analogamente à identidade absoluta do ser-em-si e do ser-para-o-outro, e esta só poderá ser atribuída de forma total ao Absoluto. Assim, a afirmação da essencialidade na elaboração da categoria de pessoa não resultará de uma oposição entre o conteúdo particular de sua universalidade. Em suma, ela emergirá entre o categorial e o transcendental, ou seja, entre o finito e o infinito, presente intrinsecamente na própria pessoa, sendo que, nela, dar-se-á a adequação entre o ser sujeito e o ser seu próprio ser, tornando-se o foco de todo o movimento

dialético do conteúdo da Antropologia, pois o ser é, por definição, absolutamente universal embora a particularidade do ser que se encontra situado, ele é o que é, e este é será o próprio homem que se expressará em suas diversas categorias; estas se encontram organizadas por todo o conteúdo da Antropologia, sendo esta, contudo, assumida na categoria de pessoa, exprimindo o homem como universal.

A pessoa é universal porque é homóloga ao ser, então o humano só é enquanto tal se for pessoa. Dessa forma, ao atingir a maximidade por meio de um discurso, a categoria de pessoa, antropologicamente, irá mostrar o homem como ser aberto, ou seja, ele sendo uma universalidade, tendo por base suas particularidades, provenientes de sua situação corporal, por meio da qual ele será um aqui e agora no mundo; mas, também, mostrar-se-á como lugar da inteligibilidade que se afirma na concretude de sua singularidade, na qual se entrecruzam e se entrelaçam as linhas que procedem de todas as regiões do ser (sensível, inteligível, contingente, necessário, possível, atual, relativo, absoluto, universal). Será, então, na unidade dialética, na unidade dos opostos, que se realizará a perfeição mais alta, ou seja, a pessoa, significando, por fim, o que há de mais perfeito em toda a natureza.

Mas,

como conciliar com a razão filosófica o escândalo da mortalidade da pessoa quando à pessoa é atribuída toda a riqueza de significação, e mais ainda, o predicado de *perfectissimum in tota natura* que lhe advém da sua linguagem teológica? A coerência de uma antropologia teológica da pessoa é resgatada entre o escândalo da morte, pela fé na absorção do ser-para-a-morte da temporalidade humana na vitória da vida divino-humana de Jesus na sua Ressurreição. (VAZ, 1992, p. 232)

Na mortalidade, o que é mortal, ao contrário do que se habituou pensar, tendo por base os fundamentos tradicionalmente dualistas e reducionistas, não é o corpo, pois este é uma parte do ser do homem, sendo dessa forma o meio de expressão da totalidade do seu ser, contudo não separável nem mesmo pela morte. Então, o que morre é o radical movimento dialético de sua capacidade de autoexpressão, pois o que se observa é que o óbvio, e este consiste em *morto não fala, não se manifesta, não se exprime, é um a-lógos*, ou seja um simplesmente não é enquanto homem. No homem e no mundo a eternidade se manifestará no tempo, tanto em sua transitoriedade, quanto em sua Metafísica, mas deve-se excluir a ideia de uma repetição ou uma monotonia. Então, é preciso considerá-la no sentido de uma radical temporalização do que é eterno em suas virtudes, estas presentes em uma vida humana. A categoria de pessoa, síntese dialética do logos antropológico, deverá, por um lado, permanecer

dentro dos limites da racionalidade filosófica; por outro, deverá apontar para o desafio da morte. Dessa forma, dever-se-á mostrar, na estrutura da pessoa, a essencial capacidade de acolher a imortalidade, que se encontra inscrita como dom, na sua capacidade de se abrir à transcendência.

Enfim, o que se evidencia é a possibilidade de uma nova estrutura de vida, baseada na autoexpressão do ser, neste o princípio de nossa expressividade, o *Eu*, que por meio do dom da graça do absoluto é elevado à forma e ao fim do nosso ser por meio do nosso existir, e este no mundo plenamente realizado no ser absoluto. Portanto, segundo Oliveira (2013), a pessoa não é para H. de Lima Vaz uma mera composição de diferentes elementos que se encontram apenas justapostos. Para Vaz, a pessoa é o que cada um de nós constituirá como unidade complexa que, ao ser pensada pela própria capacidade e inteligibilidade, se tematizará por meio das diferentes categorias, elucidando os parâmetros dualistas da pessoa presentes na tradição, demonstrando que eles representaram e apontaram para apenas um dos rumos, sendo que estes tiveram o seu direcionamento para a separação entre a essência e a existência. Isso, no que tange a Vaz, significará apenas parte do titânico esforço para compreender a complexa unidade e a dinâmica, por onde cada pessoa se experimentará como ser que é, ou seja, o seu autoafirmar-se como um *Eu Sou*.

5. CONCLUSÃO

Ao percorrer o itinerário filosófico de H. de Lima Vaz, por esta proposta de trabalho –“O homem como mediação e expressão: a pessoa enquanto ser para (*esse ad*) na Antropologia Filosófica de Henrique de Lima Vaz”–, o que se constatou é que seu pensamento se desenvolveu em confronto com os eventos que, de uma forma direta ou indireta, marcaram a cultura ocidental. Tais eventos correspondem à presente contradição entre o ser e o nada, ou seja, o niilismo metafísico, ontológico e ético que acabou por mergulhar o ser humano da modernidade e da contemporaneidade em uma realidade que traz como marca a falta de significado, de sentido. Diante desse contexto de profundo pessimismo, ele propõe pensar o ser homem como uma unidade estrutural, relacional e realizacional, em síntese, uma unidade, a pessoa.

Portanto, com o intuito de confrontar este pessimismo e o niilismo, ele propôs buscar a solução, partindo, metodologicamente, do princípio dialético de rememoração, ou de releitura. Tendo Platão e sua dialética como ponto de partida, passando pela brilhante releitura da Metafísica do *esse* como ato de existir, magistralmente apresentada por Tomás de Aquino, para, a partir da matriz historicista de Hegel, fechar, com o que ele denominou *dialética da rememoração*, na medida em que buscou equilibrar os excessos tanto do idealismo quanto do empirismo. O realismo que aqui se desenvolveu consiste em um criativo processo de rememoração do realismo tomasiano, aplicado no contexto crepuscular do século XX. Dessa forma, pretendeu encontrar um caminho que fosse seguro, para que sua empreitada pudesse ir além das propostas niilistas, e pudesse, então, encontrar o profundo sentido do existir e, com isso, do agir humano.

Ficou claro que, ao afirmar o ser pessoa dentro de uma unidade dinâmica, o que se coloca a respeito do agir humano é que ele não é secundário, ou seja, ontologicamente não é um acidente que se encontra em uma radical oposição, mas, sobretudo, uma possibilidade de se colocar o homem diante do seu ser em ato e lançado na necessidade de pensá-lo como aquele que, em ato, é capaz de realizar o próprio ser.

A expressão totalidade do sujeito remete-nos à possibilidade de pensá-lo como uma subjetividade integral e radical por sua inteligibilidade e esta, por intermédio de sua vivência, como a capacidade de viver uma vida. Assim, a partir desta vida vivida, o ser do homem só poderá ser compreendido dentro de uma postura ontológica, constituindo-se como uma ontologia da pessoa humana. Então a pessoa surgirá como uma categoria conclusiva e

capaz de exprimir toda a inteligibilidade de um ser que possui, evidentemente, caráter finito, ressaltando que em sua finitude ele configurará uma síntese dialética entre a essência e a existência; que expressará o caminho traçado pelo discurso; que na antropologia será suprasumido como uma unidade dinâmica que retrata o ser do homem como uma totalidade. Porém essa totalidade, que é a pessoa, só poderá ser compreendida a partir de duas características: a subsistência e a manifestação. Na subsistência, ela sempre será afirmada em sua singularidade, sendo que tal postura singular se apresentará como absoluta, pois se concretizará como um fim, e este será, em si mesmo, capaz de transcender qualquer tentativa de pensá-la como mera instrumentação, que servirá apenas a alguns propósitos, em tese, a uma naturalidade ou à historicidade. Contudo, pode-se constatar que, pensada em sua subsistência, a pessoa será afirmada como um ser-em-si. Então em-si ela será uma *singularidade absoluta*.

Como contingência o homem, ser pessoa é singular; por outro lado, ele será o próprio ser que é, bem como será, portanto uma manifestação, mais precisamente, uma automanifestação, pois, ao afirmar a pessoa como em-si, constitutivamente ela será um *ser-para*, ou seja, o ser em relação. Como manifestação, sua estrutura, como já abordado, é corpo-próprio, psiquismo e espírito, e este sempre se refere ao mundo, ao outro, como a real capacidade de transcender; o homem se automanifestará em um movimento e, por meio deste, será capaz de atribuir significado a si e a tudo que o circunda, configurando-se, desta maneira, como *ser-em-relação e*, desta forma, absoluto.

Então, em sua capacidade de transcender, não perdendo de vista que esta é inerente ao seu ser, constata-se que, para H. de Lima Vaz, em sua contingência o homem é uma singularidade, e esta se encontra limitada, ou seja, finita; mas, na experiência de sua finitude, ele, por estar em relação, se realiza e, com isso, será capaz de afirmar e fazer de sua finitude uma infinitude, uma *trans-historiedade*, que necessariamente se coloca como uma mediação para a própria história. Se por um lado ele é situado e, portanto, um devir, por outro ele é abertura que, enquanto tal, se mostra como uma intencionalidade, voltando-se, porém, para o ser absoluto.

Diante disso, como foi, então, pensar a antropologia como uma ontologia do ser? Para tanto, foi necessário, primeiro, pensar que tal ontologia deverá expressar a presença de uma ideia, de unidade sistemática do ser do homem, pois tal unidade exprimirá a capacidade de suprasumir o movimento de natureza corporal e psíquica na dimensão do espírito, suprasumindo, dessa forma, a categoria estrutural, em consonância com as categorias relacionais. Isso mostra que o homem, em relação com o mundo, com os outros, é capaz de

transcender, ou seja, de se realizar. Assim ele pensou o homem como quem, em suas experiências e vivências, torna-se aquilo que ele é, mas isso só será possível como um ser que existe. A pessoa será, contudo, um contínuo processo de autoafirmação que consiste em se autorrealizar, ou seja, em ser a pessoa.

Ora, ao fazer a experiência do próprio ser, o homem se descobrirá como um dinâmico ato de ser. Tal dinamismo consiste, por essência, na possibilidade de se atualizar e esta se dá por meio da existência. Então, é por meio do movimento do existir que se realiza a essência do homem, conferindo-lhe sentido, tanto em sua objetividade, que é o *em-si*, quanto em sua capacidade de transcender, que é o “para”, e este será em relação ao absoluto, ao outro (intersubjetividade) e ao mundo. Porém, pensar a antropologia como uma ontologia implica afirmar que, em sua inteligibilidade, o absoluto se coloca como uma autoposição de si mesmo, ou seja, uma autodeterminação e, partindo de sua sensibilidade, afirmar-se-á o absoluto, pois o homem só fará a experiência do absoluto a partir da experiência que ele faz de si mesmo. Nesse ponto, há clara percepção de que é possível fugir das intuições puras do ser absoluto, e nossas experiências do ser serão sempre ontologicamente mediadas, e somente a partir dessa capacidade de mediação, será possível alcançar experencialmente a afirmação do absoluto. Este será a finalidade, a causa final que, para ele, tem a obrigação de esclarecer; enfim, a intuição indicativa do *esse* como ato ou perfeição, o absoluto, aqui afirmado como puro ato de existir, como o radical princípio de inteligência.

A intuição do *esse* não é imediata, mas deverá ser mediada pelas experiências ontológicas. Ou seja, o *esse* não será afirmado como um ser comum, mas como subsistente, pois transcende toda objetividade e toda sensibilidade, colocando-se para além de toda a capacidade finita de intuição; portanto, a nós, não será dado à possibilidade de uma intuição pura do ser. Então, o nosso acesso ao ser será sempre pela mediação, dessa forma se decomporá em momentos parciais, frente à ilimitada plenitude do ser. Se por um lado o ser do homem é simples e uno, por outro, ao introduzir por si mesmo, a partir do estar-para, ou seja, do estar em relação, o homem introduz a pluralidade, e esta se torna possível pelo próprio ser do homem.

Em suma, a noção de pessoa se mostrou viável pelo cumprimento de algumas etapas, que compreenderá em sua humanidade e em sua absolutidade e, desta forma, poder-se-á afirmá-la como a norma última do existir. Por esse existir é que H. de Lima Vaz conseguiu lançar luz ao seu tempo a partir da tematização da experiência radical e da inteligibilidade. É pela unidade dinâmica e dialética que o homem se define, e este definir-se se consolida por

intermédio da significação de si, tendo por base que ele, o homem, é análogo ao ser que é absoluto e pleno.

6. REFERÊNCIAS

6.1 Referências primárias – Fontes: obras e artigos de H. de Lima Vaz

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Ontologia e história**. São Paulo: Duas Cidades, 1968.

_____. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 2011.

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

_____. **Escritos de Filosofia I: Problema de fronteiras**. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **Escritos de Filosofia III: Ética e Cultura**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 2000.

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

_____. **Escritos de Filosofia VII: Raizes da Modernidade**. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. **Contemplação e dialética nos diálogos platônicos**. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. Coleção Faje. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. O que é Metafísica. Rio de Janeiro: **Verbum**, v. 5, 1947, 179-189.

_____. A dialética no banquete de Platão. Belo Horizonte: **Kriterion**, v. 9, 1956, 17-40.

_____. Análise categorial e síntese dialética em filosofia da natureza. Rio de Janeiro: **Verbum**, v. 17, 1960, 19-31.

_____. Teologia Medieval e cultura moderna. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 17, 1979, 3-17.

_____. Ética e civilização. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 45, 1989, 5-12.

_____. Editorial. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 49, 1990, 5-14.

_____. Morte e vida da filosofia. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 55, 1991, 671-676.

_____. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológico. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 59, 1992, 443-460.

_____. Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 59, 1992, 493-542.

_____. Platão revisitado: Ética e metafísica nas origens platônicas. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 61, 1993, 181-197.

_____. Cultura e filosofia. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 67, 1994, 479-493.

_____. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 64, 1994, 5-14.

_____. O que é filosofia antiga. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 66, 1994, 395-406.

_____. Ética e razão moderna. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 68, 1995, 53-84.

_____. Tempo, experiência, absoluto: um itinerário da questão do homem. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 71, 1995, 241-258.

_____. Uma filosofia cristã da cultura: Leonel Franca. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 68, 1995, 441-452.

_____. Tomás de Aquino: pensar a metafísica na aurora de um novo século. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 73, 1996, 159-207.

_____. Metafísica: história e problema. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 80, 1998, 19-42.

_____. Crise e verdade da consciência moral. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 83, 1998, 461-476.

_____. Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 80, 1998, 19-42.

_____. Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 88, 2000, 149-163.

_____. Ética e comunidade. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 52, 1991, 5-11.

_____. A Metafísica da ideia em Tomás de Aquino. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 90, 2001, 5-16.

6.2 Referências secundárias – obras, artigos e editoriais sobre H. de Lima Vaz

ABDO, Sandra Neves. Filosofia e História: um falso conflito. Belo Horizonte: **Síntese**, n.79, 1997, 547-460.

ALMEIDA, Philippe Oliveira. A Doutrina Tomista do Juízo em Lima Vaz. Belo Horizonte: **Pensar**, n. 1, 2011, 52-78.

AQUINO, Marcelo Fernandes de. Sistema e Liberdade: A propósito de Ontologia e História. Belo Horizonte: **Síntese**, n.55, 1991, 499-504.

_____. Metafísica da subjetividade e linguagem I. Belo Horizonte: **Síntese**, n.61, 1993, 199-218.

_____. Metafísica da subjetividade e linguagem II. Belo Horizonte: **Síntese**, n.67, 1994, 495-528.

_____. Metafísica da subjetividade e linguagem III: a teoria da ação auto - realizadora e o conceito de pessoa na conceptualização contemporâneo - filosófica de Henrique Vaz. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 71, 1995.

_____. Memória do ser e afirmação de Deus em Lima-Vaz (I). Belo Horizonte: **Síntese**, n.136, 2016, 197-225.

_____. Memória do ser e afirmação de Deus em Lima-Vaz (II). Belo Horizonte: **Síntese**, n.138, 2017, 99-73.

_____. Memória do ser e afirmação de Deus em Lima-Vaz (III). Belo Horizonte: **Síntese**, n.141, 2018, 5-32.

BRUNELLI, Marilene Rodrigues de Melo. Ética e sua Crise. Belo Horizonte: **Síntese**, n.55, 1991, 584-594.

CRUZ, P. C. **Antropologia e Razão Moderna no Pensamento de Lima Vaz**. Roma: Pontificia Università della Santa Croce, 1997.

DRAWIN, Carlos Roberto. Henrique Vaz e a opção metafísica. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 94, 2002, 157-169.

FERNANDES, Caroline Ferreira. Os fundamentos de uma crises de sentido na contemporaneidade em Henrique de Lima Vaz. Belo Horizonte: **Pensar**, n. 2, 2014, 209-227.

FERREIRA, Diego Augusto Gonçalves. A concepção tomasiana de virtude ainda possível segundo Lima Vaz. Belo Horizonte: **Pensar**, n. 1, 2014, 131-147.

FILHO, Raul Landim. A questão do fundamento na auróra da consciência histórica moderna: imanência ou transcendência. Belo Horizonte: **Síntese**, n.55, 1991, 483-490.

GUERIZOLI, Rodrigo. Polisssemia e rigor: Tomás de Aquino e o método interpretativo escolástico (Suma Teológica, I, Qu 1). Belo Horizonte: **Síntese**, n. 86, 1999, 307-330.

HERRERO, F. Javier. A recriação da tradição na Antropologia Filosófica de Pe. Vaz. Belo Horizonte: **Síntese**, v. 30, n. 96, 2003, 5-12.

LEOPOLDO, Franklin. Notas para um estudo dos procedimentos metódicos em Lima Vaz: singularidade e transcendência na apreensão das ideias filosóficas. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 97, 2003, 149-158.

LUFT, Eduardo. Contradição e Dialética: um estudo sobre o método dialético em Platão. Porto Alegre: **Veritas**, n. 55, 2011, 82-120.

MAC DOWELL, João A. Aspectos fundamentais do pensamento ético de *Padre Vaz*. Belo Horizonte: **Veredas do Direito**, n. 1, 2004.

_____. **Saber Filosófico, História e Transcendência: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário**. São Paulo: Loyola, 2002.

MACIEL, Sônia Maria. O registro filosófico do Filebo e a dialética. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 100, 2004, 213-224.

MENEZES, Paulo. Ética e cultura. Belo Horizonte: **Síntese**, n.55, 1991, 559-576.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de; CARDOSO, Delmar. Ação ética intersubjetiva na ética filosófica de Lima Vaz. Belo Horizonte: **Síntese**, v. 35 n. 113, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. Pragmática Transcendental e Democracia. Belo Horizonte: **Síntese**, n.55, 1991, 653-660.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. A metafísica enquanto instância fontal da filosofia no pensamento de Lima Vaz. Belo Horizonte: **Síntese**, n.124, 2012, 173-194.

OLIVEIRA, Maria Eugênia Dias de. A escrita da História. Belo Horizonte: **Síntese**, n.55, 1991, 661-679.

PERINE, Marcelo. **Padre Vaz: a plenitude de uma vida filosófica. Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ**. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. Platão no Caminho de Lima Vaz. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 123, 2012, 9-29.

PROTI, Thiago. A virtude do agir. Belo Horizonte: **Sapere Aude**, n. 11, 2015, 418- 422.

SANTANA, Ildevagno Caetano de. O homem como objeto de si mesmo no sistema filosófico vaziano. Belo Horizonte: **Pensar**, n. 2, 2012, 169-173.

SANTOS, Pedro Paulo Cristovão dos. A dialética histórica de Pessoa e sociedade. Belo Horizonte: **Síntese**, n.55, 1991, 461-484.

SANTOS, José Henrique. Ética e Medida. Belo Horizonte: **Síntese**, n.55, 1991, 577-584.

SILVA, Antônio Marcos Alves. Ética e intersubjetividade: a filosofia do agir humano segundo Lima Vaz. São Leopoldo: **Cadernos IHU**, n. 42, 2013, 5-52.

SOUZA, Luiz Alberto Gomes de. Pe. Vaz, mestre de uma geração de cristãos. Belo Horizonte: **Síntese**, n.55, 1991, 643-652.

6.3 Teses e dissertações sobre H. de Lima Vaz

CARNEIRO, Analupe Bheatriz. **Modernidade filosófica e suas implicações na relação de transcendência**: uma abordagem do pensamento de H. C. de Lima Vaz. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

FARIA, Paulo Antônio Couto. **Teologia no limiar da filosofia**: a modernidade e o encontro de e razão na obra de Henrique C. de Lima Vaz. 2004. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-graduação em Teologia, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (FAJE), Belo Horizonte, 2004.

MATOS, Elílio de Faria Júnior. **As condições de possibilidades da metafísica segundo Padre Vaz**. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em filosofia, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (FAJE), Belo Horizonte, 2011.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. **A questão da intersubjetividade no pensamento ético-filosófico de H. C. de Lima Vaz**. 2003. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-graduação em filosofia, Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

ROCHA, Gabriel Felipe Martins. **A realização humana em Lima Vaz**. 2016. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em filosofia, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (FAJE), Belo Horizonte, 2016.

RODRIGUES, Valter Ferreira. **A transcendência na ética de Lima Vaz**. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2007.

SAMPAIO, Rubens Godoy. **A ontologia da intersubjetividade em Henrique Cláudio de Lima Vaz**. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

SILVA, Robson Adriano. **O absoluto de exigência e “horizonte de sentido” na crise da modernidade segundo o pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz**. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciência da religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007.

6.4 Referências Complementares

AQUINO, Tomás de. **O ente e a essencia**. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Suma teológica**: I Seção da Parte I – questão 39-42 : Da Pessoa. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. **Suma teológica**: I Seção da Parte I – questões 44-119: a criação, o homem. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. **Suma teológica**: Parte III – questões 1-59: O mistério da encarnação. 2. Ed. São Paulo, 2009.

ARISTÓTELES. **A Metafísica**. Trad. de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

ARISTÓTELES. **Categorias**. Trad. De Edson Beni. São Paulo: Edipro, 2011.

BENI, Edson. **Platão Diálogos**: Teeteto, Sofista, Protágoras. Bauru: Edipro, 2007.

BERTI, Enrico. **Perfil de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2012.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. Petrópolis: Vozes, 1988.

CHARDIN, Teilhard de. **O fenômeno humano**. São Paulo: Cultrix, 2006.

COELHO, Humberto Schubert. **A constituição histórica da subjetividade nas revisões da teoria hegeliana**. Belo Horizonte: Síntese, n. 136, 2016, 305-318.

Gilson, Étienne. **O ser e a essência**. São Paulo: Paulus, 2016.

HEGEL, G. W. F. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling**. Lisboa: Casa da Moeda, 2003.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2007.

LANDIN, Raul Filho. Questão do fundamento na aurora da consciência histórica moderna: imanência ou transcendência. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 55. 1991.

MARECHAL, Joseph. **De l'Antiquité à la fin du Moyen Age: La Critique Ancienne de la Connaissance**. Bruges: Charles Beyaert, 1922.

_____. **Le Point de Depart de la metaphysique: le thomisme devant la philosophie critique**. Paris: desclee de Brouwer, 1949.

_____. **Le point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance**. Bruges: L'Édition Universelle, 1926.

MARTINS, Clélia Aparecida. Objeto em geral: objeto transcendental na teoria da autoconsciência de Kant. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 87, 2000, 59-86.

MONDIN, Battista. **O homem, quem é ele? Elementos de Antropologia Filosófica**. São Paulo: Paulinas, 1980.

NACCARATO, Miguel. Dois modelos epistemológicos: platonismo agostiniano e aristotelismo tomista. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 90, 2001, 97-114.

NOBRE, M., REGO, J. M. **Conversas com filósofos brasileiros**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

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

PAIVA, Márcio. Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 88, 2000, 213-231.

PERINE, Marcelo. Ética e Sociedade: Razão teórica versus razão prática. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 93, 2002, 49-68.

PERINE, Marcelo. **Diálogo com a cultura contemporânea**: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2003.

RABUSKE, Edvino A. **Antropologia Filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1987.

ROVIGHI, Sofia Vanni. **História da filosofia moderna**: da revolução científica a Hegel. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **História da filosofia contemporânea**: do século XIX à neoescolástica. São Paulo: Loyola, 2004.

RUIZ, Castor Bartolomé. Alteridade humana e potência do não para a violência: um diálogo com Emmanuel Levinas. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 136, 2016, 239-259.

SAMPAIO, Rubens Godoy. **O ser e os outros**: um estudo de teoria da intersubjetividade. São Paulo: UNIMARCO, 2001.

_____. **Metafísica e modernidade**: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Platão**: o um e o múltiplo, comentários sobre o Parmênides. São Paulo: Ibrasa, 2001.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **A filosofia medieval**: Das origens patrísticas à escolástica. Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (Ramon Llull): São Paulo, 2006.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVA, Franklin Leopoldo. A transcendência do ego: Subjetividade e narrabilidade em Sartre. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 88 2000, 163-182.

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

STRIEDER, Inácio. Homem como ser corporal. Belo Horizonte: **Síntese**, v. 19, n. 56. jan./mar. 1992.

VIEIRA, Leonardo Alves. Substância e subjetividade: duas formas de reconciliação. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 87, 2000, 33-57.

VOEGELIN, E., Order and history I: Israel and revelation. Columbia: **University of Missouri Press**, 1987.