



Noel Vitor Gonzaga

**A tríade: Corpo, Alma e Espírito em 1Ts 5,23 e
na Antropologia de Lima Vaz**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Teologia Bíblica da PUC-Rio como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre em Teologia Bíblica.

Orientador: Prof. Waldecir Gonzaga



Noel Vitor Gonzaga

**A tríade: Corpo, Alma e Espírito em 1Ts 5,23 e
na Antropologia de Lima Vaz**

Dissertação apresentada como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia Bíblica da PUC-Rio. Aprovado pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof. Waldecir Gonzaga

Orientador

Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof. Heitor Carlos Santos Utrini

Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof. Pedro Cunha Cruz

Bispo Diocesano da Campanha/MG

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Noel Vitor Gonzaga

Graduou-se em Teologia na Faculdade Católica de Pouso Alegre em 2009 e em Filosofia na Universidade Pontifícia de Salamanca em 2016. Foi ordenado Sacerdote em 2010, pertencendo ao clero da Diocese da Campanha MG. Membro do corpo docente do Instituto Filosófico São José, atua nas áreas de Antropologia e Ética.

Ficha Catalográfica

Gonzaga, Noel Vitor.

A tríade: Corpo, Alma e Espírito em 1Ts 5, 23 e na Antropologia de Lima Vaz. / Noel Vitor Gonzaga: orientador: Waldecir Gonzaga – 2021.

137 f.: 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. 2021.

Inclui bibliografia.

1. Teologia – Teses. 2. Lima Vaz. 3. Paulo 4. Homem 5. Corpo 6. Alma 7. Espírito. 8. Antropologia Integral. I Gonzaga, Waldecir II Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia III Título

CDD:200

Resumo

Gonzaga, Noel Vitor.; **A tríade: Corpo, Alma e Espírito em 1Ts 5, 23 e na Antropologia de Lima Vaz.** Rio de Janeiro, 2021. 137p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente dissertação percorre o caminho proposto pela antropologia filosófica de Lima Vaz e pela sabedoria bíblica, mormente manifesta na Primeira Carta do Apóstolo Paulo aos Tessalonicenses no ensejo de responder à questão: O que é o Homem? Um problema elementar, profundo e exigente, presente em todos os tempos, culturas e diversos campos do saber. Encontrou-se na reflexão vaziana e na tradição bíblico-cristã uma Antropologia Integral com a tríade Corpo, Alma e Espírito, sendo uma resposta para desafios sempre presentes ante a racionalidade humana e a busca de pensar a fé. No profícuo diálogo entre teologia e filosofia o homem encontra respostas para problemas histórico-culturais, superando reducionismos que fragmentam a unidade da razão e a verdade da fé revelada.

Palavras-chave

Paulo; Homem; Tríade; Corpo; Alma; Espírito; Antropologia Intregal; Lima Vaz.

Abstract

Gonzaga, Noel Vitor. **The triad: Body, Soul and Spirit in 1Ts 5, 23 and in Anthropology of Lima Vaz.** Rio de Janeiro, 2021. 137p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation follows the path proposed by Lima Vaz's philosophical anthropology and by biblical wisdom, mainly manifested in the First Letter of the Apostle Paul to the Thessalonians, in the opportunity to answer the question: What is man? An elementary, profound and demanding problem, present in all times, cultures and diverse fields of knowledge. An Integral Anthropology with the triad Body, Soul and Spirit was found in the vazian reflection and in the biblical-christian tradition, being an answer to challenges always present before human rationality and the search to think faith. In the fruitful dialogue between theology and philosophy, the Man finds answers to historical-cultural problems, overcoming reductionisms that fragment the unity of reason and the truth of revealed faith.

Keywords

Paul; Man; Triad; Body; Soul; Spirit; Integral Anthropology; Lima Vaz.

Sumário

Introdução	8
2. Estruturas fundamentais do ser humano	14
2.1. Estrutura somática: Categoria do corpo próprio	15
2.2. Estrutura psíquica: Categoria do Psiquismo	20
2.3. Estrutura espiritual: Categoria do Espírito	25
2.3.1. Pré-Compreensão do Espírito	26
2.3.2. Compreensão Explicativa do Espírito	27
2.3.3. Compreensão Filosófica do Espírito	28
3. Relações fundamentais do ser humano	36
3.1. Relação de Objetividade: Ser-no-Mundo	37
3.2. Relação de Intersubjetividade: Ser-para-com-o-Outro	43
3.3. Relação de Transcendência: Ser-para-o-Absoluto	52
3.3.1. Pré-Compreensão da Relação de Transcendência	53
3.3.2. Compreensão Explicativa da Categoria da Transcendência	58
3.3.3. Compreensão Filosófica da Relação de Transcendência	59
4. Unidade fundamental do ser humano	66
4.1. Unidade como Unificação: Categoria da Realização	67
4.2. Unidade como Ser-Uno: Categoria da Pessoa	75
4.3 A Pessoa entre o Tempo e a Eternidade	90
5. Espírito, Alma e Corpo em 1Ts 5,23: Aproximações filosóficas e teológicas na antropologia vaziana	94
5.1. A Antropologia Bíblica	95
5.1.1 “O que é o homem?": o documento da Pontifícia Comissão Bíblica	95
5.1.2. A Antropologia Cristã a partir do Magistério da Igreja	100
5.2. Linhas antropológicas da teologia paulina em 1Ts 5,23	102
5.2.1. A questão antropológica em 1Ts 5,23	103
5.2.2. Antropologia cristã entre a díade e a tríade: Tomás de Aquino e Henri de Lubac	109

5.3. Antropologia integral na perspectiva cristã de Lima Vaz	113
5.3.1. A “vida segundo o espírito”: a vida propriamente humana	114
5.3.2. Possível leitura de 1Ts 5,23 à luz da Antropologia vaziana	117
5.3.3. Caminhos rumo a uma antropologia mística segundo Lima Vaz	120
6. Conclusão	124
7. Referências Bibliográficas	129

Lista de abreviaturas

AL – Amoris Laetitia

CEC – Catecismo da Igreja Católica

CNBB – Doc. 109 – Diretrizes da Ação Evangelizadora 2019-2023

CV – Caritas in Veritate

DP – Documento de Puebla

DS – Denzinger-Schönmetzer

DV – Dei Verbum

GS – Gaudium et spes

HM – “Homem e Mulher os criou”. Para uma via de diálogo sobre a questão do *gender* na educação.

LS – Laudato Si'

PH – Persona Humana

Introdução

Qual definição de homem encontramos na Bíblia? Quais seus elementos fundamentais? O que significa a tríade corpo, alma e espírito encontrada em 1Ts 5,23 e qual sua importância antropológica? É possível relacionar a Antropologia Filosófica de Lima Vaz com a Antropologia Bíblica? Será este nosso tirocínio doravante, promissora porta se abrindo para pesquisa e construção de saber na interseção de Filosofia e Teologia.

De fato, a fé cristã apoiada na insuperável palavra de Deus, dá-nos uma explicação do homem, também quanto ao seu conhecimento. Mas, de acordo com um dito de Hegel, a graça não opera em nós meramente de fora como numa pedra. A atividade de Deus para a nossa salvação é ação livre sobre homens livres. A sua revelação se dirige à razão: às pessoas que podem tomar posição em relação a Ele, porque tomam posição em relação a si mesmas. Com efeito, Deus não perde o que a criatura adquire. Por meio da fé judeu-cristã não só se revelou à filosofia a sublimidade transcendente do Deus-Criador, senão, simultaneamente e indissolúvelmente manifestou-se também a dignidade pessoal do homem.¹

Provavelmente um dos vãos mais exigentes que o homem é chamado a alçar é o que o leva a si mesmo, buscando responder à questão fundamental sobre si, suas relações e realização. Para empreender esta sublime aventura deverá lançar-se abrindo de par em par suas duas asas, fé e razão. Nossa dissertação buscará, através da pesquisa bibliográfica, compreender, relacionar e dialogar esses dois modos de saber, unidos de modo magistral na história do pensamento humano, forjando conhecimento, valores e cultura. Principiaremos reconstituindo o caminho filosófico antropológico percorrido por Lima Vaz e avancaremos buscando na Primeira Carta do Apóstolo Paulo aos Tessalonicenses a ideia do homem integral que a tradição legou ao Ocidente e ao mundo.

Henrique Cláudio de Lima Vaz² nasceu em 24 de agosto de 1921, no estado brasileiro de Minas Gerais, na cidade de Ouro Preto. Ingressou aos 16 anos de idade na Companhia de Jesus; em 1945, concluiu a licenciatura eclesiástica em filosofia pela Faculdade Pontifícia de Filosofia de Nova Friburgo RJ,

¹ SPLETT, J., O homem na sua liberdade, p. 7-8.

² VAZ, H. C. L. Bio-bibliografia, p. 415-426; LIBANIO, J. B. Henrique Cláudio de Lima Vaz, p. 709-711.

apresentando uma tese sobre Joseph Maréchal, intitulada: “A afirmação do ser no limiar da Metafísica”.

Em 1946, foi enviado a Roma para estudar teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana onde teve contato com o chamado tomismo romano da Companhia de Jesus. Estudou com professores renomados como Charles Boyer, Paolo Dezza, Frederick Copleston, Johannes B. Lotz e René Arnou; concluindo o curso com um trabalho monográfico intitulado: “O problema da beatitude em Aristóteles e Santo Tomás”. Em Roma, teve contato com autores de língua francesa como Teilhard de Chardin, Jean-Paul Sarte, Emmanuel Mounier, Henri de Lubac e Maurice Blondel.

Em 1948, foi ordenado sacerdote no Brasil e enviado a Gandia, na Espanha, para concluir sua formação religiosa. Retornou a Roma e, em 1953, defendeu sua tese de doutorado: “Contemplação e dialética nos diálogos platônicos”, sob orientação de René Arnou.

Regressando em definitivo ao Brasil, em 1953, Lima Vaz tornou-se mestre e pensador de destaque no cenário filosófico brasileiro. Lecionou na Universidade Federal de Minas Gerais e na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus. Foi diretor e co-editor da conceituada revista Síntese Filosófica, por mais de 25 anos; suas principais obras são: Ontologia e História (1968), Escritos de Filosofia I e II (1988) e Antropologia Filosófica I e II (1991/1992). Dedicou-se ao ensino até 2002, ano de seu falecimento no dia 23 de maio. Pelo magistério e por seus escritos, Lima Vaz foi imprescindível para formação intelectual de muitos. Atualmente vários trabalhos e artigos, nacionais e internacionais, encontram em sua obra fonte profunda de pesquisa e reflexão.

Para Lima Vaz, a filosofia foi um modo de vida e uma missão, pensar a história e os seus desafios. Essa exigente compreensão coloca no centro de sua reflexão o Cristianismo e a Modernidade. Ao mesmo tempo em que sempre filosofou como crente, Lima Vaz conheceu profundamente a filosofia moderna, reconheceu seus elementos válidos, criticou seus limites, construiu pontes e elaborou uma síntese nova e pertinente, pensando filosoficamente a realidade, sem abandonar as bases humanistas e cristãs.

Na obra vaziana, Platão, Tomás de Aquino e Hegel estarão especialmente presentes. Profundo conhecedor da história da filosofia, Lima Vaz compreende o gesto inaugural de toda decisão autêntica de filosofar dentro de nossa tradição

ocidental como um encontro ou um reencontro com a audácia do filosofar platônico. Por sua vez, em Tomás de Aquino, nosso autor se encontra, expressa e inventa³. Hegel, de quem será um dos maiores especialistas no Brasil⁴, significa, para Lima Vaz, um novo paradigma metodológico do pensamento ocidental, que delimitará a grande questão que se impõe à filosofia moderna e contemporânea, a saber, pensar dialeticamente liberdade e razão para a recuperação da dignidade e da unidade da filosofia⁵.

Formado na filosofia escolástica que acentua o caráter sistemático do modo de pensar, Lima Vaz encontra no pensamento de Tomás de Aquino a continuidade, com originalidade, da tradição metafísica, com referência central em Aristóteles. Assim, busca na metafísica de Tomás de Aquino os elementos básicos para a sua construção sistêmica e encontra no Aquinate um pensador que previu e antecipou a solução de diversos problemas formulados explicitamente pela modernidade, como a polaridade estrutural e dialética entre razão e liberdade no fundamento da dignidade da pessoa humana e o livre arbítrio como liberdade da vontade, condição para a responsabilidade moral do homem⁶. Destacamos ainda que Lima Vaz rememora Platão, Aristóteles e o neoplatonismo plotiniano de Agostinho aprofundando a compreensão de Santo Tomás referente à metafísica do existir, entendida como inteligibilidade radical do ato de existir.

Para Lima Vaz, a filosofia pós-moderna destruiu a unidade da razão, restam apenas cacos de racionalidade perdidos em subsistemas que se justapõem. A ousadia de Lima Vaz está em posicionar-se frente a esta questão, sem abrir mão da tarefa de resgatar a tradição metafísica por uma reconfiguração da unidade da razão, apoiando-se em Platão e em Hegel. Sem a pretensão de universalidade, motor que sempre moveu a Filosofia, não há *Philosophia perennis* ou unidade da razão, estaríamos perdidos nos múltiplos subsistemas da pós-modernidade e na multiplicidade sem unidade.

Em um contexto marcado por reducionismos, Lima Vaz recupera a concepção unitária do homem mediante um roteiro metodológico claro. Organiza metodologicamente seu discurso antropológico em três momentos, a saber: pré-compreensão, compreensão explicativa e compreensão filosófica ou

³ MENDES, P., Vaz e Tomás de Aquino. I, p. 65.

⁴ VAZ, H.C.L., Hegel: a escritura na história, p. 3-8.

⁵ VAZ, H. C. L., Filosofia e cultura na tradição ocidental p. 567.

⁶ VAZ, H. C. L., Situação do tomismo, p. 892-907.

transcendental. No primeiro momento, predomina a imagem do homem modelada pela experiência natural que ele faz de si mesmo, expressa em representações. No segundo momento, recorre-se à explicação científica, segundo o método de cada ciência. No terceiro, desenvolve-se uma compreensão da questão fundamental: “que é o homem?” em nível filosófico.

Nosso primeiro objetivo é reconstruir o itinerário da antropologia filosófica desenvolvida por Lima Vaz, uma antropologia forte, pensada como ontologia no seu sentido clássico. Como referencial teórico, teremos, sobretudo, as obras de Lima Vaz, mormente, Antropologia Filosófica I e II. Nosso trabalho obedece fundamentalmente a divisão que o autor usa em sua antropologia sistemática.

No segundo capítulo “Estruturas fundamentais do ser humano”, apresentamos as categorias do corpo próprio, do psiquismo e do espírito, como unidade ontológica estrutural da pessoa. Ressaltamos que a dialética da unidade estrutural do ser humano, tal como é articulada no discurso vaziano, tem em vista a reflexão sobre a expressividade e o ser humano na sua ipseidade.

No terceiro capítulo “Relações fundamentais do ser humano”, desenvolvemos as relações como expressão da abertura do ser-do-homem à realidade. Esta abertura se dá nas três esferas fundamentais, a saber, relação de objetividade como ser-no-mundo, relação de intersubjetividade como ser-para-com-o-outro, e relação de transcendência como ser-para-o-absoluto. Destacamos o movimento dialético interioridade-exterioridade, ipseidade-alteridade.

No quarto capítulo “Unidade fundamental do ser humano”, partimos da categoria de realização, unidade como unificação, tematizando o desafio humano de dar sentido à própria vida pelos seus atos. Avançamos, desenvolvendo a categoria de pessoa como síntese metafísica, método e princípio de inteligibilidade, categoria total do ser-do-homem. A categoria de pessoa é a síntese entre essência e existência, o desfecho da arquitetura do discurso vaziano em torno da reflexão antropológico-ético-metafísica sobre o ser-do-homem. Compreendendo a pessoa entre o tempo e a eternidade, Lima Vaz afirma que o homem é ser-para-a-morte, mas é, ao mesmo tempo, ser-para-a-eternidade; embora a filosofia seja incapaz de dar a última resposta quanto ao fim da pessoa, nosso autor entende que não é razoável negar a transcendência, no sentido clássico, na tematização desta questão crucial.

Da compreensão dos limites da filosofia avançaremos reflexivamente para a teologia, mormente para a teologia bíblica. No quinto capítulo de nosso trabalho “Espírito, Alma e Corpo em 1Ts 5,23: Aproximações filosóficas e teológicas na antropologia vaziana”.

A Primeira Epístola aos Tessalonicenses reflete constantemente a esperança viva na volta de Jesus Cristo – o dia de Jesus Cristo. Cada palavra dessa epístola fundamenta-se no fato de que Jesus voltará e arrebatará os seus (...) Toda a vida do crente é relacionada à volta de Jesus, a esperança viva na sua volta é o estímulo para a santificação, para a paciência em toda perseguição e no trabalho de Jesus Cristo. É uma carta simples – não uma grande carta doutrinária como a Epístola aos Romanos – ela não contém grandes discussões como a Epístola aos Gálatas, mas é uma palavra amorosa e pessoal de Paulo à sua igreja em Tessalônica.⁷

Em seu magistral artigo “O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento” Waldecir Gonzaga situa a Primeira Tessalonicenses no ciclo das Epístolas enviadas às sete igrejas; trata-se de uma carta autêntica, escrita em grego, aproximadamente no início dos anos 50.⁸

Tanto o Antigo Testamento como o Novo Testamento convergem para uma explicitação contundentemente unitária do ser humano, situada na perspectiva soteriológica, sem clara preocupação de uma exposição ontológica da constituição do ser humano, mas é a partir da tríade (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα/*o espírito, a alma e o corpo*) enunciada por Paulo na Primeira Tessalonicenses que iremos dissertar sobre a Antropologia Bíblica, a Antropologia Cristã a partir do Magistério da Igreja concluindo com a apresentação de Lima Vaz como um filósofo cristão que desenvolve uma antropologia integral em meio às fragmentações do saber e reducionismos contemporâneos.

A preocupação pela perseverança dos tessalonicenses, presente em todas as linhas da Primeira Carta do Apóstolo Paulo aos Tessalonicenses⁹, sua comunidade em formação, infantil, perseguida¹⁰ o rememorar a Verdade Revelada anunciada na pregação, a ideia imprescindível do homem como ser integral, unitário, que está todo destinado à santificação e à salvação em Cristo¹¹. Também a percepção da realidade e das necessidades contemporâneas

⁷ WASSERZUG, G., 1 Tessalonicenses, p. 12.

⁸ GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 5;18.

⁹ SCHÜRMAN, H., A primeira epístola aos Tessalonicenses, p. 109.

¹⁰ MILLOS, S. P., Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento, p. 283.

¹¹ MILLOS, S. P., Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento, p. 340.

provocaram o filosofar de Lima Vaz sobre o homem. Relacionando Filosofia e Teologia encontraremos referenciais sólidos para não perdermos o conhecimento sobre a humanidade forjado na interseção de saberes e atualizar, desenvolver conhecimento iluminando nossa realidade.

2 Estruturas fundamentais do ser humano

Os modelos conceptuais com que nossa tradição exprimiu sua reflexão sobre o homem não apenas se sucederam ao longo da história, mas se interpenetraram e completaram, forjando uma ideia do homem constitutiva de nossa cultura. Tal ideia integra elementos da tradição da Antiguidade clássica (greco-romana) e da tradição bíblico-cristã. A esta integração deve-se à compreensão do homem como portador de uma razão universal (*animal rationale*) e como ser dotado de liberdade para escolher (*liberum arbitrium*). Destas duas prerrogativas surgem as formas de saber por excelência: a Metafísica (razão teórica) e a Ética (razão prática). Na interseção destes dois saberes, situa-se a Antropologia¹².

O desenvolvimento das chamadas ciências do homem, a partir do século XVIII, provocou uma crise nesta ideia do homem que o Ocidente desenvolveu. Responder a esta crise, recuperar uma certa “ideia unitária” do homem, é a tarefa que a Antropologia Filosófica tem diante si¹³. Neste intento, Lima Vaz apresenta um roteiro metodológico rigoroso, um método de articulação de categorias que, em um movimento dialético, ordenam-se em vista da unidade sistêmica¹⁴. Trata-se de uma antropologia integral, vinculada fundamentalmente à metafísica e à ética.

A Antropologia Filosófica é uma objetivação conceptual e discursiva do fenômeno do homem na peculiaridade de ser, ao mesmo tempo, objeto e sujeito; é irrevogavelmente socrática enquanto autocompreensão, entrecruzamento epistemológico de sujeito e objeto. Antes de ser um saber sobre o sujeito, é um saber do sujeito, um conhecer-se como sujeito, é dar razão de si mesmo. Para Lima Vaz, as categorias antropológicas constituem o problema mais delicado dentro da Antropologia¹⁵, devido à impossibilidade de distinguir metodologicamente homem-sujeito e homem-objeto. No sistema antropológico vaziano, em princípio, está a constituição das categorias pelas etapas de

¹² VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 159.

¹³ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 160.

¹⁴ VAZ, L., Escritos de Filosofia V, p. 11.

¹⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 162.

conhecimento do homem, a saber, pré-compreensão¹⁶, compreensão explicativa¹⁷ e compreensão filosófica ou transcendental¹⁸.

A afirmação “Eu sou” impulsiona a reflexão filosófica, é o princípio e o fim de um discurso que se desenvolve de categoria a categoria, até a unidade total do ser humano. Lima Vaz elabora uma Antropologia Filosófica que integra os pólos da natureza, do sujeito e das formas em uma articulação dialética, sem cair numa justaposição simples e superando os reducionismos¹⁹. Ante tal complexidade estrutural e dinâmica, distingue níveis ontológicos constitutivos do ser do homem: Corpo, Alma e Espírito; a unidade do homem composta por categorias distintas é encontrada na Literatura Paulina em 1Ts 5,23 “Que o vosso ser inteiro, o espírito, a alma e corpo sejam guardados de modo irrepreensível para o dia da vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo”. Paulo apresenta a tríade que compõe a unidade do ser humano. A análise do texto paulino, suas relações e implicações serão desenvolvidas no capítulo conclusivo deste trabalho.

2.1

Estrutura somática: Categoria do corpo próprio

A problemática do Corpo perpassa a história das culturas, civilizações, religiões e filosofias, tornando-se um dos temas dominantes na filosofia e nas ciências humanas contemporâneas²⁰.

O ser humano não possui o corpo como um invólucro sem valor, do qual tentamos nos livrar o quanto antes, para então dar livre desenvolvimento ao nosso espírito. Antes temos o corpo como instrumento imprescindível, também concedido de forma nova no mundo da consumação, sem o qual para nós não existe uma vida plena ou mesmo um desenvolvimento do espírito. Entre espírito e corpo, encontra-se como mediadora, a alma, sobre a qual age o espírito e a qual ele equipa com conhecimento e vontade, e que por seu turno movimentada o corpo. Deus cuida de todas as três partes e as preserva. Afinal nossa vida toda é uma corrente dessas proteções, que às vezes dizem mais respeito ao corpo, às vezes mais respeito a alma e ao espírito²¹.

¹⁶ Compreensão natural e espontânea do ser humano; uma certa imagem de si determinada pelo contexto histórico-cultural, expressa intelectualmente em representações, crenças etc.

¹⁷ Campo das ciências naturais ou humanas que, obedecendo às leis e regras metodológicas procuram compreender o homem.

¹⁸ O termo transcendental significa aqui o sentido clássico, do objeto enquanto ser, e também o sentido kantiano-moderno de condição de inteligibilidade das outras formas de compreensão.

¹⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 18.

²⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 177.

²¹ BOOR, W., BÜRKI, H., Cartas aos Tessalonicenses, Timóteo, Tito e Filemom, p. 96-97.

A autocompreensão do homem encontra seu núcleo germinal na compreensão de sua condição corporal²². O corpo é o ponto de partida da Antropologia Filosófica Vaziana, o modo imediato da presença do homem no mundo, no espaço e no tempo. Torna-se imprescindível aqui entendermos o Corpo não no sentido físico nem no sentido puramente biológico, mas enquanto estrutura fundamental do ser, no sentido de corpo humano. A filosofia contemporânea diferencia o corpo humano dos outros corpos com o termo Corpo próprio²³.

Pelo corpo, o homem não somente está no mundo, mas é no mundo e dá significado ao mundo, por isso, a corporalidade não é somente um problema fundamental, mas o ponto de partida da reflexão antropológica²⁴. Sobre essas bases todo o sistema antropológico vaziano será edificado, passando aos níveis de conhecimento do homem.

No nível da pré-compreensão está a distinção do corpo como substância material (totalidade física) e como organismo (totalidade biológica) do corpo próprio (totalidade intencional). Para melhor compreensão, são apresentados os dois termos da língua alemã para conceituar o corpo, a saber, *Körper* e *Leib*. *Körper* significa o corpo como entidade físico-biológica, animal, objetiva; uma presença material no mundo (estar-aí), limitado ao aqui e agora espaço-temporal. De modo distinto, *Leib* significa o corpo que transcende o físico-biológico, capaz de atribuir intencionalidade, como Eu corporal, presente no mundo em situação ativa, mais que no espaço-tempo, na história (ser-aí). Pela corporalidade como presença intencional começa a estruturar-se o espaço-tempo propriamente humano, uma articulação entre espaço-tempo do mundo e o espaço-tempo do sujeito: psicológico, social e cultural²⁵. Suprassumida a objetividade do corpo entendido como *Körper*, o homem organiza seu estar-no-mundo de modo humano. Neste processo, distingue-se os seguintes níveis²⁶:

a) Nível da reestruturação do espaço-tempo físico-biológico pelo corpo próprio: dá-se a formação da imagem do corpo próprio e a estruturação do espaço-tempo como humanos, o espaço como postura corporal e o tempo como ritmo; a

²² VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 178.

²³ MERLEAU-PONTY, M., Fenomenologia da percepção, p. 269.

²⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 178.

²⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 179.

²⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 180-181.

sexualidade, que intervém profundamente neste nível, é transposta da esfera biológica para o domínio do corpo próprio, essencialmente sexuado.

b) Nível da reestruturação do espaço-tempo psíquico de nosso estar-no-mundo pelo corpo próprio: aqui, o espaço-tempo humano é significado por meio do sentimento, emoção e imagem; a sexualidade é transposta, na ordem da afetividade, do espaço-tempo biológico para o espaço-tempo psíquico.

c) Nível da reestruturação do espaço-tempo social de nosso estar-no-mundo por meio do corpo próprio: neste nível, o corpo próprio entra no domínio da expressividade e da comunicação pela linguagem, sinal ou gesto; aqui, a sexualidade encontrará sua forma social traduzida em comportamentos e símbolos.

d) Nível da reestruturação do espaço-tempo cultural de nosso estar-no-mundo por meio do corpo próprio: momento regulador da *Gestalt* corporal, onde estão presentes a moda, o jogo, o rito, a etiqueta, técnicas de ginástica etc, enquanto meios de modelagem e adestramento corporal, bem como condutas interpessoais expressas pelo corpo.

Como síntese da pré-compreensão, encontramos o seguinte esquema: a mediação empírica do sujeito suprassume o Corpo como Natureza (N) na Forma (F) do Corpo próprio, tornando-se Corpo humano. Neste nível do conhecimento há uma intencionalidade subjetiva do Corpo, que reestrutura o espaço-tempo físico biológico e psíquico, e uma intencionalidade intersubjetiva do Corpo, que reestrutura o espaço-tempo social e cultural²⁷.

O segundo nível de conhecimento do Corpo proposto pelo método vaziano é a compreensão explicativa. O homem possui um conhecimento científico do Corpo nas diversas ciências da vida, especialmente pela biologia, seguindo os ditames de leis e conceitos de um saber empírico-formal. Tal nível de conhecimento exige um distanciamento, uma objetivação do homem em relação ao Corpo, mas esta, segundo Lima Vaz e outros fenomenólogos, não suprime a referência humana do Corpo e a integração deste no fenômeno da vida. Há dessa forma uma impossibilidade estritamente objetiva de abordagem do Corpo humano enquanto tal²⁸.

²⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 181.

²⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 182.

A compreensão explicativa do Corpo é descrita com a seguinte fórmula: “a mediação entre o que é dado ou Natureza (N) e a Forma (F) é exercida pelo Sujeito (S) abstrato”²⁹, enquanto obedece às aporias metodológicas do saber científico. Esta forma de saber situa o homem no espaço-tempo do mundo pensando o Corpo no processo de evolução da vida, segundo as leis de sua filogênese; pela sua gênese individual e formação, segundo as leis da ontogênese; e de acordo com as leis de organização e de funções, como organismo³⁰.

Após refletir sobre o Corpo próprio na pré-compreensão e na compreensão explicativa, desenvolve-se a compreensão filosófica ou transcendental, nível onde a referência humana dá-se de modo mais evidente. No itinerário vaziano, o primeiro passo para refletir nesse nível é a problematização do objeto da compreensão filosófica no campo da aporética histórica³¹, seguido da aporética crítica³².

Na história das concepções do homem, o problema do Corpo está como o enigma primordial posto diante do homem que se volta para a compreensão de si mesmo, desde as mais primitivas culturas, representações religiosas mais sofisticadas até atingir o pensamento filosófico e científico. Este problema está dominado pela oposição Alma-Corpo identificada por Lima Vaz em quatro principais versões: versão religiosa, expressa no Ocidente sobretudo pelo dualismo órfico-pitagórico, do qual se originaram os dualismos gnósticos e maniqueístas; versão filosófica, sobretudo no dualismo platônico e no dualismo cartesiano; versão bíblico-cristã que desontologiza a oposição Alma-Corpo e a transpõe para as perspectivas da soteriologia e da moral; versão científica moderna, onde a dualidade Alma-Corpo é desenvolvida segundo reducionismos.

No campo da aporética crítica desenvolve-se filosoficamente a oposição ou tensão entre o sujeito interrogante e o corpo, enquanto corpo-objeto. O corpo situa o homem no mundo e o submete às leis da natureza, mas, ao mesmo tempo, aponta para uma interioridade do sujeito que o difere dos objetos mundanos por sua humanidade e intencionalidade. O corpo próprio está filosoficamente como

²⁹ VAZ, L., *Antropologia Filosófica I*, p. 182.

³⁰ VAZ, L., *Antropologia Filosófica I*, p. 182.

³¹ Momento intrínseco à estrutura da conceptualização filosófica, recuperação ou rememoração temática do problema acompanhando as grandes linhas de sua evolução ao longo da história da filosofia.

³² Momento onde a pergunta é referida ao contexto problemático do saber do homem sobre si mesmo.

síntese necessária entre dois extremos, de um lado a possibilidade de coisificação do corpo e de outro sua espiritualização; conceito que contempla a objetividade da natureza suprassumida na identidade do Eu³³. Nesta perspectiva, distinguem-se dois momentos na aporética crítica: eidético e tético.

Em relação ao *eidós*³⁴ do corpo como essência independente ou como uma estrutura integrante da totalidade essencial do homem, os dois níveis de conhecimento precedentes já acentuavam o corpo como lugar originário de significações, assim, compreende-se o *eidós* do corpo como estruturalmente constitutivo da essência do Eu. Quanto ao momento tético³⁵, o corpo é considerado o pólo imediato da presença do homem no mundo, atingido pela questão fundamental: o que é o homem? Ao perguntar sobre seu ser, o sujeito se questiona sobre a corporalidade; a intenção da pergunta dirige-se à possibilidade de uma mediação dialética onde o sujeito (S) suprassume o seu corpo como Natureza (N) na Forma (F). A categoria da corporalidade é, desse modo, a forma, termo do movimento dialético onde o sujeito suprassume o corpo³⁶.

Lima Vaz sintetiza a autocompreensão filosófica do homem-corpo com duas proposições fundamentais: O corpo é o próprio sujeito (Eu), expresso e exteriorizado no espaço-tempo do mundo; e o corpo é o sujeito dando às formas expressivas a natureza de sinal na relação intersubjetiva com o Outro e a natureza das significações na relação objetiva com o mundo³⁷.

Lima Vaz entende que o primeiro movimento dialético, no desenvolvimento da antropologia filosófica, principia com a categoria da corporalidade que compreende o corpo humano como constitutivo do ser do homem, correspondência entre ser-homem e ser-corpo. Aqui, porém, fazem-se necessários os outros movimentos dialéticos. Ao mesmo tempo em que se afirma a mencionada correspondência, entende-se que, pelo seu corpo, o homem é situado no espaço-tempo físico e biológico, seu corpo é, assim, apenas corpo-objeto. Impõe-se aqui a impossibilidade de uma simples identificação e a necessidade dialética de uma identidade na diferença, uma vez que o corpo-objeto

³³ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 184.

³⁴ *Eidos* aqui entendido como forma ou ideia.

³⁵ Tético entendido como posição.

³⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 184-185.

³⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 185-186.

é negado dialeticamente, suprassumido no movimento de constituição do corpo próprio ou corpo-sujeito.

Este movimento dialético de identidade na diferença é expresso com as seguintes proposições:

- O homem é o (seu) Corpo: conforme o princípio da limitação eidética é lícito afirmar que a expressão categorial do ser do homem inclui necessariamente o corpo como constitutivo de sua essência. A presença do homem no mundo tem seu pólo imediato no corpo próprio.
- O homem não é o (seu) Corpo: segundo o princípio da ilimitação tética, suprassumido o corpo-objeto no corpo próprio, o sujeito afirma o seu ser transcendendo os limites da presença imediata no mundo;
- O homem não é somente (seu) Corpo: pelo princípio de totalização, a categoria da corporalidade é um dos momentos do discurso dialético sobre o ser do homem. A conceptualização filosófica antropológica não está limitada à presença imediata do homem no mundo, tal presença não é a presença total do homem a si mesmo ou a plena relação de identidade do homem consigo que exprime o seu ser. Faz-se necessário avançar na busca dessa identidade. Abre-se aqui o horizonte da segunda parte constitutiva do homem: a categoria do Psiquismo.

2.2 Estrutura psíquica: Categoria do Psiquismo

Se a estrutura somática não constitui o ser do homem em sua totalidade, Lima Vaz avança no movimento dialético investigando, segundo o método proposto, a categoria mediadora entre o corpo e o espírito, a saber, a categoria do psiquismo.

Em tal intento, constata, a princípio, que a problemática do psíquico ou do anímico remonta às origens da cultura, percorrendo toda a história da filosofia ocidental, ou em relação com o corpo (*soma*) ou em relação com o intelecto (*noûs*). Este itinerário formulou dois esquemas fundamentais: o dual (relação alma-corpo) e o triad (relação corpo-alma-espírito)³⁸.

³⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 190.

Na pré-compreensão ou fenomenologia da situação humana, tentando compreender a si, partindo da situação natural (estar-no-mundo), submetido ao aqui e agora, o homem entende que, além da presença espacial originária, imediata, sua presença no mundo é também mediata. Esse entendimento se dá por meio da percepção e do desejo. Além de estar-no-mundo, o ser-no-mundo próprio do homem é percipiente e apetente; uma presença intencional no sentido de uma interiorização do mundo. Se pelo Eu corporal o homem se exterioriza, pelo Eu psíquico o homem plasma sua expressão ou figura interior. Delimitar o psiquismo como interioridade ou consciência é fundamental para se conceituar o Eu, uma vez que só é possível entender a consciência enquanto consciência de um Eu³⁹.

Há, na vida psíquica, uma gama de atos próprios que a distinguem radicalmente da organicidade de domínio corporal. O psíquico capta o mundo exterior e o reconstrói como mundo interior pelos eixos do imaginário ou representação e do afetivo ou pulsão. O Eu consciente mergulha raízes no inconsciente, dimensão não alcançada pela unificação consciente do mundo interior e em estados onde cessa ou se atenua a unificação consciencial do Eu⁴⁰.

Na estrutura somática, compreende-se que a passagem do estar-no-mundo para o ser-no-mundo se dá, em princípio, pela transformação do espaço-tempo físico em espaço-tempo humano. Na estrutura psíquica, o espaço-tempo é interiorizado, não mais coordenado pela exterioridade do mundo pelo corpo, mas tendo o Eu como pólo do mundo interior no espaço-tempo social e cultural. No espaço-tempo do corpo próprio se dá uma espacialização do tempo, agora, no espaço-tempo do Eu psíquico ocorre uma temporalização do espaço, uma configuração e um ritmo próprios da vida psíquica, entendida não como simples negação do espaço-tempo do corpo, mas suprassunção dialética que conserva na interioridade subjetiva a exterioridade objetiva em sua referência ao centro unificador do Eu⁴¹.

Na análise do primeiro nível do conhecimento humano sobre a categoria psíquica, fica evidente tanto a irredutibilidade do ser do homem à categoria corporal quanto a continuidade entre as duas. Ao mesmo tempo, a unidade

³⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 190-191.

⁴⁰ Lima Vaz exemplifica tal afirmação com os estados oníricos e os estados paranormais.

⁴¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 192.

profunda e complexa de ambas aponta para a estrutura espiritual do Eu inteligível como identidade do sujeito no “sentido-de-si” (*Selbstgefühl*)⁴².

Para se compreender a estrutura psíquica no nível gnosiológico da abstração científica, denominado no método vaziano como compreensão explicativa, emerge a ciência humana que talvez esteja mais próxima da filosofia, a saber, a psicologia ou ciência do psiquismo⁴³. Se etimologicamente a psicologia é “ciência da alma”, como saber empírico-formal, a idéia de “alma” não lhe convém. É, assim, ciência do psiquismo entendido como estrutura constitutiva do homem, de caráter investigativo e experimental⁴⁴.

Embora a psicologia empírica possua métodos e modelos diversos, sem um quadro conceptual e metodologia única, grande parte dos psicólogos contemporâneos a definem como “ciência das condutas que expressam um intercâmbio funcional com o meio ambiente tendo em vista a adaptação do indivíduo às modificações incessantes do meio”⁴⁵. Encontramos aqui o paradoxo inicial da ciência do psiquismo ser ciência de um objeto que é sujeito e o relaciona à variedade de métodos, temas e enfoques da psicologia.

Uma problemática ainda não resolvida satisfatoriamente pela psicologia científica é aqui abordada, a saber, a noção de sujeito consciente ou noção de consciência, ponto central da vida psíquica, juntamente com os estados supraconscientes e o inconsciente. Embora esta problemática esteja ainda aberta, dois dados apresentam-se como fundamentais: primeiro, é impossível uma objetivação total da vida psíquica ou uma anulação do sujeito, entendido como objeto da psicologia. O caráter abstrato da mediação com que o sujeito passa o dado (fenômenos psíquicos observáveis) à forma (explicações da psicologia), aponta para os limites metodológicos desse saber. É justamente esse caráter abstrato da mediação, imposto pelos próprios limites metodológicos da ciência do psiquismo que deverá ser suprassumido no nível da compreensão filosófica⁴⁶.

⁴² VAZ, L., *Antropologia Filosófica I*, p.193.

⁴³ Embora o termo psicologia remonte a Goclenius, no século XVI, somente a partir dos fins do século XIX, este saber adquiriu estatuto científico; no entanto, sua evolução e complexidade se deu rapidamente, ramificando em escolas diversas e mesmo opostas entre si; de tal modo que uma visão de conjunto da psicologia contemporânea exige muitas informações e a abordagens de diversos especialistas. VAZ, L., *Antropologia Filosófica I*, p. 193.

⁴⁴ VAZ, L., *Antropologia Filosófica I*, p. 193.

⁴⁵ VAZ, L., *Antropologia Filosófica I*, p. 194.

⁴⁶ VAZ, L., *Antropologia Filosófica I*, p.194-195

O ponto de partida da compreensão filosófica ou transcendental do psiquismo é a determinação do objeto pela aporética histórica e crítica. Na aporética histórica a dualidade Alma-Corpo é apresentada como tópico permanente na história das representações que o homem faz de si. Especialmente na história da filosofia, entende como estágios principais a concepção de *psyché*⁴⁷ na filosofia clássica, o encontro desta concepção com a tradição bíblico-cristã e as reflexões decorrentes deste encontro, o problema da “alma” no racionalismo e empirismo modernos e o surgimento da psicologia, paradoxalmente entendida como ciência do psiquismo⁴⁸.

Na aporética crítica, Lima Vaz postula como problema fundamental a oposição ou tensão entre psíquico e somático, bem como entre psíquico e noético. A presença mediata do psíquico está vinculada necessariamente pela presença somática; pela atividade psíquica, o homem torna-se capaz de captar e interpretar o mundo, estabelece-se uma distância entre sujeito e mundo. Deste mundo interior do psiquismo, egocêntrico, supõe-se a necessidade de um modo superior de objetivação, situado no plano noético ou espiritual⁴⁹.

Ainda no âmbito da aporética crítica analisa-se os momentos eidético e tético da compreensão filosófica do psiquismo. O *eidós* do psiquismo é a mediação entre a presença imediata no mundo pela corporalidade e a interioridade absoluta, entendida como presença de si a si mesmo, pelo espírito. No momento tético, ante a pergunta fundamental: “O que é o homem?”, a aporia está na oposição entre a unidade do Eu que se interroga sobre si e a pluralidade das formas de consciência psicológica. Oposição esta superada pela unidade do psíquico e pela relativização deste como momento categorial na constituição do sujeito como unidade ontológica⁵⁰.

Podemos dizer, portanto, que estruturalmente o psiquismo é o sujeito exprimindo-se na forma de um Eu psicológico, unificador de vivências, estados e comportamentos. Ao se pôr em sua unidade ontológica (momento tético), o Eu assume toda a amplitude do psíquico. Relacionalmente, no nível do psiquismo constitui-se a linguagem, que é a forma específica de comunicação entre sujeitos (relação intersubjetiva), e que investe igualmente a tradução

⁴⁷ Para Lima Vaz, na história da filosofia, o problema da alma (*psyché* ou *anima*) possui uma significação mais abrangente que o termo de psiquismo da psicologia moderna.

⁴⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p.196.

⁴⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p.196-197.

⁵⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 197.

psíquica do mundo exterior, conferindo uma dimensão psíquica ao acesso às coisas pela relação objetiva.⁵¹

A compreensão filosófica da mediação própria da estrutura psíquica, entre o somático e o noético, desmascara a inconsistência dos reducionismos, tanto materialistas quanto intelectualistas; desse modo, essa compreensão é de suma importância no discurso ontológico que busca responder pelo ser do homem⁵².

Ainda sobre a oposição dialética entre o Eu afirmante, sujeito que se autocompreende, e a esfera do psíquico, se apresentam as seguintes esclarecimentos: a oposição entre somático e psíquico se deve à especificação eidética do psíquico e a irreduzibilidade do ser do homem ao somático. A oposição dialética entre a amplitude transcendental do sujeito afirmante (ilimitação tética) e o *eidós* psíquico (limitação eidética), situada por Lima Vaz na oposição clássica entre o Eu transcendental e o Eu psicológico, é resolvida como momentos que se conjugam. A oposição entre o somático e o psíquico é assumida na oposição entre psíquico e transcendental. Ao mesmo tempo, a dialética que opõe a espacialização do tempo ou exterioridade do somático e a temporalização do espaço ou interioridade do psíquico é suprasumida no momento unificador do Eu transcendental⁵³.

Na construção de seu discurso filosófico sobre a estrutura do psiquismo, Lima Vaz apresenta a seguinte síntese⁵⁴:

- O homem é o (seu) Psiquismo: O psiquismo é um momento categorial da auto-afirmação transcendental do sujeito (princípio da limitação eidética) por meio do qual o ser humano se exprime a si mesmo na forma de um Eu psicológico, unificador de vivências, estados e comportamentos;
- O homem não é o (seu) Psiquismo: a auto-afirmação do sujeito em sua amplitude transcendental ultrapassa os limites do *eidós* do psíquico (princípio da ilimitação tética), derivando daí a impossibilidade de se esgotar no psíquico o movimento dialético da auto-afirmação do sujeito;
- O homem não é somente o (seu) Psiquismo: Pelo princípio de totalização, a categoria do psiquismo é compreendida como um momento categorial da ontologia do ser humano. Faz-se necessário avançar para além das

⁵¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 198.

⁵² VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 198.

⁵³ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 199.

⁵⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 199-200.

fronteiras do psíquico, assim como avançamos para além das fronteiras do somático, como prosseguimento dialético de constituição das estruturas do ser humano. Tanto a categoria do corpo quanto a categoria do psiquismo serão suprasumidas na estrutura espiritual ou noético-pneumática.

2.3 Estrutura espiritual: Categoria do Espírito

No desenvolvimento de seu discurso antropológico-filosófico, no âmbito das categorias estruturais do ser do homem, Lima Vaz atinge o ápice de sua reflexão ao abordar a estrutura espiritual ou categoria noético-pneumática. Tal categoria suprasume o somático e o psíquico, atingindo a unidade do ser humano e abrindo-o à transcendência.

Embora a reflexão sobre o Espírito seja contestada com veemência pelas mais influentes correntes filosóficas pós-hegelianas, entende-se que, sem a reflexão sobre o Espírito, o discurso antropológico filosófico torna-se partido e inconcluso⁵⁵. A compreensão do espírito constitui o elo conceptual entre antropologia filosófica e metafísica, tendo em vista que, elevado ao nível do Espírito, o homem está referido, de modo homólogo ou coextensivo, ao Ser em seus transcendentais de unidade, verdade e bondade⁵⁶. O homem, pelo espírito, “participa do Infinito ou tem indelevelmente gravada em seu ser a marca do Infinito”⁵⁷.

Lima Vaz distingue quatro temas cunhados pela tradição em torno da noção de espírito, a saber, *pneûma*, *noûs*, *logos* e *synesis*. O tema *pneûma*, comum à tradição greco-latina (*pneûma*, *spiritus*) e à tradição bíblica (*ruah*), entende a noção de espírito como força vital, dinamismo organizador próprio ou forma superior da vida. O tema grego *noûs* entende o espírito como atividade de contemplação (*theoría*), modo mais alto do conhecimento. *Logos* é o tema do espírito como razão universal, ordem da razão ou ainda como palavra inteligível. Por fim, *synesis* refere-se à interpretação de Sócrates do preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*), incitando aos cidadãos a cuidarem da

⁵⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 204.

⁵⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 204.

⁵⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 205.

própria alma e assim tornarem-se pessoas virtuosas com consciência de si mesmas; o homem é sua alma e cuidando dela, conhecendo-a, buscando ter consciência de si; é o tema do espírito como flexibilidade ou consciência-de-si-mesmo⁵⁸.

Não faço outra coisa, em verdade, com este meu andar, senão persuadir a vós, jovens e velhos, que não deveis cuidar nem do corpo, nem das riquezas, nem de qualquer outra coisa antes e mais que da alma, para que ela se torne ótima e virtuosíssima, e que das riquezas não nasce virtude, mas da virtude nascem as riquezas e toda as outras coisas que são bens para os homens, tanto para os cidadãos individualmente como para o Estado.⁵⁹

2.3.1 Pré-Compreensão do Espírito

A pré-compreensão nos é apresentada com a experiência espiritual. O homem é compreendido como espírito-no-mundo, ou seja, o propriamente humano pertence ao espírito que suprassume dialeticamente o somático e o psíquico. Enquanto história das formas variadas de manifestação da experiência espiritual, a história pode ser compreendida como história espiritual ou história segundo o espírito e a unidade da cultura como totalidade espiritual⁶⁰. O termo “atos espirituais” é utilizado para caracterizar os atos humanos na cultura em suas formas diversas (vida social, saber, arte, religião etc); esses atos são irreduzíveis ao psíquico ou ao fisiológico, a essência destes está na intencionalidade, são humanos, fundamentalmente pertencentes ao domínio noético-pneumático⁶¹.

A pré-compreensão pode ainda ser identificada com o nível da diferenciação noética, pelo aparecimento da consciência racional que diferencia a presença do homem no mundo pelo espírito. A originalidade dessa presença espiritual na forma da Razão é caracterizada por dois traços fundamentais à formulação da dialética do espírito. O primeiro traço seria a prioridade em-si do objeto ou normatividade absoluta de sua essência intrínseca, entendida como fundamento da Ontologia, da Lógica e da Ética. O outro traço seria a prioridade do para-si ou a normatividade absoluta do sujeito na imanência de seu ato⁶².

⁵⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 205-207.

⁵⁹ PLATÃO, Apologia, p.81.

⁶⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 208.

⁶¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 209.

⁶² VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 210.

O espírito é compreendido como uma estrutura dialética de identidade na diferença, não como um conceito pronto ou fechado, mas como presença reflexiva, espírito finito, entendido como *analogatum inferius* da intuição absoluta de si mesmo no Espírito infinito⁶³. Ao mesmo tempo que é presença a si mesmo, o homem é um fundamento de objetivação do mundo e uma presença ao mundo humano de seus semelhantes (ser-com), ser de linguagem, entendida aqui no sentido amplo de sistema de signos, significações e formas simbólicas. No mundo da linguagem, desdobram-se as dimensões do ser-no-mundo: Eu, Sociedade e Natureza⁶⁴.

2.3.2 Compreensão Explicativa do Espírito

Lima Vaz compreende que, se a estrutura noético-pneumática pudesse ser açambarcada como objeto de ciência, submetida metodologicamente e formalizada por seus conceitos, leis e teorias, teriam-se todas as condições para responder, através das ciências, a questão fundamental: que é o homem? Mas o espírito, entendido como identidade reflexiva consigo mesmo, não está submetido à mediação abstrata própria desse nível de conhecimento⁶⁵.

No entanto, algumas operações do espírito podem ser estudadas epistemologicamente em seu objeto, estrutura, formas e condições. Exemplificando, cita as operações do conhecimento intelectual estudadas em seus condicionamentos neurofisiológicos e psíquicos pela psicologia da inteligência; o estudo lógico das leis e conexões que regem o conhecimento intelectual; as formas e motivações do ato livre estudadas pela psicologia da vontade; a história, as estruturas sintáticas e semânticas da linguagem estudadas nas ciências da linguagem⁶⁶.

Ao mesmo tempo, a ciência como tal é uma operação do espírito e todas as ciências do homem são ciências do espírito ou compreensão explicativa deste, uma vez que todo operar propriamente humano é ato espiritual. Desse modo, enquanto há uma compreensão explicativa da dimensão somática e psíquica do ser

⁶³ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 211.

⁶⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 212.

⁶⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 212-213.

⁶⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 213.

do homem, é possível admitir em sentido amplo esta mesma compreensão do ser espiritual do homem, entendido como supressão das categorias anteriores⁶⁷.

2.3.3 Compreensão Filosófica do Espírito

No nível da compreensão filosófica, Lima Vaz entra propriamente na definição da noção de espírito, esta transcende os limites da conceptualização antropológica, “sendo correlativa à noção do ser, é uma noção análoga que conota, primeiramente, uma perfeição simples, em si mesma absoluta e infinita”⁶⁸. Assim, a categoria de espírito no homem ou a estrutura noético-pneumática vai formando-se pela tensão entre o categorial e o transcendental.

Faz-se necessário esclarecer o que se entende aqui por transcendental. Há neste termo dois sentidos, primeiro, o de possibilidade estrutural ontológica interior ao discurso que afirma o ser do homem; segundo, o sentido clássico, como noção transcendental análoga ao ser que ultrapassa as fronteiras humanas, obedecendo ao “movimento lógico da analogia de atribuição que aponta para o Espírito absoluto e infinitivo como *princeps analogatum*”⁶⁹. Na noção de transcendência ou transcendentalidade, no sentido clássico, originam-se as maiores dificuldades para a compreensão da categoria de espírito no nível antropológico. Somente no entrelace da dimensão transcendental e da dimensão categorial é possível alcançar o núcleo conceptual da noção de espírito.

Lima Vaz realiza este entrelace da dimensão transcendental com a dimensão categorial do conceito a partir dos quatro temas constitutivos que se entrecruzam na noção de espírito, o espírito como vida (*pneûma*), o espírito como inteligência (*noûs*), o espírito como razão (*logos*) e o espírito como consciência-de-si (*synesis*)⁷⁰.

Pneûma é o primeiro tema. Neste elemento constitutivo da noção de espírito compreende o que revela o ser na sua relação ativa de conhecimento e amor, celebrado por Aristóteles como vida divina⁷¹. Na dimensão transcendental do conceito está a noção de ato, perfeição simples e infinita, onde o movimento

⁶⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 213

⁶⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 214.

⁶⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 214.

⁷⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 215.

⁷¹ ARISTÓTELES, Metafísica, XII, 1072, P. 20-30.

imane é expreso pela relação dialética do mesmo ao mesmo. Analogamente, na dimensão categorial do conceito, o espírito finito se expressa pela relação do mesmo ao diferente, ou na distinção real entre sujeito e objeto⁷².

O segundo tema é o *Noûs*. Neste aspecto constitutivo da noção de espírito entende-se o que “exprime sua relação com o ser como intuição de sua unidade e como expressão do dom de si a si mesmo”⁷³. Assim, o espírito como inteligência é uno e unificante, liberdade ou fim a si mesmo e perfeita independência.

A partir de Aristóteles, Plotino e outros pensadores, se afirma que, correlativo ao ser, o espírito é também correlativo ao uno, por isso, a dimensão transcendental do conceito deve ser buscada na exigência do Uno absoluto. A intuição intelectual ou identidade da inteligência e do inteligível é expressão da unidade absoluta, desse modo, a intuição, no espírito infinito, é intuição absoluta de si mesmo (*nóesis noéseôs*). No espírito finito, a intuição é unificante, mas não absolutamente una, ou seja, “no Espírito infinito a intuição manifesta o Um uno; no espírito finito, o um unificante”⁷⁴.

Ainda neste tema, será abordada a questão da liberdade, “o Uno absoluto, por sua vez, é absolutamente independente ou é absolutamente em razão de si mesmo: é Liberdade absoluta”⁷⁵. A liberdade aqui é entendida como ter em si mesmo a sua razão de ser. A seu modo, o espírito finito possui uma liberdade relativa, finita, expressão de sua dimensão categorial.

Logos é o terceiro tema. Se entende neste elemento constitutivo da noção do espírito a relação com o ser enquanto ordenação inteligível dos seres ou universo das idéias. De origem platônica, esta visão do inteligível como ordem é o ponto de partida da metafísica do espírito⁷⁶. Para Platão, pela reminiscência, o conhecimento fundamenta-se no absoluto da contemplação original, na intuição pré-empírica do mundo inteligível. Este movimento dialético das idéias até o Bem e, deste, novamente às idéias, como um todo orgânico, define a natureza mesma da alma⁷⁷.

Em sua dimensão transcendental, a noção de espírito como *logos* evidencia o espírito infinito como princípio de ordem, norma absoluta, medida e lei eterna.

⁷² VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 213.

⁷³ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 216.

⁷⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 217.

⁷⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 217.

⁷⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 218.

⁷⁷ VAZ, L., Escritos de Filosofia VI, p. 52-55.

Em sua dimensão categorial, o espírito finito participa da ordem arquetipal da inteligência infinita, sobretudo pelo imperativo do dever-ser da liberdade finita⁷⁸.

O quarto tema é o da *synesis*, entendido como reflexividade ou consciência-de-si. Tema dominante do pensamento moderno, segundo Lima Vaz, inaugura a filosofia da subjetividade com o *cogito* cartesiano, mas possui raízes profundas na reflexão de Anaxágoras, Sócrates, Platão, Aristóteles, Plotino, Agostinho e Tomás de Aquino⁷⁹. Lima Vaz exemplifica essa questão em Agostinho com a conversão ao interior, a uma consciência-de-si sendo um mesmo movimento também de conversão ao superior, o *superior summo meo*.⁸⁰

Meu Deus, a Vós o confesso, a Vós que de mim vos compadecesteis quando ainda não vos conhecia, quando vos buscava não segundo a compreensão de inteligência, mas segundo o raciocínio da carne. Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser.⁸¹

Já Descartes, com o *cogito* e o início da filosofia da subjetividade diz que o autoconhecimento, a consciência de si, é algo dado ao sujeito, que com os próprios esforços mentais, prontos e estabelecidos, é possível chegar à verdade. Tal descrição aparece no *Discurso do método* e diz que todos possuem a capacidade de conhecimento e discernimento por conta própria, sendo apenas necessário aplicá-la de forma razoável:

O bom senso é a coisa mais bem repartida do mundo, porque todos pensam estar tão bem providos dele que mesmo os que mais custam a contentar-se com qualquer coisa, não costumam desejar mais do que a sensatez que têm; e, nesse ponto, parece que todos têm razão, pois, em princípio, isto prova que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é exatamente o chamado bom senso ou razão, é, naturalmente, igual em todos os homens, do que resulta que a diversidade de opiniões existe, não porque uns são mais sensatos que outros, mas somente por conduzirmos nossos pensamentos por diversos caminhos e não considerarmos as mesmas coisas. Por isso, não é bastante ter espírito lúcido, mas o principal é aplicá-lo bem.⁸²

A dimensão transcendental desse aspecto do espírito está na reflexividade absoluta ou “pensamento do pensamento” que emerge na história como teologia do *Noûs*. A reflexão do Espírito absoluto sobre si mesmo será preponderante nos grandes sistemas do Idealismo alemão, tornando-se o conceito central da filosofia

⁷⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 219.

⁷⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 219.

⁸⁰ VAZ, L. Ontologia e História, p.79.

⁸¹ AGOSTINHO, Confissões, p. 72.

⁸² DESCARTES, Discurso do método, p.29.

de Hegel, entendido como o Espírito absoluto em sua absoluta reflexividade⁸³. A dimensão categorial do espírito como consciência-de-si no homem emerge da dialética de identidade na diferença em suas relações: objetiva com o mundo e intersubjetiva com a pluralidade das consciências-de-si⁸⁴. Desta forma, Lima Vaz entrecruza os quatro temas considerados fundamentais para a constituição do núcleo conceptual da noção do espírito:

Assim sendo, o Espírito, em Deus, tem uma relação do mesmo ao mesmo (...) e no homem tem uma relação do mesmo ao mesmo pela mediação do outro (...). Assim, o Espírito, como pneúma, é energia = perfeição e é zoé = vida; como noús ou Inteligência, é én = uno e é eautou éneka = absoluto; como logos ou Razão, é táxis = ordem e é métron = medida; como synesis ou consciência-de-si é nóesis noéseos = pensamento do pensamento, e é tópos tôn eidôn = lugar das Idéias. Cada uma dessas designações pode ser predicada analogicamente do Espírito infinito e do espírito finito.⁸⁵

Esta articulação da antropologia vaziana evidencia que a compreensão da noção do espírito se dá fundamentalmente através de uma estrutura cognitiva e volitiva. Os quatro temas fornecem ao homem as prerrogativas antropológicas da racionalidade e da liberdade, desse modo, o homem pode ser compreendido pela inteligência como ser-para-a-verdade, e pela liberdade como ser-para-o-bem⁸⁶. A verdade e a liberdade são as duas intencionalidades da estrutura noético-pneumática que se cruzam e se entrelaçam no quiasmo do espírito, “a liberdade é racional e a razão é livre”, “pois a verdade é o bem da inteligência e o bem é a verdade da liberdade”⁸⁷. Portanto, o espírito em seu núcleo conceptual, enquanto estrutura de verdade (noética) é: ato, unidade, ordem e reflexividade; e enquanto estrutura de bondade (pneumática) é: vida, independência, norma e fim.

Ao esboçar a aporética histórica da noção do espírito⁸⁸ será traçado um roteiro claro desta noção na história da filosofia, por vezes rejeitada em benefício da matéria, por vezes absorvida na esfera do psíquico ou ainda exilada na transcendência sem penetrar estruturalmente o ser do homem. Esta aporética se desenvolve na dupla face do espírito: como Razão ou Inteligência e como Liberdade ou Vontade.

⁸³ VAZ, L., *Antropologia Filosófica I*, p. 220.

⁸⁴ VAZ, L., *Antropologia Filosófica I*, p. 220.

⁸⁵ VAZ, L., *Antropologia Filosófica I*, p. 220.

⁸⁶ SAMPAIO, R. G., *Metafísica e Modernidade: Método e estrutura, temas e sistemas em Henrique Cláudio de Lima Vaz*, p. 113.

⁸⁷ VAZ, L., *Antropologia Filosófica I*, p. 221.

⁸⁸ VAZ, L., *Antropologia Filosófica I*, p. 222.

A aporética histórica do espírito como Inteligência impõe o problema da Ideia, o problema do sujeito e o problema da linguagem. Em primeiro lugar, está a problemática do objeto do conhecimento intelectual, afirmado em sua transcendência ontológica como Ideia por Platão e, em sua transcendência gnosiológica, como Universal por Aristóteles. A problemática do conhecimento em Platão é solucionada pela teoria ontoepistemológica. Esta se caracteriza pela associação íntima da ontológica e da epistemológica, da problemática do Ser e do Saber e sua relação na construção do conhecimento. Captando as Ideias-Forma, alcança-se o verdadeiro conhecimento através do raciocínio e do pensamento empregados pela mente humana, que é sua alma. A teoria do conhecimento de Platão se dá através da alma que contempla as coisas divinas, da qual compartilha a mesma natureza, bem ilustrada na Alegoria da Caverna no livro VII da *República*. As almas ou as mentes possuem uma estrutura eidética que é a mesma das Ideias⁸⁹. Para Lima Vaz, tal distinção é uma fonte de aporias, por exemplo, o discurso sobre as Ideias é um discurso sobre o ser⁹⁰, como na dialética de Platão, ou um discurso sobre as formas de saber, como na Lógica Aristotélica? A relação entre ser e inteligência é de contemplação ou de ação?⁹¹.

No pensamento moderno, a aporética do espírito como razão se desenvolve em torno do sujeito do conhecimento e sua tensão ante a objetividade do mundo: a natureza do sujeito como “Eu penso” em Descartes; a estrutura do sujeito como origem *a priori* da universalidade e necessidade do objeto da razão pura em Kant; a atividade do sujeito como construção histórica do mundo da cultura em Fichte e Hegel; a intencionalidade do sujeito segundo a correlação noético-noemática em Husserl⁹².

No pensamento contemporâneo, à Ideia da filosofia antiga e ao sujeito da filosofia moderna sucedem as estruturas de significação lógico-linguísticas. A linguagem no centro da questão do espírito como Razão põe em relevo a significabilidade, isto é, a linguagem como constitutiva ao pensamento, essencialmente simbólico ou simbolizante. A linguagem é uma estrutura fechada dos sinais e suas relações internas? A linguagem é uma referência à realidade não-linguística por ela significada? Ou a linguagem é uma interpretação hermenêutica

⁸⁹ SANTOS, J. G. T. Platão e a construção do conhecimento.

⁹⁰ VAZ, L., A dialética das ideias no Sofista, p. 122-126.

⁹¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 222-223.

⁹² VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 223.

da realidade transposta simbolicamente? As principais correntes da filosofia contemporânea considerarão estas e outras questões⁹³.

Na aporética histórica do espírito como liberdade, Lima Vaz apresenta igualmente três tópicos: a liberdade como libertação, a liberdade como autonomia, liberdade e estrutura. O tema da liberdade entra na filosofia ante os determinismos e constrangimentos que submetem o homem. No pensamento clássico, seria libertação em relação ao destino e ao poder político despótico; no Cristianismo, a liberdade passa a ser compreendida como libertação soteriológica do pecado e de suas marcas⁹⁴.

No pensamento moderno, a liberdade aparece como autonomia, mormente no racionalismo. Descartes afirma a autonomia absoluta da liberdade divina; Spinoza versa sobre a liberdade do Sábio; Hobbes, Locke e Rosseau transpõem a liberdade à esfera política e cultural; Kant aborda a liberdade como autonomia moral, desta abordagem, Hegel e os pós-hegelianos desenvolverão a abordagem da liberdade frente à história e Kierkegaard e os existencialistas desenvolverão a liberdade como existência⁹⁵.

Na contemporaneidade a liberdade está tematizada problematicamente na relação entre liberdade individual e estruturas deterministas⁹⁶, diferenciadas como racionais, sociais, do comportamento ou do inconsciente. Lima Vaz conclui o esboço da aporética histórica afirmando que nenhuma aporia, da Razão ou da Liberdade, encontra no reducionismo uma solução satisfatória, deste modo, pensar o espírito no homem é um imperativo filosófico indeclinável⁹⁷.

Lima Vaz apresenta a aporética crítica de pensar o espírito como categoria antropológica a partir da referida tensão no espírito finito entre o transcendental e o categorial, e também da tensão entre o espiritual e o psicossomático na unidade estrutural do ser do homem.

⁹³ VAZ, L., *Antropologia Filosófica I*, p. 224.

⁹⁴ VAZ, L., *Antropologia Filosófica I*, p. 225.

⁹⁵ VAZ, L., *Antropologia Filosófica I*, p. 225.

⁹⁶“A recente voga das chamadas filosofias do conceito, os estruturalismos de uma parte, o positivismo lógico e a filosofia analítica de outra, que assinala a crise do historicismo, mostra a profunda ambiguidade do homem (ou da história) como identidade original. O criador se submete à criatura, o homem ao conhecimento que ele produz, e o mundo anônimo das formas lógicas e dos esquemas e modelos operacionais acaba usurpando os predicados de necessidade que o cosmocentrismo antigo atribuía ao cosmos divino”. VAZ, L., *Escritos de Filosofia I*, p. 69-70.

⁹⁷ VAZ, L., *Antropologia Filosófica I*, p. 226.

Há no homem uma abertura transcendental para o Verdadeiro-em-si e uma inclinação transcendental para o Bem-em-si. Ao mesmo tempo, há no homem uma limitação eidética, categorial, que o submete ao mundo exterior e a sua própria finitude. A dualidade no homem entre Razão e Livre-arbítrio tem sua raiz segundo uma dialética de identidade na diferença. Ao mesmo tempo em que o Verdadeiro e o Bem são interiores ao homem como imanência mais profunda, constitutivos de sua essência enquanto ser, devem ser pensados como presença do ser Infinito no espírito finito,⁹⁸ segundo a dialética agostiniana do *superior summo e do interior intimo*.

A segunda oposição desenvolvida por Lima Vaz na aporética crítica se dá no interior mesmo da unidade estrutural do homem, “como ordenar na unidade de um mesmo ser a mediação universal do espírito e a mediação particularizada pelo psicossomático?”⁹⁹ Esta tensão é paradigmática na reflexão antropológica, encerra em si a oposição entre conhecimento racional e conhecimento sensível, entre liberdade intelectual e desejo.

Este paradoxo se desenvolve novamente pela compreensão da distinção entre espírito infinito e espírito finito. Se no espírito infinito se dá uma reflexão absoluta, uma identidade entre ser e reflexão, no espírito finito a reflexão é relativa, processual; tal diferença leva o homem a se interrogar sobre si mesmo, o que é o homem? o que é o espírito? Neste movimento, ao interrogar-se, o homem como espírito finito exerce a reflexibilidade que lhe é própria e se auto-afirma como razão e liberdade. Neste sentido, interrogar-se é tão fundamental que negar a reflexibilidade seria “uma contradição mortal instalada no âmago do seu ser: seria a negação da razão e da liberdade no interior de seu próprio movimento de pôr-se absolutamente”¹⁰⁰.

Há uma polarização estrutural e dialética entre razão e liberdade que tem no ato de existir seu ponto nodal. Na plenitude infinita do seu existir, há no Espírito absoluto identidade absoluta entre inteligência e Verdade, entre liberdade

⁹⁸ Lima Vaz cita a “metafísica da interioridade” de santo Agostinho: “A verdade não é qualquer categoria abstrata, mas uma presença atuante no mais íntimo da mente – reduto último do cogito – ela é transcendente como Existência absoluta, é Deus. Descobri-la é empenhar-se numa relação que assume a subjetividade concreta do espírito, numa relação, portanto rigorosamente pessoal, num ato religioso em suma”. VAZ, L., *Ontologia e história*, p. 104-105.

⁹⁹ VAZ, L., *Antropologia Filosófica I*, p. 227.

¹⁰⁰ VAZ, L., *Antropologia Filosófica I*, p. 229.

e Bem, interpenetração entre inteligência e amor¹⁰¹. Dito isto, só se pode pensar o espírito finito em referência de analogia ao Espírito infinito; o homem como espírito, fecho de abóbada de sua estrutura ontológica, só é pensável segundo essa referência metafísica radical.

A afirmação fundamental “o homem é Espírito” não está vinculada ao homem-indivíduo, como as afirmações anteriores “o homem é seu Corpo” ou o “homem é seu Psiquismo”. Se as categorias somática e psíquica atestam a limitação estrutural do homem, a limitação eidética do espírito não advém ao espírito em razão do próprio espírito, mas em virtude de sua finitude enquanto espírito-no-mundo. Afirmar que o homem é espírito, significa afirmar sua abertura transcendental à universalidade¹⁰². Esta universalidade do espírito no homem é compreendida como universalidade intencional de ser entre os seres, uma abertura transcendental que lhe impõe a reflexividade e a tarefa de auto-realização¹⁰³.

Se pensarmos a unidade do homem como espírito à luz da noção transcendental de unidade, e se a compararmos com a unidade do Espírito infinito, veremos que neste a unidade é a unidade de identidade real do espírito e do ser, na diferença formal do espírito como inteligência e como amor. No homem, como espírito finito, a unidade é unidade da identidade formal entre o espírito e o ser, na diferença real entre o espírito e os seres. É essa diferença real que, negando dialeticamente a identidade formal, põe em movimento, no espírito finito, a dialética da passagem da universalidade abstrata da identidade formal com o ser para a universalidade concreta da identidade dinâmica com os seres (categoria da realização), segundo o paradigma analógico da identidade absoluta, que é própria do espírito infinito.¹⁰⁴

A unidade estrutural do homem comporta uma circularidade dialética, um progresso do somático ao noético-pneumático (inteligibilidade para-nós) e um retorno do noético-pneumático ao somático (inteligibilidade em-si)¹⁰⁵.

¹⁰¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 233.

¹⁰² VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 235.

¹⁰³ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 236.

¹⁰⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 236.

¹⁰⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 236-238.

3 Relações fundamentais do ser humano

No primeiro capítulo de nosso trabalho, abordamos a situação fundamental na antropologia filosófica desenvolvida por Lima Vaz, a saber, as categorias estruturais do ser do homem. No presente capítulo, ater-nos-emos a um novo campo conceitual e abordaremos a questão apresentada na segunda seção da Antropologia sistemática de Lima Vaz: “como, nesse *dicere seipsum*, nesse dizer-se a si mesmo, o homem diz igualmente o mundo e os outros e tenta mesmo dizer o Outro absoluto, ou seja, desdobra o seu dizer – ou a sua expressividade – na dimensão objetiva das coisas e na dimensão intersubjetiva dos outros sujeitos?”¹⁰⁶

Na relação consigo mesmo, pela ipseidade ou reflexão, o ser humano torna-se, potencialmente, “abertura à realidade exterior na forma de uma relação ativa”¹⁰⁷. Ao mesmo tempo em que assegura a identidade ontológica, a unidade estrutural define o homem como ser-de-presença, ser-em-situação, relacionado a uma realidade dialética do interior ao exterior¹⁰⁸. A princípio, o sujeito realiza um movimento de interiorização da Natureza na Forma, constituindo a realidade especificamente humana, na qual e por meio da qual ele se exprime. Esse movimento dialético do interior-exterior, decisivo para a compreensão do ser humano em sua expressividade, promove a abertura intencional à realidade em que o ser humano é situado.

Ao passarmos da região categorial de estrutura para a região categorial de relação, é imprescindível clarificarmos duas características da presença do ser humano como ser situado ou totalidade estrutural: em primeiro lugar, “a presença humana à realidade é, em última instância, uma presença espiritual, sendo assim o espírito o determinante último da situação do homem no Ser”¹⁰⁹. Em segundo lugar, “existe uma homologação ou correspondência entre a diferenciação categorial da estrutura antropológica e a diferenciação ôntica da realidade com a qual o homem se relaciona”¹¹⁰. Essa diferenciação se apresenta na forma das três regiões do ser: o mundo, os outros e o Transcendente, e determina as três esferas

¹⁰⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 11.

¹⁰⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 12.

¹⁰⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 12.

¹⁰⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 13.

¹¹⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 14.

de relação do ser humano com a realidade, a saber, relação de objetividade, relação de intersubjetividade e relação de transcendência. Lima Vaz entende que, em cada uma dessas esferas, há a primazia de uma das estruturas que integram a totalidade do ser humano: o corpo próprio na relação de objetividade, o psiquismo na relação de intersubjetividade e o espírito na relação de transcendência¹¹¹.

3.1 Relação de Objetividade: Ser-no-Mundo

Na compreensão de cada uma das relações fundamentais do ser humano, Lima Vaz desenvolve seu método teórico organizado nas etapas de pré-compreensão, compreensão explicativa e compreensão filosófica. Mas antes de lançar-se nesta empreita, no âmbito da relação de objetividade, entende que é necessário explicar tal termo e deixar claro em qual sentido o utiliza¹¹².

Filosoficamente, o termo objetividade pode ser compreendido em vários sentidos¹¹³. Aqui se utiliza no sentido antropológico, como abertura do homem à realidade com a qual estabelece uma relação de não reciprocidade, ilustrada pelo esquema gnosiológico S (sujeito) – O (objeto). Neste sentido, não faz referência ao problema crítico-gnosiológico da objetividade do real, mas ao problema antropológico das formas de relação do homem com o ser. Destas premissas advém a compreensão do mundo como um conceito antropológico. Uma das formas de presença do homem ao ser é a sua presença mundana, presença aos eventos e objetos cuja interconexão constitui o mundo.

No esquema N (Natureza) – S (Sujeito) – F (Forma) se entende a objetividade do mundo como Forma, como exterioridade significada, mais que exterioridade dada¹¹⁴. O homem existe como ser-no-mundo, sujeito, mediador do corpo próprio, do psiquismo e do espírito; ser uno, mas estruturalmente diferenciado. Após estas clarificações necessárias, podemos avançar na compreensão da relação de objetividade.

A relação de objetividade é caracterizada pela reação imediata que o sujeito tem com a natureza e com o mundo, primeira percepção de uma realidade não

¹¹¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 14.

¹¹² VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 14-15.

¹¹³ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p.15.

¹¹⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 15.

criada por ele, mas, ao mesmo tempo, de sua participação nessa realidade exterior e do exercício humano de dar sentido a tudo isso que o cerca. Lima Vaz desenvolve o tema do mundo na pré-compreensão e o tema da natureza na compreensão explicativa¹¹⁵.

O mundo não é um simples dado, mas uma realidade antropológica, segundo a qual o homem exprime seu ser entre as coisas e acontecimentos¹¹⁶. Esta noção de mundo é recente na história da filosofia. O pensamento antigo entendia o *kósmos* ou *mundus* em sentido ontológico, como todo ordenado e adornado¹¹⁷; o mundo como totalidade das coisas visíveis num sentido teológico-histórico¹¹⁸. Tal compreensão é transmitida à teologia e filosofia medievais.

Embora esteja implícita em Aristóteles¹¹⁹, explicitamente, a noção antropológica do mundo é um dos resultados da *Crítica da Razão Pura* de Kant. Este seria um dos aspectos da revolução copernicana de Kant ou da inflexão antropocêntrica da filosofia moderna; o mundo deixa de ser coisa-em-si e torna-se uma ideia reguladora da razão pura, lugar das antinomias; distinto da natureza, compreendida como totalidade dos fenômenos no espaço e no tempo, no seu aspecto material, segundo leis universais¹²⁰.

Acentuando as contribuições do Idealismo Alemão, mormente Hegel, Lima Vaz entende que a noção de mundo na filosofia contemporânea tem no historicismo de Dilthey e na fenomenologia de Husserl suas duas fontes¹²¹. Husserl, ao tratar da redução fenomenológica para chegar à consciência pura, tematiza o mundo dentro da experiência e consciência natural. O fundador da fenomenologia introduz o conceito de “mundo da vida” (*Lebenswelt*). O aprofundamento fenomenológico da noção de mundo desenvolve-se no círculo dos discípulos diretos de Husserl, sobretudo por Max Scheler, Fink e Heidegger¹²².

Heidegger é umas das fontes da distinção na filosofia contemporânea entre mundo e natureza. Entre as acepções de mundo¹²³, distingue a “noção ontológico-

¹¹⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 19.

¹¹⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p.38.

¹¹⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 16.

¹¹⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 221.

¹¹⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 16.

¹²⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 16-17.

¹²¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p.17.

¹²² VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 18.

¹²³ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 18.

existencial da mundaneidade”, onde o ser do mundo é compreendido como uma estrutura existencial do *Dasein*, distinto da natureza, entendida como totalidade dos objetos das ciências naturais¹²⁴. A distinção feita por Heidegger se deu pela polissemia da palavra “mundo”.

1. Mundo é usado como um conceito ôntico, significando, assim, a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo. 2. Mundo funciona como termo ontológico e significa o ser dos entes mencionados no item 1. E “mundo” pode denominar a região que sempre abarca uma multiplicidade de entes, como ocorre, por exemplo, na expressão “mundo” usada pelos matemáticos, que designa a região dos objetos possíveis da matemática. 3. Mundo pode ser novamente entendido em sentido ôntico. Nesse caso, é o contexto “*em que*” de fato uma pre-sença “vive” como pre-sença, e não o ente que a pre-sença em sua essência não é, mas pode vir ao seu encontro dentro do mundo. Mundo possui aqui um significado pré-ontologicamente existenciário. Deste sentido, resultam diversas possibilidades: mundo ora indica o mundo “público” do nós, ora o mundo circuncidante mais próximo (doméstico) e “próprio”. 4. Por fim, mundo designa o conceito existencial-ontológico da *mundanidade*. A própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de “mundos” particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral.¹²⁵

Heidegger substitui, em definitivo, a noção de mundo como totalidade ordenada dos entes pela noção do mundo como realidade que torna possível a manifestação do ente, como estrutura constitutiva do *Dasein*, não para elucidar o ser do homem, mas como referencial no pensamento do Ser¹²⁶.

A metáfora de horizonte para designar o mundo, antes entendida pela fenomenologia em consonância com o termo grego¹²⁷, segundo Heidegger, delimita as fronteiras da questão sobre o ser, enquanto âmbito intencional do manifestar-se do mundo, como espaço intencional em movimento. O mundo, pela metáfora do horizonte, é compreendido como a primeira forma de expressão do sujeito em sua relação com a realidade exterior organizada pelo sujeito, “interconexão de coisas, eventos, representações, significações, constituindo desta sorte a trama do mundo”¹²⁸.

A compreensão do mundo pode ser resumida enumerando algumas características fundamentais, seu caráter concreto como englobante último das coisas e acontecimentos; o caráter aberto de representação que se desdobra diante

¹²⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 24.

¹²⁵ HEIDEGGER, M., Ser e Tempo I, p. 105.

¹²⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 20.

¹²⁷ “Linha divisória que atrevesa o interior do homem, definindo-o como um ser de fronteira entre o mundo material e o mundo espiritual”. VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 20.

¹²⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 20.

do homem; o caráter de fundamento de sentido como mundo da vida; o caráter histórico-cultural da noção de mundo na construção social do espaço e do tempo; o mundo como caminho para uma realidade trasmundana onde a relação de objetividade é suprassumida na relação de transcendência¹²⁹.

Na relação homem e mundo, podemos relacionar o mundo dos objetos com a categoria do corpo; o mundo como representações e desejos remetido à interioridade psíquica; por fim, o mundo das significações e fins caracterizado como domínio do espírito¹³⁰. Em síntese, entende-se que “mundo é o termo primeiro da relação do homem com o Ser ou o horizonte imediato de sua abertura ao Ser”¹³¹. Ao dizer o mundo, o homem não o determina, nem o limita racionalmente, mas o representa pela linguagem para poder se abrir a uma verdade objetiva.

Ante a polissemia do termo natureza, Lima Vaz coloca em relevo duas perspectivas, segundo ele, de maior relevância para a reflexão antropológica. Primeiramente, a natureza pensada como fundo originário (*Urgrund*), matriz primigênia dos seres e fenômenos mundanos, a “mãe natureza” (*mater natura*), próxima da noção fenomenológica de mundo, mas distinta desta, enquanto realidade aberta ao fazer (*poiesis*) e a epistêmica do homem, realidade de oposição entre caos-gênese e desordem-ordem¹³². Na segunda perspectiva, a natureza é pensada e representada como realidade exterior enquanto submetida a normas racionais, teorias, leis; realidade objetiva, marcadamente em atribuição ao saber científico e fazer técnico¹³³.

Em relação com a natureza, o homem satisfaz duas necessidades fundamentais ante a realidade exterior, satisfaz suas carências¹³⁴ e conhece, através da técnica e da ciência; estas, articuladas, exprimem uma poderosa atividade humana de domínio, a atividade científico-técnica¹³⁵.

Para Lima Vaz é meritória a leitura que Heidegger faz da técnica dentro de uma perspectiva ontológica, mas, de modo distinto de Heidegger, não compreende a técnica como fim da Metafísica, mas como evento espiritual, enquanto evento

¹²⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 21-22.

¹³⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 21.

¹³¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 23.

¹³² VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 25.

¹³³ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 26.

¹³⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 45.

¹³⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 27-28.

humano, um capítulo, “talvez o capítulo final” da dialética histórica homem-matéria¹³⁶.

Entre a compreensão explicativa e a compreensão filosófica da relação de objetividade está em relevo a complexidade oriunda do desenvolvimento hodierno da tecnociência, desenvolvimento sem precedentes, que levanta problemas de natureza cultural, ética e filosófica, que devem estar presentes na reflexão filosófica da relação de objetividade¹³⁷.

O discurso antropológico vaziano tem como destino construir a autoexpressão do homem como sujeito e a autoafirmação do sujeito como ser. Neste intento, a compreensão filosófica da relação de objetividade deve suprassumir, como mediação transcendental, a relação do homem com o mundo e com a natureza¹³⁸.

Seguindo a metodologia vaziana, a exposição da compreensão filosófica da relação de objetividade se dá desenvolvendo a aporética histórica, seguida da aporética crítica. A relação do homem com a realidade exterior é apresentada historicamente em cinco temas, que, “não somente se alinham em sucessão cronológica, mas também se entrelaçam conceptualmente, vindo a formar o complexo teórico que a Antropologia Filosófica tem hoje diante de si”¹³⁹. Apresentamos, em linhas gerais, os referidos temas¹⁴⁰.

a) O *kosmos* no pensamento antigo - aqui a antropologia é compreendida como um capítulo da cosmologia; o *Kosmos*, com predicados divinos, é um espelho, no qual o homem se contempla; Platão e Aristóteles compreendem o homem na natureza (*physis*), como contemplador (*theorós*) da ordem e da beleza, envolvido em sua majestade.

b) O *mundos* no pensamento cristão-medieval - o Cristianismo desdiviniza o *kosmos* com a doutrina da criação, tal movimento prepara a compreensão moderna da natureza e as antinomias da Razão pura de Kant, sobretudo na oposição entre causalidade natural e causalidade livre.

c) A natureza científico-técnica na filosofia moderna - no século compreendido entre Copérnico e Newton dá-se a dissolução do *kosmos* teológico-cristão e do

¹³⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 28.

¹³⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 28.

¹³⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 28-29.

¹³⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 29.

¹⁴⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 29-31.

mundos (latim: *mundus*) medieval, uma revolução nas relações do homem com a realidade objetiva; ocorre a matematização da natureza e a gênese da tecnociência.

d) O mundo na filosofia contemporânea - marcadamente husserliano e heideggeriano, tematiza-se o mundo da vida, nossa presença às coisas e aos outros, presença que integra elementos da tradição cultural, da experiência individual e das várias relações sociais; tematiza ainda o sentido ontológico da presença do homem no mundo.

e) A aliança antropocósmica no pensamento atual - com antecedentes antigos, este tema propõe um novo pacto do homem com a natureza, recupera a posição axial do homem no devir cósmico; tende a ganhar cada vez mais importância pela sensibilidade ecológica e a visão de mundo que inspira.

Pressuposta a aporética histórica, a aporética crítica da relação de objetividade apresenta-se como interrogação sobre o significado ontológico do homem como ser-no-mundo. Entre as concepções do mundo vivido ou do mundo construído, seria o ser do homem um intervalo consciente entre a obscuridade do começo e do fim? Fulgor instantâneo entre dois nadas?¹⁴¹

A reflexão será desenvolvida partindo dos momentos da aporética crítica, a saber, eidético e tético. No momento eidético, o sujeito emerge na relação com a realidade objetiva como Eu que experiencia vivendo, pensando e transformando o seu mundo, mesmo que este mundo se lhe apresente como tarefa e como destino; tarefa porque o homem não é para o mundo, mas age no mundo, mormente pela ciência e pela técnica; como destino, uma vez que o homem, submetido ao tempo, é ser-para-a-morte, e, submetido ao espaço, está envolvido pelo horizonte do mundo¹⁴². No momento tético se entende que a afirmação, referente ao momento eidético, “Eu sou para o mundo-natureza” ou ainda “Eu sou no mundo-natureza”, não constitui uma reflexão sobre si mesmo na amplitude transcendental da autoafirmação do Eu como ser, mas está subscrita a uma realidade exterior¹⁴³. Instala-se a questão, pensar o homem como ser-no-mundo e aberto ao mundo iguala-se ao “Eu sou” em sua amplitude transcendental¹⁴⁴?

Novamente faz-se necessário e adequado pensar dialeticamente. Do mesmo modo que a categoria do espírito suprassume as categorias do corpo próprio e do

¹⁴¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 48.

¹⁴² VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 32-33.

¹⁴³ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 33.

¹⁴⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 34.

psiquismo, a limitação eidética do ser-no-mundo pressupõe a ilimitação tética, referida a infinidade formal da ideia do Ser. Dialeticamente, entende-se que:

- O homem é para o mundo-natureza - a relação de objetividade implica, no nível eidético, a afirmação dialética entre o ser do homem e o ser para relacional com o mundo-natureza;
- O homem não é para o mundo-natureza - ante a infinidade real do Ser absoluto, inclinado livremente ao amor e à bondade, e a abertura transcendental do homem a este Ser pelo espírito, é plausível negar dialeticamente a limitação eidética pela ilimitação tética;
- O homem não é somente para o mundo-natureza - embora seja no mundo-natureza e para o mundo natureza, a relação de objetividade não é uma relação de reciprocidade, mas uma relação intencional, ou seja, se significa na linguagem, mas é o dizer humano que traduz na sua linguagem a significação do mundo e da natureza; é justamente a linguagem que evidencia os limites da relação objetiva e reclama uma relação entre sujeitos, o outro e a relação intersubjetiva como fundamental do ser do homem¹⁴⁵.

3.2

Relação de Intersubjetividade: Ser-para-com-o-Outro

Lima Vaz entende que, na relação de objetividade, não há reciprocidade, a infinitude intencional do sujeito relaciona-se com a infinitude potencial do mundo-natureza. De modo distinto, na relação de intersubjetividade, há o encontro, no horizonte do mundo, de infinitos intencionais através da linguagem¹⁴⁶, entendida como portadora da significação, *medium* de interlocução, terreno que possibilita a relação dual Eu-Tu, constituindo o Nós, e a relação plural de múltiplos centros egológicos, pequenas e grandes comunidades históricas¹⁴⁷.

Na circularidade dialética do corpo, do psiquismo e do espírito, o homem é um todo aberto; tal abertura é constitutiva de sua essência, fundamental a sua autopoisição como sujeito e autorrealização como pessoa. Feitas essas

¹⁴⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 35-36.

¹⁴⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 50.

¹⁴⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 50-51.

clarificações, podemos avançar na reflexão da relação de intersubjetividade na antropologia vaziana.

No sistema antropológico vaziano, a pré-compreensão da relação de intersubjetividade se dá propriamente pelo diálogo, no anunciar-se ao outro e a ele responder, na alternância de invicação e resposta entre sujeitos em reciprocidade¹⁴⁸. No encontro relacional com “outro Eu” (*alter ego*), a autoexpressão do “Eu sou” é suprassumida, numa ligação de ir-e-vir ontológico, denominada intersubjetividade, suprassunção do *sum* no *sumus*. Tal relação só é possível entre sujeitos, estruturalmente reflexivos, capazes de autoafirmarem-se. Aqui, se introduz o tema hegeliano do reconhecimento¹⁴⁹, tema pressentido na filosofia prática de Kant, herdado da filosofia jurista e ética de Fichte, passando a ser fundamental na filosofia do Espírito de Hegel, ocupando grande relevo na tradição pós-hegeliana, nomeadamente com Feuerbach, Marx, Buber, Levinas, Sartre e Böckenhoff como melhor introdução à pré-compreensão da intersubjetividade¹⁵⁰.

A originalidade do ponto de vista de Hegel, com o qual a perspectiva vaziana possui analogia, “consiste em fazer surgir o problema do outro no âmbito da dialética do reconhecimento, ao termo das experiências que a consciência faz no seu relacionar-se com o mundo objetivo e que conduzem ao aparecimento da noção de infinito, suscitando o desdobrar-se interno da consciência, agora assumindo a figura da consciência-de-si”¹⁵¹.

Lima Vaz compartilha que a dialética da alteridade, essencial e constitutiva relação do sujeito, situado e finito, com o outro, implica a passagem do outro-objeto ao outro-sujeito, paradoxo da reciprocidade, onde o sujeito é ele mesmo (*ipse*) no seu relacionar-se com o outro sujeito o qual, por sua vez, também é ele mesmo, no seu ser-reconhecido e no conhecer seu outro, em síntese, no reconhecimento¹⁵². No movimento dialético, onde a relação de intersubjetividade suprassume a relação de objetividade, fica clara a impossibilidade do solipsismo (*solos ipse*), aparentemente inevitável nas filosofias do sujeito¹⁵³. Daí a

¹⁴⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p.53.

¹⁴⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 54.

¹⁵⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 82.

¹⁵¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 54.

¹⁵² VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 55.

¹⁵³ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 55.

importância do reconhecimento como resposta ao problema principal da pré-compreensão da relação intersubjetiva, a experiência do encontro com o outro.

O roteiro para o outro será tematizado apresentando alguns enfoques metodológicos, onde se elucida a pré-compreensão da relação de intersubjetividade intencionando demonstrar formas de expressão que traduzam a originalidade desta relação. Este encontro recíproco e dialógico, no espaço-tempo do mundo, dá origem à pré-compreensão da relação de intersubjetividade em suas formas várias, seja numa relação de proximidade, como relação Eu-Tu no amor, na amizade, na vida em comum; seja na relação de convivência, relação Eu-Nós no consenso, na obrigação, na fidelidade; seja na relação da permanência, como relação Eu-outros pela tradição, pelos costumes, pela vida social e política¹⁵⁴.

Ao abordar a relação de intersubjetividade sob o viés empírico, Lima Vaz atesta que os conceitos “Sociedade” e “História” não existiam no pensamento clássico¹⁵⁵. Sociedade como grandeza empírica, onde as estruturas e leis de funcionamento são objetos de investigação e formuladas abstratamente; bem como História como processo temporal submetido à investigação metodológica do passado, na busca de leis que regem seu desenvolvimento, são conceitos modernos, assim como as ciências que delas se ocupam. Da complexidade de submeter as “coisas humanas” ao arcabouço científico, surgem os problemas vários, lógicos e metodológicos, presentes no desenvolvimento das chamadas “ciências humanas¹⁵⁶”.

A relação de intersubjetividade, encontro de sujeitos, manifestação da ipseidade e da identidade reflexiva, não pode ser submetida diretamente ao procedimento abstrativo da ciência; este pode contemplar, não sem dificuldades, apenas os resultados do existir-em-comum dos indivíduos, as práticas culturais e sociais. Sobre essas dificuldades, Lima Vaz traz à reflexão os seguintes questionamentos:

História e Sociedade são fatos da natureza que devem ser explicados a partir das leis que regem a estrutura e o movimento dos processos naturais? Serão criações de um Sujeito universal, do qual os indivíduos são momentos transitórios, que se constitui e evolui através dos tempos como um orgânico tendo a regê-lo a *enteléquia* de uma ideia unificadora, seja ela o Espírito objetivo de Hegel, a Humanidade de A. Comte ou a Sociedade final de Marx? Ou deverão ser

¹⁵⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 60.

¹⁵⁵ VAZ, L., Política e História, p. 5-10.

¹⁵⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p.61.

explicadas pela pluralidade e diversidade das respostas com que os grupos humanos fazem face, constituindo a sua própria tradição cultural, ao desafio da sua subsistência e permanência no tempo?¹⁵⁷

Essas e outras questões que interpelam as ciências humanas desde o século XIX são tematizadas pela “filosofia das ciências humanas”, o que atesta seu caráter hermenêutico, necessária vinculação à filosofia. A relação de intersubjetividade se dá no campo da transcendência; os limites evidentes da compreensão explicativa da relação de intersubjetividade remetem inevitavelmente ao domínio da compreensão filosófica¹⁵⁸.

A relação de intersubjetividade no movimento dialético apresenta-se com uma singular situação, pois o sujeito tem diante de si um outro sujeito que precisa ser assumido no discurso da autoafirmação de si mesmo. Este paradoxo que intenta relacionar reciprocamente dois infinitos intencionais, “está no fundo do mistério do conhecimento do outro enquanto outro, que só pode ser um reconhecimento, expresso na identidade dialética do Eu com o não-Eu como Eu (*alter ego*)¹⁵⁹”. Faz-se necessário dialetizar esse encontro paradoxal, fundamentalmente espiritual, sem cair na relação de objetividade ou na coisificação do outro.

Tendo diante de si a tênue linha divisória entre os filósofos da subjetividade, “é possível pensar a relação entre sujeitos sem atribuir de alguma forma a um dos termos a primazia sobre o outro?¹⁶⁰” Na egologia radical de Husserl e na heterologia radical de Levinas, visualizamos este paradoxo. O discurso antropológico deve encontrar uma via média, sem cair na primazia ontológica do Eu sobre o outro, mas também, sem que a presença irradiante do outro ofusque o Eu.

Trata-se da dialética do espírito do em-si e do para-si no reconhecimento do outro. “O para-si é, aqui, o momento da reflexividade do espírito ou da sua identidade ativa consigo mesmo na afirmação da sua identidade (intencional) na diferença (real) com o objeto. O em-si é o momento da realidade do objeto – da sua verdade – que é normativa com relação à sua expressão pelo sujeito”¹⁶¹. É no

¹⁵⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 62-63.

¹⁵⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 63-64.

¹⁵⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 65.

¹⁶⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 66.

¹⁶¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 66.

momento do para-si que se tem o sujeito afirmando o outro como sujeito, que se torna possível a relação recíproca.

No reconhecimento, tem-se uma diferença real entre os sujeitos, mas ao mesmo tempo também uma identidade; em sua ipseidade os sujeitos são intencionalmente abertos à universalidade do ser, e é essa identidade na diferença entre os sujeitos que impede o extremo do solipsismo, “anulação da originalidade do outro pela simples duplicação do Eu”¹⁶², ou a simples equalização dos sujeitos, mas do reconhecimento de um outro sujeito, outra infinidade intencional; a alteridade aberta é posta em relação recíproca de intersubjetividade¹⁶³.

Avançamos nossa pesquisa tematizando a aporética histórica da relação de intersubjetividade; lembramos as principais linhas dessa problemática na história do pensamento ocidental.

No pensamento antigo, o problema do outro enquanto outro está ausente; a reflexão ocupa-se da convivência, do problema da comunidade em suas diversas formas, família, cidade, confrarias religiosas ou filosóficas e, por fim, a comunidade do gênero humano segundo os estóicos. Dentre os vínculos que ligam os seres humanos na comunidade, destaca-se a amizade (*philía, amicitia*). Os sujeitos dessa relação “permanecem polarizados pela luz do lógos que os torna iguais, num tipo de relação que exprime a mútua reflexão dessa iluminação do lógos que é predicado de cada um”¹⁶⁴. Essa comunicação no *lógos*, essência da amizade, encontra sua forma mais elevada na ética e na política.

Na tradição bíblica e no pensamento cristão-medieval, a revelação do próximo (*o plesíon*) constitui uma revolução espiritual na compreensão do outro, revolução esta que marca em definitivo a cultura ocidental; enquanto a amizade é compreendida como relação entre iguais, o fundamento da revelação do próximo fundamenta-se no *ágape*, amor-dom de Deus (*Charitas*) e tem como consequência a teologia da caridade. Paradoxalmente, o próximo deve ser visto como eu mesmo, ao mesmo tempo em que o aceito em sua alteridade; o amor ao próximo deve ser gratuito, *ágape*, ao mesmo tempo em que é prescrito como mandamento;

¹⁶² VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 67.

¹⁶³ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 66-67.

¹⁶⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 68

nessa compreensão paradoxal são formados os ideais de fraternidade e dom de si¹⁶⁵.

O racionalismo moderno oculta o outro, desde a proclamação do *cogito* cartesiano até a máxima do sistema kantiano. Nesse heliocentrismo egológico, surge uma das aporias fundamentais do racionalismo: “como justificar, a partir do Eu, a pluralidade dos sujeitos?”¹⁶⁶ Essa aporia exige a exploração de novos enfoques que valorizem o outro. Neste movimento, o problema do outro se transfere para o terreno da História e reaparece no contexto das teorias pós-kantianas que pretendem explicar a sociedade e a cultura reconstituindo conceitualmente a sociedade civil e a política¹⁶⁷.

A partir de Hegel, mormente pela dialética e pelo reconhecimento, a comunidade humana é transposta para o centro da reflexão filosófica, o outro ressurgue no horizonte da História. “A solidão a-histórica do Eu cede lugar à emergência do Nós e aos passos da sua constituição como sujeito da história: a luta, o reconhecimento, a cultura¹⁶⁸”. A reflexão sobre o existir histórico, fundada na relação de intersubjetividade, apresenta-se como uma das fontes principais do método dialético. O desafio de pensar o outro, no contexto da dialética da História, toma novas proporções a partir dos pós-hegelianos, configurando-se como um protesto do indivíduo contra o anonimato do devir histórico ou contra a ameaça da presença dominadora de um sujeito supraindividual (a Sociedade, o Estado ou a própria História) que se colocava na condição de único ator histórico¹⁶⁹.

Do amplo horizonte do pensamento contemporâneo, destacam-se fenomenologia, lógica e linguagem. A questão da intersubjetividade está no cerne da reflexão antropológica por um fator decisivo, de natureza histórico-cultural: “o vertiginoso adensar-se das relações humanas com o enorme crescimento dos meios e formas de comunicação e sua extensão mundial”¹⁷⁰. Considerando a relação dual ou plural entre os sujeitos, a grande aporia que se apresenta no centro da temática contemporânea sobre o problema do outro é: qual o fundamento que permite a essa relação transcender a simples contingência dos seus termos, ou

¹⁶⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 68-69.

¹⁶⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 69.

¹⁶⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p.70.

¹⁶⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 70.

¹⁶⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 70.

¹⁷⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 71.

seja, transcender o seu acontecer natural e histórico para constituir-se como relação que revela no outro a presença de uma dimensão axiológica fundamental à dignidade de um outro Eu? Pela própria estrutura dialética do discurso antropológico, o passo em busca da resposta a esse problema se dará exatamente no movimento de passagem da categoria da intersubjetividade à categoria da transcendência¹⁷¹.

O desenvolvimento da aporética histórica da relação de intersubjetividade contém elementos da aporética crítica; o problema fundamental desta é a manutenção da unidade inteligível do Eu na comunidade do Nós; como preservar a originalidade do sujeito individual ao ser ele suprasumido na unidade de um sujeito “transindividual” que é, ao mesmo tempo, plural nos sujeitos concretos nos quais se realiza e uno pela relação intersubjetiva estabelecida entre eles?¹⁷²

A relação de intersubjetividade se estabelece entre os sujeitos, que se autoexprimem ou se autossignificam na forma do Eu sou, vale dizer, cuja estrutura se constitui através do movimento dialético que suprassume o ‘dado’ no ‘significado’ ou a ‘natureza’ na ‘forma’. Esse esquema não pode ser simplesmente ou univocamente estendido do Eu ao Nós, pois tal extensão implicaria uma contradição entre o Eu e o Nós, ambos exercendo a mesma mediação entre o dado e o significado, sendo que, para o Nós, o dado seriam os sujeitos empíricos e o significado ou a forma seria a própria relação de intersubjetividade. Nesse caso, com efeito, o Eu seria simplesmente absorvido no Nós como um não-Eu, o que contradiria a própria natureza da relação de intersubjetividade, fazendo desvanecer-se os seus termos.¹⁷³

Para começar a solucionar esta aporia, Lima Vaz recorre à analogia exposta entre o Espírito absoluto e infinito e o espírito finito e situado¹⁷⁴; da mesma forma que em analogia ao Espírito absoluto nos constituímos como sujeitos, podemos estabelecer entre nós a intersubjetividade nas suas várias formas. Dessa relação resulta o sujeito plural no movimento dialético do Eu sou ao Nós somos; o Nós não é uma extensão simples do Eu, mas a função *analogatum princeps* é devida ao sujeito individual, pois, em referência à sua reflexividade estrutural (inteligência e liberdade) pensamos a unidade do nosso ser-em-comum constituindo um sujeito plural. A intersubjetividade consiste em estender analogamente ao Nós o que constitui o cerne do Eu, sua flexibilidade

¹⁷¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 71.

¹⁷² VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 72.

¹⁷³ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 72.

¹⁷⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 203-204.

como espírito consciente e livre¹⁷⁵. Mas de que modo isso se dá? Este passo reflexivo se dará abordando os momentos eidético e tético da aporética crítica.

Na interseção das aporéticas histórica e crítica, o momento eidético da relação de intersubjetividade é caracterizado pela oposição fundamental, própria do eidos do existir intersubjetivo, entre o Eu na sua irreduzível singularidade e reflexividade, e o Nós, que se constitui na abertura do Eu ao encontro do Outro, unidade na pluralidade.

Dialeticamente, “o para-si dos sujeitos nega o seu total exaurir-se no para-outro ou no em-si da relação; e o em-si da relação (sua natureza objetiva) nega o isolamento monádico do para-si do sujeito¹⁷⁶”. O Nós é resultado dessa dupla oposição, como reconhecimento, consenso, afetividade e identidade cultural. O eidos da relação de intersubjetividade consiste na unidade dialética de subsistência dos sujeitos no seu relacionar-se com o outro, unidade possível somente na reciprocidade da relação constituída pela identidade dialética.

No movimento dialético, o momento tético suprassume o eidos da relação de intersubjetividade – “O Eu é um Nós” – na forma conceptual fundamental da autoposição do Eu, ou da sua auto-expressão, como sujeito. Ao mesmo tempo, faz emergir do seu interior a negação da simples identidade entre o Eu e o Nós, por meio da seguinte proposição: “O Eu não é um Nós”. O movimento de auto-afirmação do Eu é impelido pelo princípio da ilimitação tética que aponta para o horizonte universal do ser.

A dialética da identidade na diferença, entendida aqui como dialética da ipseidade e da alteridade, aponta para a abertura transcendental do sujeito ao ser, constitutiva do espírito, que o leva a transcender a limitação eidética da relação de subjetividade. A auto-afirmação do sujeito que, na sua reflexividade nega sua identidade simples com o outro, não é um fechamento egocêntrico, ou primazia do sujeito, mas “submissão de sua finitude à Presença infinita que é, nele, o *interior íntimo* e o *superior summo*¹⁷⁷”; é esta submissão à primazia do Ser que possibilita a passagem da intersubjetividade à transcendência.

Antes de passar da relação de intersubjetividade à relação de transcência, Lima Vaz chama a atenção para o fato de que a categoria do existir intersubjetivo

¹⁷⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 73.

¹⁷⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 74.

¹⁷⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 76.

é o campo fundamental da articulação conceptual entre a Antropologia Filosófica e a Ética¹⁷⁸.

A comunidade ética, estruturada segundo formas originais da relação intersubjetiva, é a mediação entre o agir ético subjetivo, determinado formalmente pela consciência moral, e o universo ético objetivo, constituído por valores, normas e fins. Desta forma a relação de intersubjetividade, categoria antropológica fundamental, transpõe-se em categoria ética, na medida em que o ser-com-o-outro apresenta-se originariamente como uma estrutura normativa que se configura como um dever-ser no sentido ético e à qual Kant, como é sabido, deu uma forma rigorosamente universal no imperativo categórico. A presença desse dever-ser no próprio coração da relação de intersubjetividade mostra a impossibilidade de pensar um existir humano intersubjetivo que seja eticamente neutro.¹⁷⁹

Assim sendo, a comunidade humana é ética desde sua gênese. Evoca-se a ontologia platônico-aristotélica para afirmar a submissão dos sujeitos e das relações sociais à primazia e à norma do ser, razão última da eticidade, verdade e bondade¹⁸⁰. Da fundamental articulação entre Antropologia, Ética e transcendência, a reflexão vaziana desenvolve quatro níveis fundamentais da relação de intersubjetividade¹⁸¹:

- a) Encontro ou existir interpessoal: relação Eu-Tu - a reciprocidade dessa relação assume um carácter oblativo tendendo à gratuidade do dom-de-si; aqui se situa a realidade humana do amor, na sua triunidade de pulsão, amizade e dom; neste nível a relação é especificada eticamente pelas virtudes do amor e da fidelidade.
- b) Consenso espontâneo ou existir intracomunitário: relação Eu-Nós intragrupal - a reciprocidade assume um carácter de convivialidade, colaboração e cordialidade comunitária; neste nível a relação intersubjetiva é especificada eticamente pela virtude da amizade.
- c) Consenso reflexivo ou intra-societário, expresso pela reciprocidade de direitos e deveres ou na forma da obrigação cívica: relação Eu-Nós extragrupal - a reciprocidade da relação tem um carácter formal, expresso nas leis do existir-em-comum, passagem da sociedade convivial para a sociedade política; se estende até os limites definidos pelas regras institucionais do consenso (*politeia* ou Constituição); neste nível de relação intersubjetiva se dá a necessária articulação entre Ética e Política, especificada eticamente pela virtude da justiça.

¹⁷⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 77.

¹⁷⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 77.

¹⁸⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 77.

¹⁸¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 78-79.

d) Nível da comunicação intracultural, em que a cultura se apresenta como um horizonte em contínua dilatação, em cujo âmbito fazem parte todas as formas de comunicação intersubjetiva: do nível da relação Eu-Tu no encontro a amplitude da relação Eu-Humanidade na longa dimensão do tempo e do espaço onde se desenrola a História - aqui se situa o existir histórico do ser humano, sendo a História o englobante último da comunidade humana; a essa História nossa história pessoal está ligada pelo universo cultural. A necessária reflexão sobre a História, sua continuidade e descontinuidade, perscruta o seu verdadeiro sentido e é reflexão sobre a Transcendência na busca do fundamento último para o Eu sou primordial e para o Nós comunitário e político.

3.3

Relação de Transcendência: Ser-para-o-Absoluto

A reflexão sobre a transcendência, abertura ao absoluto, coroa a antropologia filosófica vaziana e intenta revelar o sentido radical do homem, seu princípio primeiro e fundamento último. A transcendência constitui o horizonte mais amplo aberto aos sujeitos que, pelo princípio da ilimitação tética, não se restringem aos limites da intersubjetividade. Para elaborar a categoria da transcendência, se parte, num primeiro momento, das conclusões da categoria de espírito, e, num segundo momento, da correspondente gestação de formas e símbolos (religiosos, filosóficos, estéticos, sociais e políticos)¹⁸² oriundos do excesso ontológico, ou da superabundância ontológica no âmbito da unidade estrutural do ser humano.

A relação de transcendência exprime como que o excesso ontológico (do sujeito enquanto se auto-afirma como ser), pelo qual nos sobrepomos ao mundo e à história (o que é evidente quando refletimos sobre o mundo e a história no horizonte do ser) e avançamos, assim, além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro, buscando um fundamento último para o Eu sou primordial que o constitui.¹⁸³

Etimologicamente transcendência significa ir além, subir além do que está posto, da realidade imediatamente acessível; desse modo, a transcendência engendra o dinamismo mais profundo do Mundo e da História. A relação de

¹⁸² SAMPAIO, R. G., *Metafísica e Modernidade*, p. 116.

¹⁸³ VAZ, L., *Escritos de Filosofia III*, p. 195.

transcendência é supressão dialética final da oposição entre interioridade e exterioridade, ou seja, a capacidade do sujeito de sair de si e ao mesmo tempo entrar em si mesmo; nesta relação, o sujeito pensa a transcendência como exterior a sua finitude e mundaneidade, mas, ao mesmo tempo, a experiência interior ou imanente em virtude de sua categoria de espírito, uma vez que a universalidade absoluta do ser constitui o horizonte último do espírito (identidade em-si, diferença para-nós)¹⁸⁴.

A transcendência é das experiências humanas a mais profunda e decisiva; pela intencionalidade transgride os limites da sua situação no mundo e na história e se lança na direção de uma suposta realidade transmundana e trans-histórica, capaz de unificar as razões com as quais os indivíduos e as sociedades procuram dar um sentido ao seu estar no espaço e no tempo¹⁸⁵. Essa experiência crucial foi sendo interpretada mormente pelos paradigmas filosófico e teológico¹⁸⁶.

Lima Vaz compreende que o sentido antropológico de transcendência só pode ser empregado como relação de transcendência. A estrutura de relação comporta três dimensões fundamentais, a categoria de objetividade: ser-no-mundo, a categoria da intersubjetividade: ser-com-o-outro e a categoria de transcendência: ser-para-o-Absoluto, seja o Absoluto existencial: Deus, seja o Absoluto formal: a Unidade, a Verdade e o Bem¹⁸⁷.

A relação de transcendência do homem com o Absoluto suprassume a não reciprocidade da relação de objetividade e a reciprocidade da relação de intersubjetividade, quer dizer, a transcendência do Absoluto na infinidade do seu ser exclui qualquer relação real, mas a imanência do Absoluto ao sujeito faz com que este participe, no íntimo do seu ser, da infinidade generosa do Absoluto; tal generosidade infinita expressa o excesso ontológico do Absoluto, presente como princípio fontal do ser, nas raízes do existir do sujeito¹⁸⁸.

3.3.1 Pré-Compreensão da Relação de Transcendência

¹⁸⁴ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 94-95.

¹⁸⁵ VAZ, L., *Escritos de Filosofia III*, p. 194.

¹⁸⁶ VAZ, L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 33-93.

¹⁸⁷ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 95

¹⁸⁸ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 96.

A relação de transcendência é um constitutivo fundamental do homem, portanto, deve ser tematizada filosoficamente como categoria antropológica. Se o termo transcendência está referido às realidades além das fronteiras do mundo, como causa, fundamento ou modelo ideal das realidades humanas, em oposição está o termo imanência, entendido como horizonte das experiências imediatas do homem¹⁸⁹. Embora exista oposição terminológica, a pré-compreensão será elaborada da relação de transcendência como o solo onde se enraízam todas as experiências humanas, atestando a irrupção da transcendência na imanência, assim, não há nenhuma experiência humana que não seja perpassada por questões transcendentais em torno da unidade, da verdade, da bondade, da beleza e do ser¹⁹⁰; em cada experiência verdadeiramente humana a abertura para o além da História e do Mundo pode ser visível; a pré-compreensão busca tematizar essa abertura¹⁹¹.

A primeira tematização do problema da transcendência na história da filosofia e “que permanece até hoje exemplar e normativa, tem lugar na teoria das Idéias de Platão e no seu coroamento pela doutrina dos Princípios”. Platão inscreve a Metafísica como ciência da transcendência, ou ciência das Idéias, partindo das vicissitudes, limites, contigência, incertezas, enigmas e, na transgressão de toda essa realidade, encontra a outra face da experiência, a misteriosa e ilimitada profundidade do ser que transcende a precariedade do estar, ver e viver nos limites do mundo¹⁹².

A experiência da transcendência pode ser observada de diversas maneiras na contingência da história. Lima Vaz faz referência ao trabalho do historiador Voegelin (1901-1985), especialmente sua obra *Ordem e História*, onde percrusta o alcance e a significação da extraordinária experiência espiritual que surgia, simultaneamente em vários focos de civilizações, no espaço geográfico que vai do Extremo-Oriente ao Mediterrâneo, de 800 a 200 a.C., o chamado “tempo-eixo”, um tempo de grandes reconstruções de civilizações que chamou a atenção dos historiadores durante o século XIX.

O fio condutor da obra de Voegelin está na afirmação do 1º volume, “A ordem da história emerge da história da ordem”; trata-se da irrupção da

¹⁸⁹ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 98-99.

¹⁹⁰ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 112.

¹⁹¹ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 99.

¹⁹² VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 99.

experiência espiritual no aparecimento do “tempo-eixo”, uma experiência que transgride o histórico e cria uma ruptura em direção ao “alto”. Essa experiência aparece nitidamente ao longo daquela que foi chamada a aventura intelectual do homem antigo; experiência espiritual de amplo e profundo alcance, onde a irrupção da experiência da transcendência provoca uma inflexão profunda e decisiva na compreensão, pelo homem, da sua existência¹⁹³.

Como entender que estas civilizações estariam num processo de reflexão transcendental ou numa direção para o transcendente? Propriamente pela forma com que os indivíduos superiores, representantes de determinado entorno cultural, como sábios, legisladores, profetas, filósofos, “propuseram uma nova representação da história da ordem ou forjaram o simbolismo fundamental no qual os homens daquela cultura passaram a ler o sentido do seu existir histórico”¹⁹⁴. A análise feita por Voegelin, apoiada em documentos literários, destaca como característica da nova simbólica da ordem nas civilizações do “tempo-eixo,” a referência a um fundamento transcendente e uma participação do ser como totalidade, para além do mundo que envolve os homens e as coisas.

Uma interrogação existencial em torno do lugar ontológico do homem vai definir sua essência e fazer com que este busque descobrir seu destino; essa interrogação fundamental é preponderantemente interrogação sobre a transcendência. Percorrendo duas situações históricas distintas, às margens do Mediterrâneo Oriental, essa interrogação florescerá em dois paradigmas fundamentais, o da transcendência como Palavra da Revelação, em Israel, e o da transcendência como Ideia, na filosofia grega; estes dois paradigmas orientarão a compreensão de transcendência na civilização ocidental¹⁹⁵.

Sobre este conhecimento da ordem do ser e da participação do homem nesta ordem, Voegelin pontua quatro feições típicas que vão finalmente se unir, como clímax histórico da ideia de transcendência: a) experiência de participação do ser; b) a preocupação com a permanência e o fluir dos seres na comunidade do Ser; c) o processo de simbolização no seu encaminhar-se para adquirir uma estrutura analógica, quando o fecho transcendente da ordem do ser se mostra incognoscível em si mesmo; d) da consciência do caráter analógico dos símbolos

¹⁹³ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 100.

¹⁹⁴ VAZ, L., *Escritos de Filosofia III*, p. 203-204.

¹⁹⁵ VAZ, L., *Escritos de Filosofia III*, p. 204.

e admitindo a possibilidade sincrética de tradições distintas, a ideia do verdadeiro e do falso no monoteísmo de Israel e na filosofia grega¹⁹⁶.

Lima Vaz compreende, na perspectiva da hermenêutica voegeliniana, que é coerente “prolongar a reflexão sobre a experiência histórica da transcendência como descoberta de uma nova dimensão - na verdade, a mais abrangente e profunda – da relação do homem com a realidade”¹⁹⁷. A ideia da transcendência orienta as novas direções, “a ordem da história como história da ordem”, imprimindo nova dinâmica no processo civilizatório, mormente pela transformação do mundo, através do trabalho, e pela edificação da sociedade, através do reconhecimento¹⁹⁸.

Na conclusão da análise da pré-compreensão da relação de transcendência estão três grandes formas de experiência da transcendência que marcaram de modo profundo e contínuo o pensamento filosófico, a saber, a experiência noética da Verdade, a experiência ética do Bem e a experiência noético-ética do Absoluto. De modo sucinto, apresentaremos cada uma dessas formas.

A experiência noética da Verdade deu origem à Metafísica (*protê philosophía*), na passagem do século VI ao século V a.C., sobretudo com Heráclito e Parmênides. Mas será Platão que lhe conferirá expressão paradigmática. O discurso verdadeiro para Platão, oposto à opinião, caracteriza-se por sua homologia com o ser; desse modo, Platão compreende a experiência noética da Verdade como experiência transcendental e a relação do homem com a verdade como ontológica. Aristóteles retoma com os “transcendentais” a homologia entre Verdade e Ser e esquadrinha a arquitetura metafísica fundamental do pensamento ocidental: ser (*ens*), uno (*unum*), verdadeiro (*verem*), bom (*bonum*) e belo (*pulchrum*)¹⁹⁹. A compreensão de transcendência prevalece na filosofia ocidental até Kant, onde ocorre a desarticulação dos fundamentos do arquétipo platônico da experiência noética da Verdade. Kant desloca o conceito de transcendência do ser para o sujeito, o lugar do inteligível passa a ser o gnosiológico e não mais o ontológico; seriam, na compreensão de Lima Vaz, estas

¹⁹⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p 101.

¹⁹⁷ VAZ, L., Escritos de Filosofia III, p. 11.

¹⁹⁸ VAZ, L., Escritos de Filosofia III, p 11.

¹⁹⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 102-104.

as principais características da chamada “revolução copernicana” empreendida por Kant²⁰⁰.

Da intercausalidade entre Verdade e Bem, inteligência e liberdade, compreende-se que a experiência transcendental se desenvolve também como experiência do Bem dando origem à Ética, em profunda unidade com a Metafísica. Destaca-se nas origens desta experiência o ensinamento de Sócrates, desenvolvido por Platão e codificado por Aristóteles como “ciência prática” e tornando-se um dos pilares da filosofia. De inspiração socrática, a ética vai desenvolver-se compreendendo o Bem como medida (*métron*) ou fim (*télos*) no âmbito da ordem (*táxis*). Assim, a experiência ética do bem revela, na liberdade humana, a capacidade de autodeterminar-se segundo as exigências do Bem perfeito, um imperativo que reside na alma do sujeito que lhe possibilita agir com virtude (*areté*). Assim como a Verdade, o Bem é correlativo ao Ser e a relação com este é fundamentalmente ontológica. Também no tema da ética a ruptura fundamental se dá com Kant; o termo transcendental passa a designar não mais o Bem absoluto, norma e fim do agir, mas a liberdade, entendida como condição *a priori* da síntese entre a vontade subjetiva e a lei universal, síntese essa expressa no imperativo categórico. Em consequência, “na filosofia pós-kantiana, ao transcendental do Ser sucede, tanto na ordem teórica como na ordem prática, o transcendental do sujeito”²⁰¹.

A experiência noética-ética do Ser ou do Absoluto origina uma forma de saber específico que os gregos chamaram *theología*, onde a experiência religiosa do Absoluto, expressa na linguagem do *lógos* demonstrativo, é uma forma de experiência metafísica do Ser. A grande variedade de experiências religiosas e suas expressões simbólicas demonstram a complexidade e a riqueza da atitude humana ante o sagrado, relação de transcendência descrita pela Fenomenologia e Filosofia da Religião e pela História das Religiões²⁰². Sobre a importância desta forma de experiência na pré-compreensão da relação de transcendência, Lima Vaz assim reflete:

É essa experiência metafísica que temos diante de nós ao descrevermos a pré-compreensão da relação de transcendência no roteiro metodológico de elaboração da respectiva categoria antropológica. Nela transluz a presença do Ser na sua

²⁰⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 104-105.

²⁰¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 109.

²⁰² VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 109.

infinitude, que transcende qualquer contorno eidético limitado, sendo como tal, conceptualizado como a primeira das noções ‘transcendentais’, logicamente conversível com as noções do Uno, Verdadeiro e Bom.²⁰³

Por fim, destacam-se três formas distintas de expressão possível da experiência metafísica²⁰⁴: a) a experiência da abertura ao Ser na forma de experiência da negatividade; b) a experiência da inteligibilidade do ser, expressa na afirmação de que o ser é por si mesmo ou subsiste por si mesmo; c) a experiência eidética ou da essência, experiência correlativa à anterior.

3.3.2 Compreensão Explicativa da Categoria da Transcendência

Ao desenvolver reflexivamente as categorias estruturais do ser do homem Lima Vaz afirmou a impossibilidade de elaboração da compreensão explicativa da estrutura noético-pneumática ou do espírito²⁰⁵, do mesmo modo, afirma esta impossibilidade com a relação de transcendência. A categoria do espírito e a relação de transcendência não se submetem aos procedimentos abstrativos e operacionais segundo os cânones científicos²⁰⁶. Na relação de transcendência o homem, propriamente como sujeito espiritual, é um termo (*a quo*) e o Absoluto, formal ou real, é o outro termo da relação (*ad quem*), ora, ambos são inobjetiváveis pelos ditames da compreensão explicativa.

Da relação de transcendência emanam as questões fundamentais quanto ao sentido da existência, manifesta em três modalidades: a experiência noética da Verdade, a experiência ética do Bem e a experiência metafísica do Absoluto. Todas as ações do homem são marcadas por esta experiência fontal, “colocando-as sob a égide da Verdade e do Bem, e impelindo-as com a exigência sempre insatisfeita do melhor e com a inquietação do Absoluto”²⁰⁷. Sendo assim, ante tal abrangência, as “ciências humanas” indiretamente possibilitam uma forma analógica de compreensão explicativa da relação de transcendência; dão visibilidade aos traços da experiência de transcendência nas diversas formas históricas e estruturais da cultura humana, dos costumes e das crenças, mormente

²⁰³ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 110.

²⁰⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 110-112.

²⁰⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 212-213.

²⁰⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 112.

²⁰⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 113.

pela Antropologia Cultural, História das Religiões, Fenomenologia da Religião, História da Cultura e Psicologia Religiosa²⁰⁸.

3.3.3 Compreensão Filosófica da Relação de Trascendência

Enquanto a categoria do espírito suprassume as categoriais do corpo próprio e do psiquismo, a relação de transcendência suprassume as relações de objetividade e de intersubjetividade, referindo-se ao plenamente humano. A compreensão filosófica da categoria de transcendência é, na reflexão vaziana, um movimento intencional no qual o ser humano vai além da condição mundana e histórica, em direção a uma realidade transmudana e trans-histórica rumo ao Absoluto real, o que unifica as razões humanas na busca do sentido do ser. Pensar filosoficamente a transcendência é a terra natal da filosofia²⁰⁹.

Ao refletir filosoficamente a relação de transcendência como constitutiva do ser do homem, faz-se necessário demarcar a situação atual do pensamento filosófico no que se refere à transcendência. Se o problema da transcendência constituiu o ponto fulcral de todo pensamento filosófico, desde sua origem grega até Hegel, a filosofia pós-hegeliana está determinantemente marcada pela negação do espírito e da transcendência. Lima Vaz compreende que, a partir de Feuerbach e Comte, destacando Marx, Nietzsche e Freud, a relação de transcendência passa a ser considerada como projeção, alienação, ressentimento ou ilusão. Doravante, desconsiderando a transcendência, a razão deve voltar-se para a História imanente, para a Natureza e para o próprio Homem. Marca radical desse movimento é o niilismo ontológico, que proclama a equivalência entre ser e nada, e o niilismo ético, que iguala bem e mal no âmbito da liberdade humana. Tal movimento atinge seu clímax no anúncio da “morte da filosofia”²¹⁰.

Na terceira dissertação sobre os ideais ascéticos na obra *A genealogia da moral*, Nietzsche analisa a formação moral humana partindo do asceticismo ocidental, presente também na filosofia antiga, com os chamados exercícios espirituais, onde o sujeito busca uma relação com o transcendente. Segundo ele,

²⁰⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 113.

²⁰⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 114.

²¹⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 114-115.

esses ideais de valor metafísico corrompem o homem até seu estado de saúde e o afastam da realidade sensível, inclusive da história. A fé não poderia assim embasar uma ciência verídica, negando a sensualidade. Os que se fixam sobre esses ideais metafísicos se amarram à verdade, aqui não entendida como bem último e não são espíritos livres. Ele acena dentro dessa terceira dissertação, citando sua própria obra, *Gaia Ciência*, que Deus e esses ideais ascéticos correspondentes à verdade nada mais são do que uma mentira²¹¹.

O homem verídico, verídico até o extremo que supõe a fé na ciência, afirma por isso mesmo a sua fé noutro mundo distinto da vida, da natureza e da história; e à medida que afirma esse outro mundo, não deverá negar o seu antagônico, e seu mundo, o nosso mundo, este mundo? [...] Sempre é ainda uma fé metafísica, na qual se baseia a nossa fé na ciência, também nós os conhecedores de hoje, não ateus, e antimetafísicos também tomamos nosso fogo daquele incêndio, aceso por uma fé milenar, aquela fé cristã que também era fé platônica: que Deus é a verdade e que a verdade é divina [...] Mas como havia de ser, se justamente isso cada vez se torna menos digno de fé, se nada mais se demonstra, a cegueira e o erro, e a mentira e que Deus é a nossa mentira mais duradoura? Aqui convém fazer uma pausa e meditar longamente.²¹²

Ainda sobre a desconstrução da transcendência, é possível identificar a teoria psicanalítica de Freud, que desqualifica o sentimento religioso, comparando-o com um sentimento de desamparo infantil. Em uma de suas obras mais conhecidas, *O mal-estar na civilização*, Freud associa a atitude religiosa, a relação com um Deus transcendente com o desamparo infantil e a nostalgia do pai despertada por ele²¹³. Além disso, Freud afirma que a busca religiosa pelo transcendente é uma das maneiras em que o homem procura proteger-se do sentimento e afirmar sua felicidade, sendo assim, um delírio perigoso que modificaria a realidade.

É de particular importância o caso em que grande número de pessoas empreende conjuntamente a tentativa de assegurar a felicidade e proteger-se do sofrimento através de uma delirante modificação da realidade. Devemos caracterizar como tal delírio de massa também as religiões da humanidade. Naturalmente, quem partilha o delírio jamais o percebe.²¹⁴

Lima Vaz identifica que Marx, em sua teoria de inspiração materialista, eleva à categoria de Absoluto a temporalidade e a história. Não mais um Espírito

²¹¹ NIETZSCHE, F. A genealogia da moral, p. 140-142.

²¹² NIETZSCHE, F. A genealogia da moral, p. 142.

²¹³ FREUD, S. O mal-estar na civilização, p.16.

²¹⁴ FREUD, S. O mal-estar na civilização, p. 26.

metafísico, mas sim os próprios desdobramentos da temporalidade e da história²¹⁵. Marx, referindo-se ao rompimento de seu pensamento com a teoria hegeliana, afirma que toda realidade parte da mente humana, ela não mais é ideal, mas material transposta e estruturada pelas capacidades cognitivas do homem.

Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem.²¹⁶

Lima Vaz se propõe o desafio de expor os momentos da compreensão filosófica da relação de transcendência examinando a consistência da crise filosófica atual, onde a reflexão sobre o ser recai sobre a imanência do si mesmo, obscurecendo o horizonte de sua experiência universal. A reflexão vaziana se concentra no especificamente filosófico da categoria antropológica de transcendência, segundo o movimento proposto da conceitualização filosófica, entendido como determinação do objeto (aporética histórica e aporética crítica), determinação da categoria e do discurso (princípios de limitação eidética, ilimitação tética e totalização)²¹⁷.

Consideremos a aporética histórica da relação de transcendência. Os extremos do arco histórico da relação de transcendência são o dilema lógico de Parmênides, entre o ser e o não-ser, e o dilema existencial, entre o sentido e o não sentido, que desafiam o homem contemporâneo. Neste ínterim, distinguem-se quatro formas históricas de compreensão²¹⁸:

O Absoluto como Ideia na filosofia antiga - compreensão que caracterizou o primeiro estágio da ideia de transcendência no pensamento ocidental; tem na doutrina das Ideias e na teoria dos princípios de Platão a suprema aspiração da razão humana. O Absoluto como Ideia apresenta dois aspectos fundamentais, a saber, a concepção onto-henológica: o Absoluto como Ser-Uno, e a concepção ontoteológica: o Absoluto como Princípio. A trama conceptual da metafísica clássica se engendra aqui. A relação de transcendência se dá pela vida teórica ou contemplação das Ideias.

²¹⁵ VAZ, L. Ontologia e história, p. 133.

²¹⁶ MARX, K. O capital I, p. 129.

²¹⁷ SAMPAIO, R. G., Metafísica e Modernidade, p. 116-118.

²¹⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 116-119.

O Absoluto como Existência no pensamento cristão-medieval - dá-se aqui a imprevisível e paradoxal síntese entre a Metafísica do Absoluto como Ideia e a Revelação do Absoluto como Existência, com base nas afirmações fundamentais do credo cristão: Criação e Encarnação. Este laborioso empreendimento estendeu-se do século III d.C. até a obra magistral de Tomás de Aquino, no século XIII. O Absoluto, segundo o Doutor Angélico, é Deus como causa primeira dos entes, sendo apenas Ser; esta afirmação parte do racínio lógico fundamentado na metafísica aristotélica, colocando no Absoluto o fundamento das coisas.

Como tudo que é por outro reduz-se ao que é por si, como a uma causa primeira, é preciso que haja alguma coisa que seja causa de ser para todas as coisas, por isto que ela própria é apenas ser; de outro modo, ir-se-ia ao infinito nas causas, pois toda coisa, que não é apenas ser, tem causa do seu ser, como foi dito. É claro, portanto, que a inteligência é forma e ser; e que tem o ser a partir do ente primeiro que é apenas ser; e este é a causa primeira que é Deus.²¹⁹

O Absoluto como Sujeito na filosofia moderna e contemporânea - ocorre aqui uma ruptura paradigmática devido à instauração cartesiana da metafísica da subjetividade, atingindo a essência da concepção de “inteligência espiritual”; o *primum logicum* Infinito, de existência demonstrada pela imanência de sua ideia na mente (*primum ontologicum*), evolui para a imanentização final do Absoluto no sujeito, como ideal da Razão pura em Kant ou identidade da Ideia e do Espírito em Hegel. No sistema hegeliano encontramos o término das filosofias do Absoluto e da relação de transcendência como categoria constitutiva do homem; no pensamento pós-hegeliano, transcendência remete-se à compreensão hegeliana de Natureza ou História, e transcendental, mormente em Husserl, está referido definitivamente ao sujeito.

As figuras do Absoluto no horizonte do fim da Metafísica – marcado especialmente pelo racionalismo crítico e pela filosofia analítica de Heidegger e seus discípulos, esse momento histórico pós-metafísico, determinantemente niilista, possui figuras e sucedâneos do Absoluto, especialmente a Natureza e a História; para Lima Vaz, a necessidade de tais figuras atestam a relação de transcendência como irreprimível na constituição do ser do homem, sua necessidade para o sentido da existência.

²¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, Santo. O ente e a essência, p. 34.

Na aporética histórica, sob diversas formas e momentos, encontramos o problema crucial da aporética crítica emergindo da irrupção do transcendente no horizonte da experiência humana, a saber, como justificar a audácia da Razão que almeja compreender o Absoluto na ordem do seu discurso? Os termos desta aporia estão postos na relação entre Platão e Protágoras; a reflexão platônica, partindo da descoberta do mundo das Ideias e da teoria dos Princípios, conceitua a categoria de verdade (*alétheia*) e a categoria de medida (*métron*) como dimensões noética, ética e metafísica da relação de transcendência. Nos diálogos de Protágoras, Teeteto e Górgias, encontramos os primeiros testemunhos na literatura filosófica de confronto entre imanência e transcendência, o homem-medida e a imanentização da verdade versus o Absoluto-medida e a absolutização da verdade²²⁰.

Como é possível exprimir no conceito o transcendente real ou o Absoluto da existência, submetendo-o à dialética da identidade na diferença, do em-si e do para-si, constitutiva do espírito humano? Tal questão abriu um sulco profundo na filosofia moderna. Kant buscou responder a esta problemática colocando o em-si do Absoluto no âmbito do cognoscível, reduzindo-o ao ideal do pensável na arquetônica da Razão Pura. Hegel, no movimento dialético que a consciência finita percorre, suprassume a finitude humana no saber Absoluto, entendido como Ideia, Natureza e Espírito, sujeito verdadeiro do lógico, do natural ou do histórico. Por fim, os filósofos pós-hegelianos, a partir de Feuerbach, reduzem a Metafísica em Antropologia, exorcizam o em-si do Absoluto reduzindo-o simplesmente ao para-nós da expressão humana. As filosofias da história, da cultura, da existência, as diversas formas de positivismo e, mais recentemente, as filosofias da linguagem ou mesmo o programa de Heidegger, que busca o “impensado do Ser”, são expressões várias do exorcismo do Absoluto e desaguam no “fenômeno espiritual que se convencionou designar como niilismo²²¹”, sucedâneo da experiência transcendental noética da Verdade e ética do Bem. Lima Vaz reflete sobre essa fundamental problemática da seguinte forma:

Ou o Absoluto existe como ser-em-si e como Criador e, então, o homem é nada; ou o homem é o artífice real de si mesmo e do seu mundo e, então, o Absoluto transcendente é uma quimera a ser exorcisada. Para esse dilema, cuja origem

²²⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 120.

²²¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 120-121.

remota deve ser buscada na doutrina protagoriana do ‘tudo é verdadeiro’ (*pant’ alethê*) ou do relativismo universal, um *addo tertium* foi elaborado ao longo da história da filosofia ocidental como uma dupla face: de um lado a teoria da ‘inteligência espiritual’ (*nous, meus, intellectus*) como órgão adequado para exprimir o Absoluto para-nós; de outro, a descoberta da descontinuidade entre o sensível e o inteligível, tornando possível o método da ‘proporção’ (analogia) que permite a expressão do em-si do Absoluto (como Ideia e como Existência) na finitude do nosso espírito.²²²

A reflexão vaziana prossegue mediante os momentos metodológicos da aporética crítica: limitação eidética e da ilimitação tética, tendo em conta a oposição dialética entre o finito e o infinito, ruptura da linha de univocidade nas categorias do discurso antropológico, quando a finitude categorial é rompida pela infinitude transcendental. A suprassunção dessa oposição na unidade do ser do homem, mormente na relação de transcendência, é a exigência que se impõe ao discurso da Antropologia uma resposta adequada às diversas formas de reducionismos.

Suprimir essa oposição só é possível se realizarmos uma inversão no momento tético da direção do seu vetor ontológico. A não reciprocidade na relação de transcendência significa que nesta o sujeito não põe o objeto para si, como ocorre na relação de objetividade, nem se põe diante do outro na reciprocidade do seu agir, como acontece na relação de intersubjetividade, mas, enquanto sujeito finito, é posto pela superabundância e pela infinita generosidade ontológica do Absoluto. A situação de sujeito é, assim, posta pelo Absoluto imanente ao mais profundo do ser do homem, seu ser espírito, de onde fluem a inteligência e a liberdade.

O movimento dialético que conduz o discurso da Antropologia Filosófica obedece assim a uma inversão nos momentos da limitação eidética e da ilimitação tética na compreensão da categoria de transcendência. O princípio da limitação eidética vem do termo *a quo* do sujeito finito e situado que admite a suprassunção dessa finitude pelo termo *ad quem* da relação, pelo Absoluto transcendente; “a finitude humana eleva-se à infinitude do Ser, da Verdade e do Bem: de Deus. *Capax entis*, o homem mostra-se *capax Dei*”²²³.

O analogado principal é o Absoluto ao qual convém a identidade infinita do em-si e do para-nós e em analogia com o qual o sujeito finito recebe a predicação do ser. Assim, a limitação eidética da relação de transcendência designa de um lado,

²²² VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 121.

²²³ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 123.

a essencial finitude do sujeito humano em face do Absoluto; e de outro, sua essencial e constitutiva abertura para o Absoluto na qual é suprasumida e, portanto, fundada, sua relação com a Natureza e com a História.²²⁴

Essa abertura conflui para a inversão profunda que ocorre no princípio da ilimitação tética, para a direção que parte da infinitude intencional da afirmação Eu sou. Dizer “Eu sou” é afirmar a infinitude intencional possível devido à relação de transcendência, relação que desvela o fundamento último do ser do homem, a saber, ser-posto pelo Absoluto. Aqui expomos as afirmações categoriais de Lima Vaz:

O homem é porque o Absoluto é: como causa Primeira, Perfeição Infinita e Fim; ou então, porque o homem é o Absoluto é, como projeção, imaginação ou ilusão. Eis que aqui aparece o ponto crucial, o inevitável divisor de águas da reflexão antropológica, que se manifesta com toda a sua nitidez no momento em que o princípio da ilimitação tética é aplicado à relação de transcendência. Com efeito, ao ser afirmado implicitamente na proposição Eu sou para a transcendência, a universalidade do ser não é posta aqui pelo Eu como horizonte da sua afirmação em face da limitação eidética da categoria, como no caso da objetividade ou da intersubjetividade, mas é posto pelo Transcendente ao qual o sujeito finito constitutivamente se refere.²²⁵

A relação de transcendência se manifesta como o movimento intencional que constitui todas as outras categorias de estrutura e de relação do homem; como condição última de possibilidade, o sujeito é para o Absoluto e tal afirmação subentende a suprasunção das relações de objetividade e de intersubjetividade, bem como a constituição verdadeira do seu ser-em-si. Após dissertarmos sobre a antropologia exposta na compreensão do ser-em-si e do ser-para, faz-se necessário tematizarmos a unidade fundamental do ser humano, ponto conclusivo da antropologia vaziana. Este será nosso itinerário no capítulo terceiro deste trabalho.

²²⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 123.

²²⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 124.

4 Unidade fundamental do ser humano

As linhas fundamentais da Antropologia, segundo Lima Vaz, são constituídas pelos níveis ontológicos do ser do homem: somático, psíquico e espiritual; pelos conceitos de relação: objetividade, intersubjetividade e transcendência; e pelas categorias de unidade: realização e essência. O emaranhar destas linhas fundamentais define o ser-homem²²⁶. Cabe-nos agora desenvolver as categorias de unidade onde se dá a unificação das estruturas e das relações do homem. O ápice deste itinerário é a compreensão do homem como pessoa, ato total, síntese e unidade.

É preciso considerar que estruturas (ser-em-si) e relações (ser-para-outro) se opõem dialeticamente. Enquanto as estruturas correspondem à unidade ontológica do homem, indivisível em si mesmo, identidade ou ipseidade, as relações correspondem aos domínios da realidade que abre à finitude e à situação do homem enquanto ser relativo aos outros seres. Impõe-se aqui uma oposição entre indivisibilidade em si e divisão com respeito aos outros seres, oposição entre a ipseidade estrutural e a alteridade relacional, ambas constitutivas do ser do homem. Faz-se necessário unificar no homem os constitutivos de ser-em-si (substância ou *ousía*) e ser-para-o-outro. Esta tarefa de unificação é assumida na categoria de realização.

A unidade do homem, sendo constituída *in actu primo* (ou como unidade essencial) pela dialética interna da estrutura nos silogismos da inteligibilidade em-si e para-nós, desdobra-se em *actu secundo* (ou como unidade existencial) através das formas de relação ativa do homem com o ser: objetividade, intersubjetividade e transcendência. Trata-se, pois, existencialmente, de uma unidade *in fieri*, ou unidade que se constrói pelo exercício dos atos que vão traçando o itinerário da vida que deve ser sempre mais *una*. A consumação dessa unidade (ou o seu *in facto esse*) permanece um conceito-limite que à filosofia é dado apenas postular como alvo enfim alcançado da identidade (mediatizada pela vida vivida) entre a estrutura e as relações ou entre a essência e a existência.²²⁷

A realização é assim entendida como autorrealização, uma efetivação existencial do paradoxo segundo o qual o homem “torna-se o que é”. Enquanto ser aberto à infinitude do Ser o homem age segundo uma razão metafísica, percorre o

²²⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 173.

²²⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 144.

itinerário de uma vida que se realiza na integridade de sua estrutura ontológica e na abertura, como dom de si, às relações fundamentais; desse modo, a unidade se dá nos atos do sujeito que efetiva existencialmente sua essência. Há, pois, um apelo metafísico profundo e essencial que orienta os atos do homem para a excelência e a perfeição, um bem que Platão e Aristóteles designaram *areté*, conduzido pela razão e que faz com que os atos do homem sejam verdadeiramente atos humanos, aqui está o ponto de junção entre antropologia e ética²²⁸.

Assim, no âmago da autorrealização está a passagem da necessidade ontológica para a necessidade ética ou moral. Para a unidade existencial, compreende-se assim que na ordem do ser está o dever-ser, o homem é constitutivamente ser ético, marca fundamental de sua unidade existencial e imperativo de sua autorrealização.

4.1

Unidade como Unificação: Categoria da Realização

Lima Vaz tematiza a categoria de realização segundo os momentos metodológicos da pré-compreensão, da compreensão explicativa e da compreensão filosófica. A pré-compreensão da categoria de realização se exerce na experiência que o homem faz da sua própria vida, distinta da vida vegetativa e sensitiva, como uma tarefa indeclinável, ou seja, não determinada pela natureza ou por forças extraordinárias; um desafio constante, nunca concluído e que envolve a totalidade do seu ser e existir: *vivere viventibus est esse*²²⁹. Essa busca de sentido define a unidade do homem compreendida no seu aspecto de dinamicidade, um processo de unificação que abrange corpo, psíquico e espírito, abertos às relações de objetividade, intesubjetividade e transcendência. Em coerência com as conclusões apresentadas, destaca que no nível estrutural do espírito esta tarefa alcança maior profundidade:

Com efeito, se admitirmos, como procuramos mostrar na elaboração da categoria da relação de transcendência, que o ser-para do homem encontra o seu ápice e define-se da maneira mais abrangente e mais profunda como ser-para-a-Verdade, ser-para-o-Bem e ser-para-o-Absoluto, podemos entender que será no nível do espírito que o movimento de auto-realização – de unificação – do homem se

²²⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 146.

²²⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 161.

submeterá à medida da Verdade, à norma do Bem e à exigência do Absoluto: ele será, então, um movimento que irá avançar sujeito ao risco propriamente ontológico de ser ou não-ser na ordem do sentido.²³⁰

No desenvolvimento da pré-compreensão da categoria da realização, será tematizada a faticidade humana, terreno primordial da experiência da vida, onde as questões metafísicas primordiais - ser e o não ser, o uno e o múltiplo, o ser e o poder ser - são vivenciadas como questões existenciais que desafiam o nosso ser frente à tarefa da autorrealização, de nos tornarmos o que devemos ser. Tal faticidade designa como natureza ou dado, da qual o indivíduo está sempre partindo, situação humana originária que não se reduz às coordenadas físicas do espaço-tempo do mundo, mas interage com múltiplas dimensões - história, sociedade, cultura, circunstância - nas quais o indivíduo deve inscrever o perfil original do seu ser-em-situação, realizando a aventura da passagem do dado à expressão, da natureza à forma. Assim, o tornar-se o que é manifesta ontologicamente a unidade essencial efetivada na existência como autorrealização²³¹.

Na República de Platão está a formulação mais completa e a solução mais audaz, no entender de Lima Vaz, do problema da realização humana como problema metafísico. Platão utiliza o termo *paideia*, traduzido usual e limitadamente como educação ou formação, compreendendo-o como um processo englobante e integrador do crescimento ordenado e orientado da vida, onde todas as virtualidades vão se realizando segundo a medida (*métron*) do belo (*kalón*) e do bom (*agathón*)²³². Estão presentes na *paideia* as principais noções da metafísica: ser, unidade, verdade, bondade, beleza, evidenciando que a antropologia só desenvolve as dimensões da realização do homem elevando-se à metafísica. A educação assim não seria um incutimento do conhecimento, mas sim uma conversão da alma que orienta o olhar no sentido da verdade, do Bem passando por diversos estágios do conhecimento.

A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ela não está em posição correcta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso.²³³

²³⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 147.

²³¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 147-148.

²³² VAZ, L., Amor e conhecimento: Sobre a ascensão dialética no Banquete, p. 225-242.

²³³ PLATÃO, A República, p. 321.

Desta compreensão, surge o entendimento de que vida filosófica é o paradigma da realização humana, caminho para a *eudaimonía* e exercício autêntico da *areté*. O surgimento da figura do santo cristão orientará de forma tão radical o ideal da vida humana, mas ambos estão marcados pela necessidade de *metánoia*, mecanismo de ruptura e conversão para uma vida orientada ao melhor (*áristos bíos*)²³⁴.

Platão reflexiona a partir da crise política e espiritual de Atenas do século IV a.C. e propõe a *paideia* compreendida, de maneira distinta ao utilitarismo e hedonismo sofisticos ou ao humanismo retórico de Isócrates, como abertura da vida humana à metafísica, abertura esta tão revolucionária que provoca o surgimento da Ética, um *métron* que eleva o agir humano ao alto vértice da Ideia. Este movimento marca radicalmente a história da civilização ocidental²³⁵.

Traçado segundo a medida do inteligível ou da Ideia, o horizonte da realização humana é, primeiramente, um horizonte metafísico, o que quer dizer que se estende além da limitação de qualquer ser finito. Voltado para esse horizonte, o homem só pode pensar o movimento da sua auto-realização submetido à exigência de um ser-mais que, finalmente, se vê face a face com a plenitude infinita do Ser. Essa exigência, por sua vez, faz emergir no horizonte do Ser as ideias do Verdadeiro e do Bem, e é essa constelação transcendental que irá presidir às vicissitudes do problema da realização humana do homem, ou à ideia de um humanismo integral ao longo da história da nossa civilização.²³⁶

Lima Vaz compreende que, no espaço aberto pela ontologia platônica do Bem, Aristóteles fundará sua reflexão, fazendo descer a Ideia do Bem à esfera das coisas humanas. Estabelecida a distinção entre o fazer (*poíesis*) correspondente à relação de objetividade, o agir (*práxis*) referido à relação de intersubjetividade, e o conhecer (*theoría*) remetido à relação de transcendência, Aristóteles destaca a sabedoria prática do operar humano, não em vista da cidade ideal, mas da cidade real, provocando um claro encontro entre antropologia e ética. A tarefa da realização do homem constitui-se em uma ciência prática, ou da prática, concretizada pela vivência da *areté* para o cumprimento da vida ordenada, amadurecida e plena, vivida segundo o *lógos*, denominada por Aristóteles como vida perfeita.

²³⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 148-150.

²³⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 151.

²³⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 157.

Platão elevou a antropologia à altura da metafísica, compreendendo a *paideia* como contemplação do Ser como Bem; Aristóteles uniu antropologia e ética prática como realização da vida orientada pela *areté*. Dessas clarificações, Lima Vaz destaca três experiências que se entrelaçam: a) a de que a vida é uma tarefa que homem inelutavelmente deve realizar; b) a de que esta tarefa não é predeterminada exteriormente, mas parte do homem mesmo, orientada a um fim que a ele cabe livremente escolher; c) a de que esta escolha e o viver em coerência desta coloca-se como uma variedade de modelos oferecidos pela tradição ética e cultural da comunidade em que se vive²³⁷.

A pré-compreensão da categoria de realização está assim marcada por uma ipseidade dinâmica, entendida como conjugação entre o Eu estrutural e o Eu relacional; entre o conteúdo singular, único, inalienável do sujeito em-si-mesmo e a sua abertura enquanto ser-para que coloca ante os modelos culturais ou eticamente aceitos. O Eu no processo de autorrealização é esta síntese de ser-em-si e de ser-para, impelido pela exigência do melhor ou da vida perfeita²³⁸.

No momento metodológico da compreensão explicativa, afirma-se que não há uma ciência da realização humana, uma vez que esta é uma tarefa que compete ao próprio ser humano cumprir ao longo de sua vida, qualquer tentativa de abstração científica desse processo total cairá inevitavelmente em reducionismo. Por outro lado, há aspectos do processo da formação do indivíduo, ou mesmo de grupos, que podem ser objetos científicos, por exemplo, os aspectos psicológicos, sociológicos, didáticos, pedagógicos e outros²³⁹.

Se a compreensão explicativa se mostra impossibilitada de abarcar a abrangência da categoria de realização humana, partimos da diferenciação deste processo, que procede sempre da totalidade do sujeito – na sua identidade essencial ou ipseidade dinâmica – exposta na pré-compreensão, para avançarmos reflexivamente mediante a compreensão filosófica. A dialética da identidade na diferença adquire aqui uma importância fundamental para compreendermos a realização como categoria onde se dá a síntese dinâmica entre estrutura e relação, ser-em-si e ser-para-outro, unidade indivisa do ser e distinção que faz do homem ser entre os seres, mormente como síntese entre essência e existência. Pensar

²³⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 153-154.

²³⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 154.

²³⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 161-162.

verdadeiramente o homem como sujeito é possível em referência a esta profunda unidade que lhe é outorgada pela autorrealização, unidade do constitutivo do seu ser mediante o qual ele existe e age²⁴⁰.

Surge aqui a interrogação filosófica fundamental no que se refere à realização do homem, a oposição entre ser e devir, entre natureza ou condição, estrutura ou situação, entre essência ou existência. Essa oposição inspirou a corrente filosófica denominada existencialismo como precedência da existência à essência; uma afirmação da liberdade e da responsabilidade do homem como ser-em-situação, oposta radicalmente à máxima “torna-te o que és” onde está evidente a precedência da essência sobre a existência. O existencialismo acusa a filosofia tradicional no seu “essencialismo fixista”, desmantelando o núcleo ontológico do homem, conceitualizado aqui como categorias de estrutura, restando apenas as relações como tramas da existência²⁴¹.

A Antropologia Filosófica ao propor a concepção do homem como expressividade, passagem do dado ou natureza à forma, evita um essencialismo estático e, ao mesmo tempo, evita um dinamismo da existência sem sujeito²⁴². A realização é compreendida justamente como passagem do ser que é (*indivisum in se*) ao ser que se torna ele mesmo pela negação dialética do outro no relacionar-se ativo com este na suprassunção da alteridade. Pela dialética da identidade na diferença, o mesmo e o outro, o ser e o devir ou o ser e o não-ser (relativo) entrelaçam-se em rede conceptual e, no âmbito da realização humana, ipseidade e alteridade são suprassumidas no ser do sujeito que é, como essência, mas deve tornar-se como existência²⁴³. É necessário avançar desenvolvendo a aporética histórica da categoria de realização, tendo em vista que a história das concepções do ser humano na filosofia ocidental mostra-nos a sucessão dos diferentes ideais de realização.

Na Antiguidade clássica, o ideal de realização proposto pelo humanismo clássico, alimenta-se da fonte grega e da romana; em ambos os casos o ideal de realização está centrado no *lógos*, especificidade do homem, que se constitui como orientação do viver autêntico; a escola aristotélica marca uma disputa entre o *lógos* teórico e o *lógos* político, mas, em linhas gerais, os gregos primaram pela

²⁴⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 162-163.

²⁴¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 164.

²⁴² VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 164.

²⁴³ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 165.

vida teórica; os romanos herdaram e assimilaram a vida política; da dificuldade em conciliar objetividade do *lógos* e a subjetividade da liberdade dá-se o declínio do humanismo greco-romano cedendo espaço ao ideal da santidade cristã.

No Cristianismo nascido da tradição neotestamentária, herdeiro da tradição hebraica e assimilando elementos do humanismo greco-romano tardio, a ideia de santidade orienta o ideal de humanidade, trazendo consigo a concepção de uma nova antropologia na qual os predicados que distinguiam o homem clássico são questionados. Distinto do sábio e do herói, o santo submete o *lógos* da ciência à fé que o justifica, acolhe a graça como um dom transcendental que realiza nele a passagem para o verdadeiramente humano, uma vida pautada pela graça, segundo os frutos Espírito, apresentados pelo Apóstolo Paulo na Carta aos Gálatas.

Mas o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio. Contra estas coisas não existe lei. Pois os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne com suas paixões e seus desejos. Se vivemos pelo Espírito, pelo Espírito pautemos também a nossa conduta. Não cobiçosos de vanglória, provocando-nos uns aos outros e invejando-nos uns aos outros. (Gl 5,22-26)

Embora possua grande abrangência e tipos históricos variados, o ideal de santidade permaneceu como paradigma dominante de perfeição na cultura ocidental até os inícios dos tempos modernos como referência cultural, psicológica e ética no desenho da ideia ocidental do homem²⁴⁴. No quinto capítulo desta dissertação iremos nos debruçar de modo profundo sobre este paradigma antropológico, herdeiro da tradição veterotestamentária, desenvolvido na Literatura Paulina, assimilado e transmitido na cultura universal.

Da Renascença ao século XX, o ideal de realização é inaugurado pela “recuperação da noção antiga de natureza, com a prerrogativa da sua *autárkeia* ou da sua auto-suficiência que lhe advém das suas origens aristotélicas e estóicas²⁴⁵”, tal ideal se consolidará nas transformações culturais, políticas e sociais dos tempos modernos, da Renascença aos nossos dias; a primazia é conferida à vida ativa (*práxis*) e não à vida contemplativa (*theoría*), de modo que a *autárkeia* humana se manifesta na sua capacidade de operar em prol da transformação do mundo. O curso histórico do paradigma moderno de auto-realização do ser humano percorre estágios: no século XVII acentua o traço cartesiano da confiança

²⁴⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 166-167.

²⁴⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 167.

na razão metodicamente conduzida e uma regularidade quase geométrica na organização da vida do indivíduo e da sociedade; no período da ilustração sobressai a ideia de uma maturidade histórica que se traduz na ruptura com a tradição; no século XIX, o ideal de humanidade personaliza-se na figura do “burguês conquistador” que protagonizou a expansão universal da civilização ocidental. No entanto “o *homo universalis* preconizado pela Renascença não logrou efetivar-se nos planos cultural e ético, tendo sido reduzido apenas a objeto das ciências humanas e da cultura de massa”²⁴⁶.

Na contemporaneidade, assiste-se a uma fragmentação dos ideais de realização humana ocasionada por uma nova formação do todo social organizado a partir de uma constelação de “universos culturais”, como o da política, da pesquisa científica, da produção, da profissão etc, dotados de uma racionalidade formal própria, como ideologia, exercem uma profunda influência na vida dos indivíduos. Nessa diversidade fragmentada, o ser humano experimenta, de modo dramático, o desfacelamento do seu ideal de autorrealização entre os objetivos de vida e as tarefas que disputam a primazia da sua existência solicitando uma soma maior das suas energias.

A aporética histórica da categoria de realização desemboca, assim, no campo temático traçado pela emergência do que foi denominado o ‘ser pluriversal’ do homem no pensamento contemporâneo. A dificuldade da formulação de uma ideia do *homo universalis* na cultura contemporânea reflete a fragmentação dos modelos de vida na pluralidade dos universos culturais.²⁴⁷

Lima Vaz questiona se a categoria de realização encontra correspondência na complexa realidade contemporânea em contínuas transformações, uma vez que a realização se dá mediante a presença do sujeito em uma tradição ou ethos onde os paradigmas da vida humana são historicamente legitimados; não há mais diante dos olhos do homem contemporâneo qualquer exemplaridade efetiva²⁴⁸.

A pluralidade histórica de paradigmas referentes à categoria de realização se deve a complexa tensão entre a imagem do homem ideal e a sua realidade concreta. A aporética crítica da categoria de realização será desenvolvida à partir desta tensão, entre o perfil situado e finito do homem e sua natureza ideal, traçada no horizonte do ser, de onde recebe a normatividade como uma exigência, um

²⁴⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 169.

²⁴⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 170.

²⁴⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 170.

dever-ser. A aporia se forma ante a normatividade ideal do modelo e a faticidade contingente do indivíduo. Impõe-se aqui a necessidade de suprassunção do conteúdo ontológico a partir do estar-no-mundo, da situação existencial concreta, histórico-cultural²⁴⁹.

Desse modo, a aporética crítica tematiza o drama existencial exclusivo do ser humano provocado pela oposição entre a tendência constitutiva a ser-mais, como realização ideal e concretude do poder-ser, e o peso das limitações concretas ou a rotina de simplesmente ser. Sem o agulhão do ser-mais, a aventura humana não galgaria os caminhos da história; aqui se pontua a teoria de “um fim da História” não como realização plena das possibilidades humanas, mas como abolição de um ideal de realização humana, redução do homem à fixidez animal, ao homem-massa ou ser-igual.

Avançamos através dos dois momentos da aporética crítica, o eidético e o tético, pelos quais a unidade dialética da essência se estabelece na categoria de realização. O eidos da realização humana é circunscrito entre a essência – estrutura e relações fundamentais – e o modelo ideal como tradução da essência na ordem da existência, mas submetido concretamente às limitações no tempo do mundo e da história. O tético, por sua vez, procede da amplitude intencional do Eu, sujeito que opera incessantemente a passagem do ser ao ser-mais, que se autoafirma em direção ao horizonte infinito do ser.

Assim como na estrutura do espírito e da relação de transcendência, Lima Vaz aponta aqui a singularidade última da categoria da realização humana em sua analogia ao Absoluto. O homem traz em seu âmago a medida de sua perfeição e a aplica à sucessão de modelos ideais, tendo como referência última a perfeição infinita do Absoluto, entendido como Absoluto formal, da Verdade e do Bem, ou como Absoluto real ou Existente subsistente. Os limites eidéticos da categoria são assim transgredidos pela racionalidade analógica onde o vetor ontológico da ilimitação tética parte do sujeito, da intencionalidade do ser-mais, até o Absoluto de existência, fonte da Verdade e do Bem²⁵⁰.

Seguindo os ditames da totalização, se conclui o desenvolvimento da categoria da realização humana como unidade dinâmica, síntese harmônica entre as estruturas e as relações fundamentais do ser do homem, entre essência e

²⁴⁹ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 170-171.

²⁵⁰ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 172-174.

existência, o ser-em-si e o ser-para, podendo assim avançar para o termo do discurso da Antropologia, a tematização da categoria da pessoa.

4.2 Unidade como Ser-Uno: Categoria da Pessoa

O complexo discurso antropológico desenvolvido por Lima Vaz, apresentado em nosso trabalho dissertativo, partiu da mais elementar manifestação do ser do homem, o estar-no-mundo pelo corpo, para chegar à unidade final da complexidade ontológica tematizada na categoria da pessoa. Essa unidade aparece seja na suprassunção de toda a série de categorias, seja na síntese entre a essência e a existência ou, ainda, entre o ser que é e o ser que se torna ele mesmo pela realização ativa *in actu secundo* do que ele é *in actu primo*²⁵¹. Como expressão dessa unidade, a categoria da pessoa é também designada como categoria da essência, plena expressão ontológica do ser humano que significa a si mesmo e cumpre efetivamente o desígnio do seu ser no seu existir.

O desenvolvimento do discurso da Antropologia Filosófica e da dialética que o conduz nos trouxe justamente a essa espécie de última fronteira ontológica da nossa reflexão sobre o homem, na qual a categoria de pessoa se apresenta, tanto na sua procedência histórica como nas suas exigências teóricas, como a mais apta a exprimir toda a riqueza inteligível que se adensa nesse estágio, o mais elevado, da auto-afirmação do sujeito.²⁵²

Desse modo, como unidade final do discurso da Antropologia, no desfecho da ontologia do ser humano e no cerne da riqueza inteligível da auto-afirmação do sujeito, Lima Vaz desenvolve a categoria da pessoa. Convém pontuarmos que o conceito de pessoa (*prósopon*, *persona*) provavelmente tem sua origem no teatro, percorrendo uma variedade de territórios semânticos, como das profissões, gramática, retórica, jurídica, teológica, até fixar-se na linguagem filosófica; é importante ainda deixar claro que, embora todos esses territórios tenham deixado marcas na acepção geral de pessoa, foi da teologia, concretamente das controvérsias trinitárias e cristológicas do século IV, que se desenvolveu a acepção filosófica de pessoa, possivelmente o esvaziamento metafísico da noção

²⁵¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 190.

²⁵² VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 190.

de pessoa operado pela filosofia moderna intente eliminar essa origem teológica do termo²⁵³.

O movimento dialético, de imprescindível importância no discurso antropológico vaziano, tem seu vértice na categoria da pessoa, esta se constitui como a síntese dos momentos eidéticos percorridos e como alvo apontado pelos momentos da ilimitação tética que fizeram avançar o movimento²⁵⁴. A interrogação inicial “o que é o ser humano?”²⁵⁵ encontra na categoria da pessoa sua resposta mais razoável²⁵⁶; é a expressão acabada do Eu sou, o vértice conceitual onde se integram a inteligibilidade para-nós e a inteligibilidade em-si do objeto do discurso, configurando-se, assim, como o ponto de retorno do discurso sobre si mesmo para se autofundamentar e se constituir²⁵⁷.

O ser humano não existe como dado, mas como expressão, ruptura da esfera natural quando o sujeito emerge e o dado expressa o ser do sujeito. O homem é sujeito enquanto pessoa, exprimindo a inteligibilidade radical do seu ser, passando do dado à forma²⁵⁸. Neste sentido, a pessoa é a forma última e totalizante da expressão do eu singular, princípio e termo do movimento de auto-expressão, pelo qual o ser humano assume a tarefa fundamental de exprimir-se a si mesmo. Pensando a pessoa como princípio e como fim, indica-se uma possível superação da divisão existente no personalismo contemporâneo onde a essência humana é compreendida como absoluto ou como relação:

Como princípio, a pessoa se põe absolutamente na raiz inteligível da afirmação Eu sou, que percorre todo o discurso antropológico como mediação pela qual o homem se significa e se unifica segundo os diversos aspectos do seu ser. Como fim a pessoa, suprassumindo a oposição entre essência e existência ou entre estruturas-relações de um lado e realização de outro, mostra-se como a unidade que se realiza existencialmente entre o em-si da estrutura e o para-o-outro da relação: o em-si que é tal no seu abrir-se para-o-outro, ou a pessoa como um “todo aberto e generoso” segundo a expressão já citada de Maritain.²⁵⁹

Como princípio de totalização, a categoria da pessoa abarca e dá sentido profundo a todas as manifestações do homem, são manifestações pessoais, entrelace de inteligência e liberdade, vida segundo o espírito e presença à

²⁵³ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 189-190.

²⁵⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 191.

²⁵⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 167.

²⁵⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 200.

²⁵⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 192.

²⁵⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 191.

²⁵⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 192.

infinidade do ser como infinitude intencional. A pessoa é, por natureza, ser finito em analogia com o Ser infinito e participa de seus atributos, assim, a visão da Unidade, o conhecimento da Verdade, o consentimento ao Bem são atos da pessoa²⁶⁰. A designação de pessoa convém de modo excelente ao Absoluto, a Deus (*analogatum princeps*), mas em virtude da analogia, a pessoa finita manifesta-se, no profundo de sua essência e mesmo na sua existência, ser-para-a-transcendência, assim, “a pessoa pode ser apresentada como síntese metafísica, e a pessoa concreta como resumo de toda a ordem metafísica”²⁶¹.

Em face dessa estrutura metafísica do conceito de pessoa e da evidência histórica do seu nascimento e amadurecimento no terreno de encontro entre o *lógos* grego e o *lógos* cristão, a noção de pessoa apresenta, no pensamento moderno, uma feição paradoxal, pois, ao excluir do campo da Metafísica a racionalidade analógica, retirando do conceito de pessoa sua referência transcendente, dá origem a um emaranhado de significações ao conceito de pessoa, no cenário filosófico da atualidade. Este pode ser considerado o estágio final da dissolução da “unidade de oposição”.

O paradoxo reside, pois, no fato de que tendo caminhado para tornar-se um valor fonte de todo um sistema de valores na evolução política, jurídica e social do mundo moderno, o conceito de pessoa vê-se, finalmente, “desconstruído” filosoficamente no clima espiritual do niilismo que coroa essa evolução e no qual se dissolvem tanto os sentidos objetivos da realidade na qual a pessoa se situa, como os sentidos que se originam da sua interioridade racional e livre.²⁶²

Tal paradoxo no pensamento moderno, instalado na categoria da pessoa, manifesta ainda contradições históricas, ao mesmo tempo em que eleva ao mais alto cume as aspirações da sociedade referentes ao valor da pessoa e a exigência da sua realização cultural, política, jurídica, social, pedagógica e religiosa, provoca um longo desfile das filosofias que ou dissolvem criticamente a noção de pessoa ou minam os seus fundamentos metafísicos, repensando-a segundo os ditames da nova metafísica da subjetividade²⁶³. Faz-se necessário compreender que as filosofias ou ideologias que se voltam criticamente contra o conceito de pessoa refletem a tendência profundamente arraigada de desnudar o mundo do seu sentido teleológico reduzindo-o, bem como a pessoa, à racionalidade técnico-

²⁶⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 193.

²⁶¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 194.

²⁶² VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 194.

²⁶³ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 195.

instrumental, negando ao homem a inteligência espiritual como atividade pessoal mais excelente²⁶⁴.

Será com Kant que o paradoxo em torno do destino da pessoa se revestirá de uma feição mais significativa, pois ao colocá-la no centro do universo moral, ele concretiza um radical aprofundamento da concepção de pessoa em direção ao terreno da subjetividade absoluta. Lima Vaz afirma que:

Nunca a pessoa humana fora celebrada com acentos mais elevados do que quando Kant a proclamou, numa das fórmulas do imperativo categórico, como fim absoluto, jamais, portanto, utilizável simplesmente como meio, e do que quando fez da pessoa concretamente existente, sujeito da lei, objeto daquele sentimento que é o único a possuímos a priori e que, tendo como sede a razão pura prática e por objeto a lei, estende-se ao sujeito da lei desde que se mostre como exemplar da lei cumprida: o respeito. O respeito se dirige, assim, à dignidade da pessoa, ao seu valor intrínseco ou absoluto, irredutível ao valor relativo das coisas ou ao seu preço.²⁶⁵

Na reflexão kantiana, o fundamento metafísico da pessoa parecia estabelecido no domínio da razão pura prática, autônoma, como prerrogativa auto-legisladora, no campo da moralidade; mas, no decorrer do pensamento pós-kantiano, verifica-se, sobretudo na filosofia e no direito, que as linhas de reconhecimento da pessoa como centro de uma teoria autonômica da moralidade se obscurecem e se confundem, já que, aos olhos dos contemporâneos não se sustenta o quadro de um consenso teórico razoável desse valor. Vislumbra-se na historiografia filosófica pós-kantiana dois paradigmas principais: o dialético e o fenomenológico, bem como a instância crítica de orientação empirista, revigorada recentemente pela filosofia analítica, presa a uma concepção nominalista da pessoa²⁶⁶.

O paradigma dialético se edifica no terreno da razão pura teórica, busca os fundamentos teóricos declarados inacessíveis pela Crítica da Razão Pura utilizando-se dos pressupostos da metafísica moderna da subjetividade. Fichte compreende que o conceito de pessoa se evidencia na relação entre o Eu empírico e o Eu absoluto ou transcendental e na fundamentação do primeiro no segundo; a relação de reconhecimento como relação interpessoal revela um caráter de aprioridade constitutivo da noção de pessoa. Hegel eleva o paradigma dialético ao seu ápice, busca transpor, no contexto conceitual da metafísica moderna do

²⁶⁴ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 195-196.

²⁶⁵ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 196.

²⁶⁶ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 196-197.

sujeito, a metafísica clássica greco-cristã, buscando recuperar a amplitude do conceito de pessoa.

Hegel restabelece a amplitude conceptual com que o conceito de pessoa tinha sido pensado na tradição filosófico-teológica cristã e em Kant e Fichte, fora confinada a seus limites antropológicos. A metafísica hegeliana da pessoa propõe-se recuperar toda a riqueza ontológica que a tradição depositara nesse conceito. Esse propósito hegeliano poderá ser mais bem entendido se considerarmos que para Hegel (como para Kant) o conceito de pessoa é determinado essencialmente pelo conceito de liberdade não na sua incidência psicológica ou moral, mas como conceito do ser-em-si e do ser-para-si. A liberdade, nessa sua significação absoluta, é a realização efetiva do conceito.²⁶⁷

Lima Vaz entende que a noção de pessoa está presente em todo itinerário hegeliano. Segundo Vaz, na obra *Enciclopédia*, Hegel designa à pessoa seu lugar na Filosofia do Espírito objetivo, primeiramente como pessoa definida pelo direito de propriedade (no Direito abstrato), do qual irá finalmente emergir o sujeito como pessoa no sentido pleno quando o Espírito terá a si mesmo como objeto e fim. A pessoa como sujeito abstrato do Direito deverá realizar-se como liberdade ou como conceito realizado na história, até sua suprassunção no Espírito absoluto.²⁶⁸

O pensamento hegeliano apresenta o conceito de pessoa como síntese dos momentos lógicos do ser e da essência, elevando-o ao ápice do edifício sistemático no qual convergem o lógico e o real²⁶⁹. As principais objeções à metafísica da pessoa desenvolvida por Hegel são a falta de determinar o lugar da intersubjetividade na constituição do sujeito e a insuficiente tematização das questões decorrentes da liberdade fundamental à pessoa ante o sistema²⁷⁰. Os críticos de Hegel partem destas objeções e apontam o risco de que a universalidade do movimento do Espírito, finito (Estado e História Universal) ou infinito (Ideia realizada) absorva a pessoa singular; um otimismo exacerbado na Razão que desconsidera o mal e trágico da existência e usa do hegelianismo como inspiração para autoritarismos políticos²⁷¹.

No espaço aberto pelo refluxo do hegelianismo em face do positivismo dominante na segunda metade do século XIX, forma-se o paradigma

²⁶⁷ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 197.

²⁶⁸ VAZ, L., *A formação do pensamento de Hegel*.

²⁶⁹ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 197-198.

²⁷⁰ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 198.

²⁷¹ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 198.

fenomenológico. Reformulando em novas bases o problema da pessoa, este paradigma propõe-se como alternativa ao paradigma metafísico. “A descoberta da intencionalidade por Husserl aparece aqui como o novo terreno conceptual no qual crescerão as filosofias da pessoa no século XX”²⁷²; Husserl compreende a intencionalidade da consciência como elemento que define a relação da pessoa com o seu mundo. Ainda neste paradigma, Lima Vaz destaca a originalidade da concepção de Scheler sobre a pessoa, fundamentada no atualismo ou fenomenologia do ato; “para Scheler a pessoa é o espírito concreto ou no efetivo cumprimento dos atos nos quais consiste sua essência”²⁷³, seu personalismo possui nítida feição ética²⁷⁴, constitui-se como alternativa entre as metafísicas clássica e moderna e o positivismo, tornando o paradigma fenomenológico da pessoa o grande inspirador dos personalismos contemporâneos; deste paradigma advém o estatuto absoluto da pessoa, sua unicidade ontológica e dignidade ética²⁷⁵.

Foi laborioso o caminho de descoberta da categoria da pessoa como expressão primeira da inteligibilidade do ser humano. Essa progressiva constituição do conceito filosófico de pessoa acompanha as experiências típicas do existir pessoal ao longo do desenvolvimento histórico da Filosofia ocidental. A partir destas dimensões fundamentais da experiência do existir pessoal, desenvolve-se a pré-compreensão da categoria da pessoa.

A experiência da pessoa – a sua pré-compreensão – é, em suma, a experiência da própria existência humana distendida entre o fluir das coisas para as quais se volta na relação de objetividade, a interpelação do outro em face da qual se vê na relação de intersubjetividade, e o apelo da transcendência que atravessa e eleva todo o seu ser e o lança permanentemente no risco de ser ou não-ser, de abrir-se ao sentido ou de perder-se no absurdo. Ela representa o segmento mais denso da significação do tempo humano ou da vida que se desenrola como vida segundo o espírito.²⁷⁶

A experiência do existir pessoal foi precedida pela emergência do indivíduo na pré-história e nos primeiros momentos da história, este emergir é abordado especialmente pela etnologia e pela antropologia cultural. Destaca ainda contextos civilizatórios diversos e importantes como o chinês, o hindu, o

²⁷² VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 199.

²⁷³ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 241.

²⁷⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 241

²⁷⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 199.

²⁷⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 205.

mesopotâmico, o semita, o greco-mediterrâneo; mas, para abordarmos a origem do perfil dos indivíduos na civilização ocidental, entende que faz-se necessário caracterizar, nas raízes da nossa história, a experiência da transcendência em Israel e na Grécia²⁷⁷.

Em Israel, a experiência da transcendência é caracterizada pelo existir na presença de Deus, em resposta à sua Palavra de revelação e à vocação que por ela é dirigida ao homem. Lima Vaz utiliza a expressão de Voegelin²⁷⁸ “diferenciação profética da consciência”, significando que o indivíduo assume neste momento a situação paradigmática de profeta, interlocutor do Transcendente, em relação dialogal com o Absoluto, como “uma unidade indivisível de vocação e missão, identidade e destino”²⁷⁹.

Na civilização grega, tem-se o surgimento da filosofia como evento espiritual determinante; esta conduz o indivíduo à saída do abrigo dos mitos cosmogônicos ou teogônicos e origina a chamada “diferenciação noética da consciência”, conferindo ao indivíduo o predicado da racionalidade, afirmando a razão como seu constitutivo. Sobre o ponto comum que forja o emaranhar da concepção bíblica e da concepção grega para o conceito de pessoa, Lima Vaz afirma:

O processo de formação da ideia de indivíduo no mundo da cultura bíblica e no mundo da cultura helênica apresenta (...) um traço comum que será o seu decisivo traço de união quando eles convergirem na ideia ocidental do homem como pessoa. Esse traço comum é o que poderemos chamar a descoberta e a progressiva afirmação da individualidade espiritual do homem.²⁸⁰

Mas a experiência da transcendência foi exclusiva de Israel e da Grécia? Quais elementos distinguem estas duas realidades de outros universos simbólicos? Embora a experiência da transcendência não seja exclusiva do homem bíblico ou do homem grego, a revolução espiritual do chamado “tempo-eixo” está na não absorção do indivíduo pelo Ser, por uma síntese sem fusão ou confusão entre o Ser e os seres; o homem enquanto espírito é compreendido, tanto em Israel como na Grécia, de forma coextensiva à universalidade do Ser. Este foi o prolegômeno histórico e a premissa teórica para a concepção de pessoa²⁸¹.

²⁷⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 200-201.

²⁷⁸ VOEGELIN, E., Ordem e Histórico: Israel e a Revelação.

²⁷⁹ *Apud* VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 201.

²⁸⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 202.

²⁸¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 210-212.

Compreender o ser humano como ser espiritual significa compreendê-lo na tensão existencial entre dois movimentos dos quais emerge sua mais profunda individualidade: como abertura à universalidade do Ser (*lógos* ou razão) e *élan* para a transcendência (*pneuma* e *nous* ou vida e inteligência); ao mesmo tempo, como retorno reflexivo sobre si mesmo (*synesis* ou consciência-de-si). Esses dois movimentos manifestam a estrutura interna dos atos espirituais do homem, estrutura esta denominada por Lima Vaz como noético-pneumática, ou seja, de inteligência e de liberdade. No derradeiro capítulo deste trabalho dissertaremos apresentando o perfil do homem bíblico, mormente a definição apresentada por Paulo no quinto capítulo da Primeira Carta aos Tessalonicenses (1Ts 5,23). Enquanto o perfil do homem bíblico é marcado principalmente pelo caráter pneumático, o homem helênico é marcado sobretudo pelo caráter noético²⁸².

A característica comum e decisiva presente nessas duas figuras históricas do indivíduo e que as fará encontrar-se um dia na imagem do homem que irá prevalecer na cultura ocidental – o homem como pessoa – reside justamente na emergência do indivíduo na sua singularidade inconfundível, elevando-se a partir do próprio seio da tensão existencial que se estabelece nele entre a precariedade e a contingência da sua situação mundana de um lado, e a sua abertura para a transcendência de outro, seja como ouvinte da Palavra, seja como contemplador do Ser. Portanto, o indivíduo é “ele mesmo” na medida em que existe no espaço da “intermediação” (*metacsy*) entre a transcendência e a imanência e em que constrói nesse espaço a sua “unidade de oposição” (*Gegensatzeinheit*), superando os riscos simetricamente opostos do monismo e do dualismo, aos quais sucumbiu a experiência da transcendência em outras tradições culturais.²⁸³

Desenvolvendo a experiência da pessoa, pré-compreensão desta categoria, aborda-se ainda a questão do tempo da vida individual consubstancial à singularidade de cada um – ou à aventura única de sua autorrealização. Esse tempo pessoal é designado citando Muller²⁸⁴, como *kairós*, tempo propício ou privilegiado, cuja sequência define a linha irreversível de realização mais profunda do nosso ser, entendida como síntese de essência e existência, concretude da unidade das estruturas e relações no decorrer do processo existencial da autorrealização.

Tematizadas as questões da interioridade e do tempo pessoal, avançamos na compreensão da experiência da pessoa como um todo de presenças: às coisas (Mundo), ao outro (História) e ao Transcendente (Absoluto). Lima Vaz pensa que

²⁸² VAZ, L., Escritos de Filosofia I, p. 89-99.

²⁸³ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 204.

²⁸⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 206.

na dimensão da presença objetiva ao Mundo o existir pessoal é, essencialmente, experiência de ser-em-situação, realizando-se através do fazer (*poíesis*) pelo corpo próprio; destaca-se aqui a dimensão do trabalho.

A experiência da pessoa na dimensão de presença ao outro ou à História manifesta-se como um ser-em-diálogo em virtude da suprassunção da relação de objetividade na relação de intersubjetividade. Este existir-com-o-outro, revela o mundo como mundo de significações no domínio da cultura, no universo simbólico de uma tradição ou de uma história. A experiência da pessoa nessa dimensão é marcada pela reciprocidade, determinante na esfera psíquica do desejo e da afetividade; da relação Eu-Tu, arquetípica e paradigmática pela experiência do amor-dom, se dilata ao universo humano do Nós. A experiência da pessoa nessa dimensão do existir-com-o-outro alcança o espaço de realização que a eleva à fronteira do Absoluto no gesto mais autenticamente universal que é o dom de si.

Na dimensão da transcendência, a experiência da pessoa encontra sua amplitude plena, “a dialética da interioridade e da exterioridade atinge a sua síntese final, pois a característica essencial da experiência da pessoa mostra-a justamente como abertura ao real ou como movimento de exteriorizar-se no próprio ato da sua mais radical interiorização”²⁸⁵. Desta síntese dialética, irradiam a dimensão do ser-no-mundo nas relações de objetividade e a dimensão do ser-para-o-outro na relação de intersubjetividade. Ao atingir essa dimensão, a experiência da pessoa clarifica sua natureza estritamente espiritual, o ser humano se vê em face da transcendência, daquele horizonte da experiência que, descobrindo-se na mais profunda imanência, projeta-se para além de todo horizonte mundano e histórico: o horizonte do absoluto do ser.

Sendo, pois, a dimensão da transcendência aquela que dá o contorno definitivo e a definitiva direção intencional ao campo da experiência da pessoa, é permitido concluir que “os transcendentais”, tais como os define a tradição clássica, formam os pontos cardeais do universo espiritual que é a pátria nativa da pessoa: ela se ergue à plena consciência-de-si e se move tendo como referências fundamentais o Ser, o Uno, o Verdadeiro, o Bom e o Belo; e é justamente nessa referência constitutiva do seu experimentar-se que a pessoa pode caminhar sobre o solo móvel e inseguro da sua contingência existencial e tomar sobre si o interrogar-se lucidamente sobre seu próprio destino.²⁸⁶

²⁸⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 211.

²⁸⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 212.

A reflexão vaziana avança sobre a categoria da pessoa afirmando que, sendo esta a mais profunda de todas as experiências humanas, a experiência transcendental por sua natureza mesma, seria inexequível uma ciência da pessoa ou uma autêntica compreensão explicativa desta categoria. A experiência singular do existir do sujeito, sua articulação interna ou seu manifestar-se a partir do Eu sou dinâmico e ordenador, mostra-se assim inobjetivo e não generalizável²⁸⁷.

Afirmada essa inacessibilidade da experiência da pessoa aos procedimentos metodológicos da compreensão explicativa, apresenta-se uma pertinente distinção entre pessoa, indivíduo e personalidade. Do amplo e profundo conceito de pessoa, destacamos sua referência à interioridade espiritual. O conceito de indivíduo estaria referido à exterioridade corporal observável como membro de uma espécie, submetido às leis metodológicas da compreensão explicativa, classificado e analisado pelas chamadas “ciências do indivíduo” ou “ciências humanas”. Já o conceito moderno de personalidade é compreendido entre o conceito empírico de indivíduo e o conceito metafísico de pessoa; goza do estatuto científico enquanto objeto das “ciências humanas”, mas ultrapassa este estatuto dentro da compreensão filosófica moderna da subjetividade.

Embora haja distinção entre estes conceitos, compreende-se que esta não significa separação: “A pessoa é o indivíduo considerado na sua unidade mais profunda, e o indivíduo é a pessoa na sua participação à multiplicidade e temporalidade do mundo material”²⁸⁸. O conceito de personalidade, no contexto da *episthème* moderna, é proposto como uma síntese entre o objeto e a totalidade das manifestações do ser do homem. O indivíduo pode ser tematizado pela compreensão explicativa enquanto membro observável de uma espécie, submetido às leis. E, por fim, a pessoa na sua unicidade e originalidade é irreduzível, um conceito transcendente no sentido clássico que só poderá ser autenticamente tematizado no momento da compreensão filosófica²⁸⁹.

A compreensão filosófica ou transcendental é a constituição própria da categoria da pessoa, onde o discurso dialético postula seus elos ordenando-se como discurso ontológico, lógica do ser na sua estrutura e movimento. Neste ponto conclusivo, nosso autor aborda um problema metodológico referente ao

²⁸⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 213.

²⁸⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 215.

²⁸⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 215.

discurso dialético, o momento final do discurso ou categoria, que não pode ser conceptualizado de um novo conteúdo que será definido em oposição ao anterior e assim infinitamente. Lima Vaz exemplifica esta questão com as seções precedentes de sua antropologia: nas estruturas, a categoria de espírito constitui-se como um *non plus ultra* do movimento dialético; assinala seu termo, por ser homóloga a noção infinita de ser. Da mesma forma, nas relações, a relação de transcendência constitui o limite do ser relacional do homem, ao referi-lo ao Absoluto. No nível da unidade, a categoria de realização exprime a existência como determinação última do ser do homem, unificação. Dito isso, afirma-se que a categoria de pessoa não pretende ser um conteúdo novo no discurso dialético, mas constitui-se como um caminho (*métodos*), que define o fundamento último que sustenta o todo e as partes do discurso; um roteiro que possibilita o discurso tanto na ordem progressiva da inteligibilidade do para-nós, como na ordem regressiva da inteligibilidade do em-si.

Segundo ambas as ordens, a categoria de pessoa imprime metodologicamente em cada uma das que a precedem o selo da inteligibilidade radical do ser-homem, vem a ser, o selo da pessoalidade. Do corpo próprio ao movimento de autorrealização, passando pelo psiquismo, pelo espírito, pelas relações de objetividade, de intersubjetividade e de transcendência, é a marca do pessoal que dá a cada uma dessas expressões do sujeito uma significação propriamente humana, integrando-as na unidade ontológica definitiva pela adequação inteligível entre o sujeito e ser.²⁹⁰

Antes de abordar propriamente os momentos da compreensão filosófica da categoria da pessoa, se clarifica outra importante questão metodológica, presente em todo seu trabalho, a ideia central que norteou todo o movimento dialético de passagem do dado à expressão ou da Natureza à Forma. Todos os seres que conhecemos são caracterizados por sua forma que os distingue, organiza internamente e relaciona entre si. Se os chamados “seres naturais” tendem necessariamente a realizar a sua forma, o ser humano é distinto dos demais; ele é um ser natural, no entanto, a submissão da sua forma ao determinismo natural não define a essência e o finalismo do seu ser enquanto propriamente humano. O homem é caracterizado essencialmente pelo movimento dialético de passagem da forma natural dada à forma propriamente humana, entendida como a forma

²⁹⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 216.

natural assumida como expressão do seu ser. O homem é o artífice de si mesmo no decorrer de toda sua vida; ele não existe como dado, mas como expressão²⁹¹.

Essa passagem é operada pela categoria de pessoa que se mostra, assim, a Forma última e totalizante da expressão do Eu. Nela, portanto, o sujeito alcança a sua identidade mediatizada consigo mesmo, e o ser é a sua manifestação. A identidade de ser e manifestação é, desta sorte, a única resposta adequada à questão “que é o homem?”, sendo ele o único ser entre os que conhecemos na nossa experiência que pode ser definido por essa identidade. Mas, sendo identidade mediatizada pela diferença dos seus momentos, que traduzem a complexidade real do ser humano e a conseqüente pluralidade das suas formas de manifestação, ela é uma identidade em devir, o resultado sempre recomeçado de uma existência que se realiza.²⁹²

Compreender filosoficamente o homem como pessoa significa tematizar essa identidade mediatizada do sujeito consigo mesmo e apresentá-la como princípio e fim de inteligibilidade do movimento de autoexpressão, constituição, pelo qual o homem assume a missão fundamental que o define como homem: ser, sendo expressão de si mesmo²⁹³. Desenvolvidas essas questões, podemos evocar sinteticamente pela aporética histórica o longo caminho de reflexão filosófica que precedeu e forjou o conceito de pessoa no Ocidente.

a) Prefiguração do conceito de pessoa no pensamento clássico – se apresenta novamente o lugar-comum historiográfico do conceito de pessoa que era desconhecido no pensamento antigo, mas destaca que o conceito socrático de *psyché* se apresenta como uma das linhas teóricas que conduziram ao conceito de pessoa; sobretudo, quando a tradição platônico-aristotélica transpôs a noção de *psyché* ao quadro conceitual da metafísica do Espírito, caracterizando a ideia de ser humano na perspectiva da “participação no ser”. Para nosso autor, a metafísica do espírito, na vertente teológica e antropológica, pode ser considerada a mais nítida prefiguração do conceito de pessoa no pensamento clássico, onde se destaca ainda o estoicismo por sua psicologia, pela severidade moral, pela ideia de “lei natural” e a relação entre o homem e o *logos* universal²⁹⁴.

b) Pessoa e natureza no pensamento cristão medieval – da necessidade de formular a fé em teologia, tem-se o encontro do *lógos* cristão com o *lógos* grego e o conseqüente surgimento do conceito de pessoa, primeiro referido ao Absoluto

²⁹¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 216-217.

²⁹² VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 218.

²⁹³ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 218.

²⁹⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 218-219.

como sujeito absoluto e comunicação absoluta pela encarnação, em um segundo momento referido ao homem, não por dedução abstrata, mas pela afirmação de sua existência sob a norma do lógos, isto é, o dom do Absoluto revelado no íntimo da pessoa humana. Está em destaque a utilização dos teólogos da construção teórica grega, ontologia e antropologia, bem como do direito romano; mas se a grande questão clássica foi a impossibilidade de pensar a comunicação da inteligibilidade universal da essência à singularidade da existência, o pensamento cristão-medieval estava diante de uma questão inversa, ou seja, preservar a inteligibilidade da existência singular da pessoa enquanto criatura eleita por Deus, diante da contingência existencial ou livre-arbítrio e diante da essência como paradigma primeiro de inteligibilidade²⁹⁵. Com enfoques distintos, o pensamento antigo e medieval tematiza a oposição entre essência e existência.

c) Pessoa e subjetividade no pensamento moderno - a ideia moderna do sujeito intenta responder à oposição entre essência e existência, pretende resgatar o homem da contingência e do destino e elevá-lo à dignidade de causa e razão da própria existência inteligível ou do seu ser racional. A primazia do sujeito estabelece um novo perfil de pessoa, orientada ao desenvolvimento filosófico, ético, político e ideológico desse mundo de cultura conhecido como modernidade. Lima Vaz atesta que esse movimento tem suas origens com Descartes, mas Kant o formula de modo exemplar quando distingue entre o homem “ser da natureza” e o homem “ser racional”, entre o empírico e racional, o natural e o transcendental, e atribui ao sujeito a autocausalidade do seu existir inteligível ou na imanentização do seu *principium essendi* na ordem da causalidade eficiente. A supressão de qualquer analogia da ideia de pessoa com o Absoluto transcendente impõe à ideia de pessoa a responsabilidade ontológica de ser a criadora de si, dos valores e dos fins de sua existência. Lima Vaz entende que essa aporia inspira o paradigma dialético da filosofia pós-kantiana e os projetos antropológicos de Hegel e de Marx. Nosso autor percebe que a fragmentação do sujeito pelas ciências humanas e o reconhecimento, no paradigma fenomenológico, são correlatos da estrutura intencional da consciência, anunciando a complexa compreensão da pessoa na pós-modernidade²⁹⁶.

²⁹⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 219-220.

²⁹⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 220-221.

d) A fragmentação dos discursos unitários na pós-modernidade - os princípios fundadores e ordenadores do discurso do homem, tanto transcendentais na tradição clássica como imanentes na filosofia moderna, são desconstruídos na pós-modernidade. Lima Vaz afirma que “resta da ideia do homem apenas fragmentos de discursos ou microunidades narrativas disseminadas num campo de linguagem de onde desapareceram as grandes linguagens do sentido”²⁹⁷. Diante desta multiforme desconstrução da ideia de homem, empreendida pela pós-modernidade como negação, se questiona, no movimento histórico dialético, suceder-lhe-ão novos discursos sobre o homem como pessoa, se conclui a aporética histórica afirmando:

A aporética histórica nos mostra que o conceito de pessoa, pronunciado no homem portador do *lógos* da tradição clássica, emerge definitivamente na cultura do Ocidente quando esta conhece a maior revolução espiritual da sua história, quando o surto para a transcendência que elevava o pensamento humano desde a aurora do tempo-eixo encontrar-se diante do Evento imprevisível e paradoxal da presença do Transcendente no coração da imanência histórica. É esse o lugar do nascimento do conceito de pessoa.²⁹⁸

Sabemos que Lima Vaz tematiza a aporética crítica através da tensão dialética entre o momento eidético e o momento tético; enquanto o primeiro constitui-se exprimindo o limite da categoria, o segundo diz respeito ao dinamismo que refere o sujeito ao ilimitado do ser. Ao longo da elaboração do discurso antropológico filosófico, essa tensão fundamental, constitutiva do sujeito, manifestou o dinamismo ontológico da afirmação como permanente superação dos limites eidéticos, através da analogia: implícita nas categorias referentes ao homem como ser situado, a saber, na estrutura de corpo próprio e psiquismo, nas relações de objetividade e intersubjetividade; ou explícita em sua direta abertura à universalidade do ser na estrutura do espírito e na relação de transcendência. Por sua vez, a categoria de realização é, ao mesmo tempo, limitada na *poíesis* e na *práxis* e ilimitada pela abertura à infinidade do Absoluto pela *theoría*. A categoria de pessoa é, por excelência, onde é possível reunir na unidade do conceito os momentos eidético e tético.

Sendo esta a síntese das regiões categoriais que a precederam, síntese da essência (estrutura e relações) e da existência (realização), é limitado por um lado, pela linha de conceptualidade unívoca das categorias (“corpo próprio”, “psiquismo”,

²⁹⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 222.

²⁹⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 222-223.

“relação de objetividade” e “relação de intersubjetividade”) que exprimem o homem como ser situado no mundo e na história ou nos campos do fazer e do agir. Mas, por outro lado, é aberto pela conceptualidade analógica das categorias (“espírito” e “relação de transcendência”) que referem o homem à infinidade do Absoluto pela atividade da contemplação. Assim, o momento eidético da categoria de pessoa exprime como que o clímax dessa tensão conceptual que percorre todo o itinerário dialético da Antropologia Filosófica, aqui considerado sob a forma da tensão entre racionalidade unívoca e racionalidade analógica.²⁹⁹

Na categoria da pessoa, a limitação eidética não resulta em oposição entre o conteúdo particular da categoria e a universalidade do ser, como nas unidades categoriais que a antecederam, mas resulta da oposição entre o finito categorial e o infinito transcendental, presente no próprio eidos da pessoa, uma vez que nela se dá a adequação entre o sujeito e o ser. A categoria da pessoa suprassume a particularidade do ser-em-situação e a singularidade do homem como universal concreto; assim, é propriamente enquanto pessoa que o homem é homólogo ao ser, uma síntese metafísica³⁰⁰.

O momento da ilimitação tética que se estabeleceu em cada categoria precedente do discurso antropológico aponta para essa “equação ontológica entre sujeito e ser”. Desde o primeiro enunciado do sujeito: “Eu sou”, na determinação do seu ser como corpo próprio esta equação ontológica se faz presente como potência, e se desenvolverá, de categoria em categoria, até o ato, entendido como a identificação plena entre sujeito e ser na categoria de pessoa.

Em virtude do princípio da ilimitação tética, ao afirmar o seu ser como pessoa, estabelecendo entre os dois termos uma equação ontológica, o sujeito rompe a limitação eidética da sua finitude e da sua situação, abrindo-se à infinitude intencional do ser e tendo a orientar o dinamismo mais profundo da sua auto-realização o alvo da união final, pela contemplação e pelo amor, com a infinitude real do Existente absoluto (*Ipsum Esse subsistens*).³⁰¹

Como síntese inteligível do discurso antropológico, a categoria de pessoa autolimita o discurso, ou seja, o momento tético não indica um além, mas permite a dupla leitura da sucessão das categorias (inteligibilidade para-nós) e da fundamentação última destas mesmas categorias (inteligibilidade em-si). Os níveis ontológicos da constituição do ser do homem, complexos na dialética da identidade-idade do Eu e diferença de suas manifestações se ordenam na

²⁹⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 224-225.

³⁰⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 250.

³⁰¹ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 226.

categoria de pessoa, em movimentos ascendentes e descendentes, como auto-expressão.

Faz-se aqui imprescindível destacar explicitamente, não pela primeira vez, uma das principais marcas da reflexão vaziana, a saber, a abertura do ser do homem. Entre os dois termos da equação ontológica, como pessoa: ápice da sua constituição ontológica, o homem se abre, pela inteligência e liberdade, à universalidade do Ser e do Bem; a pessoa é um todo “aberto e generoso”, orientada a realizar-se, pelo conhecimento e pelo amor, nas vicissitudes de sua história³⁰².

4.3 A Pessoa entre o Tempo e a Eternidade

A reflexão antropológica filosófica vaziana pareceria inacabada, e nosso trabalho dissertativo inconcluso, se não contemplasse o destino que corre à margem de todos os caminhos do homem: o problema da morte.

As intuições mais profundas da inteligência, os mais audazes ímpetus da liberdade, o gesto supremo do amor e do dom de si, a elevação contemplativa do místico, a criação genial do artista e, ainda, os produtos da *poiesis*, as instituições da *práxis*, as grandes construções intelectuais da *theoría*, tudo, afinal, é coberto pela sombra da morte e sobre tudo se fecha a noite do tempo.³⁰³

Desde suas origens remotas, o homem vê a morte como uma contradição intolerável às aspirações mais profundas do seu ser; ao mesmo tempo em que caminha na história, entre túmulos, clamando e protestando contra a morte, ele se percebe habitado por um anelo ontológico de imortalidade. Desse modo, Heidegger compreende o homem, constitutivamente, como ser-para-a-morte que deve assumir com lucidez animal seu inevitável destino. Lima Vaz compreende, a partir do anelo ontológico, o homem como ser-para-a-imortalidade, atestando-se na riqueza e variedade dos mitos da imortalidade³⁰⁴.

Para além dos mitos e crenças, a história da filosofia narra a luta entre as razões da vida e as razões da morte, reunidas nas duas grandes visões de mundo denominadas espiritualismo e materialismo. Nesta busca de provar a imortalidade

³⁰² VAZ, L., Escritos de Filosofia V, p. 237.

³⁰³ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 228.

³⁰⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 229.

intelectualmente, deve-se à tradição platônica a tematização do problema da sobrevivência da alma sem o corpo e à tradição aristotélica a tematização da alma como forma do corpo. Posteriormente, na filosofia cristã-medieval, Agostinho, herdeiro de Platão, desenvolverá a ideia da subsistência da alma sem o corpo e Tomás de Aquino optará pela ideia aristotélica da alma como forma do corpo. A ontologia da alma é recebida pela tradição cristã, mas a experiência fundamental do Cristo Ressuscitado, a boa nova da vida eterna, transforma radical e dramaticamente a compreensão antiga. A ressurreição de Cristo, anúncio da ressurreição de todo homem, não é a sobrevivência de uma parte do homem (*psyché* ou *nous*), mas uma transformação do homem todo, uma soteriológica vitória definitiva da vida sobre a morte.

Se o conceito de pessoa emerge do encontro do *lógos* grego com o *lógos* cristão, tendo em sua origem o Cristo como paradigma de uma nova ideia do homem, a reflexão vaziana questiona a liceidade de excluir da compreensão deste conceito, último passo do itinerário da antropologia filosófica, a riqueza de significações que lhe advém de sua linhagem teológica.

A coerência de uma antropologia teológica da pessoa é resgatada ante 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 Ressurreição. Mas como poderá a coerência da razão filosófica suportar, ao termo do seu itinerário antropológico, o escândalo da afirmação: a pessoa humana é mortal?³⁰⁵

Lima Vaz clarifica que esse escândalo da morte cessa a vida apenas do corpo, este não é parte da pessoa, mas expressão da pessoa total, assim compreende-se que morre o homem todo, ocorre uma cessação radical do movimento dialético de sua autoexpressão, o morto não é. Como é possível conciliar essa dura realidade com a profundidade da compreensão da categoria de pessoa como vetor ontológico dinâmico, da vida humana como vida que se autoexprime, do homem como estruturalmente ser-para-o-Ser, infinitude intencional análoga à infinitude real? Os transcendentais próprios à noção inteligível da pessoa, a contemplação da Verdade, o amor ao Bem e o êxtase ante o Belo, testemunham o absurdo da morte e trazem a contradição em si?

Este último passo do itinerário filosófico não encontra resposta plena e cabal na filosofia; a razão formula as questões, mas não pode retirar de si mesma

³⁰⁵ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 232-233.

uma resposta. Para uma resposta suficiente à mortalidade da pessoa, fato banal, mas, ao mesmo tempo, escandaloso metafisicamente, faz-se necessário que a eternidade se faça tempo, não como repetição monótona sem começo ou fim, ou como uma transitória tangência do eterno no temporal, mas por meio de uma radical temporalização do Eterno nas vicissitudes de uma vida humana. Para Lima Vaz, se a razão filosófica é incapaz de responder à mortalidade humana, esta resposta pode ser encontrada na audaciosa proclamação da fé cristã. Encontramos a porta aberta para o necessário diálogo entre Filosofia e Teologia, passo que daremos no próximo capítulo desta dissertação.

Se a eternidade se fez tempo no homem ou se a vida divina se fez vida humana, o privilégio ontológico da morte, fechando o caminho do homem mortal, está radicalmente abolido em princípio: a obscuridade da Encarnação é já iluminada pelo clarão da aurora da Páscoa.³⁰⁶

A resposta última à presença da morte no próprio coração da vida não compete à filosofia avocar a si ou, ao contrário, rejeitar. Dito isso, nosso autor compreende que, ao mesmo tempo em que a categoria de pessoa, síntese do discurso antropológico filosófico, deve permanecer dentro dos limites da racionalidade filosófica, ela deve apontar para sua origem transfilosófica, onde encontrará respostas à sua aporia mais profunda, ou seja, a vitória da vida sobre a morte.

A filosofia reconhece que essa vitória não é obtida com as suas armas. Mas, do seu anúncio ela recobra alento para retomar o problema da pessoa e repensá-lo na perspectiva da tensão entre tempo e eternidade, entre o horizonte absoluto da morte e a transgressão desse horizonte na abertura à universalidade do Ser, entre a limitação eidética dos conteúdos e a ilimitação tética da forma do movimento de autoexpressão do sujeito, movimento levado justamente a seu termo pela categoria de pessoa.³⁰⁷

Se, na reflexão vaziana, está claro que a filosofia não pode pronunciar a última palavra sobre o destino da pessoa, está também claríssimo que ela pode e deve mostrar que o ser-para-a-morte não circunscreve todas as possibilidades ontológicas da pessoa, mas esta é capaz de acolher o dom da imortalidade enquanto realidade aberta à universalidade do Ser e orientada à transcendência. Para Lima Vaz, a concepção do homem como expressividade, o movimento de autoafirmação do sujeito, manifesto em cada passo do discurso antropológico

³⁰⁶ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 234.

³⁰⁷ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 234.

como inadequação à limitação eidética e orientação para a ilimitação tética, expressa esse “excesso ontológico” do sujeito. É justamente este excesso ontológico que culmina na categoria de pessoa, entendida não como um novo passo eidético, mas como método da dinâmica tética do sujeito.

O ser-no-mundo e a inscrição do ser-para-a-morte no tempo da vida humana não nos autoriza a decifrar neles o destino final da pessoa. Mas ainda, seremos obrigados a concluir que o tempo da vida humana, não obstante a sua distensão imanente entre o antes e o depois, entre a retenção do que foi e a protensão para o que será, é um tempo estruturalmente expectante, atravessado por um anelo profundo e inextinguível por uma plenitude que só pode ser o dom de uma realidade transcendente, sendo propriamente o abrir-se de uma eternidade que acolhe e transfigura o tempo efêmero da pessoa no mundo.³⁰⁸

Assim, a realidade final da pessoa é questionada e pressentida, mas é inefável filosoficamente. O Novo Testamento designa essa realidade última como “vida eterna” ou “visão face a face” a teologia a conceptualizou como *visio divinae essentiae* realização sentido e realização plena do ser humano.

Sim; recebêramos em nós mesmos a nossa sentença de morte, para que a nossa confiança já não se pudesse fundar em nós mesmos, mas em Deus, que ressuscita os mortos, foi ele que nos libertou de tal morte e dela nos libertará; nele colocamos a esperança de que ainda nos libertará da morte.³⁰⁹

Após discorrer sobre a essência de todos e a existência de cada um, Lima Vaz “reconhece a presença de uma Inteligência infinitamente bondosa e de um Amor infinitamente verdadeiro”³¹⁰. Estão ante nós os pressupostos necessários para um profícuo diálogo entre filosofia e teologia.

Buscamos responder racionalmente à questão: “que é o homem?” Dissertamos a partir do constructo filosófico antropológico vaziano, apresentando as estruturas fundamentais, as relações e a realização humana. Avançaremos e aprofundaremos a reflexão dialogando com o saber teológico, possibilidade reflexiva iluminada pela Revelação Bíblica.

³⁰⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 236.

³⁰⁹ 2 Coríntios 1,9,10.

³¹⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 236.

5

Espírito, Alma e Corpo em 1Ts 5,23: Aproximações filosóficas e teológicas na antropologia vaziana

Em todos os tempos e culturas, através dos diversos campos do saber, a humanidade busca ininterruptamente responder à questão: O que é o homem? Conhecer-se é uma questão elementar, fundamental, extremamente profunda e exigente.

O que é porém o homem? Ele emitiu e ainda emite muitas opiniões a respeito de si mesmo, variadas e contrárias entre si. Numas muitas vezes se exalta como norma absoluta. Noutras deprime-se até ao desespero. Donde sua hesitação e angústia. A Igreja percebe claramente estas dificuldades. Instruída pela revelação de Deus, pode dar-lhes uma resposta, na qual se delinea a verdadeira condição humana, explicam-se as suas fraquezas e ao mesmo tempo se reconhecem de modo correto sua dignidade e vocação³¹¹.

Após percorrermos paulatinamente o caminho proposto pela Filosofia Vaziana, iremos buscar na Teologia Bíblica o dado revelado sobre o homem e, a partir deste precioso saber, dialogar com a filosofia.

Foram muitas as respostas e, conseqüentemente, muitos livros, que chegaram até nós desde os tempos antigos, a nós entregues como fruto do nobre esforço de tantos pesquisadores em dar testemunho de uma fagulha da verdade. Nesse patrimônio literário, destaca-se um determinado livro, composto por uma pluralidade de autores, porém atribuída à mesma fonte de inspiração, um texto com uma coerência única, apesar de ter sido elaborado ao longo de muitos séculos e sujeito à manifestação variada de valores culturais contingentes. A Bíblia Sagrada é um livro que para os crentes tem um valor incomparável, por ser divina sabedoria, capaz de despertar no coração humano o consentimento livre e amoroso para a verdade plena. Porque a Bíblia é um livro nascido do trabalho reflexivo de sábios, que atesta lutas, sofrimentos e grandes alegrias, um livro que nasce da fecundidade do coração humano, mas que antes de tudo tem a sua fonte última no sopro inspirador de Deus.³¹²

³¹¹ GS 12

³¹² PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. “*Che cosa è l'uomo?*” (Sal 8,5) *Un itinerario di antropologia bíblica*, n. 2 [Molte furono le risposte e, di conseguenza, molti i libri, giunti a noi già dai tempi remoti; in essi è consegnato il frutto del nobile sforzo di tanti ricercatori nel testimoniare un raggio della verità. In questo patrimonio letterario spicca un libro particolare, composto da una pluralità di autori, eppure attribuito a una medesima fonte di ispirazione, uno scritto dotato di una coerenza unica, pur essendo stato redatto durante molti secoli e sottoposto al variegato manifestarsi di contingenti valori culturali. La *Sacra Bibbia* è un libro che per i credenti ha un pregio senza pari, a ragione della sua divina sapienza, capace di suscitare nel cuore umano un libero e amoroso consenso alla piena verità. Perché è un libro che nasce dal travaglio riflessivo di uomini saggi, che attesta di lotte, sofferenze e grandi gioie, un libro che scaturisce dalla fecondità del cuore umano, ma che soprattutto ha la sua sorgente ultima nel soffio ispiratore di Dio.] Tradução do autor.

Qual definição de homem encontramos na Bíblia? Quais seus elementos fundamentais? O que significa a tríade *corpo, alma e espírito* encontrada em 1Ts 5,23 e qual sua importância antropológica? É possível relacionar a Antropologia Filosófica de Lima Vaz com a Antropologia Bíblica? Será este nosso tirocínio doravante, ponto principal de nosso trabalho, promissora porta se abrindo para pesquisa e construção de saber.

5.1 A Antropologia Bíblica

Tanto o Antigo Testamento como o Novo Testamento convergem para uma explicitação contundentemente unitária do ser humano, situada na perspectiva soteriológica, sem clara preocupação de uma exposição ontológica da constituição do ser humano.

Percebe-se de modo especial esta visão unitária quando se analisa o significado dos termos antropológicos básicos do Antigo Testamento (*nefesh, basar, rûah, lèb*) e do Novo Testamento (*psyché, sarx, soma, pnêuma, kardia*): eles apontam tanto para aspectos diversos do único ser humano quanto para a realidade mesma do homem inteiro.³¹³

A afirmação fundamental que emerge da Sagrada Escritura, portanto, não diz respeito tanto à linguagem ou ao instrumental conceitual, mas à concepção antropológica integral, que permite desenvolver um diálogo com a reflexão filosófica em toda sua complexidade, evitando qualquer reducionismo que empobreça a abordagem do ser humano como um todo.

5.1.1 “O que é o homem?”: o documento da Pontifícia Comissão Bíblica

Por iniciativa do Papa Francisco, a Pontifícia Comissão Bíblica elaborou o texto “*Che cosa è l’uomo*” (Sal 8,5). *Un itinerario di antropologia biblica*³¹⁴. Este valioso documento pretende apresentar, à partir da Escritura entendida como “regra suprema de fé e alma da Sagrada Teologia³¹⁵”, a beleza e a complexidade

³¹³ RUBIO, A.G., Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã, p. 289

³¹⁴ Documento Pontifício foi publicado aos 30 de setembro de 2019, ainda sem tradução para o português.

³¹⁵ DV 21-24

da Revelação divina concernente ao homem; pretende ser ainda uma base oficial e fiel para os desenvolvimentos das disciplinas filosóficas e teológicas, uma vez que não havia sido apresentado antes um texto orgânico com os principais elementos antropológicos presentes no Antigo e Novo Testamentos. O referido trabalho da Comissão Bíblica, atual e profundo, será nossa bússola na apresentação da Antropologia Bíblica.

Seguindo Gn 2-3, o documento está dividido em quatro capítulos: 1) o primeiro apresenta o homem como criatura de Deus, a primeira e mais profunda relação; 2) o segundo ilustra a condição do homem no jardim, ilustrando as responsabilidades humanas como criatura em meio às criaturas; 3) o terceiro tematiza o relacionamento interpessoal, a partir da relação conjugal que se desdobra na dimensão familiar e social; 4) o último capítulo trabalha a transgressão humana e a intervenção divina, na perspectiva da história da salvação.

O trabalho da Pontifícia Comissão Bíblica pretende ser um itinerário de Antropologia Bíblica orientado a partir dos seguintes princípios hermenêuticos: 1º) *obediência à Palavra de Deus*, em seu conteúdo e também em sua forma, discernindo o essencial do contingente; 2º) *totalidade das Escrituras*, a partir do texto fundamental de Gn 2-3, que tematiza os temas antropológicos essenciais, os assuntos são desenvolvidos em consonância com o Antigo Testamento (Pentateuco, Profetas, Escritos Sapienciais-Saltério) e com o Novo Testamento (Evangelho e Tradição dos Apóstolos); 3º) *compreensão relacional do homem*, uma vez que a Bíblia não dá uma definição da essência do homem, mas o considera em suas múltiplas articulações relacionais; 4º) uma *abordagem antropológica histórica*, na perspectiva do desenvolvimento da história da aliança entre Deus e o homem, o que requer uma leitura diacrônica das Escrituras segundo uma teologia narrativa, não menos rigorosa, no entanto, que um tratamento sistemático da questão.³¹⁶

Sem pretender uma apresentação sumária de todo o texto, importa para essa pesquisa enfatizar o que está contido no primeiro capítulo do documento, no qual se apresenta o homem como criatura de Deus, valorizando assim esse

³¹⁶ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. “*Che cosa è l’uomo?*” (Sal 8,5) *Un itinerario di antropologia bíblica*, 5-11

fundamental e mais profundo relacionamento registrado já no início da Sagrada Escritura, no livro do Gênesis, que apresenta as duas narrativas da criação:

Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele os criou, homem e mulher ele os criou (Gn 1,26-27). [...] Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente (Gn 2,7).

Gn 1 mostra o homem e a mulher como ápice da criação; no relato paralelo presente em Gn 2, o homem é a primeira obra do Criador. Em ambas as narrativas, com elementos distintos, estão claras duas características fundamentais do ser humano, sua *criaturalidade natural* e sua *dignidade vocacional*. Deus é o protagonista de toda criação, o sujeito das palavras e, em se tratando da criação humana, dos gestos, retirando do nada tudo o que existe. Embora seja criado, filho da terra, o ser humano é algo totalmente novo, obra prima que vive pelo “sopro de vida” que lhe comunica o Criador³¹⁷.

É ainda coisa muito pessoal o facto de Deus aparecer a modelar (*yatsar*) com as suas próprias mãos o homem (*ha'adam*) a partir do “pó da terra” (*'aphar mîn-ha' damah*) e a dar-lhe um beijo com que lhe comunica o “alento da vida” (*nishmat hayyîm*) que faz dele um “ser vivo” (*nephesh hayyah*) (Gn2,7). Significativamente, aos animais falta apenas este beijo de Deus: também eles são modelados (*yatsar*) a partir da terra (Gn2,19) ainda que não do “pó da terra”, possuem o alento da vida (*rûah hayyîm*: Gn 6,17; 7,15; *nishmat-rûah hayyîm*: Gn 7,22), e são chamados seres vivos (*nephesh hayyah*) (Gn 1,20.21.24.30)³¹⁸.

O homem possui dignidade especial, será o seu interlocutor privilegiado; dotado de palavras (Gn 2,20.23), liberdade e responsabilidade, ser relacional (Gn 2,18,22-24) chamado a cultivar e guardar o jardim (Gn 2,15). A dignidade do homem está no dom de ter sido criado à imagem e semelhança do Deus vivo (Gn 1,26). Portanto, será pastor dos outros seres vivos, não se impondo de modo despótico, centralizador ou violento, e uma vez que o Criador não exerce

³¹⁷ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. “*Che cosa è l'uomo?*” (Sal 8,5) *Un itinerario di antropologia bíblica*, n.12.

³¹⁸ COUTO, A. Como uma dádiva: caminhos da antropologia bíblica, p. 24.

autoridade desse modo, deverá proteger e promover a obra da criação, apoiando a atividade divina no favorecimento da vida³¹⁹.

O homem é o responsável pela vida, chamado a ser como Deus na prática da justiça e na observância da Aliança (Gn 9,6). O ser humano gera semelhantes (Gn 5,3) na união relacional entre masculino e feminino. Feito à imagem e semelhança do Criador, é chamado a gerar vida. O gênero humano não é neutro, mas criado masculino e feminino e, em sua carne, estão inscritos seu limite e apelo à união relacional³²⁰.

É significativo que a primeira vez que a voz humana se faz ouvir no cenário da criação – não ouvimos o homem a nomear os animais – seja para o homem expressar o seu alvoroço de noivo, saudando extasiado a mulher-noiva como “osso dos seus ossos e carne da minha carne” (Gn 2,23), primeiro canto de amor e ao amor que se encontra nas páginas da Bíblia. Relato da aparição da mulher não deve fazer esquecer que é relatada, em estreito paralelismo, a aparição da linguagem. Apareceu a mulher e adveio ao homem a palavra³²¹.

O chamado à complementaridade mediado pela sexualidade constitui um dos fundamentos básicos da constituição da pessoa humana e não se reduz apenas ao encontro feminino-masculino no matrimônio, mas abrange o homem e a mulher como um todo, na totalidade das relações interpessoais, enfatizando a exigência de uma antropologia integral que envolva todas as dimensões humanas.³²²

Segundo o documento da Pontifícia Comissão Bíblica, consoante o que está indicado em suas diretrizes introdutórias, não se pode resumir a Antropologia Bíblica a um enunciado antropológico sintético. O ser humano é um mistério no qual reside o plano da salvação de Deus para a criação.³²³

Querer definir o que é o homem com uma fórmula é como tirar uma foto de um indivíduo em um determinado momento de sua vida e afirmar que essa “imagem” pode ser adequada para expressar toda a sua história, para dar conta da totalidade da sua experiência.³²⁴

³¹⁹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. “*Che cosa è l’uomo?*” (Sal 8,5) *Un itinerario di antropologia bíblica*, n. 27.

³²⁰ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. “*Che cosa è l’uomo?*” (Sal 8,5) *Un itinerario di antropologia bíblica*, n. 28.

³²¹ COUTO, A. Como uma dádiva: caminos da antropologia bíblica, p. 27.

³²² RUBIO, A.G., Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã, p. 400

³²³ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. “*Che cosa è l’uomo?*” (Sal 8,5) *Un itinerario di antropologia bíblica*, n. 347.

³²⁴ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. “*Che cosa è l’uomo?*” (Sal 8,5) *Un itinerario di antropologia bíblica*, n. 348 [Voler definire con una formula cosa sia l’uomo è come scattare una foto di un individuo in un determinato momento della sua vita, e pretendere che quella

O que as páginas da Sagrada Escritura encerram, portanto, é um itinerário de representações do ser humano oferecidas em sucessão, com distintos enfoques. Resulta daí não uma imagem estática, mas um caminho dinâmico e progressivo a partir da memória das origens continuada no percurso do testemunho histórico, tributário das mais diversas contribuições.³²⁵ Todavia, o mistério do homem não é nem mesmo adequadamente representado por uma descrição precisa de sua parábola histórica:

O mistério do homem tem seu fundamento no abismo escuro de sua origem, imaginado como uma formação prodigiosa da criatura no ventre de uma mulher, onde a partir de algumas células se constitui um filho do homem, sem que a própria mãe saiba como isso acontece nela, porque naquele lugar secreto é Deus quem age. Ora, este acontecimento de origem é “figura” de toda a parábola do homem, visto que indica profeticamente que nas complicadas aventuras dos seres humanos, uma poderosa realidade está em ação criativa, desconhecida de todos; é o *devir*, secreto e promissor, apenas parcialmente intuído, de gestação na criatura, para ser a verdadeira realidade de cada homem. Nascimento – como quando um bebê vem à luz a partir da mulher – é sempre uma revelação, uma visão inimaginável, uma descoberta desconcertante e consoladora; assim será para nós, quando formos enfim “formados” e moldados como novas criaturas, como filhos de Deus.³²⁶

Uma das principais contribuições da tradição bíblica é a afirmação de que o homem é criatura de Deus. Esse é o dado antropológico fundamental que permanece em meio às diversas circunstâncias culturais, especialmente diante do atual cenário que pretende impor uma visão do ser humano sem nenhuma

“immagine” possa essere adeguata a esprimere l’intera storia, a rendere ragione della totalità del suo vissuto.] Tradução do autor.

³²⁵ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. “*Che cosa è l’uomo?*” (Sal 8,5) *Un itinerario di antropologia bíblica*, n. 348.

³²⁶ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. “*Che cosa è l’uomo?*” (Sal 8,5) *Un itinerario di antropologia bíblica*, n. 349 [Il mistero dell’uomo ha la sua fondazione nell’oscuro abisso della sua origine, immaginata come un prodigioso formarsi della creatura nel ventre di una donna, dove da poche cellule viene a costituirsi un figlio dell’uomo, senza che la madre stessa sappia come ciò avvenga in lei (2 Mac 7,22), perché in quel luogo segreto è Dio ad agire (Ger 1,5; Sal 119,73; 139,13-14; Gb 10,8). Ora, questo evento di origine è “figura” dell’intera parabola dell’uomo, poiché indica profeticamente che, nelle complicate peripezie degli esseri umani, vi è all’opera una potente realtà creatrice, sconosciuta a tutti (Gv 1,31); è il *divenire*, secreto e promettente, solo parzialmente intuito, della gestazione della creatura, a essere la vera realtà di ogni uomo. La nascita – come quando un bambino viene alla luce per il parto della donna – è sempre una rivelazione, una visione inimmaginabile, una sconcertante e consolante scoperta; così sarà per noi, al termine del nostro essere «formati» e plasmati come nuove creature, come figli di Dio (2 Cor 5,1-5). La Scrittura dice infatti che ciò che noi siamo, non è stato ancora pienamente rivelato (Col 3,3-4).] Tradução do autor.

referência à divindade, acreditando que a perspectiva antropológica cristã sufoca a autonomia do homem.³²⁷

O que determina a Antropologia Bíblica não é a dicotomia alma-corpo, mas a orientação existencial da vida segundo à carne (homem psíquico) ou o espírito (homem espiritual), pois à luz da Revelação se ordena a compreensão da realidade humana a partir do horizonte transcendente da salvação: é o homem inteiro que se abre ou se fecha à ação divina. A criatura humana, integralmente considerada, pode dizer algo de si mesma somente em íntima referência ao Criador.³²⁸

O que somos, portanto, a verdade do ser humano, encontra expressão no fato de nos denominarmos e sermos verdadeiramente “filhos de Deus”. Não apenas criaturas, não apenas seres inteligentes e livres, não filhos apenas do homem, mas também filhos do Altíssimo, semelhantes à ele, com uma semelhança difícil de compreender e formular, mas que será plenamente revelada no cumprimento da existência, quando a parábola dará lugar à realidade, e a semelhança do homem com Deus terá sua plenitude na visão face a face, como a do Filho unigênito, que espelhando-se no Pai, recebe d’Ele a suprema revelação do amor, que é a substância da semelhança com Deus.³²⁹

A Antropologia Bíblica, então, mais do que oferecer uma definição conceitual peremptória, apresenta o homem em suas diversas e complexas relações, articulando-as em sob a égide da inclusão, sem reduzi-las apenas aos simples termos de oposição. Tudo isso exige um movimento dialético capaz de dar conta do movimento conceitual que caracteriza suas múltiplas dimensões em uma perspectiva unitária que supere as clivagens que põem em risco a integridade fundamental do homem.

5.1.2

A Antropologia Cristã a partir do Magistério da Igreja

³²⁷ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. “*Che cosa è l’uomo?*” (Sal 8,5) *Un itinerario di antropologia bíblica*, n. 68.

³²⁸ RUBIO, A.G., *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã*, p. 289

³²⁹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. “*Che cosa è l’uomo?*” (Sal 8,5) *Un itinerario di antropologia bíblica*, n. 349 [Ciò che siamo, la verità dunque dell’essere umano, trova espressione nel fatto di chiamarci e di essere davvero «figli di Dio» (1 Gv 3,1). Non solo creature, non solo esseri intelligenti e liberi, non solo figli dell’uomo, ma anche figli dell’Altissimo, simili a Lui, con una somiglianza difficile da comprendere e da formulare, ma che sarà pienamente svelata nel compimento dell’esistenza, quando la parábola lascerà il posto alla realtà, e la somiglianza dell’uomo con Dio avrà la sua pienezza nella visione faccia a faccia, come quella del Figlio unigenito, che specchiandosi nel Padre, riceve da Lui la suprema rivelazione dell’amore, che è la sostanza della somiglianza con Dio (Gv 1,18).] Tradução do autor.

O Catecismo da Igreja Católica, à luz de Gn 2,7, ensina que a pessoa humana, criada à imagem de Deus, é um ser ao mesmo tempo corporal e espiritual: o homem é querido por Deus em sua totalidade. O mesmo texto prossegue enfatizando que os textos bíblicos empregam muitas vezes o termo “alma” como sinônimo de vida humana, considerando a pessoa humana por inteiro, mas recorda também que o mesmo vocábulo pode se referir àquilo que há de mais íntimo e valioso no homem, ou em outras palavras, aquilo que mais especificamente o faz ser imagem de Deus. Em síntese, o Catecismo recorda que “alma” diz respeito ao princípio espiritual do homem. O corpo, por sua vez, participa da dignidade da “imagem de Deus”: é corpo humano precisamente porque é animado pela alma espiritual, e é a pessoa humana inteira que está destinada a tornar-se, no Corpo de Cristo, o Templo do Espírito.³³⁰

O homem, ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador. Não pode, portanto, desprezar a vida corporal; deve, pelo contrário, considerar o seu corpo como bom e digno de respeito, pois foi criado por Deus e há de ressuscitar no último dia. [...] Não se engana o homem, quando se reconhece por superior às coisas materiais e se considera como algo mais do que simples parcela da natureza ou anônimo elemento da cidade dos homens. Pela sua interioridade, transcende o universo das coisas: tal é o conhecimento profundo que ele alcança quando reentra no seu interior, onde Deus, que perscruta os corações, o espera, e onde ele, sob o olhar do Senhor, decide da própria sorte. Ao reconhecer, pois, em si uma alma espiritual e imortal, não se ilude com uma enganosa criação imaginativa, mero resultado de condições físicas e sociais; atinge, pelo contrário, a verdade profunda das coisas.³³¹

O Catecismo prossegue reafirmando a ideia da unidade da alma e do corpo, segundo a compreensão de que a alma é a “forma” do corpo, isto é, o corpo material torna-se autêntico corpo humano, vivo e animado, graças à alma. Tal formulação aristotélica, já assumida por Tomás de Aquino, pretende resguardar que não há no homem duas naturezas distintas e justapostas, mas uma única natureza, ao mesmo tempo corpórea e espiritual.³³²

A esse respeito, o Catecismo evoca o ensinamento do décimo primeiro cânon do IV Concílio de Constantinopla, celebrado em 870, a respeito da unicidade da alma contra os que propuseram haver no homem dois princípios espirituais, ou em outras palavras, duas “almas”:

³³⁰ CEC 362-364

³³¹ GS 14

³³² CEC 365-366

Enquanto o Antigo e o Novo Testamento ensinam que o homem tem uma só alma racional e intelectual, e todos os Padres e mestres da Igreja, falando por Deus, sustentam esta mesma doutrina, existem alguns que pensam que ele tenha duas almas e com alguns argumentos desprovidos de lógica reforçam a própria heresia.³³³

O que está subjacente à posição assumida pelo Magistério são interpretações decorrentes de uma leitura antropológica tricotomista de 1Ts 5,23 que provocaram visões conflitantes a respeito do homem e mesmo da pessoa de Jesus. É o caso, por exemplo, de Apolinário (310-390), que negava a existência de um espírito humano em Cristo, por pensar ser incompatível a presença do Verbo divino santo e imaculado junto a um espírito humano, passível de pecado. A tese apolinarista foi condenada pelo Concílio de Constantinopla, em 381.³³⁴ Quanto a passagem de 1Ts 5,23, o Magistério da Igreja assim se expressa:

Por vezes ocorre que a alma aparece distinta do espírito. Assim, S. Paulo ora para que nosso “ser inteiro, o espírito, a alma e o corpo”, seja guardado irrepreensível na Vinda do Senhor (1Ts 5,23). A Igreja ensina que esta distinção não introduz uma dualidade na alma. “Espírito” significa que o homem está ordenado desde a sua criação para seu fim sobrenatural, e que sua alma é capaz de ser elevada gratuitamente à comunhão com Deus.³³⁵

O Magistério da Igreja, portanto, em profunda concordância com a Antropologia Bíblica, busca apresentar uma compreensão unitária do homem, e ao valer-se da díade corpo-alma, não pretendeu fortalecer uma certa infiltração dualista, antes buscou garantir a integridade da pessoa humana. O esforço da Igreja por resguardar a unidade fundamental do ser humano é uma resposta constante aos problemas de cada época. Ao levar em conta as categorias expressivas da cultura humana ao longo do tempo para aprofundar a reflexão antropológica, o Magistério procura responder aos desafios históricos que se impõem, recorrendo à rica tradição bíblica cristã, buscando sempre reconhecer a verdade sobre o homem à luz da reta razão que se deixa iluminar pela fé.

5.2

Linhas antropológicas da teologia paulina em 1Ts 5,23

³³³ DS 657

³³⁴ SESBOÛÉ, B., História dos dogmas: O Deus da salvação, p. 304-306

³³⁵ CEC 367

O itinerário antropológico das páginas bíblicas revela a centralidade e a profundidade da interpelação “O que é o homem?”. Esta pergunta atravessou a história humana, suscitando inúmeras respostas em diferentes épocas, e também o nosso tempo apresenta essa questão como um desafio exigente e complexo.

A explicitação vaziana da unidade das dimensões constitutivas do ser do homem – corpo, alma, espírito – converge com a perícopé da literatura paulina em 1Ts 5,23: “Que o vosso ser inteiro, o espírito, a alma e corpo sejam guardados de modo irrepreensível para o dia da vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo”.

5.2.1

A questão antropológica em 1Ts 5,23

<p>Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖν.</p>	<p>Mas ele mesmo, o Deus da paz vos santifique por completo, o espírito, a alma e o corpo, e íntegro vos conserve irrepreensivelmente para na [para a] vinda de nosso Senhor Jesus Cristo.</p>
--	--

A divisão tripartite (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα/*o espírito, a alma e o corpo*), com a qual o Apóstolo Paulo apresenta a unidade do ser humano, contudo, constitui no Novo Testamento um *hápax*, motivo pelo qual este versículo permanece como uma referência importante para a questão antropológica paulina. Além do σῶμα /*corpo* (Rm 7,24) e da ψυχὴ/*alma* (1Cor 15,44), aparece nessa passagem o πνεῦμα/*espírito*, que pode referir-se ao princípio divino, a vida nova em Cristo (Rm 5,5), ou a dimensão mais elevada do ser humano, aberta à influência do Espírito (Rm 1,9).

Rinaldo Fabris, comentando o versículo em questão, entende que as três dimensões encontradas em 1Ts 5,23 (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα/*o espírito, a alma e o corpo*), mais do que uma citação da antropologia filosófica grega presente em Paulo, expressam uma retórica redundante para marcar a integridade e totalidade do ser humano em processo de santificação em Cristo³³⁶. Paulo não desenvolve uma antropologia no sentido estrito do termo, tampouco elabora seu pensamento a respeito do homem de forma sistemática e

³³⁶ FABRIS, R., 1-2 Tessalonicesi, p. 171.

perfeitamente coerente. Nesse trecho, importa reconhecer que o Apóstolo entende o ser humano em sua situação histórica e existencial como criatura que só compreende a si mesmo na relação com o Criador. A compreensão dos termos da relação humano-divina é revelada por Cristo, Deus encarnado, que comunica o sentido último da existência do homem, o qual é chamado a ser n'Ele uma nova criatura.

Becker observa que Paulo considera a criação de modo antropocêntrico, o que também tem implicações para sua escatologia. Essa abordagem se diferencia, por exemplo, das perspectivas sapienciais e apocalípticas, uma vez que não se encontram desdobrados na literatura paulina temas como a ordem dos astros e as estações do ano (Gl 4,10), tampouco há a preocupação em descrever a origem e o destino das plantas e dos animais. Paulo é o primeiro, porém, dentro do cristianismo primitivo, a indicar uma antropologia, ao menos em aspectos gerais, chegando a formular teses, ainda que multifacetadas, de rara precisão para a Antiguidade (Rm 6-8).³³⁷

A reconstrução da concepção paulina a respeito do homem, contudo, não é fácil de ser descrita, pelo fato de o Apóstolo não empregar uma terminologia fixa. Por isso, há o grande perigo de se atribuir a ele uma sistematização que lhe é estranha. Não obstante, há um ponto seguro: todas as afirmações de Paulo partem de uma visão integral do homem. A alma ou a razão, por exemplo, não são vistas como uma parte mais nobre do que o corpo humano. Conforme Paulo, o homem não tem um corpo, uma alma, um coração, uma razão e uma vontade, mas é tudo isso, sob aspectos diferentes. O ser humano não pode se distanciar de seu corpo, constituindo-se em um eu ou em pura afetividade; quando diz "eu", é um eu em sua corporeidade. A designação do homem como espírito, alma e corpo em ITs 5.23 não quer, pois, expressar três camadas com sua respectiva prioridade, mas quer compreender a pessoa como unidade.³³⁸

Paulo contempla o homem em sua integralidade mesmo quando o designa a partir de um ou outro termo, compreendendo que a constituição do homem se dá a partir de suas múltiplas relações. O conceito moderno de individualidade como expressão da personalidade lhe é totalmente estranho, mas é certo que ele afirma a responsabilidade individual na fé, na esperança e no amor (1Cor 13,13), bem como o valor especial de cada vida humana, pela qual Cristo se entregou. O homem, como parte da criação, se define por sua relação com Deus – relação primordial e condição de salvação – e com o próximo – relação comunitária, que

³³⁷ BECKER, J., Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia, p. 536.

³³⁸ BECKER, J., Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia, p. 537.

leva a procurar o bem do próximo mais do que o próprio interesse. É na relação do homem com a realidade como um todo, incluindo a realidade que o transcende, que se pode descrever quem é o próprio homem.³³⁹

Segundo Becker, a antropologia paulina não considera a pessoa humana a partir de sua própria subsistência, mas a partir de sua relação de dependência como criatura de Deus, habitada pelo Espírito (1Cor 3,16). Desse modo, Paulo interpreta o homem tanto por sua corporeidade como por tudo aquilo que se relaciona com a vontade humana e sua intencionalidade. Assim, a identidade do homem não se dá somente pelas relações internas estáveis, mas sobretudo pelo dom divino da inabitação do Espírito através de Jesus Cristo, que constituem de modo novo o seu ser (1Ts 5,4-10; Gl 3,26-29). Desse modo, nos escritos paulinos o conceito de corpo (σώμα) adquire grande relevância como o conceito antropológico fundamental capaz de descrever o homem em sua condição concreta de criatura.³⁴⁰

Paulo certamente não pretendeu estabelecer teoricamente a diferença entre Criador e criação, mas parece sugerir que a corporeidade do homem é uma expressão especial da sua condição como criatura. Ele não poderia pressupor uma antropologia moderna, de modo que buscar compreender o aspecto da corporeidade apenas como capacidade de relacionar-se consigo mesmo parece contrária ao seu pensamento. É preciso, portanto, reforçar que não se trata de considerar a faculdade comunicativa do homem voltado para si mesmo, uma vez que o enfoque específico de Paulo é a situação do homem diante de Deus.³⁴¹

A tese de Becker é corroborada por Kreitzer, que aponta o termo grego para σώμα/*corpo* como o centro da antropologia paulina. Segundo este autor, os estudos recentes convergem para a afirmação de que a base da antropologia paulina deriva do judaísmo e não do mundo helenístico, que tendia a considerar o corpo como um mal e uma “prisão para a alma”. É preciso, contudo, levar em conta que grande parte das considerações antropológicas de Paulo estão no contexto das controvérsias contra os helenistas, de tal modo que muitos termos e conceitos derivam de seus adversários, o que resultaria em uma certa interpenetração entre antropologia grega e judaica nos escritos paulinos. Em todo

³³⁹ BECKER, J., Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia, p. 537.

³⁴⁰ BECKER, J., Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia, p. 538.

³⁴¹ BECKER, J., Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia, p. 539-540.

caso, o rígido dualismo corpo-alma inerente ao pensamento helenístico da época não é confirmado por Paulo, que concebe o homem como uma unidade, mesmo quando trata dessa realidade com termos antropológicos diversos.³⁴²

Mas qual a compreensão apropriada da Antropologia Paulina? Qual a constituição humana, ou como os vários componentes associados ao ser humano se ajustam uns aos outros? Seria mais adequado assumir que Paulo descreve a natureza humana através de uma díade (ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα/*a alma e o corpo*) ou de uma tríade (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα/*o espírito, a alma e o corpo*)?

Para Chamblin, devido à unidade da pessoa na diversidade, as experiências da alma ψυχὴ /*alma* e do πνεῦμα/*espírito* estão ligadas às do σῶμα/*corpo*. Nesse sentido, ψυχὴ /*alma* – ou psique – simboliza a vida natural na ordem atual da existência. O cristão já não é uma criatura apenas natural (homem psíquico), mas espiritual (homem pneumático) (1Cor 2,14-15). Note-se, todavia, que o fiel conserva a dimensão natural do corpo, ou em outras palavras, o “corpo mortal corruptível” (1Cor 15,42-44). Para Paulo, tanto o σῶμα/*corpo* como a ψυχὴ/*alma* estão vulneráveis ao pecado, e mesmo o πνεῦμα/*espírito* humano experimenta os perigos desse mundo (2Cor 7,1), ainda que já experimente profunda comunhão com Deus por meio do Espírito divino (1Cor 14, 2.14-15). O homem deve colocar toda a sua vida a serviço: corpo, alma e espírito (1Ts 5,23; Cl 3,23; 1Cor 7,34). A vocação à vida cristã envolve o ser humano por inteiro e é nesse sentido que o homem em sua integralidade está destinado à salvação (1Ts 5,23).³⁴³

Também para Schnelle a intenção de Paulo na Primeira Carta aos Tessalonicenses é realçar o ser humano em sua integralidade como destinatário da ação santificadora de Deus. Ao destacar o que constitui o ser humano como indivíduo, o Apóstolo não pretende dizer que o ser humano é a soma ou justaposição de suas diferentes dimensões, seguindo o pensamento helenista corrente à época, mas a totalidade de sua pessoa, a partir da ação determinante do Espírito, capaz de criar uma nova realidade do ponto de vista antropológico.³⁴⁴ Na mesma perspectiva dos comentadores anteriormente referenciados Michel Trimaille sintetiza sua compreensão sobre a questão de modo extremamente pertinente:

³⁴² KREITZER, L.J., *Corpo*, p. 297.

³⁴³ CHAMBLIN, J.K., *Psicologia in Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 1032

³⁴⁴ SCHNELLE, U., *Paulo: vida e pensamento*, p. 691

A integridade do ser humano é expressa por nova tríade: “o espírito, a alma e o corpo” que suscitou comentários tão numerosos quanto diversos. Com efeito, essa enunciação de três elementos constitutivos do homem é única nas cartas paulinas: habitualmente, encontram-se fórmulas binárias em oposição como a alma e o corpo, a carne e o espírito, a carne e o sopro da vida etc... Seria necessário procurar neste texto uma antropologia original da qual Paulo seria o inventor? Acrescenta ele no homem cristão este terceiro elemento, o espírito, no sentido da alma humana de uma qualidade superior à alma ordinária e comum? Um exame de todos os empregos da palavra “pneuma = espírito” na literatura paulina não favorece esta hipótese. É preciso se abster de sistematizar o pensamento de Paulo a partir de fórmula única, introduzida numa oração solene e final: Paulo quer insistir sobre a totalidade (cf. “inteiramente” e “integralmente”) e sabemos que, nesta carta ele tem gosto pronunciado pelas tríades. Podemos nos contentar em compreender que o ser humano inteiro é que é confiado à guarda de Deus, para que nele nada seja perdido: quando o Senhor vier em sua parusia, que ele vos encontre na integridade de vossa vida espiritual e física!³⁴⁵

Ao discutir 1Ts 5,23, Marshall considera possível pensar o *πνεῦμα/espírito* como a dimensão mais alta do homem e a alma como o centro da vontade e da personalidade. Ele afirma que a melhor maneira de interpretar o versículo é assumir a descrição triádica da natureza humana (*τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα/o espírito, a alma e o corpo*), apesar da dificuldade suscitada por essa tese, uma vez que em outros escritos Paulo parece apresentar uma antropologia diádica (*ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα/a alma e o corpo*), ou ao menos não se preocupa em distinguir claramente *ψυχὴ/alma* e *πνεῦμα/espírito*.³⁴⁶ Entendendo *πνεῦμα/espírito* de modo equivalente a um pronome pessoal, o que parece inadequado por ser uma tradução forçada do grego, ora considerando *πνεῦμα/espírito* como um aposto que significaria a totalidade da personalidade humana constituída de *σῶμα/corpo* e *ψυχὴ/alma*.³⁴⁷

Quanto a tese de que o trecho aludido estaria retomando a linguagem de seus adversários helenistas que consideravam o *πνεῦμα/espírito* divinamente doado aos homens em contraste ao *σῶμα/corpo* e à *ψυχὴ/alma*, de modo que Paulo teria empregado a tríade para enfatizar que a santificação divina se estende à totalidade da personalidade humana, o autor pondera que se trata de um argumento frágil, uma vez que pressupõe uma antropologia gnóstica entre os destinatários, para a qual não há nenhuma evidência substancial.³⁴⁸

³⁴⁵ TRIMAILLE, M., A primeira Epístola aos Tessalonicenses, p. 108

³⁴⁶ MARSHALL, I. H., I e II Tessalonicenses: Introdução e comentário, p. 193.

³⁴⁷ MARSHALL, I. H., I e II Tessalonicenses: Introdução e comentário, p. 193

³⁴⁸ MARSHALL, I. H., I e II Tessalonicenses: Introdução e comentário, p. 194

Marshall analisa que se buscou formas alternativas para recusar a compreensão triádica de 1Ts 5,23 supondo que Paulo valeu-se apenas de uma expressão comum à época, ou considerando a fórmula como um mero estilismo de fins retóricos, ou simplesmente insistindo que a linguagem empregada não exige uma tradução literal. Enfim, há também a ideia de que Paulo buscou descrever a natureza do cristão em contraste como a natureza humana em geral, distinguindo *πνεῦμα/espírito* como o Espírito divino que passa a fazer parte da personalidade humana, justaposto ao *σῶμα/corpo* e à *ψυχὴ/alma*. Para o autor, no entanto, esse modo de considerar o trecho parece estranho, e mesmo que se possa superar a dificuldade de compreensão entendendo que o Espírito divino que passa a habitar no indivíduo possa tornar-se uma parte virtual do homem, é imperativo lembrar que Paulo faz uma diferenciação clara entre o Espírito de Deus e o *πνεῦμα/espírito* do fiel cristão (Rm 8,16).³⁴⁹

Em nossa opinião, o ponto de vista mais provável continua sendo o primeiro, entendendo o trecho no sentido de que Paulo aqui distingue três aspectos da personalidade do cristão, sua vida em relação com Deus através da parte “espiritual” da sua natureza, da sua personalidade ou “alma”, e do corpo humano mediante o qual age e se expressa. As distinções são frouxas, e não sugerem três “partes” do homem que podem ser nitidamente separadas, mas, sim, três aspectos da sua existência. Paulo as alista juntas aqui para enfatizar que é realmente a pessoa inteira que é o objeto da salvação. Isto pode ter implicações para seu modo de entender a vida ressurreta. Não é apenas uma ressurreição do corpo físico, mas envolve necessariamente a totalidade da existência pessoal.³⁵⁰

Willian Hendriksen em sua obra *1 e 2 Tessalonicenses, Colossenses e Filemon* enumera algumas tentativas de extrair de 1Ts 5,23 um conceito antropológico dicotomista, destacando como evidente o estilo não tricotomista de Paulo (Rm 8,10; 1Cor 5,5; 7,34; 2Cor 7,1; Ef 2,3; Cl 2,5), mas, com profunda honestidade intelectual, o comentador não fecha a questão, destacando que nenhuma das teorias é aceita em sua inteireza.³⁵¹

³⁴⁹ MARSHALL, I. H., *I e II Tessalonicenses: Introdução e comentario*, p. 194

³⁵⁰ MARSHALL, I. H., *I e II Tessalonicenses: Introdução e comentario*, p. 194

³⁵¹ HENDRIKSEN, W., *1 e 2 Tessalonicenses, Colossenses e Filemon*, p. 172-176.

5.2.2

Antropologia cristã entre a díade e a tríade: Tomás de Aquino e Henri de Lubac

Tomás de Aquino (1225-1274), desenvolveu sua antropologia na perspectiva da díade corpo-alma. Seu pensamento funda-se na concepção hilemorfista aristotélica, segundo a qual na constituição da substância há apenas uma forma para dada matéria, pelo que conclui que a alma está totalmente unida ao corpo enquanto sua forma.³⁵² Isso reflete em seu posicionamento combativo ao postulado platônico da coexistência de múltiplas almas no homem, ao afirmar que no ser humano não se encontram justapostas as diversas almas presentes nos seres considerados inferiores – vegetais e animais, mas uma única alma que carrega em si as potências que são os princípios das operações que se exercem por meio do corpo, ou em outras palavras: o homem possui em sua alma as forças vegetativas e sensitivas, comuns a outros seres vivos, e ainda as forças intelectivas, que são os princípios das operações que transcendem o corpo.³⁵³ Desse modo, “se admitirmos que a alma está unida ao corpo, como forma, é absolutamente impossível existirem, no mesmo corpo, várias almas essencialmente diferentes”.³⁵⁴ Por isso, ao comentar 1Ts 5,23, Tomás de Aquino procura estabelecer uma distinção terminológica acerca dos termos “alma” e “espírito” utilizados por Paulo.

Por ocasião destas palavras, alguns afirmaram que no homem um é o espírito e outro é a alma, pondo no homem duas almas, uma que anima e outra que raciocina. E estas [afirmações] foram reprovadas pelos dogmas eclesiásticos. Por isso, deve saber-se que estes [espírito e alma] não diferem segundo a essência, mas segundo a potência. Em nossa alma há certas virtudes que são atos dos órgãos corporais, como as potências da parte sensitiva. Há outras que não são atos de tais órgãos, mas são separadas deles, como são as potências da parte intelectiva. E estas se chamam *espírito*, como que imateriais de algum modo separadas do corpo, enquanto não são atos do corpo; [...] Mas enquanto anima se diz *alma*, porque isto lhe é próprio. E Paulo fala aqui em sentido próprio.³⁵⁵

Portanto, a compreensão tomásica estabelece uma antropologia diádica ao afirmar o homem constituído de corpo e alma, e esta última podendo ser distinguida do espírito segundo a potência, mas não segundo a essência. Tal seria

³⁵² S.Th. I, q. 76, a. 2

³⁵³ S.Th. I, q. 76, a. 4

³⁵⁴ S.Th. I, q. 76, a. 3

³⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, Comentário a Tessalonicenses, p. 109

a interpretação dos termos paulinos de 1Ts 5,23. Ao mesmo tempo, a antropologia de Tomás de Aquino, tal como a reflexão paulina acerca do homem, está ordenada ao fim sobrenatural da criatura na contemplação do Criador. Ambos desenvolvem seu pensamento a partir da escatologia cristã, de tal modo que não se pode deduzir das conclusões terminológicas de Tomás de Aquino, resultantes da precisão escolástica que contextualizam sua filosofia, um fechamento à ordem transcendente, à vida espiritual que é a vocação última do ser humano.³⁵⁶

Tal é a compreensão do teólogo francês Henri de Lubac (1896-1991) acerca da leitura tomásica do *hápax* antropológico paulino, que encontramos em 1Ts 5,23, ao afirmar que a Suma Teológica, embora trabalhe com uma compreensão diádica do homem, abre espaço para a consideração da ação sobrenatural de Deus sobre a natureza humana limitada.³⁵⁷

Em sua obra *Théologie dans l'Histoire*, De Lubac resgata o percurso histórico da antropologia tripartida aborda a questão antropológica presente em 1Ts 5,23, explicando de início que os três elementos não devem ser considerados como substâncias ou faculdades distintas no homem.³⁵⁸ Para ele, a linguagem paulina ao falar de “espírito-alma-corpo” não é apenas uma forma de expressão ou uma sentença sem maior importância, como querem fazer pensar alguns autores, mas refere-se a uma tríplice zona de atividade no homem, com profundas implicações antropológicas. Ao valer-se da tríade para descrever o ser humano, Paulo pretende tratar do homem em sua totalidade e integralidade.

De Lubac tece sua crítica a certas obras que tratam de forma superficial o fato de 1Ts 5,23 não utilizar somente o termo “alma” e acrescentar também “espírito”, talvez temendo um viés filosófico grego, evitando recorrer ao modo de pensar de Platão, que concebe o homem a partir de três princípios distintos. Para tais autores, Paulo jamais teria tratado do assunto em termos plantonistas, pelo que de muitos modos tentou-se, no momento da tradução da Primeira Carta aos Tessalonicenses, fazer desaparecer a tríade encontrada no original grego. De Lubac recorda, contudo, que a sentença paulina em nada se assemelha ao conceito

³⁵⁶ S. Th. IIa-IIae, q. 8

³⁵⁷ DE LUBAC, H., *Theologie dans l'Histoire*, p. 157

³⁵⁸ DE LUBAC, H., *Theologie dans l'Histoire*, p. 115

platônico que se refere à alma dividida em três partes, a saber: racional, irascível e concupiscível.³⁵⁹

A distinção entre “alma” e “espírito” precisa ser observada com atenção, especialmente se levarmos em conta o trecho das escrituras que afirma: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ [...] διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος/a *Palavra de Deus [...] vai penetrando até a divisão da alma e do espírito* (Hb 4,12), bem como a própria reflexão paulina da superioridade do homem espiritual sobre o homem psíquico (1Cor 2, 14-15). O vocábulo *pneuma* (πνεῦμα), utilizado por Paulo, não é uma evocação da cultura helenista, antes, está enraizado na linguagem semítica, consoante diversas passagens veterotestamentárias, e está relacionado à imagem de Deus impressa no homem, ao que eleva o ser humano para algo além dos seres vivos em geral, compostos de *corpo* e *alma* (σῶμα καὶ ψυχῆ), precisamente porque possui um princípio de vida superior que o torna capaz de relacionar-se com Deus.³⁶⁰

De Lubac avalia como complexa a questão antropológica de 1Ts 5,23, e diante da dificuldade dos autores de chegar a um consenso, conclui, citando M.-A. Chevalier, que a tríade paulina que apresenta o homem também em sua dimensão espiritual representa um desafio para as modernas formas de antropologia³⁶¹. O termo *pneuma* (πνεῦμα), tal como exposto por Paulo nessa passagem, carrega um aspecto de grande relevância para a tradição cristã, especialmente como base de importantes doutrinas místicas e espirituais. A afirmação da dimensão espiritual como o lugar da relação com Deus exige uma antropologia aberta ao transcendente.³⁶²

Assim, filósofos e teólogos que usualmente consideram apenas a dimensão racional e relegam o aspecto espiritual ao segundo plano tendem a convencer-se da necessidade da redução da tríade paulina a uma visão antropológica dicotômica, ao passo que aqueles pensadores propensos à reflexão da dimensão espiritual compreendem a importância do que está expresso em 1Ts 5,23, especialmente na contemplação da vida humana ordenada a partir de princípios transcendentais. Nesse sentido, a ψυχῆ/*alma* não é apenas um princípio de animação do corpo, mas o lugar da orientação da existência, daquela decisão

³⁵⁹ DE LUBAC, H., *Theologie dans l’Histoire*, p. 118.

³⁶⁰ DE LUBAC, H., *Theologie dans l’Histoire*, p. 123.

³⁶¹ DE LUBAC, H., *Theologie dans l’Histoire*, p. 126.

³⁶² DE LUBAC, H., *Theologie dans l’Histoire*, p. 179.

fundamental em que cada ser humano é capaz de determinar sua vida de maneira *carnal* ou *espiritual*.³⁶³

Henri de Lubac, portanto, alerta para os riscos tanto de um racionalismo fechado ao transcendente, que rejeita qualquer princípio superior, quanto de um misticismo que ignora o aspecto moral, uma vez que pertence ao aprofundamento espiritual o amadurecimento da vida psíquica. Uma antropologia equilibrada não deve desprezar o πνεῦμα/espírito, tampouco esquecer-se da ψυχή/*alma*. O autor enfatiza a importância da distinção entre a dimensão da ψυχή/*alma* (vida psíquica) e a dimensão do πνεῦμα/*espírito* (vida espiritual), reconhecendo em 1Ts 5,23 uma antropologia que se abre às alturas da vida espiritual, com a respectiva admoestação do Apóstolo Paulo aos tessalonicenses quanto à necessidade de um empenho do homem por inteiro, diante do risco de desviar-se do caminho que leva à plena integração humana e à comunhão da criatura com o Criador.³⁶⁴

Após a análise do conteúdo bíblico a respeito das três dimensões do homem (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα/*o espírito, a alma e o corpo*), a hermenêutica de Lubac³⁶⁵ estabelece uma síntese satisfatória ao perceber nos trechos das cartas de Paulo a intenção do apóstolo em apresentar o ser humano como um ser que se manifesta dialeticamente como *corpo, alma e espírito* (σῶμα, ψυχή e πνεῦμα), dando ao *espírito* a função de comunicação com Deus. Assim, a dimensão espiritual é reconhecida como o lugar da relação com Deus, designando uma antropologia aberta ao transcendente³⁶⁶. Do mesmo modo, apesar das questões problemáticas, Marshall, assumindo a visão triádica do ser humano (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα/*o espírito, a alma e o corpo*), considera o *espírito* como a dimensão mais nobre do homem³⁶⁷, haja vista sua função de significante para toda sua existência e demais dimensões.

As exortações anteriores são seguidas de um desejo em forma de oração ou de uma oração em que o essencial é desejado para os Tessalonicenses, que é a santificação total, ou seja, a mais absoluta consagração e união com Deus. Pela única vez em sua carta ele usa uma enumeração de três elementos humanos: “espírito, alma e corpo”, o contexto favorece uma interpretação desses termos não como três partes distintas, mas unidas do ser humano, como designações da pessoa, que querem evidenciar sua totalidade e integridade, destacando diferentes

³⁶³ DE LUBAC, H. *Theologie dans l’Histoire*, p. 180.

³⁶⁴ DE LUBAC, H. *Theologie dans l’Histoire*, p. 198.

³⁶⁵ DE LUBAC, H. *Theologie dans l’Histoire*, p. 123.

³⁶⁶ DE LUBAC, H. *Theologie dans l’Histoire*, p. 179.

³⁶⁷ MARSHALL, I.H. I e II Tessalonicenses: Introdução e comentário, p.193

aspectos do ser humano. Por outro lado, isso seria mais coerente com o resto da antropologia paulina, mais unitário que dicotômico, e ainda menos tricotômico.³⁶⁸

É extremamente pertinente destacarmos aqui a integridade humana, embora composta de dimensões distintas, o desígnio salvífico³⁶⁹ de abarcar “plenamente” - palavra que encontrada apenas em 1Ts 5,23 em todo o Novo Testamento - tudo o que o homem é, recapitulando em Cristo todo o seu ser³⁷⁰.

5.3

Antropologia integral na perspectiva cristã de Lima Vaz

A antropologia de Lima Vaz permite compreensão integral do homem a partir da tríade expressa na literatura paulina de 1Ts 5,23: τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα/o *espírito, a alma e o corpo*. De acordo com a perspectiva vaziana, o homem é formado pelas dimensões categoriais e de relação que manifestam a sua totalidade, mas somente uma vida segundo o espírito é capaz de dar sentido à sua existência. A categoria do espírito não se restringe somente a reflexão antropológica, mas estabelece um diálogo entre Antropologia e Metafísica, por via de uma relação análoga entre espírito e ser. Dessa forma, pode-se destacar a relação entre o homem e Deus: enquanto inteligência (*noûs*) o espírito se abre à verdade (*verum*) do ser, e enquanto liberdade (*pneûma*) à amplitude do bem (*bonum*). Diante dessas considerações, é possível afirmar que o espírito é a “atualidade infinita do ser. Por isso mesmo, é pelo espírito que o homem participa do Infinito ou (...) grava no seu ser a marca do Infinito”³⁷¹.

Em outras palavras, o homem enquanto pessoa realiza-se em sua completude na abertura à infinitude intencional do ser-homem para o qual a dialética vaziana apontou desde o início. Seguindo o roteiro vaziano apresentado

³⁶⁸ PARTOR, F., *Corpus Paulino II*, p. 167. [A la exhortaciones anteriores sigue un deseo en forma de oración o una oración en que se desea lo esencial para los tesalonicenses, que es su santificación total, es decir, la consagración e unión con Dios más absoluta. Para él emplea por única vez en su correspondencia una enumeración de tres elementos humanos: “espíritu, alma y cuerpo”. El contexto favorece una interpretación de estos términos no como de tres partes diferentes, pero unidas, del ser humano, sino como designaciones de la persona, que quieren destacar su totalidad e integridad, poniendo de manifiesto distintos aspectos del ser humano. Por otra parte, ello sería más coherente con el resto de la antropología paulina, mas unitaria que dicotómica y, menos aún tricotómica.] Tradução do autor.

³⁶⁹ GAVENTA, B. R., I e II Tessalonicenses, p. 97.

³⁷⁰ HENDRIKSEN, W., 1 e 2 Tessalonicenses, Colossenses e Filemon, p. 166-167.

³⁷¹ VAZ, L., *Antropologia Filosófica I* p. 202.

anteriormente, o escopo da dialética filosófico-teológica está na constituição do homem enquanto pessoa, que é a plena inteligibilidade de todas as suas manifestações.

Ainda, é como pessoa que o homem se apresenta como o sujeito adequado da atribuição da vida segundo o *πνεῦμα/espírito*, na qual se dá o vínculo entre inteligência e liberdade. À vista disso, Lima Vaz afirma que “no nível do espírito, a pessoa é constitutivamente, enquanto ser inteligente e livre, presença a infinitude do ser. (...) Dessa sorte, a pessoa pode ser apresentada como a ‘síntese metafísica’”³⁷², ou na visão de Paulo, é o homem inteiro que se santifica por meio da sua relação com Deus. Em face de toda essa estrutura do termo pessoa, sua ideia metafísica e complexidade estrutural, vê-se que este foi um conceito importante para o homem, que nasceu justamente a partir de uma perspectiva cristã, como apresenta Lima Vaz:

Trata-se, sem dúvida, de um dos casos mais notáveis entre os que registram o nascimento de um conceito no terreno de encontro entre o logos bíblico-cristão e o logos grego. Embora o conceito filosófico de pessoa possa fazer remontar a sua linhagem até a *psyché* socrática, foi nas controvérsias trinitárias e cristológicas do século IV que ele adquiriu a riqueza conceptual que o iria tornar uma das categorias fundamentais da filosofia cristã³⁷³.

5.3.1

A “vida segundo o espírito”: a vida propriamente humana

Como afirma Lima Vaz na categoria de pessoa, é próprio do ser humano lançar-se para além de sua finitude formal, tonando-se um ser transcendente. É, pois, a *vida segundo o espírito* a vida propriamente humana, porque é nela que o homem pode realizar perfeitamente a correspondência entre o espírito e o ser.

(...) A vida segundo o espírito manifesta-se como a vida propriamente humana. Ela o é justamente em virtude da correspondência transcendental entre espírito e ser. Com efeito, viver para os seres vivos é o seu próprio existir. E como o homem existe na sua abertura transcendental para a universalidade do ser ou na sua adequação ativa com o ser, o homem existe verdadeiramente enquanto espírito, ou a vida propriamente humana é a *vida segundo o espírito*³⁷⁴.

E ainda, Lima Vaz conclui:

³⁷² VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 193-194.

³⁷³ VAZ, L., Antropologia Filosófica II, p. 189.

³⁷⁴ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 239.

No entanto, sendo somática e psiquicamente determinada, a vida humana não pode ser denominada como propriedade “vida segundo o corpo” ou “vida segundo o psíquico”. É vivendo segundo o espírito que o homem vive humanamente a vida corporal e a vida psíquica. Todos os saberes normativos sobre a vida humana (a Religião, a Ética, a Política...), pressupõem essa primazia determinante do espírito na definição da vida humana enquanto humana³⁷⁵.

É apenas segundo o πνεῦμα/*espírito* que a vida humana pode ser incumbida de auto-reflexibilidade, fazendo do homem capaz de conhecer a si mesmo, autodeterminar-se e viver uma vida racional e livre. Como visto na categoria de *espírito*, rejeitar essa via transcendente do humano é tirar-lhe a própria vitalidade, porque o homem vive a sua constituição espiritual como inteligência e liberdade e negá-la é fazer uma negação de si mesmo, já que, em sua auto-afirmação, o espírito humano é inteligência e liberdade.

Seguindo Tomás de Aquino, Lima Vaz procura apresentar como o *espírito* humano realiza-se como inteligência e liberdade. No entendimento tomásico, a infinitude e perfeição divinas estão munidas da identidade entre essência e existência de Deus, na consagrada formulação *ipsum esse subsistens*³⁷⁶. Por outro lado, todos os demais seres existentes não possuem esta união inerente entre essência e existência, sendo apenas seres com essência. Dessa forma, há a necessidade da participação de todos os seres, por via da analogia, na existência de Deus para que realizem suas potencialidades. Ou seja, apenas o Absoluto (Deus) é ato puro de existir e todos os entes finitos devem participar da existência de Deus para receberem também a sua existência particular. Essa ideia ilumina mais uma vez a compreensão da categoria de *pessoa*, vista anteriormente, pois a *pessoa* realiza-se perfeitamente através da analogia com a infinitude do ser.

De acordo com Lima Vaz, é nesta concepção tomásica que a inteligência espiritual alcançou sua expressão mais coerente. É, pois, em decorrência da filosofia de Tomás de Aquino que Lima Vaz constrói seu parecer a respeito da vida propriamente humana como uma vida orientada pelo espírito. Portanto, o questionamento sobre como o homem realiza-se como inteligência e liberdade encontra a resposta. Lima Vaz afirma:

Se considerarmos a dialética do espírito segundo o tema sugerido pela metáfora da “respiração” (*pneûma*), vemos que o espírito é animado pelo duplo movimento que constitui a sua *circulatio* ou *regiratio* essencial: o acolhimento do ser e o dom

³⁷⁵ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, 240.

³⁷⁶ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 256.

ao ser, inteligência e liberdade. Esse duplo movimento constitui também o ritmo fundamental da vida do espírito, que pulsa segundo a amplitude designada pelos seus dois atos mais elevados: intuição intelectual e o amor³⁷⁷.

A vida do espírito como inteligência tem por missão contemplar o ser, ou seja, acolhê-lo. E como liberdade, tem o amor desinteressado, ou seja, o dom ao ser. Dessa feita, o espírito humano, que é naturalmente aberto ao transcendente, realiza-se perfeitamente a sua existência como inteligência e amor. Mesmo que, por vezes, este espírito seja conduzido por erros e equívocos, ele continua em sua missão: acolher a Verdade e doar-se no Bem.

Dessa sorte, razão e liberdade devem ser entendidas, se as pensarmos integradas no ritmo de crescimento da vida segundo o espírito, à luz da tendência profunda que aponta para o ato de contemplação como inteligência propriamente espiritual e para o ato do dom de si como amor propriamente espiritual. Ora, o quiasmo do espírito mostrou-nos acima o entrelaçamento da razão e da liberdade no único movimento do espírito. Assim, inteligência espiritual e amor espiritual se entrelaçam na unidade do *apex mentis*, o cimo mais alto da vida do espírito, onde a inteligência se faz dom à verdade que é o seu bem, e o amor se faz visão do bem que é a sua verdade³⁷⁸.

A inteligência e o amor espiritual são movimentos que se dão igualmente, isto é, eles são correspondentes um ao outro. Além disso, não representam a atividade do espírito em um nível superior ou em um momento oportuno, mas são atributos constitutivos dele. Por isso, “é a vida do espírito na sua estrutura e no seu movimento dialético essenciais que tem, na inteligência e no amor, o termo do seu crescimento e seu fruto mais perfeito”³⁷⁹.

Lima Vaz ainda afirma: “a vida da razão e da liberdade como crescimento da inteligência espiritual é, no espírito humano, (...), a marca da sua finitude e o signo da sua participação à intelecção perfeita e ao amor perfeito do Espírito Infinito”³⁸⁰. Tal asserção reforça a concepção tomista, pois o espírito humano, localizado no tempo e na história, só pode unir-se à inteligência e ao amor quando está ligado analogicamente ao Espírito Absoluto, a Deus.

Com a Antropologia Filosófica, Lima Vaz propôs que a *vida segundo o espírito* seja a vida propriamente humana, porque ela é capaz de considerar a totalidade do homem. Neste sentido, a inteligência espiritual se responsabiliza pela relação entre o homem e o Absoluto, recebendo dele a Verdade, o Bem e a

³⁷⁷ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 243.

³⁷⁸ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 243.

³⁷⁹ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 244.

³⁸⁰ VAZ, L., Antropologia Filosófica I, p. 244.

Liberdade. O homem vive sua completude, então, como movimento em direção à plena significação, porém sua realização depende da comunicação com o transcendente, com a qual se liga ao Absoluto, sendo a razão analógica a única capaz de expressar este encontro. Dessa forma, a pessoa humana está ligada na Pessoa Absoluta. O homem só é ele mesmo em sua plenitude na medida em que participa do ser de Deus, ou seja, “o homem é porque o Absoluto é: como Causa Primeira, Perfeição Infinita e Fim”³⁸¹.

Enfim, Lima Vaz afirma que, em face da dimensão transcendente desta categoria totalizante, os transcendentais de Unidade, Verdade e Bondade podem ser realizados como o ápice da vida segundo o espírito. É, pois, na abertura ao mundo e ao outro que a *pessoa* ultrapassa os próprios limites, alcançando o seu ser mais profundo, “onde o transcendente se faz presente como *interior íntimo*, e de lá pode contemplar a Verdade e fazer o Bem”³⁸². Tal conclusão é por natureza cristã, uma vez que é através da comunhão com Deus que o homem pode santificar-se, isto é, viver uma vida pautada nos valores expressos por esses transcendentais.

5.3.2 Possível leitura de 1Ts 5,23 à luz da Antropologia vaziana

Lima Vaz, em um artigo intitulado *Antropologia tripartida e Exercícios inacianos*, publicado em 1991, ao associar o método dos exercícios espirituais inacianos a sua antropologia filosófica, afirma que há duas formas de entender a constituição humana, a ontológica analítica e a dialética existencial. Em suas palavras:

O primeiro tem em vista uma análise ontológica que atinja os componentes ou princípios últimos da unidade do homem, pensado segundo a completude e subsistência estática do seu ser ou, para usar a terminologia filosófica clássica da sua substância. O segundo se propõe restituir a dialética fundamental que articula os momentos que definem a unidade do homem enquanto manifestada no dinamismo ou no movimento da auto-expressão com que o homem se anuncia a si mesmo como ser espiritual. Segundo esses dois pontos de vista, o homem é (análise ontológica), enquanto movimento do manifestar-se ou exprimir-se a si mesmo (dialética existencial)³⁸³.

³⁸¹ VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 124.

³⁸² VAZ, L., *Antropologia Filosófica II*, p. 213.

³⁸³ VAZ, L. *Antropologia tripartida e Exercícios espirituais*, p. 351-352.

Isso significa dizer que o homem se realiza em um dinamismo dialético; ele é na medida em que se relaciona com o mundo, o outro e sobretudo com o transcendente, através de seu *πνεῦμα/espírito*. Uma vez desorientado nesta relação, o homem perde o horizonte de sentido, pois anula em si mesmo a capacidade de significação e de realização. Dito de outro modo, o homem só é capaz de se conhecer, de atualizar constantemente suas capacidades, na medida em que vive sua dinamicidade mais profunda em direção a Deus. Todas as suas dimensões caminham na direção do Absoluto transcendente, como apresenta Lima Vaz de forma clara e precisa, aludindo a Henri de Lubac:

Ora, a "antropologia tripartida" não é senão a conceptualização filosófico-teológica desse movimento de auto-expressão do homem ou do movimento que para ele é constitutivo e essencial, qual seja o de conhecer-se a si mesmo. Com efeito, se, guiados pelo P. de Lubac, consultarmos a tradição teológica crista, veremos que ela descreveu esse movimento usando preferentemente a interrelação de três componentes fundamentais, o "corpo", a "alma" e o "espírito". (...). Elas devem ser entendidas exatamente como formas de expressão por meio das quais o homem se significa a si mesmo, na medida em que ele deve assumir a sua própria existência – ou a sua vida – para dela fazer a manifestação ou a linguagem do seu ser³⁸⁴.

Ou seja, as três dimensões constitutivas do ser humano são a sua forma de manifestação *τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα/o espírito, a alma e o corpo* (1Ts 5,23). Uma vez que o cristianismo se caracteriza pela sua expressão existencial, as categorias humanas também se apresentam desta forma:

Assim sendo, o corpo, na "antropologia tripartida" não deve ser entendido como o corpo físico-biológico mas, no sentido dado a essa expressão pela fenomenologia contemporânea, como "corpo próprio", ou seja, a forma de expressão que o homem dá ao seu ser-no-mundo (...). Em outras palavras, o "corpo" é, aqui, o gesto fundamental pelo qual o homem anuncia a sua presença no mundo, e se situa no âmbito da exterioridade do espaço-tempo do mundo. É a primeira saída ou êxtase do homem de si mesmo, para significar o que ele é³⁸⁵.

O homem é seu corpo *σῶμα/corpo*, mas não se trata apenas de um ser material e fechado em sua forma. Trata-se, porém, de uma expressividade que vai além da materialidade. Através de seu estar-no-mundo de modo corporal e expressivo, o sujeito transforma a sua realidade e se relaciona de modo objetivo com o mundo e toma consciência de si mesmo. Segue Lima Vaz em seu discurso dialético:

³⁸⁴ VAZ, L., *Antropologia tripartida e Exercícios inicianos*, p. 352-354.

³⁸⁵ VAZ, L., *Antropologia tripartida e Exercícios inicianos*, p. 352-354.

A "alma" é aqui entendida propriamente como o psiquismo. Segundo os dois grandes regimes da representação (...) e da afetividade, unidos pela memória. Nesse caso, a auto-expressão do homem se faz segundo as dimensões do seu mundo interior em cuja constituição prevalece a dimensão tempo, assim como no mundo exterior do "corpo próprio" prevalece a dimensão espaço. O centro desse mundo é a consciência psicológica, assim como o centro do mundo exterior é o "lugar" ou a situação corporal. Observe-se agora que a relação dos dois é uma relação dialética, porque o mundo exterior é negado e conservado ao mesmo tempo (...) no mundo interior. Vale dizer que a nossa presença ao mundo exterior, significada pelo "corpo próprio", é regida pela nossa presença ao nosso mundo interior, significada pelo nosso "psiquismo", o que é, de resto, para nós, uma experiência de cada momento³⁸⁶.

O corpo-próprio como expressão material e exterior encontra sua expressão e manifestação interior por meio do psiquismo, ou da alma, que significa sua ação. Contudo, apenas uma vida de sentido psíquico não sustenta o sentido do humano e a sua comunicação com Deus. É por isso que Vaz afirma:

O "espírito" é, por sua vez, o momento mais alto da auto-expressão do homem, sendo síntese da exterioridade mais radical, pois nele o homem se exprime como consentimento ao ser conhecido e amado, considerado segundo a sua verdade e a sua bondade, que transcendem radicalmente nossa subjetividade psíquica, e da interioridade mais radical, pois nele o homem se exprime como reflexividade absoluta em si mesmo, ou como consciência-de-si: eis por que a auto-expressão do homem no "espírito" se faz como inteligência e liberdade. Só no três do "espírito", portanto, o homem se auto-exprime na sua relação com o Absoluto — com Deus — que é, a um tempo, absolutamente transcendente e absolutamente imanente ao próprio "espírito", (...). É, pois, no "espírito" que se dá a síntese da exterioridade ("corpo próprio") e da interioridade ("psiquismo"), síntese que é negação e conservação: negação do caráter mundano da exterioridade corporal e do caráter subjetivo e mutável da subjetividade psíquica (...) e conservação da relatividade do homem como ser situado. Mas essa relatividade é referida agora à transcendência absoluta da Verdade e do Bem ou, em concreto, à transcendência absoluta do Deus pessoal pela relação de criaturalidade: é essa a situação do homem que se exprime no Princípio e Fundamento³⁸⁷.

Por fim, com a explicação de Vaz, é possível perceber como cada categoria da estrutura do homem está intimamente associada a uma relação, através da qual ele, além de se comunicar, se percebe. E, coroando a abóbada da sua constituição ontológica, o espírito humano comunica-se com Deus, realizando a síntese de sua própria natureza, abrindo-o para a Verdade e o Bem, através da Liberdade³⁸⁸.

³⁸⁶ VAZ, L., Antropologia tripartida e Exercícios inacianos, p. 352-354.

³⁸⁷ VAZ, L., Antropologia tripartida e Exercícios inacianos, p. 352-354.

³⁸⁸ VAZ, L., Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental, p. 15-31.

Para Paulo, a santificação apresentada em 1Ts 5, 53 é integral (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα/o *espírito, a alma e o corpo*), levando em consideração toda estrutura humana, como aponta Marshall³⁸⁹. Esta é a novidade do cristianismo que entende o homem como um todo, que se realiza em todas as suas dimensões. Como apresenta Lima Vaz, o sentido e a realização do homem só se dá na medida em que toda a sua constituição é levada em conta e associada em um movimento dialético. Do mesmo modo, seguindo a ideia de Paulo, a santificação exige a totalidade da pessoa e não apenas alguns aspectos. A noção de espírito apresentada neste trecho converge com os estudos mais recentes sobre o ser humano, como é o caso da antropologia de Lima Vaz.

5.3.3

Caminhos rumo a uma antropologia mística segundo Lima Vaz

Para concluir essa perspectiva cristã e religiosa de Lima Vaz é válido recordar, mesmo que brevemente, a explanação que ele faz sobre a experiência mística³⁹⁰ na tradição ocidental. Segundo Lima Vaz, ela se dá em um nível superior da razão, haja vista que ela parte de uma comunicação entre o Absoluto e o espírito, sendo a vida do espírito a vida humana por excelência.

A tradição mística do Ocidente refere-se, (...), a um modelo filosófico-antropológico fundamental que, (...) concebe a unidade do homem como uma unidade estrutural aberta, no nível superior do espírito, à universalidade do ser e ao conhecimento do absoluto. É esse modelo que iremos encontrar, pressuposto implicitamente ou explicitamente formulado, nas grandes formas de experiência mística que a tradição ocidental nos apresenta³⁹¹.

É, portanto, na experiência da transcendência que o homem realiza um encontro que constitui a verdadeira experiência que ele faz de si mesmo. Para isso, Lima Vaz indica o caminho da mística como um meio para esse encontro, que se dá em três compreensões: especulativa, mística e profética³⁹².

A mística especulativa aparece no campo da metafísica voltada à busca do conhecimento do ser, estando presente desde o início do pensamento filosófico. Com isso, pode-se dizer que sua raiz é grega, mesmo tendo dado frutos no solo cristão. É uma mística própria da experiência *noética*, sendo uma mística do

³⁸⁹ MARSHALL, I.H., I e II Tessalonicenses: Introdução e comentário, p. 194.

³⁹⁰ VAZ, L. Mística e Política: a experiência mística na tradição ocidental, p. 493 – 541.

³⁹¹ VAZ, L. Mística e Política: a experiência mística na tradição ocidental, p.502.

³⁹² VAZ, L. Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental, p. 33-34.

conhecimento. Ela tem suas origens em Platão com as especulações sobre o Bem e o Uno.

Dois eixos embasam a mística especulativa: o primeiro é o subjetivo “correspondendo a uma ordenação vertical e hierárquica das atividades cognitivas da alma e, por conseguinte, das formas de conhecimento, culminando com a inteligência e com seu ato mais elevado”³⁹³. Nele, o homem apresenta-se como capaz de conhecer Deus através de uma elevação dos graus do conhecimento. O segundo é o objetivo, ele está ligado ao subjetivo, pois nele está a preposição de que “à capacidade do homem de conhecer e amar o *absoluto*, corresponde à realidade *objetiva* desse absoluto intuído e amado”³⁹⁴. No entrelaçar destes dois pontos, o homem coloca-se como capaz de adequar no seu conhecimento o Absoluto infinito e transcendente.

A mística mística realiza-se no culto, que não está no âmbito interno do sujeito como na mística especulativa. Porém, não é apenas algo exterior, mas que transpõe uma realidade interna para a realidade ritual. Ela também é formada por dois eixos, o subjetivo, que é concebido pela “comunhão com as realidades divinas em vista da libertação dos males da vida presente e que pode ser considerada uma das aspirações mais profundas do homem antigo”³⁹⁵. Essa comunhão com o divino visa, em última instância, a salvação. O eixo objetivo, por sua vez, se refere “à própria realidade do mistério intuída na visão final da experiência mística”³⁹⁶. Todavia, essa realidade final é secreta e inacessível.³⁹⁷

Finalmente, a mística a profética é caracterizada como a mística cristã, pois se trata da experiência com a Palavra de Deus, ouvida e praticada, resultando na ação amorosa. A mística profética está embasada na Palavra e na Fé, representando respectivamente um polo objetivo e subjetivo. Segundo Lima Vaz:

Na estrutura da mística profética, a articulação fundamental é aquela que une a Fé e a Palavra. A Palavra, vertente objetiva na estrutura da experiência, é ouvida e meditada no espaço ou no campo intérmino das Escrituras. Nele, a meditação, aprofundando suas raízes e estendendo seus ramos, desabrocha em contemplação. Mas esta, por mais profunda ou mais alta que seja, nunca se estende além do campo das Escrituras. É essa norma absoluta da Palavra da Revelação, depositada

³⁹³ VAZ, L. Mística e Política: a experiência mística na tradição ocidental, p. 504.

³⁹⁴ VAZ, L. Mística e Política: a experiência mística na tradição ocidental, p. 504.

³⁹⁵ VAZ, L. Mística e Política: a experiência mística na tradição ocidental, p.512.

³⁹⁶ OLIVEIRA, C.M.R., Metafísica e Ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao nihilismo contemporâneo, p. 249.

³⁹⁷ ³⁹⁷ VAZ, L. Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental, p. 57-69.

nas Escrituras canônicas que autoriza a denominação de “mística profética” dada à “mística especificamente cristã”. A Fé, vertente subjetiva na estrutura da experiência, consiste essencialmente na *audição* da Palavra. São os ecos interiores dessa audição que se multiplicam e desdobram em meditação e contemplação. A audição é, pois, na sua realidade subjetiva, um ato *total* em que todo o nosso ser — dos sentidos externos à fina ponta do espírito — se abre para a recepção da Palavra³⁹⁸.

Deste modo, a mística profética é a mística da fé cristã e revela a relação individual e ao mesmo tempo eclesial com a Palavra. Ela mostra-se como própria do homem como criatura que depende do Criador, que se realiza nele, como abordado nos tópicos anteriores. Mas, uma boa notícia cristã é a afirmação de que é o próprio Criador que dá o primeiro passo em direção à criatura. É válido observar que, nesta perspectiva mística, não há possibilidade de uma união do indivíduo com o Absoluto por identidade, mas apenas uma união como resultado final de um itinerário histórico, de uma dialética dinâmica, que estabelece uma comunicação analógica entre homem e Deus.³⁹⁹ Por fim, a mística profética é “um avançar no tempo para a visão e união definitivas na eternidade”⁴⁰⁰.

As três perspectivas místicas revelam-se como formas antropológicas da relação do homem com o transcendente, formando a experiência religiosa do Absoluto, tão caras para a religião cristã que presa o conhecimento pleno da revelação em Jesus Cristo, o culto através de seus ritos litúrgicos e a profecia a partir da Palavra presente na Sagrada Escritura. A partir delas, observa-se a tendência humana de sempre abrir-se à experiência com o Absoluto de diversas formas. Grosso modo, a mística especulativa caracteriza-se pelo caminho do conhecimento do Absoluto; a mística como comum à vida nos diversos rituais; e a mística profética como uma relação do homem com a Palavra, expressa e vivida pela fé.

Dessa forma, a comunicação com Deus, feita através do espírito humano, dá-se por meio de expressões místicas que acompanham a história do homem, fazendo dele um sujeito aberto a Deus. A santificação integral apresentada na carta aos tessalonicenses coaduna com a santificação apresentada pela antropologia filosófica, a saber: uma santificação que se dá por meio da totalidade

³⁹⁸ VAZ, L., *Mística e Política: a experiência mística na tradição ocidental*, p. 520.

³⁹⁹ ³⁹⁹ VAZ, L. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 69-93.

⁴⁰⁰ VAZ, L. *Mística e Política: a experiência mística na tradição ocidental*, p. 523.

do homem que, por meio da analogia, comunica-se com o Absoluto e realiza-se na sua expressividade e dinamicidade.

6 Conclusão

O “conhece-te a ti mesmo” ecoou, ecoa e ecoará no interior mesmo de cada homem e mulher e se constitui como um imperativo do autoconhecimento, aventura singular e intransferível, questão base de todas as outras questões. Assim, compreendemos que o tema da antropologia é fundamental e suas resoluções possuem consequências em todos os âmbitos do existir humano.

O Antigo Testamento e o Novo Testamento convergem para uma explicitação contundentemente integral, unitária do ser humano, situada na perspectiva soteriológica. A afirmação fundamental que emerge da Sagrada Escritura, portanto, não diz respeito tanto à linguagem ou ao instrumental conceitual, mas à concepção antropológica integral, que permite desenvolver um diálogo com a reflexão filosófica em toda sua complexidade, evitando qualquer reducionismo que empobreça a abordagem do ser humano como um todo. Historicamente este diálogo entre Filosofia e Teologia foi extremamente profícuo e legou à humanidade muitos dos elementos que compõem seu conhecimento sobre si, sua ética e cultura.

Paulo foi o primeiro, porém, dentro do cristianismo primitivo, a indicar uma antropologia, mesmo que em aspectos gerais, chegando a formular teses, ainda que multifacetadas, de rara precisão para a Antiguidade. Em 1Ts 5,23 encontramos claramente essa ideia do ser humano integral, todo destinado à salvação em Cristo Jesus. Criado por Deus não apenas como ser espiritual, redimido pelo Mistério Pascal do Verbo Encarnado, o Cristianismo entende o homem como um todo, composto por dimensões distintas, que se realiza paulatinamente até a plenitude soteriológica.

Lima Vaz, como outros filósofos, refletirá a partir desta compreensão integral do homem, recebida do arcabouço cristão, e estruturará sua antropologia fazendo uso da tríade expressa na literatura paulina de 1Ts 5,23. De acordo com a perspectiva vaziana, o homem é formado pelas dimensões categoriais e de relação que manifestam a sua totalidade, mas somente uma vida segundo o espírito é capaz de dar sentido à sua existência. A categoria do espírito não se restringe somente a reflexão antropológica, mas estabelece um diálogo entre Antropologia e

Metafísica, por via de uma relação análoga entre espírito e ser. Dessa forma, pode-se destacar a relação entre o homem e Deus.

Lima Vaz, atento aos desafios do seu tempo histórico, assumiu a tarefa de refletir filosoficamente sobre o ser-do-homem. A crise pós-moderna não o intimidou, mas, ao contrário, fez com que buscasse, crítica e dialogicamente, luzes para esta questão primordial. Nosso trabalho de pesquisa buscou reconstruir sinteticamente o itinerário percorrido pela reflexão antropológica filosófica vaziana, subentendida a sua opção por Tomás de Aquino à luz da dialética platônico-hegeliana.

A antropologia desenvolvida por Lima Vaz parte da ontologia clássica, radicalizada por Santo Tomás, ao elevar a pergunta da razão até o nível da existência do todo, compreendido como sentido da existência. Assim, a reflexão vaziana não renuncia a universalidade, não se deixa seduzir pelo interdito moderno e contemporâneo da ontologia, considerada como dimensão irrenunciável da filosofia, nem se fecha em dogmatismos, mas pensa a antropologia como ontologia, caminho do múltiplo ao uno, um movimento que articula paulatina e dialeticamente as estruturas fundamentais, as relações e a unidade do ser-do-homem.

Nas considerações finais de nossa pesquisa, podemos, então, recapitular as proposições que consideramos nucleares no sistema vaziano, destacando sua articulação básica entre antropologia, ética e ontologia. Podemos também recaptar os dados fundamentais encontrados em nossa pesquisa sobre 1Ts 5,23.

Lima Vaz parte do corpo próprio, a mais elementar manifestação do nosso ser-no-mundo em direção à categoria de pessoa, unidade final da complexidade ontológica do ser humano. Neste ínterim, a unidade do discurso é alcançada na suprassunção de toda a ordem de categorias e na síntese entre a essência, ser que é, e a existência, ser que se torna ele mesmo. Assim, vimos edificar-se a categoria de pessoa como expressão ontológica plena do ser humano que se significa a si mesmo e cumpre efetivamente o seu ser no seu existir.

Percorrendo simultaneamente a ordem de inteligibilidade em-si e para-nós, Lima Vaz demonstra que, como pessoa, o ser humano exprime a inteligibilidade radical do seu ser, na passagem do dado à forma pela mediação do sujeito. Desde as estruturas fundamentais do corpo próprio, do psíquico e do espírito, passando pelas relações de objetividade, de intersubjetividade e da transcendência até

chegar à categoria da autorealização, é a pessoa que confere a cada uma dessas categorias do sujeito uma significação propriamente humana, integrando-as em uma unidade ontológica definida pela adequação inteligível entre sujeito e ser.

Verdadeiramente, o discurso antropológico vaziano constitui-se como uma ontologia, tem como objeto o ser humano enquanto sujeito; não é um saber sobre o sujeito, mas um saber do sujeito, uma autocompreensão. Essa experiência de autoconstituir-se é sempre situada, isto é, interpenetrada de presenças: presença a si mesmo (eu), aos outros (sociedade) e ao mundo (natureza), configurando o ser humano como um ser pluriversal.

Esclarecer essa mediação de autoconstituição do próprio sujeito, processo que acontece na passagem do dado ao significado, é uma questão nuclear na reflexão vaziana; esta mediação subjetiva pode ser compreendida como: mediação empírica que constitui o mundo vivencial do sujeito (experiência natural), mediação abstrata que dá origem ao universal abstrato na base da ciência (conhecimento científico), e mediação transcendental (conceptualização filosófica) que é o próprio manifestar-se do sujeito como detentor de sentido e instituidor de um *lógos* que o projeta para além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro na busca do sentido último da existência.

A pessoa humana, em seus constitutivos essenciais, é singularidade e automanifestação da sua existência, através da vida tecida por seus atos. Dentre os atos que exprimem mais radicalmente a singularidade da pessoa humana, Lima Vaz destaca os atos morais e a sua sequência na vida ética. O agir pressupõe uma antropologia integrada e articulada com a ética, passa-se assim de uma necessidade ontológica do ser para uma necessidade moral do dever-ser, realizando, na constituição da categoria de pessoa humana, uma síntese das dimensões antropológica, metafísica e ética. Compreendemos, portanto, que o sentido essencial do pensamento de Lima Vaz, na conceptualização filosófica da pessoa humana, funda-se na conciliação da Antropologia e da Ética na Metafísica, do existir como caminho inescapável da emancipação humana.

Compreendemos que a automanifestação que constitui a pessoa como possuidora de um *lógos* é interpretada dialeticamente, no discurso vaziano, como o princípio e o termo do movimento de constituição ontológica do ser humano, daí tem-se a completude e a abertura do discurso antropológico-ético-metafísico de Lima Vaz. À pergunta primordial e fundamental: “o que é o homem?” podemos

assim responder que é um todo constituído, corpo próprio, psíquico e espírito, aberto, pela inteligência e pela liberdade, à universalidade do Ser.

Na conclusão de sua Antropologia Lima Vaz apresentou o irrenunciável problema da morte, questão indispensável ante a tarefa de filosofar, mas que não encontra no saber filosófico os instrumentais necessários para uma suficiente resposta; neste hiato, consideramos adequado tematizar a questão: “O que é o homem?” a partir do Magistério e da Bíblia, especialmente de 1Ts 5,23.

Apresentamos o texto da Pontifícia Comissão Bíblica “*Che cosa è l'uomo*” (Sal 8,5) *Un itinerario di antropologia biblica*, valioso trabalho elaborado em resposta à solicitação do Papa Francisco, que pretende apresentar a Humanidade através da Escritura entendida como “regra suprema de fé e alma da Teologia. Tematizamos a Antropologia Cristã por meio do Magistério da Igreja, mormente do Catecismo da Igreja Católica, e refletimos sobre a “Questão de Gênero” e sua compreensão na perspectiva de uma antropologia biblicamente iluminada.

No ponto nevrágico de nosso trabalho dissertativo apresentamos a divisão tripartite (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα/*o espírito, a alma e o corpo*) com a qual o Apóstolo Paulo apresenta a unidade do ser humano e seu ordenamento soteriológico em 1Ts 5,23. Paulo não desenvolve uma antropologia no sentido estrito do termo, não apresenta uma reflexão a respeito do homem de forma sistemática, coerente, mas reconhece o ser humano em sua situação histórica e existencial como criatura que só compreende a si mesmo em Jesus Cristo que virá para levar à plenitude a obra da criação e redenção. Apresentamos ainda Lima Vaz como um filósofo cristão e buscamos de modo mais pontual relacionar e dialogar sua Antropologia com a Antropologia Bíblica.

Concluimos essa etapa de nosso trabalho manifestando o desejo de prosseguir estudando, relacionando outros temas presentes no *Corpus Paulinum* e na Antropologia Vaziana, muitos deles apontados, mas não desenvolvidos em nossa dissertação. Permitimo-nos, enfim, sublinhar as riquezas da tradição bíblico-cristã sobre o homem, bem como sua unidade fundamental, tal como é pensada pela tradição filosófica. A Antropologia integral, para além de qualquer elocubração teórica, corresponde ao misterioso núcleo da existência humana, vivenciada cotidianamente por cada pessoa na pluralidade de suas experiências,

através das quais se estabelecem o sentido de suas relações e o significado vital de sua situação no mundo.

Diante dos tantos reducionismos que grassam em nosso tempo, não há razão para que a Teologia se sinta constrangida diante das investigações das outras ciências. A Sagrada Escritura, acolhida e compreendida teologicamente, não nega a liberdade e racionalidade humanas, mas assume o homem em sua dignidade intrínseca, discernindo criticamente as fragmentações ideológicas. À luz da fé, o texto bíblico encontra no instrumental filosófico mediações razoáveis através das quais se torna possível comunicar ao homem a verdade sobre si mesmo e que provém da Revelação, ajudando-o a superar os desafios de cada época, enquanto mantém viva a esperança de sua meta definitiva.

7

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, S. **Confissões**. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1955.
- AQUINO, T. **Comentário a Tessalonicenses**. Porto Alegre: Editora Concreta, 2016.
- AQUINO, T. **O ente e a essência**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- AQUINO, T. **Suma Teológica: A Criação, O Anjo, O Homem**. São Paulo: Loyola, 2002.
- AQUINO, T. **Suma Teológica: Teologia, Deus, Trindade**. São Paulo: Loyola, 2001.
- ARCE, H. V. **A ética em Henrique C. Lima Vaz, Josep Maria Puig e nos parâmetros curriculares nacionais, PCNs**. Tese de Doutorado, Brasil: Universidade Estadual de Campinas, 2006.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.
- BEALE, G. K. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BEALE, G. K. **O uso do Antigo Testamento no Novo Testamento e suas implicações hermenêuticas**. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BECKER, J. **Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia**. São Paulo: Ed. Academia Cristã, 2007.
- BENTO XVI, PP. **Carta encíclica *Caritas in veritate* sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade**. Tipografia Vaticana, 2009. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/benedictxvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html>. Acesso em: 13 out. 2020.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOOR, W. BÜRKI, K. **Cartas aos Tessalonicenses, Timóteo, Tito e Filemom**. Curitiba: Editora Esperança, 2007.
- CARNEIRO, A. B.. **Modernidade filosófica e suas implicações na relação de transcendência: uma abordagem do pensamento de H. C. de Lima Vaz**. Tese de mestrado, Brasil: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2011.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes; São Paulo; Paulinas: Loyola, 1997.

CELAM. **Documento de Puebla**. São Paulo: Paulinas, 1979.

CHAMBLIN, J. K. *Psicologia*. In HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P. (org.).

Dicionário de Paulo e suas cartas. São Paulo: Loyola, 2008, p. 1032. CNBB.

Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora no Brasil 2019-2023. (Doc. 109).

CONCÍLIO VATICANO II – **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1968.

CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. **Declaração *Persona Humana* sobre alguns pontos de ética sexual**. Tipografia Vaticana, 1975. Disponível

em:<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/

documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_po.html>. Acesso em: 14 set. 2020.

CONGREGAÇÃO PARA EDUCAÇÃO CATÓLICA. **“Homem e mulher os criou”**: para uma via de diálogo sobre a questão do *gender* na educação.

Tipografia Vaticana, 2019. Disponível em: http://www.educatio.va/content/dam/cec/Documenti/19_1000_PORTOGHESE.pdf>. Acesso em: 15 out. 2020.

COUTO, A. **Como uma dádiva**: Caminhos de antropologia bíblica. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2005.

CRUZ, P. C. **Antropologia e Razão Moderna no Pensamento de H. C de Lima Vaz**. Tese de Doutorado, Romae: Vicariatus Urbis, 1997.

DE LUBAC, H.. **Théologie dans l’Histoire**. Tomo I. Paris: DDB, 1990.

DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. **Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Loyola, 2006.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Tradução Lourdes Nascimento Franco. São Paulo: Ícone, 2006.

FABRIS, R. **1-2 Tessalonicesi**. Milano: Paoline, 2014.

FERREIRA, M.S. **O conceito de pessoa humana no pensamento de Lima Vaz**. Tese de Mestrado, Brasil: Universidade Estadual do Ceará, 2009.

FRANCISCO, PP. **Carta encíclica *Laudato si’* sobre o cuidado da casa comum**. Tipografia Vaticana, 2015. Disponível em:<

http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acesso em> 17 set. 2020.

- FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica pós-sinodal *Amoris Laetitia* sobre o amor na família**. São Paulo: Paulus, 2016.
- FREUD, S.. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- GAVENTA, B. R. **I e II Tessalonicesi**. Torino: Claudiana, 2013.
- GHINI, E. **Lettere di Paolo ai Tessalonicesi**: commento pastorale. Bologna: Dehoniane, 1980.
- GONZAGA, W. **O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento**. *Atualidade Teológica*, n. 54, p. 19-41, 2017. <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>
- GORDAY, P. **La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia**: Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, 1-2 Tomoteo, Tito, Filemón. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2002.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas III: A Filosofia do Espírito**. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo I e II**. Petrópolis: Editora Vozes, 2005
- HENDRIKSEN, W. **1 e 2 Tessalonicenses, Colossenses e Filemon**. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.
- KREITZER, L. J. Corpo. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P. (org.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 297.
- LIBANIO, J. B. **Henrique Cláudio de Lima Vaz**. *Revista Portuguesa de Filosofia*. p. 709-711, 2002.
- MAC DOWELL, J. A. **Saber Filosófico, História e Transcendência**. São Paulo: Loyola, 2002.
- MARITAIN, J. **La personne et le bien commun**. Paris: Desclée, 1947.
- MARSHALL, I. H. **I e II Tessalonicenses: Introdução e comentário**. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1984.
- MARX, K. **O Capital: crítica da economia política**, São Paulo: 2013.
- MAZZAROLLO, I. **Paulo de Tarso: Tópicos de antropologia bíblica**. Rio de Janeiro: Editora Comunicação Impressa, 2000.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MILLOS, S. P. **Comentario exegético al texto griego del nuevo testamento**. Barcelona: Editorial Clie, 2014.

- NIETZSCHE, F. W. **A genealogia da moral**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- NOBRE, M.; REGO, J. M. **Conversas com Filósofos brasileiros**, São Paulo: Editora 34, 2000.
- OLIVEIRA, C. M. R. **Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo**, São Paulo: Loyola, 2013.
- OLIVEIRA, M. A. **Ética e Racionalidade Moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.
- OLIVEIRA, M.A. **A Filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1989.
- OLIVEIRA, M. A.. **Dialética hoje: lógica, metafísica e historicidade**. São Paulo: Loyola, 2004.
- OLIVEIRA, M. A. **Ética e Sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.
- PASTOR, F. **Corpus Paulino II**. Espanha: Editorial Desclée de Brouwer, 2005.
- PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- PLATÃO. **Textos**. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril, 1972.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **“Che cosa è l’uomo?” (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia biblica**. Tipografia vaticana, 2019. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20190930_cosa-e-luomo_it.pdf>. Acesso em: 09 out. 2020.
- RIBEIRO, E. V. **A Questão da intersubjetividade no pensamento ético de H. C. de Lima Vaz**. Tese de Mestrado, Brasil: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2003.
- RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão críticos**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- SAMPAIO, R. G. **Metafísica e Modernidade**. São Paulo: Loyola, 2006.
- SAMPAIO, R. G. **O Ser e os Outros**. São Paulo: Ed. Unimarco, 2001.
- SANTOS, J. G. T. **Platão: a construção do conhecimento**. São Paulo: Paulus, 2012.
- SCHNELLE, U. **Paulo: vida e pensamento**. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.
- SCHÜRMAN, H. **A primeira Epístola aos Tessalonicenses**. Petrópolis: Vozes, 1969.
- SESBOÛÉ, B. **História dos dogmas: O Deus da salvação**. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2015. (Tomo I)

- SOUZA, L. A. G. **Pe. Vaz: mestre de uma geração de cristãos.** Síntese, n.55, p.643-651, 1991.
- TRIMAILLE, M. **A primeira epístola aos Tessalonicenses.** São Paulo: Edições Paulinas, 1986.
- TRIMAILLE, M. **A primeira epístola aos Tessalonicenses.** São Paulo: Edições Paulinas, 1986.
- VAZ, L. **Democracia e Sociedade.** Síntese, n.32, p. 5-19, 1985.
- VAZ, L. **Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica II,** São Paulo: Loyola, 2004.
- VAZ, L. **A Cultura e seus Fins.** Síntese, n.57, p.149-159, 1992.
- VAZ, L. **A dialética das ideias no Sofista.** Revista Portuguesa de Filosofia, v. 10, p. 122-126, 1954.
- VAZ, L. **A formação do pensamento de Hegel,** São Paulo: Loyola, 2014.
- VAZ, L. **A História em Questão.** Síntese, n.1, p. 5-23, 1974.
- VAZ, L. **A Igreja e o problema da conscientização,** Revista Vozes, n. 62, p. 483-493, 1968.
- VAZ, L. **A teoria das Idéias no Fédon.** Filosofar Cristiano, p. 115-129, Córdoba, 1983.
- VAZ, L. **A Universidade na cultura contemporânea.** Síntese, n.4, p. 3-11, 1975.
- VAZ, L. **Além da Modernidade.** Síntese, n.53, p. 241-254, 1991.
- VAZ, L. **Amor e conhecimento: Sobre a ascensão dialética no Banquete.** Revista Portuguesa de Filosofia, v. 12, p. 225-242, 1956.
- VAZ, L. **Análise categorial e síntese dialética em filosofia da natureza.** Verbum, v. 17, p. 19-31, 1960.
- VAZ, L. **Antropologia e Direitos Humanos.** REB, n.37, p. 13-40, 1977.
- VAZ, L. **Antropologia Filosófica I,** São Paulo: Loyola, 2014.
- VAZ, L. **Antropologia Filosófica II,** São Paulo: Loyola, 2013.
- VAZ, L. **Antropologia tripartida e Exercícios inicianos. Perspectiva Teológica,** Belo Horizonte, v.23, p. 349 – 358, 1991.
- VAZ, L. **Ateísmo e mito: a propósito do ateísmo do jovem Marx.** Revista Portuguesa de Filosofia, n. 26, p. 20-50, 1970.
- VAZ, L. **Ciência e Sociedade.** Síntese, n. 26, p.5-9, 1982.
- VAZ, L. **Congresso de Filosofia no IV Centenário de São Paulo.** Verbum, v. 11, p. 519-528, 1954.

- VAZ, L. **Consciência e história**. Anais do IV Congresso de Filosofia, Instituto Brasileiro de Filosofia, p. 619-629, São Paulo, 1962.
- VAZ, L. **Consciência e Realidade Social**. Síntese, n.14, p. 92-109, 1962.
- VAZ, L. **Contemplação e dialética nos diálogos platônicos**, São Paulo: Loyola, 2012.
- VAZ, L. **Crise e Verdade da Consciência Moral**. Síntese, n.83, p. 461-466, 1998.
- VAZ, L. **Cristianismo e consciência histórica**. Síntese, n. 8, p. 45-69, 1960.
- VAZ, L. **Cristianismo e consciência histórica**. Síntese, n. 9, p. 35-66, 1961.
- VAZ, L. **Cristianismo e história**. Revista Vozes, n. 59, p. 817-839, 1965.
- VAZ, L. **Cristianismo e mundo moderno**, Paz e Terra, n. 6, p. 5-20, 1968.
- VAZ, L. **Cultura e Filosofia**. Síntese, n.67, p. 479-493, 1994.
- VAZ, L. **Cultura e ideologia: sobre a interpretação do capítulo VI da Fenomenologia do Espírito**. Kriterion, n. 20, FAFICH/UFMG, p. 23-59, 1974.
- VAZ, L. **Cultura moderna e suas manifestações ideológicas**. Boletim do ICFT, n. 2, p. 33-45, Belo Horizonte, 1968.
- VAZ, L. **Cultura y Universidad**. Miec/Jeci, Servicio de Documentación, n. 2, Doc. 5, p. 19, Montevideo, 1967.
- VAZ, L. **Democracia e Dignidade Humana**. Síntese, n.44, p. 11-25, 1988.
- VAZ, L. **Destino da Revolução**. Síntese, n.45, p. 5-12, 1989.
- VAZ, L. **Dialética - Filosofia**, in Verbo, Enciclopédia luso-brasileira de cultura, Lisboa, Editorial Verbo, v.6, p. 1250-1253, 1967.
- VAZ, L. **Discrição e amor**. Verbum, v. 13, n. 4, p. 459-484, 1956.
- VAZ, L. **Eros e logos: Natureza e educação no Fedro platônico**. Verbum, v. 9, p. 161-180 e 311-328, 1952.
- VAZ, L. **Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira**, São Paulo: Loyola, 2014.
- VAZ, L. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura**, São Paulo: Loyola, 2013.
- VAZ, L. **Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura**, São Paulo: Loyola, 2002.
- VAZ, L. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I**, São Paulo: Loyola, 2015.
- VAZ, L. **Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História**, São Paulo: Loyola, 2012.
- VAZ, L. **Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade**, São Paulo: Loyola, 2012.

- VAZ, L. **Esquecimento e Memória do ser:** sobre o futuro da Metafísica. Síntese, n.88, p. 149-163, 2000.
- VAZ, L. **Ética e Civilização.** Síntese, n.49, p. 5-14, 1990.
- VAZ, L. **Ética e Comunidade.** Síntese, n.52, p. 5-11, 1991.
- VAZ, L. **Ética e direito,** São Paulo: Loyola, 2002.
- VAZ, L. **Ética e Justiça: Filosofia do Agir Humano.** Síntese, n.75, p. 547-552, 1996.
- VAZ, L. **Ética e Política.** Síntese, n.29, p.5-10, 1983.
- VAZ, L. **Ética e Razão Moderna.** Síntese, n.68, p. 53-84, 1995.
- VAZ, L. **Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental,** São Paulo: Loyola, 2000.
- VAZ, L. **Fenomenologia e sistema:** a propósito da composição da Fenomenologia do Espírito. Revista Brasileira de Filosofia, v. XX, p. 384-405, 1970.
- VAZ, L. **Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental.** Síntese, n.63, p. 533-578, 1993.
- VAZ, L. **Filosofia no Brasil hoje.** Cadernos SEAF, n.1, p. 716, Belo Horizonte, 1978.
- VAZ, L. **Filosofia Política em Hegel.** Síntese, n. 22, p. 113-122, 1981.
- VAZ, L. **Hegel:** a escritura da história, Síntese, v. 8, n. 23, p. 3-8, 1981.
- VAZ, L. **Humanismo hoje:** tradição e missão. Síntese, n. 91, p.157-168, 2001.
- VAZ, L. **Ideologia e verdade.** Revista Vozes, n. 60, p. 40-53, 1966.
- VAZ, L. **Itinerário da ontologia clássica,** Verbum, v. 11, p. 17-36, 1954.
- VAZ, L. **Marx, Karl.** Enciclopédia luso-brasileira de cultura, v.12, col. 1746-1749, Editorial Verbo, Lisboa, 1971.
- VAZ, L. **Marxismo.** Enciclopédia luso-brasileira de cultura, Lisboa, Editorial Verbo, v.12, col. 1749-1750, 1971.
- VAZ, L. **Metafísica e Fé Cristã:** uma leitura da Fides et Ratio. Síntese, n.86, 1999.
- VAZ, L. **Mística e Política.** Síntese, n.42, p. 5-12, 1988.
- VAZ, L. **Mística e Política:** A Experiência Mística na Tradição Ocidental. Síntese, n.59, p. 493-541, 1992.
- VAZ, L. **Moral, Sociedade e Nação.** Revista Portuguesa de Filosofia, n.53, p. 343-375, 1964.

- VAZ, L. **Morte e Vida da Filosofia**. Síntese, n.55, p. 677-691, 1991.
- VAZ, L. **Nas origens do realismo: a teoria das Idéias do Fédon de Platão**. Filosofar Cristiano, n. 13-14, p. 115-129, Córdoba, Argentina, 1983.
- VAZ, L. **Nota Histórica sobre o Problema Filosófico do Outro**. Kriterion, n.16, FAFICH-UFMG, p. 59-76, 1963.
- VAZ, L. **O absoluto e a história**. Paz e Terra, n. 2, p. 61-93, 1966.
- VAZ, L. **O conceito de socialização**. Revista Vozes, n. 60, p. 187-197, 1966.
- VAZ, L. **O espírito e o mundo**. Grande Sinal, Petrópolis, Vozes, n. 26, p. 522, 1972.
- VAZ, L. **O Ethos na Atividade Científica**, Revista Eclesiástica Brasileira, v.34, p.45-73, 1974.
- VAZ, L. **O humanismo e a graça: a propósito de um livro recente**. Verbum, t. 8, n. 1, p. 29-40, 1951.
- VAZ, L. **O pensamento filosófico no Brasil hoje**. Revista Portuguesa de Filosofia. n. 14, p. 235-276, 1961.
- VAZ, L. **O sagrado e a história**. Religião e sociedade, n. 12, p. 169-174, 1977.
- VAZ, L. **Ontologia e história**, São Paulo: Duas Cidades, 1968.
- VAZ, L. **Platão Revisitado: Ética e Metafísica nas Origens Platônicas**. Síntese, n.61, p. 181-197, 1993.
- VAZ, L. **Política e História**. Síntese, n.39, p. 5-10, 1987.
- VAZ, L. **Por uma linguagem humana**. Revista da UFMG, n.3, p. 147-158, 1967.
- VAZ, L. **Práxis**. Enciclopédia luso-brasileira de cultura, v.15, Col. 951, Editorial Verbo, Lisboa, 1973.
- VAZ, L. **Que é Metafísica**, Verbum, vol.5, p.179-189, 1947.
- VAZ, L. **Religião e Sociedade**. Síntese, n. 25, p. 5-10, 1982.
- VAZ, L. **Senhor e Escravo: Uma Parábola da Filosofia Ocidental**. Síntese, n.21, p.7-29, 1981.
- VAZ, L. **Sentido e não-sentido na crise da modernidade**. Síntese, n.64, p. 514, 1994.
- VAZ, L. **Situação da Linguagem**. Síntese, n.68, p. 5-12, 1995.
- VAZ, L. **Situação do tomismo**. Revista Vozes, n. 59, p. 892-907, 1965.
- VAZ, L. **Sociedade Civil e Estado em Hegel**. Síntese, n.19, p. 21-29, 1980.
- VAZ, L. **Sugestão de um programa para um curso de Metafísica**. Atualização, 107/108, p. 503-525, 1978.

- VAZ, L. **Tomismo no Brasil**. Enciclopédia luso-brasileira de cultura, v.17, col. 1667, Editorial Verbo, Lisboa, 1975.
- VAZ, L. **Trabalho e Contemplação**. Brotéria, n. 5, v. 82, p. 585-603, Lisboa, 1966.
- VAZ, L. **Um centenário: Karl Marx**. Síntese, v. 10, n. 27, p. 5-8, 1983.
- VAZ, L. **Um centenário: Pierre Teilhard de Chardin**. Síntese, v. 8, n. 22, p. 37, 1981.
- VOEGELIN, E. **Ordem e História: O mundo da Pólis**. São Paulo: Loyola, 2010.
- VOEGELIN, E. **Ordem e História: Platão e Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2010.
- VOEGELIN, E. **Ordem e História: Israel e a Revelação**. São Paulo: Loyola, 2013.
- WOJTYŁA, K. **Amor e Responsabilidade**. Estudo ético. São Paulo: Loyola, 1982.