

**CENTRO UNIVERSITÁRIO ACADEMIA
GABRIEL DIAS FERREIRA DE SOUZA**

**A PRESENÇA DA TRANSCENDÊNCIA NA IMANÊNCIA DO MUNDO HUMANO:
INTERPELAÇÕES DE LIMA VAZ PARA A FORMAÇÃO DA PESSOA**

Juiz de Fora
2020

GABRIEL DIAS FERREIRA DE SOUZA

**A PRESENÇA DA TRANSCENDÊNCIA NA IMANÊNCIA DO MUNDO HUMANO:
INTERPELAÇÕES DE LIMA VAZ PARA A FORMAÇÃO DA PESSOA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado junto ao Curso de Filosofia do Centro Universitário Academia, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Me. Elílio de Faria Matos Júnior.

Juiz de Fora
2020

SOUZA, Gabriel Dias Ferreira de. **A presença da transcendência na imanência do mundo humano:** interpelações de Lima Vaz para a formação da pessoa. Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado como requisito parcial à conclusão do curso de Licenciatura em Filosofia, do Centro Universitário Academia, realizado no 2º semestre de 2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Me. Elílio de Faria Matos Júnior (UniAcademia)
Orientador

Prof. Dr. Rômulo Gomes de Oliveira (UniAcademia)

Prof.^a Dra. Mabel Salgado Pereira (UniAcademia)

Examinado em: 08/12/2020.

Dedico este trabalho à minha família,
especialmente, aos meus avós maternos,
à minha mãe e ao meu pai e às minhas
tias Marília e Marilda. Nunca serei
suficientemente grato a vocês!

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por todos os dons que me foram concedidos, não obstante a minha indignidade.

À minha família pelo amor e pelo cuidado; aos meus amigos e colegas pela solidariedade que nos une.

Ao Seminário Arquidiocesano Santo Antônio pelo valioso auxílio em meu discernimento vocacional.

Ao Centro Universitário Academia pelo ensino ministrado com qualidade e pelo incentivo à pesquisa.

Aos meus professores, pela dedicação e competência, especialmente, à Prof.^a Me. Regina Lúcia Praxedes de Meirelles, à Prof.^a Dra. Mabel Salgado Pereira, ao Prof. Dr. Pe. Rômulo Gomes de Oliveira e ao meu estimado e atento orientador, Prof. Me. Pe. Elílio de Faria Matos Júnior.

[...] pois nele vivemos, nos movemos e
existimos, como disseram alguns dentre
vossos poetas [...].
Atos dos Apóstolos

RESUMO

SOUZA, Gabriel Dias Ferreira de Souza. **A presença da transcendência na imanência do mundo humano**: interpelações de Lima Vaz para a formação da pessoa. 55 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Filosofia). Centro Universitário Academia, Juiz de Fora, 2020.

O presente trabalho versa sobre a relação ontológica e histórica estabelecida entre transcendência e compreensão da pessoa humana nas obras **Antropologia filosófica I e II** do pensador brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz. Pretende-se ressaltar como a categoria de transcendência é indispensável para se pensar com rigor a complexidade da presença humana no mundo e, conseqüentemente, necessária a fim de se propor caminhos mais efetivos para a formação do homem em sociedade, tendo em vista sua autorrealização individual e comunitária. Apresenta-se, inicialmente, a biografia do autor e os elementos essenciais do seu sistema filosófico, ressaltando-se o caráter dialético do mesmo sistema. Em seguida, traça-se um panorama geral a respeito das obras supramencionadas, detendo-se na explicitação da categoria estrutural de espírito que será relacionada com a categoria relacional de transcendência. Termina-se apresentando as categorias de realização e pessoa. A partir da apresentação do homem como pessoa, conclui-se que uma antropologia que vise apresentar a integralidade da experiência humana deverá mencionar a abertura do mesmo homem à transcendência da Verdade, da Unidade e do Bem. Conseqüentemente, a dimensão da relação humana com o Transcendente deveria figurar na formação integral da pessoa em sociedade: essa é, pois, a principal interpelação que Lima Vaz dirige à educação.

Palavras-chave: Transcendência. Espírito. Realização. Pessoa. Lima Vaz.

ABSTRACT

The present work deals with the ontological and historical relations established between transcendence and the comprehension of human being in the works **Antropologia filosófica I and II** of the Brazilian thinker Henrique Cláudio de Lima Vaz. It is intended to emphasize how the category of transcendence is indispensable to think accurately the complexity of the human presence in the world and, consequently, necessary in order to propose more effective paths for the formation of man in society, in view of his individual and community self-fulfillment. Initially, the author's biography and the essential elements of his philosophical system are presented, emphasizing the dialectical character of the selfsame system. In the following, a general overview is presented about the abovementioned works, taking into account the explanation of the structural category of spirit that will be related to the relational category of transcendence. It ends by presenting the categories of fulfillment and person. From the presentation of man as a person, it is concluded that an anthropology that aims to present the integrality of human experience should mention the openness of the same man to the transcendence of Truth, Unity and Goodness. Consequently, the dimension of the human relationship with the Transcendent should appear in the integral formation of the person in society: this is, therefore, the primary inquiry that Lima Vaz addresses to education.

Keywords: Transcendence. Spirit. Fulfillment. Person. Lima Vaz.

LISTA DE SIGLAS

AF I	Antropología Filosófica I
AF II	Antropología Filosófica II
EF I	Escritos de Filosofía I
EF II	Escritos de Filosofía II
EF III	Escritos de Filosofía III
EF IV	Escritos de Filosofía IV
EF V	Escritos de Filosofía V
EF VI	Escritos de Filosofía VI
EF VII	Escritos de Filosofía VII

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	INTRODUÇÃO BIOBIBLIOGRÁFICA, SISTEMA E MÉTODO EM H. C. DE LIMA VAZ	13
2.1	LEGADO FILOSÓFICO DE LIMA VAZ	16
2.2	CONCEITOS FUNDAMENTAIS E SISTEMA	17
3	O HOMEM COMO ESPÍRITO-NO-MUNDO	24
3.1	OBJETO E MÉTODO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA	24
3.2	CATEGORIAS DE ESTRUTURA	28
3.3	CATEGORIA DE ESPÍRITO	31
4	“TORNA-TE O QUE ÉS, TENDO-O APRENDIDO”	38
4.1	CATEGORIA DE TRANSCENDÊNCIA	39
4.2	CATEGORIA DE REALIZAÇÃO	44
4.3	CATEGORIA DE PESSOA	46
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	52
	REFERÊNCIAS	54

1 INTRODUÇÃO

Apesar dos repetidos **anúncios da morte de Deus** que marcaram os últimos séculos e as críticas radicais à Metafísica ocidental, o interesse teórico e prático pelo fenômeno religioso segue sendo uma constante nas sociedades atuais. De forma semelhante, ainda que pontualmente, alguns filósofos continuam a elaborar sistemas metafísicos para explicar filosoficamente as questões humanas fundamentais, mesmo em ambientes teóricos inesperados, como a Filosofia Analítica anglo-saxônica. Tal panorama revela a atualidade e a pertinência da reflexão filosófica sobre o fenômeno religioso e constitui a motivação essencial desta pesquisa (DOWELL, 2011).

O ambiente filosófico contemporâneo é dominado por correntes que negam a possibilidade de validação racional de qualquer forma de pensamento metafísico e, por conseguinte, de qualquer articulação discursiva pretensamente racional acerca do espírito no homem e do Espírito absoluto. Lima Vaz, contrariamente, esforçou-se por reabilitar a Metafísica a partir do diálogo com alguns elementos da tradição filosófica ocidental que promoveram o atual contexto antimetafísico, como Kant e Hegel¹, sem deixar de se dedicar ao estudo das metafísicas grega e cristã clássicas. De *per si*, tal singularidade de empreendimento filosófico já constitui uma justificativa para esse trabalho. Além disso, diante das crises dos projetos societários modernos e da reemergência e perpetuação do fenômeno religioso, o interesse pelo tema da transcendência como evento necessário à constituição da pessoa humana volta a ter destaque: eis uma segunda justificativa para a temática aqui desenvolvida.

Em decorrência desse cenário, a contribuição original em termos de empreendimento filosófico frente à tendência dominante hodiernamente da obra de Lima Vaz é digna de destaque. Tendo-se dedicado por quase cinquenta anos à docência e à reflexão filosófica no Brasil, o filósofo brasileiro assimilou ativamente as contribuições de uma série de referenciais teóricos como Platão, Tomás de Aquino e Hegel, entre outros. Suas obras estão sendo recentemente valorizadas e suas intuições ampliadas pelas novas gerações de pesquisadores. A questão da transcendência, tematizada em sua produção acadêmica, ofereceria uma oportunidade de ponderação sobre um conceito axial na articulação do pensamento

¹ Indiretamente, pois Hegel não negou explicitamente a metafísica, mas a sua reinterpretação da metafísica deu margem às críticas da esquerda hegeliana, tais como a de Feuerbach (VAZ, 2015).

metafísico e religioso, mediado pela consciência da contingência histórica, tão priorizada no atual estágio da cultura ocidental.

Posto isso, o principal objetivo deste trabalho é o de refletir sobre a relação existente entre **transcendência** e **pessoa humana** na obra do filósofo jesuíta brasileiro Lima Vaz, bem como sobre as incidências dessa relação sobre as perspectivas de leitura da formação do homem de um modo geral. Como hipótese de trabalho, postula-se que a transcendência é uma categoria necessária para pensar com rigor a complexidade da presença humana no mundo, tanto coletivamente, quanto individualmente.

A fim de efetuar uma pesquisa bibliográfica qualitativa com a produção de um texto autoral de cunho etnográfico, partir-se-á do seguinte problema: **Qual é a contribuição da categoria de transcendência para a compreensão da pessoa humana e de seu processo de formação, segundo Lima Vaz?**

Dentre as obras do próprio Lima Vaz que articulam o discurso filosófico sobre a transcendência, serão utilizadas as seguintes: como bibliografia principal **Antropologia Filosófica I** (2011) e **Antropologia Filosófica II** (2016). Como bibliografia secundária, **Escritos de Filosofia III** (2002), **Escritos de Filosofia IV** (2015), **Escritos de Filosofia V** (2004), **Escritos de Filosofia VI** (2001) e o artigo **Metafísica e fé cristã** (1999)².

Como comentários à obra do filósofo brasileiro, lançar-se-á mão do livro **Metafísica e modernidade** de Sampaio (2006), que apresenta uma introdução geral à filosofia vaziana. Com o mesmo escopo, empregar-se-á a tese **As condições de possibilidade da Metafísica segundo Padre Vaz** de Matos Júnior (2011).

De mais a mais, serão exploradas as obras **Tomismo hoje** de Campos (1989), **Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico** de Porro (2014), **Filosofia: antiguidade e Idade Média** de Reale; Antiseri (2017) e **Pensamentos** de Pascal (2010) para esclarecer questões relativas aos referências teóricos do autor abordado.

Dividir-se-á o desenvolvimento do trabalho em três partes, à guisa de esclarecimento metodológico: **Introdução biobibliográfica**, que objetivará oferecer um panorama biográfico, bem como a tessitura de influências teóricas que resultam na reflexão vaziana e em sua articulação dialética, apresentando o método

² Doravante, as obras de Lima Vaz serão referidas por suas siglas, identificadas na lista de siglas.

empregado por Lima Vaz; **O homem como espírito-no-mundo** visará apresentar a obra sobre Antropologia filosófica e a articulação categorial da Antropologia, a qual pretenderá indicar os elementos essenciais do discurso sistemático sobre o ser humano e suas relações fundamentais, com ênfase na categoria de espírito; **A tarefa humana de tornar-se si mesmo**, almejando refletir sobre a categoria de transcendência como momento fulcral da reflexão aqui proposta e, por fim, a associação entre as categorias de transcendência, pessoa e realização, que abordará as implicações da doutrina filosófica exposta nas partes supracitadas para a formação da pessoa.

É importante ressaltar que o presente texto é um exercício de compreensão sobre o tema determinado acima e que não pretende esgotar suas possibilidades interpretativas, sendo exaustivo. Pelo contrário, é um exercício hermenêutico situado e limitado que se destina a cumprir as exigências acadêmicas requeridas para a finalização do curso de Licenciatura no Centro Universitário Academia (UniAcademia). Não se recorreu ao estudo aprofundado das fontes primárias do pensamento vaziano, assim como não se abarcaram aqui as diversas linhas convergentes em torno do tema transcendência em todas as obras publicadas por Lima Vaz. De igual modo, nestas páginas, a referência constante aos muitos pesquisadores do pensamento vaziano não foi possível e, devido à finalidade do mesmo texto, também não se fez estritamente necessária.

2 INTRODUÇÃO BIOBIBLIOGRÁFICA, SISTEMA E MÉTODO EM LIMA VAZ

Henrique Cláudio de Lima Vaz nasceu na cidade de Ouro Preto, município de Minas Gerais, no Brasil, no dia 24 de agosto de 1921. Ingressou na Companhia de Jesus em 28 de março de 1938. Estudou Filosofia no escolasticado dos Jesuítas em Nova Friburgo, Rio de Janeiro. Em 1945, foi enviado para Roma a fim de estudar teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana, concluindo o curso de licenciatura com uma dissertação acerca do problema da beatitude em Aristóteles e em Santo Tomás de Aquino. Lima Vaz teve um profícuo contato com a nova teologia católica, lendo autores como o Padre Teilhard de Chardin e Maurice Blondel. No campo filosófico, envolveu-se na leitura dos diálogos platônicos e desconcertou-se com a leitura da obra do existencialista francês Jean-Paul Sartre, distanciando-se criticamente de suas posições. Descobriu, ainda, o personalismo de Emmanuel Mounier, sendo conduzido por este ao conhecimento do marxismo. Sua ordenação presbiteral ocorreu no dia 15 de julho de 1948. Completou sua formação inaciana em Gandia, na Espanha (MATOS JÚNIOR, 2011).

No seio da Companhia, em Nova Friburgo, a formação de Lima Vaz encaminhou-se decididamente para o pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino, sendo-lhes direcionado pelo texto adotado como manual àquela época, de V. Remer, S.J., *Philosophia scholasticae summa*. Mesmo estando vinculado à Metafísica clássica, desde jovem estudante de Filosofia, Lima Vaz dedicou-se ao pensamento filosófico-científico moderno por intermédio de “autores dotados de uma aura de modernidade”³, tais como: Antonin-Gilbert Sertillanges, Pierre Rousselot, A. Forest, Jacques Maritain, Étienne Gilson e Joseph Maréchal. Em parte, esse interesse foi alimentado pela admiração por seu mestre Padre Francisco Xavier Roser, S.J., que lhe chamou a atenção para a temática da significação filosófica da ciência moderna. No final do curso de Filosofia, aproximou-se mais do pensamento de Joseph Maréchal, estudando os cinco cadernos de sua obra magna *Le point de depart de la metaphesique*. Apresentou os trabalhos *De ratione existentiae Dei*

³ Tais autores são classificados como neotomistas ou, simplesmente, tomistas contemporâneos. Fernando Arruda Campos qualifica o tomismo do seguinte modo: “O tomismo, qual pensamento histórico, renovado e revitalizado, tal qual se apresenta na obra dos pensadores contemporâneos, pelo menos dos mais proeminentes, não se manifesta qual estéril repetição das teses fundamentais de Santo Tomás. De modo diverso, emerge este pensar, de forma original, o qual, na obra de seus pensadores mais significativos, toma consciência de si mesmo como um pensar filosófico, que se destina a dar respostas adequadas, no nível que lhe compete, aos mais cruciantes e angustiantes problemas que afligem o homem de nosso tempo” (CAMPOS, 1989, p. 49).

probandae in dynamismo intellectuali Pe. Maréchal, e a dissertação para a Licença: **A afirmação do ser no limiar da Metafísica**, referentes à doutrina marechaliana (MATOS JÚNIOR, 2011).

De volta a Roma, doutorou-se em Filosofia pela Universidade Gregoriana com a tese ***De dialectica et contemplatione in Platonis dialogis***. Orientado pelo Padre René Arnou, S.J., Lima Vaz versou sobre a dialética e a contemplação nos diálogos platônicos de maturidade, acentuando o caráter intelectualista da contemplação platônica em contraposição à tese do helenista dominicano André-Jean Festugière em sua obra clássica ***Contemplation et vie contemplative selon Platon*** (1936). Em sua biobibliografia, Lima Vaz testemunha que seu interesse pela meditação sobre o “problema do sobrenatural no seu desenrolar histórico” foi provocado pela frequentação dos textos de Henri de Lubac, que lhe descobriram “a posição arquetipal do platonismo nas estruturas mentais do Ocidente, e da teologia cristã em particular” (VAZ, 1976 apud PERINE, 2012, p. 10).

No Brasil, Lima Vaz trabalhou no magistério filosófico universitário durante quase 50 anos. Primeiramente, lecionou na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus em Nova Friburgo, entre 1953 e 1963, que depois foi transferida para São Paulo (1963-1974) – período em que Lima Vaz esteve ausente da faculdade – e transferida também para o Rio de Janeiro (1975-1981) até, finalmente, se estabelecer em Belo Horizonte, no ano de 1982. Exerceu a docência também nos cursos do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, de 1964 a 1986, vindo a receber o título de Professor Emérito da instituição, em 2001 (MATOS JÚNIOR, 2011).

Os primeiros anos de sua estadia no Brasil foram marcados pelo estudo da Ontologia clássica, especialmente, da obra de Platão. Em 1954 publicou, na revista ***Verbum***, a conferência **Itinerário da ontologia clássica**, que sintetiza o seu próprio itinerário pelas veredas do pensamento clássico, de Platão a Tomás de Aquino, passando por Aristóteles e pelo neoplatonismo e agostinismo. A partir de 1955, passa a dedicar-se com mais afinco à Filosofia moderna, defrontando-se com os problemas levantados por Descartes, Espinosa, Kant e Hegel. Estabelecera, em especial, um diálogo diuturno com este último, sem abandonar, no entanto, as intuições originais de Tomás de Aquino, que permanecerá durante toda a sua vida como seu autor favorito (MATOS JÚNIOR, 2011).

Nos anos 60, Lima Vaz tornou-se mentor da Juventude Universitária Católica e da Ação Popular, em sua primeira fase. Diante do cenário político e cultural daqueles anos, Lima Vaz ofereceu-se como um mestre de uma geração de cristãos, procedendo a uma revisão crítica das teses marxistas em sua relação com o Cristianismo e à defesa da originalidade da consciência humana, em sua abertura constitutiva para o transcendente. Não obstante, o contato que Lima Vaz manteve com os dois movimentos rendeu-lhe o afastamento de Nova Friburgo em 1964, ocasionando o seu posterior ingresso na Universidade Federal de Minas Gerais (MATOS JÚNIOR, 2011).

Nos anos 70, reencontrou-se com o pensamento hegeliano por meio de um estudo sistemático dos principais textos do filósofo alemão. A ampliação dos horizontes mentais de Lima Vaz – propiciada, em particular, pela penetração da **Ciência da Lógica** –, permitiu-lhe reler a ontologia tomásica do *Esse* enquanto ato em chave dialética e facultou-lhe a execução de suas obras de caráter sistemático: **AF I** (2011) e **II** (2016), **EF IV** (2015) e **V** (2004) e **EF VII** (2002).

No último período de sua vida, Lima Vaz dedicou-se à meditação filosófica sobre a crise da civilização ocidental, terrivelmente ameaçada, segundo o autor, pelo niilismo ético e metafísico, em escala planetária. Nesta civilização, constatou o avanço prodigioso da racionalidade técnica e a pauperização notável da racionalidade ética. Nos livros **EF III** (2002) e **EF VII** (2002) são condensadas, de um lado, sua postura crítica em relação à modernidade e sua análise desta e, de outro lado, a reivindicação do retorno à Metafísica tomásica do ato de existir⁴. Dessa maneira, (re-)propõe o **humanismo teocêntrico** resultante da fusão da civilização helênica com a cultura judaico-cristã como itinerário para a realização plena do ser humano em sua existência pessoal e social (MATOS JÚNIOR, 2011).

Após ter cultivado um estilo de vida voltado à relação simbiótica entre fé cristã e Filosofia, Lima Vaz faleceu no dia 23 de maio de 2002, com 81 anos de idade, em decorrência de complicações pós-operatórias, legando aos pósteros uma obra

⁴ “Mas se o ser é deveras para o Angélico, como para Aristóteles, uma ideia análoga, realizando-se no ato e na potência, diversamente do Estagirita, através de uma visão mais profunda e abrangente, viu ele, na ideia de ser, não apenas a simples relação entre potência e ato, mas a relação transcendental entre essência e existência, a existência que é, antes de mais nada, ato de todos os atos, ato existencial. Deus é, assim, para Tomás de Aquino, não apenas Ato puro, mas o Ato de existir subsistente e a criatura o ato de existir, participado por uma essência finita” (CAMPOS, 1989, p. 19).

composta de 14 livros⁵ publicados e dezenas de artigos, editoriais, verbetes, notas bibliográficas e textos traduzidos, conforme documentado por Sampaio (2006).

2.1 LEGADO FILOSÓFICO DE LIMA VAZ

A Revista do Instituto *Humanitas* Unisinos, na sua 374^o edição, realizou uma série de entrevistas com pesquisadores do pensamento vaziano, de renome nacional, que testemunharam a importância dessa obra para a Filosofia no Brasil e no mundo. Nesta edição, estão presentes algumas avaliações que apresentam o estágio atual das pesquisas sobre o mencionado autor em cuja linha de continuidade se inscreve o presente trabalho.

Segundo Soares (2011), o legado de Lima Vaz para a reflexão filosófica estaria centrado na investigação das coordenadas do encontro humano-natural com o Absoluto em uma tentativa de renovação do humanismo teocêntrico. Tal investigação receberia sua originalidade de três traços distintivos da obra do jesuíta ouro-pretano: o exercício rigoroso da Filosofia em âmbito histórico e sistemático, a assunção do método dialético hegeliano e a valorização da modernidade enquanto condição de possibilidade para a formação da consciência histórica. Acentuando ainda mais o diferencial da reflexão vaziana, Pimentel (2011) sublinhará o aspecto segundo o qual o filósofo jesuíta não se limitou ao exercício da erudição filosófica estrita, mas pensou o tempo atual, o seu tempo, e fez de sua filosofia uma ingente tentativa de transpor, para os cânones da razão, a constituição multifacetada da civilização ocidental.

No campo da Ética, a obra vaziana arvorou-se tão vigorosamente que se tornou comparável em reconhecimento e validade à obra do canadense Charles Taylor e do britânico Alasdair MacIntyre, ambos filósofos contemporâneos de prestígio internacional, segundo Ribeiro (2011). Entretanto, a obra de Lima Vaz permanece restrita internacionalmente somente a alguns ambientes das universidades eclesiásticas, uma vez que a língua portuguesa é pouco utilizada no meio acadêmico internacional.

⁵ Seriam dezesseis obras publicadas se fossem contabilizadas **Escritos de Filosofia VIII: platônica e Contemplação e dialética nos diálogos platônicos** (2012), publicadas postumamente.

2.2 CONCEITOS FUNDAMENTAIS E SISTEMA

E quais seriam os traços distintivos da reflexão vaziana? Em uma entrevista concedida por Lima Vaz, registrada no livro **Conversas com filósofos brasileiros** (2000), o filósofo mineiro explicita os conceitos fundamentais que desenvolveu na esteira de uma tradição filosófica que se pretende fundacionista, demarcando, assim, a fisionomia distintiva do seu filosofar. São eles: **o ato de existir** da Metafísica tomásica, **o homem enquanto expressividade** e **o Bem transcendental** como Fim e Norma da comunidade ética. Lima Vaz sintetizou sua compreensão a respeito dos traços característicos de seu filosofar da maneira como segue:

Eis alguns: inicialmente o conceito de “ato de existir” (esse) recebido de Tomás de Aquino e de alguns dos seus comentadores recentes (E. Gilson entre outros), e que para mim é a pedra angular da metafísica, à qual tenho voltado em textos recentes. Em seguida citarei o conceito fundamental da Antropologia Filosófica, ou seja, o “ato de existir” do ser humano enquanto capaz de significar-se a si mesmo ou do ser humano enquanto **expressividade**. A metafísica e a Antropologia Filosófica abriram-me o caminho para a Ética, disciplina que tenho ensinado nos últimos anos. O conceito fundamental aqui recebido de Platão e Aristóteles é o conceito de **Bem**, que se apresenta como conceito metafísico, sendo um conceito transcendental coextensivo com o **ser**, e como conceito antropológico, definindo como Fim a estrutura teleológica do ser humano como ser que se autodetermina para o Bem. Esses dois conceitos fundamentais, antropológico (Eu como expressividade) e ético (Bem), guiaram-me na redação dos dois textos, **Antropologia Filosófica** (2 vols.) e **Introdução à ética filosófica** (2 vols.), que publiquei recentemente. Penso que os conceitos que chamo “fundacionais”, presentes já desde o início no núcleo básico das ideias filosóficas nas quais fui formado, foram sendo explicitados e adquirindo uma estrutura formal mais definida ao longo de meu magistério e do trabalho de preparação dos meus cursos. Aqui está realmente o roteiro de formação das minhas ideias filosóficas fundamentais (VAZ, 2004 apud SAMPAIO, 2006, p. 30, grifo do autor).

Tais traços distintivos são organizados por Lima Vaz em uma ampla estrutura sistemática. Sampaio doutorou-se em Filosofia com uma tese que pretende demonstrar precisamente as articulações fundamentais do sistema vaziano, intitulada **Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema** em Henrique Cláudio de Lima Vaz (2006). Em grande medida, as observações sobre o sistema vaziano basearam-se nos contributos de tal pesquisa para realizar este

trabalho preliminar de identificação das linhas-mestras do sistema⁶ do filósofo brasileiro.

Outrossim, convém destacar a singularidade de um empreendimento sistemático em Filosofia na época contemporânea. Desde a dissolução do sistema hegeliano, a Filosofia ocidental tende a rejeitar a intenção globalizante como parte de seu labor fundamental. É o próprio Lima Vaz que o constata:

No entanto, o que se seguiu a Hegel, num clima intelectual de acelerado progresso das ciências da Natureza, da formação e desenvolvimento igualmente rápido das chamadas ciências humanas, com a conseqüente multiplicação de racionalidades metodologicamente independentes, foi o descrédito lançado sobre a que passou a ser considerada **ficção de uma Razão universal**, pressuposto da antiga Filosofia e aceito ainda por Kant ou por Hegel (VAZ, 2015, p. 403, grifo nosso).

A antiga Filosofia clássica era ontocêntrica, isto é, fundada em uma Metafísica do ser que sustentava a universalidade analógica da Razão. Em substituição ao paradigma clássico, emerge o paradigma moderno antropocêntrico que, de Descartes a Kant, tenta recuperar a ideia de uma razão universal, lastreando-a na universalidade do Sujeito transcendental e em seu procedimento lógico de construção do objeto do saber. Não obstante, esse projeto de uma Metafísica da subjetividade acaba por ceder à fragmentação da racionalidade, propiciada pela operacionalização da razão, na impostura de uma razão eminentemente técnica. Promulga-se, em decorrência disso, a dissolução da forma contemplativa da razão que se elevava à *theoría* do Ser e ao Absoluto⁷.

Ora, esse percurso de **mundanização** da tradição filosófica – com a conseqüente fragmentação desta tradição – estaria, segundo Lima Vaz, nas

⁶ “Sistema é o conjunto de objetos, de elementos ou de partes de uma realidade que podem ser compreendidos a partir de uma articulação recíproca e da qual cada um dos elementos constitutivos retira sua significação do lugar que ele ocupa no todo dessa tessitura de articulações e relações. Estes elementos não se encontram simplesmente justapostos numa exterioridade linear, mas estão relacionados de maneira circular ou dialética uns aos outros. Para Lima Vaz, sistema possui uma significação dinâmica que não permite uma visão engessada da realidade por ele compreendida, mas possibilita sua aplicação à riqueza e à criatividade da experiência concreta” (SAMPAIO, 2006, p. 322).

⁷ “Depois de Hegel, o problema da presença da filosofia na nossa cultura assume a figura de um novo paradoxo. Com efeito, anunciada por alguns tidos como herdeiros, a ‘morte da filosofia’ é entendida como seu ‘tornar-se mundo’, vem a ser, como o reconhecimento de que a filosofia, como tarefa teórica, não tem mais lugar num mundo que incorporou na sua **práxis** todos aqueles desígnios e fins da Razão que solicitaram por tantos séculos a meditação do filósofo. A filosofia, portanto, morre na **teoria** para renascer na **práxis**, segundo o conhecido programa da chamada esquerda hegeliana” (VAZ, 2002, p. 78, grifo do autor).

antípodas da própria natureza da Razão e se apresentaria como um grande perigo para a manutenção de uma civilização global composta por sujeitos livres.

No que diz respeito à natureza da Razão, Lima Vaz postula sua unidade analógica, isto é, supõe que a Razão universal tem uma relação com as diversas formas de racionalidade particular verificadas na história e que há uma identidade – ao menos intencional – da razão finita com a Razão infinita ou com o Ser. Assim, seriam três os postulados vazianos referentes à Razão: identidade dialética da Razão e do Ser, identidade reflexiva da Razão consigo mesma e unidade analógica da Razão no processo histórico de sua autodiferenciação.

No que diz respeito à possibilidade de uma ética global, Lima Vaz argumenta que as formas de racionalidade influem sobre os princípios éticos vigentes e vice-versa⁸. Ora, a civilização hodierna preconizaria uma forma de racionalidade operacional e setORIZADA, incapaz de estabelecer princípios teóricos universais e, na mesma medida, incapaz de uma ética universal que faça frente às vagas do niilismo ético⁹. Motivado por esses fatores, Lima Vaz repropõe a ideia de uma Razão universal efetivada em sistema¹⁰.

Uma vez esclarecidas as razões pelas quais o conjunto das obras de Lima Vaz está organizado, de modo a formar um sistema filosófico aberto, deve-se clarificar, sumariamente, a constituição essencial deste sistema. A publicação da literatura acadêmica vaziana, no que se refere aos seus principais livros, estendeu-se de 1968 a 2002, período que poderia ser seccionado em duas fases principais: a fase pré-sistemática e a fase propriamente sistemática. Os livros da fase pré-sistemática – dentre os quais poderíamos citar **EF VI** (2001), **EF I** (1986), **EF II** (1988) e **EF III** (2002) – são o resultado de artigos publicados, em sua grande maioria, na revista **Síntese Nova Fase**, que foram alterados sensivelmente para serem incorporados em seus respectivos livros. Já os livros da fase sistemática – **AF**

⁸ A problemática ética e dos postulados racionais parece vinculada à análise genética da modernidade de Lima Vaz. Seu desenvolvimento dar-se-ia em três fases: 1) temas da ontologia da natureza e do sujeito: racionalidade moderna e ciência newtoniana; 2) ética, cultura e história: mensurante-mensurado, matriz ternária, absolutização da práxis e itinerário da razão moderna e; 3) raízes metafísicas da modernidade: século XIII, nominalismo tardo-medieval, metafísica do existir (SAMPAIO, 2006).

⁹ Por niilismo ético entendemos, a grosso modo, a dissolução dos valores supremos que nortearam a civilização ocidental por milênios, não restando nada em seu lugar, a não ser a falta de sentido (VAZ, 2015).

¹⁰ Não pretendemos aqui, nem de longe, esgotar as possibilidades e as motivações de um pensamento metafísico e sistemático na contemporaneidade. Além dos contributos para a compreensão da necessidade humana de uma mundivisão registrados em Ontologia e História, seria possível acessar farta literatura a respeito dessa temática (VAZ, 2001).

I (2011) e II (2016), **EF IV** (2015) e **V** (2004), e **EF VII** (2002) – têm um feitiço próprio e estão marcados por uma interdependência temática e metodológica. Contudo, toda a obra vaziana obedece, de certo modo, a um movimento dialético circular, no qual ideias e problemas tratados na fase pré-sistemática, de forma isolada, são reencontrados e reconfigurados numa estrutura teórica mais ampla na fase sistemática.

Herdando de Hegel a noção segundo a qual a Filosofia é necessariamente um sistema que pretende deixar todo o conteúdo da experiência engendrar-se segundo sua forma inteligível, Lima Vaz organiza sua reflexão obedecendo a uma estrutura triádica formal, representada pela **ideia hegeliana do círculo dialético**¹¹ que se fecha sobre si mesmo. Os três polos dessa estrutura são a Metafísica, a Antropologia e a Ética. O pressuposto que oferece a fundação do sistema é o da “aceitação de um Transcendente absoluto que é princípio e Fonte do existir e, portanto, condição de possibilidade da existência dos esse relativos e da inteligência finita” (SAMPAIO, 2006, p. 322). Tal absoluto se revela implicado em todo ato judicativo, estando encrustado no dinamismo mesmo da inteligência finita.

As duas temáticas que perpassam todo o sistema são: a **Metafísica do existir de origem tomásica** e a **análise genética da modernidade**. A primeira constitui o cume do sistema e é a condição de possibilidade para a sua articulação, como já aludido acima. Essa temática capital, no entanto, sofre vários interditos da racionalidade moderna, que tende à imanentização do Absoluto. Por isso, Lima Vaz esmera-se em compreender a natureza do fenômeno da modernidade a fim de encontrar uma abertura para a tradição metafísica que lhe permitisse pensar o Absoluto real. Derivadas dessas temáticas, emergem outras que poderiam ser compiladas nos campos do mundo, da história, do sujeito e da cultura.

É possível ler a circularidade dialética do sistema segundo duas vias distintas: a **via resolutionis** e a **via compositionis**¹². Esta inicia sua compreensão da obra

¹¹ “Cada uma das partes da filosofia é um Todo filosófico, um círculo que se fecha sobre si mesmo, mas a ideia filosófica está ali em uma particular determinidade ou elemento. O círculo singular, por ser em si totalidade, rompe também a barreira de seu elemento e funda uma esfera ulterior. Por conseguinte, o todo se apresenta como um círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitui a ideia completa, que igualmente aparece em cada elemento singular” (HEGEL, 1995 apud SAMPAIO, 2006, p. 296).

¹² “Na terminologia medieval, a *via compositionis* ou sintética procede do simples ao complexo, ao passo que a *via resolutionis* ou analítica caminha do complexo ao simples. Esses paradigmas metodológicos foram codificados por Aristóteles, cujos textos a respeito foram comentados por Tomás de Aquino (*Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. VI, art. 1.). O método normal da metafísica, segundo Aristóteles e Tomás de Aquino, segue a *via resolutionis*, vindo a metafísica (filosofia primeira

vaziana de seu ponto máximo – a afirmação do Absoluto real – descendo-lhe até às regiões inferiores que, daquele ponto, recebem sua inteligibilidade. Aquela acompanha o processo ascendente de natureza dialético-especulativa através da constituição das categorias do discurso antropológico, ético e, finalmente, metafísico. A categoria mediadora que autoriza a passagem de uma via à outra é a categoria de pessoa, apresentada nas obras a respeito da Antropologia e da Ética.

A essa altura do presente texto, o termo dialética conta com diversos empregos, sinal de sua relevância nos assuntos que remetem a Lima Vaz. De fato, como afirma Sampaio, “o pensamento filosófico vaziano desdobra-se em sistema graças ao método dialético” (2006, p. 225). Sua compreensão do termo está relacionada à dialética platônica e à dialética hegeliana, uma vez que, em certa medida, Lima Vaz reinventou tais patrimônios filosóficos.

O termo *dialektiké*, na antiguidade clássica grega, significava uma forma de discurso especificado pela presença da controvérsia e do diálogo em sua elaboração. Em geral, Zenão de Eleia é apontado como o primeiro dialético, no plano subjetivo do entendimento, enquanto Heráclito é apontado como aquele que transpôs a dialética do plano do entendimento para o plano objetivo do Ser. Dois grupos, com pretensões divergentes, lançaram mão da dialética no mundo grego, de modo a criarem duas compreensões da noção, legadas à posteridade filosófica: os sofistas com seus discursos erísticos, que almejavam criar disputas de opiniões pressupondo um relativismo universal, e Sócrates, que empregou a dialética como caminho pelo qual a verdade é gestada no interior dos dialogantes despidos de suas falsas opiniões. Recolhendo o legado de seu mestre Sócrates e levando-o aos mais altos píncaros da Metafísica, Platão elevou a dialética à categoria de ciência suprema das Ideias. Já Aristóteles, influenciado pela sofística, compreendera a dialética como silogismo aparente e procedimento de pouca monta se comparado ao silogismo científico¹³.

ou teologia) após a física. Cremos, no entanto, que o uso da *via compositionis* em chave dialética, como aqui propomos, está de acordo com a estrutura teórica da metafísica tomásica do *esse*” (VAZ, 2002 apud SAMPAIO, 2006, p. 297, grifo do autor).

¹³ “[...] o silogismo ‘científico’ ou ‘demonstrativo’ se diferencia do silogismo em geral porque se refere, além da lisura formal da inferência, também ao valor de verdade das premissas (e das consequências). As premissas do silogismo científico devem ser verdadeiras pelas razões ilustradas: devem ser primeiras, ou seja, não necessitadas, por sua vez, de posteriores demonstrações, mais conhecidas e anteriores, ou seja, de per se inteligíveis e claras, e mais universais que as conclusões, pois devem conter sua razão” (REALE, 2017, p. 236, grifo do autor).

De acordo com Sampaio (2006), no entanto, a principal função da dialética, seu valor específico em ordem ao conhecimento, estaria na sua capacidade de sintetizar e reunir teses diversas, ordenando-as em uma unidade. E isso nada teria a ver com inflexibilidade metodológica, uma vez que a especificidade do conteúdo ao qual se aplica a dialética atua sobre o próprio procedimento, especificando-o na medida do objeto da reflexão. Daí derivaria sua necessidade de elaboração de sistemas filosóficos complexos, tais como o vaziano, o platônico e o hegeliano.

A dialética platônica, como acenado acima, é uma ontologia, isto é, move-se no domínio da compreensão humana do inteligível puro. Suas fontes estão nas obras de maturidade do mestre grego, especialmente no diálogo **Sofista**, que se apresenta, de acordo com Lima Vaz, como uma “via por onde introduzir o movimento em seu sentido mais geral, como possibilidade de relação, no seio do ser inteligível” (VAZ, 2001, p. 28). Tal dinâmica inteligível, interpretada no sentido de uma comunhão ordenada e hierarquizada das Ideias entre si, justifica-se pela presença de relações de contrariedade na afirmação primordial da inteligência.

A dialética hegeliana, por seu turno, vige como método absoluto do pensamento, conferindo um alcance metafísico à dialética transcendental de Kant na história moderna da Filosofia, conforme se verifica em **Ciência da Lógica**. Tal dialética está suficientemente articulada na exposição do sistema tardio de Hegel representada pelas seguintes obras, além da obra supramencionada: **Fenomenologia do Espírito, Enciclopédia e Filosofia do Direito**. Dois aspectos fundamentais são discerníveis nesses textos: o aspecto formal e o aspecto teleológico. O primeiro aspecto é individuado pela estrutura triádica da dialética – universalidade, particularidade e singularidade¹⁴ – expostos como momentos da autodeterminação da racionalidade do real que, no momento terminal, a singularidade, realiza a efetivação ou a concreção do conceito, enquanto o processo é “passagem da universalidade abstrata à particularidade, e é volta ao universal na concretude da singularidade” (VAZ, 1982 apud SAMPAIO, 2006, p. 242). O segundo aspecto “aponta para o caráter helicoidal, no qual se sintetizam a linearidade e a circularidade do movimento dialético hegeliano” (SAMPAIO, 2006, p. 242). Note-se que sob os vocábulos **linearidade** e **circularidade** estão subentendidas as noções de progressão e acumulação ou retorno.

¹⁴ Segundo Sampaio, “a terminologia tese, antítese e síntese não é hegeliana e segundo Lima Vaz é inadequada e errônea” (2006, p. 238).

Lima Vaz valoriza o empreendimento platônico de pensar a dialética como redução à unidade participada do inteligível, oferecendo, assim, uma formulação para o dilema metafísico essencial da conciliação do uno e do múltiplo no Ser. Assume também a estrutura triádica formal hegeliana que é claramente manifesta na simetria e na correspondência das partes principais de seu sistema – Metafísica, Antropologia e Ética – assim como faz perpassar a circularidade dialética (aspecto teleológico) em cada uma de suas obras, “em todo o seu sistema, e em todo o seu itinerário filosófico” (SAMPAIO, 2006, p. 243).

Dessa maneira, consoma seu ideal de Filosofia como pensamento e rememoração (do alemão *Erinnerung*)¹⁵, ou seja, como exercício hermenêutico de pensar e de reinventar a tradição, baseando-se na invariância fundamental da própria natureza humana, no ingente intento de descobrir, na multiplicidade aparentemente caótica da cultura, uma inteligibilidade ontológica fundamental. Ele mesmo assevera essa perspectiva, referindo-se àquela tradição filosófica que se inicia em Platão e encontra seu ocaso em Hegel:

Para ambos, a filosofia é, obedecendo a um mesmo desígnio, uma interpretação crítica da cultura e uma restituição ontológica da sua inteligibilidade essencial. A cultura, com efeito, realiza-se no tempo como história do *logos* – da Razão – desdobrando-se no *medium* da contingência, da desordem, e do não-sentido da violência e do erro. Assim sendo, a filosofia aparece para Platão e para Hegel como a iniciativa, insensata aos olhos da opinião mundana, de instaurar a sensatez da razão no *medium* histórico da desrazão (VAZ, 2006, p. 244, grifo do autor).

Em conclusão, este primeiro capítulo apresentou uma introdução biobibliográfica ao sistema filosófico de Lima Vaz, desvelando, desse modo, seu horizonte histórico e sua matriz teorética, o que permitirá situar organicamente esta reflexão sobre a categoria de transcendência em sua relação com a ontologia do homem e com sua formação. O capítulo seguinte ocupar-se-á da decifração das notas essenciais da estrutura noético-pneumática na ontologia do homem de acordo com as obras **AF I** (2011) e **II** (2016).

¹⁵ “A rememoração (*Erinnerung*) histórica dos problemas filosóficos remonta, como é sabido, a Platão e foi ilustrada amplamente por Aristóteles como parte essencial do seu método de pesquisa. A essa rememoração Hegel deu uma estrutura dialética em suas célebres **Lições sobre a História da Filosofia**” (VAZ, 2011, p. 27, grifo do autor).

3 O HOMEM COMO ESPÍRITO-NO-MUNDO

A reflexão antropológica de Lima Vaz está presente de forma madura como componente essencial de seu sistema nas obras **AF I** (2011) e **AF II** (2016). As publicações que precederam esses textos pertencem à fase pré-sistemática do pensamento vaziano, as que os sucederam – se não são explicitamente pertencentes à fase sistemática – ao menos movem-se já no roteiro traçado pelas obras sistemáticas. Isso endossa o juízo de Sampaio quando afirma que “A **Antropologia filosófica** é um ponto de chegada e um novo ponto de partida. [...] Essa obra tornou-se a alavanca do sistema, ou a chave metodológica de leitura de tudo o que virá depois” (SAMPAIO, 2006, p. 30, grifo do autor).

As obras dividem-se em duas grandes partes: a histórica e a sistemática. Na primeira, Lima Vaz rememora as concepções de homem que figuraram na tradição da Filosofia ocidental, organizando sua exposição segundo a ordem popularizada de divisão da História da Filosofia. Na segunda, ele decifra o que se pretende ser a expressão integral do ser homem mediante as categorias de estrutura (corpo próprio, psiquismo, espírito), de relação (objetividade, intersubjetividade, transcendência) e de unidade (realização, pessoa). Um comentário mais aprofundado a essas páginas da Antropologia exigiria mais espaço do que aquele de que se dispõe aqui, não sendo esse o propósito da presente pesquisa. Antes, convém apresentar uma síntese da antropologia vaziana que permita vislumbrar como a constituição do homem está aberta à presença-ausência do Absoluto transcendente. Para cumprir tal tarefa, primar-se-á pela apresentação da categoria de espírito neste capítulo. No capítulo seguinte, serão relacionadas as categorias de realização e pessoa com a categoria de transcendência, escopo principal do trabalho.

3.1 OBJETO E MÉTODO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

À guisa de prolegômenos, é imprutelável a sucinta ilustração da maneira singular pela qual o método vaziano é empregado na área da Antropologia. De fato, o próprio Lima Vaz encarrega-se da mandução de seus leitores ao facilitar didaticamente a compreensão de seu método, iniciando a seção sistemática de sua obra. O itinerário metodológico proposto por Lima Vaz retoma os três momentos da

análise aristotélica do conhecimento, a saber: o **objeto**, ou seja, o dado empiricamente, o homem-objeto; o **conceito**, isto é, a expressão noética que insere o objeto no domínio de sua inteligibilidade última; e o **discurso**, ou seja, o movimento lógico-dialético que traduz a experiência antropológica original visando alcançar o nível mais profundo de unificação do homem, aquele da categoria de pessoa (VAZ, 2011).

Segundo Lima Vaz, a concepção ocidental de homem é o resultado da junção da ideia de homem como ser portador de uma razão universal, oriunda da Metafísica da antiguidade greco-romana, à ideia de homem como ser dotado de liberdade de escolha, da Ética bíblico-cristã. Por isso, a Antropologia filosófica se situa na intersecção de dois saberes, quais sejam, da Metafísica e da Ética (VAZ, 2011).

A interrogação a qual a Antropologia filosófica se propõe responder é aquela sobre a possibilidade radical do sujeito enquanto sujeito: sobre a razão que o homem dá de si mesmo no processo real e total de sua autoconstituição como sujeito. Por essa razão, tal questionamento revela-se tipicamente socrático¹⁶. Não obstante a sua tendência totalizante, a experiência antropológica é sempre uma experiência circunscrita pela finitude da situação. Ela equivale a uma interpenetração de presenças: **presença do homem no mundo, presença com os outros, presença a si mesmo**, sendo que essas três dimensões se abrem à **presença-ausência do Transcendente**, que nenhum discurso pode esgotar ou conter (VAZ, 2011).

Há uma crise pela qual passa a Antropologia filosófica centrada na fragmentação da concepção de homem. Ela foi propiciada pelo avanço expressivo das ciências humanas nos últimos séculos (século XVIII em diante). As diversas imagens do homem no Ocidente foram sobrepostas, acarretando – em razão do processo de especialização dos saberes – a impossibilidade aparente de conciliação epistemológica entre as abordagens do fenômeno humano (VAZ, 2011).

Em decorrência disso, a Filosofia contemporânea está eivada de roteiros metodológicos que pretendem cumprir a **tarefa fundamental da Antropologia**

¹⁶ “Aceitando-se o veredicto de W. Jaeger, Sócrates representa, na história das concepções filosóficas do homem no Ocidente, a inflexão decisiva que orienta até hoje o pensamento antropológico. Com efeito, encontrando-se no centro da crise ateniense da segunda metade do século V, tragicamente agravada pela guerra do Peloponeso, e abrindo-se ao mundo de ideias novas trazidas pela Ilustração sofística, Sócrates pensou a crise ateniense à luz daquelas ideias, e de sua meditação emergiu uma nova concepção do homem, cujos traços fundamentais irão incorporar a imagem do homem clássico que as filosofias posteriores nos transmitirão” (VAZ, 2011, p. 38).

filosófica: atingir uma ideia unitária do homem em sua complexidade. Cada um desses roteiros orienta-se pelo procedimento epistemológico ditado pela ciência, considerada mais apta a fornecer uma explicação unitária do homem. Há também aqueles que julgam impossível uma Antropologia filosófica enquanto visão unitária e ontológica do homem. Entretanto, os discursos antropológicos correm o constante risco do reducionismo. Diante desse perigo, a Antropologia é imbuída de duas tarefas complementares: coordenar sistematicamente os polos que estruturam a autocompreensão do homem em um horizonte de equilíbrio, ao mesmo tempo em que justifica criticamente seus métodos e suas assertivas (VAZ, 2011).

São três os polos epistemológicos fundamentais a partir dos quais se articula o discurso integral sobre o homem: o polo da **natureza** (N), situado no horizonte das ciências naturais; o polo do **sujeito** (S), situado no horizonte das ciências do indivíduo e do seu agir individual, social e histórico e o polo das **formas simbólicas** (F), situado no horizonte das ciências da cultura (VAZ, 2011).

Segundo Lima Vaz, a Antropologia (e, afinal, a Filosofia como tal) recebe seus dados e seus problemas de duas fontes principais: da **experiência natural** ou espontânea (pré-compreensão)¹⁷ e da **ciência** (compreensão explicativa). Essencialmente, desde:

[...] o plano da pré-compreensão, o homem manifesta-se concretamente como movimento dialético de passagem do **dado à expressão** ou da Natureza à Forma: movimento no qual o momento mediador é, justamente, o homem como **sujeito** (VAZ, 2011, p. 166, grifo do autor).

Isso significa que o específico do homem consiste nesse movimento de manifestação de seu Eu¹⁸, em ser ele “movimento de **suprassunção da Natureza na Forma**, do dado na expressão, do mundo das coisas no mundo do sentido” (VAZ, 2011, p. 167, grifo do autor). Uma vez que, no discurso filosófico sobre o homem, as formas do sujeito¹⁹ enquanto cognoscente se distribuem no nível empírico, no nível

¹⁷ “[...] essa tem lugar num determinado contexto histórico-cultural, no qual é predominante uma certa **imagem do homem**, que modela uma forma de **experiência natural** que o homem faz de si mesmo e que exprime intelectualmente em representações, símbolos, crenças etc” (VAZ, 2011, p. 161, grifo do autor).

¹⁸ “Na perspectiva dessa subjetividade propriamente humana, impõe-se a distinção entre a percepção que nos é comum com os animais, e a apercepção que nos é própria e nos situa como sujeitos em face do objeto” (VAZ, 2011, p. 166).

¹⁹ “O termo sujeito tem uma significação especificamente hegeliana: o sujeito **é**, no movimento de seu **vir-a-ser**” (VAZ, 2011, p. 131, grifo do autor).

abstrato e no nível transcendental, também sua mediação será estanciada como empírica, abstrata ou transcendental.

O primeiro nível corresponde à pré-compreensão, significando a suprassunção²⁰ do mundo da vida na expressão da experiência natural, mediante as imagens do homem. O segundo nível corresponde à compreensão explicativa, a passagem dialética da observação metódica e da experimentação aos conceitos e ao discurso da ciência por meio do sujeito abstrato. Já o último nível equivale à compreensão filosófica, entendendo-se essa como o movimento dialético que suprassume a objetivação do sujeito nas categorias filosóficas, por intermédio da subjetividade absoluta ou egoidade transcendental, isto é, do sujeito que dá razão de si mesmo (VAZ, 2011).

Posto isso, a conceitualização filosófica é o processo ordenado de construção de categorias. Sua estrutura é a seguinte: o primeiro passo, a **determinação do objeto** (momento aporético), é a problematização radical do objeto. Divide-se em: **aporética histórica**: recuperação temática do problema ao longo da história de seu desenvolvimento; **aporética crítica**: evidenciação do contexto problemático atual no que tange à temática abordada. Esta divide-se, por sua vez, em: **momento eidético**: identificação dos elementos conceituais que emergem da problemática tematizada; **momento tético**: problemática referida à mediação do sujeito como sujeito. O segundo passo, a **elaboração da categoria**: aqui o conceito deve exprimir uma forma determinada de mediação segundo a qual ele afirma um aspecto fundamental do seu ser. Deverá, portanto, percorrer a mediação empírica, abstrata e transcendental. Terceiro passo, o **discurso dialético**: discurso sobre as categorias que implica uma relação de oposição entre seus termos e de suprassunção progressiva desses termos. Três princípios regem tal discurso: a) **princípio da limitação eidética**: delimita uma região de objetividade no tratamento filosófico do homem, implicando a pluralidade de categorias e sua articulação para exprimir o seu ser; b) **princípio da ilimitação tética**: introduz “a negatividade no seio da limitação eidética, dando origem à oposição entre as categorias que leva adiante o movimento dialético do discurso” (VAZ, 2011, p. 172); c) **princípio da totalização**: prevê que o objetivo do discurso deve ser a igualdade inteligível entre o objeto e o ser, isto é, a

²⁰ Cabe ressaltar aqui os estágios da dialética da manifestação do Ser segundo Hegel, “[...] segundo a qual o ser se manifesta primeiramente em sua diferença consigo mesmo e caminha, pelo movimento dialético que o constitui em sua inteligibilidade, para suprimir essa diferença e manifestar-se em sua identidade mediatizada, ou seja, em sua verdade” (VAZ, 2015, p. 374).

unidade sistemática. Este princípio mantém a ilimitação tética, indicando o horizonte último do ser.

3.2 CATEGORIAS DE ESTRUTURA

Após apresentar o objeto e o método da Antropologia filosófica, Lima Vaz segue com a apresentação dos **conceitos de estrutura** – os quais definem os “níveis ontológicos constitutivos do ser do homem” (VAZ, 2011, p. 173) – e os **conceitos de relação** – os quais exprimem a “presença do homem às realidades fundamentais que circunscrevem a sua situação que vão, finalmente, definir as dimensões de sua autoexperiência como sujeito” (VAZ, 2016, p. 10). Aqueles exprimem as estruturas formais da expressividade, estes lhes definem os conteúdos advindos ao homem *ab extra* em razão de sua condição finita e criatural de existir no Ser. Assim, verifica-se que o homem é constituído estruturalmente por formas expressivas, uma vez que ele é relação com a realidade, à qual confere uma expressão propriamente humana.

A **categoria de corpo próprio** é o ponto de partida da Antropologia filosófica, é o seu núcleo germinal. Ela expressa a dimensão do homem presente no mundo por seu corpo – este assegurando-lhe a unidade frente à dispersão no espaço do mundo – como constitutiva de seu ser. Distingue-se, por essa razão, do corpo enquanto mera entidade físico-biológica. O ser-no-mundo, enquanto corpo próprio, é o princípio de estruturação do espaço-tempo propriamente humano.

O corpo próprio é caracterizado como objeto da compreensão filosófica no nível homônimo. Este é um campo dominado pela oposição entre alma e corpo. Ele é marcado pela tensão entre o sujeito interrogante e o seu corpo-objeto, entre sua interioridade e a sua abertura ao mundo das coisas. Tal tensão manifesta o corpo como lugar originário de significações estruturalmente envolvidas na manifestação do Eu e como polo imediato da presença do homem no mundo. Portanto, o “[...] corpo se mostra como um *eidós* categorial, ou seja, irreduzível aos outros conceitos fundamentais que exprimirão a essência do sujeito” (VAZ, 2011, p. 185). Destarte, o ser do homem transcende a sua presença imediata ao mundo, de modo que a corporalidade não implica a plena relação de identidade do homem consigo mesmo. Por isso, é necessário avançar para além dos limites do corpo na determinação da identidade humana, até à categoria de psiquismo.

O **problema do psíquico** perpassa a história da Filosofia ocidental. Ela formulou, a respeito da estrutura psíquica, dois esquemas fundamentais: um dual (alma-corpo) e outro triádico ou triádico (corpo-alma-espírito). Tratar-se-á do psíquico enquanto mediação entre o corporal e o espiritual. No plano da pré-compreensão, o psíquico é:

[...] captação do mundo exterior e é a tradução ou reconstrução desse mundo exterior num mundo interior que se edifica sobre dois grandes eixos: o imaginário e o afetivo, ou o eixo da representação e o eixo da pulsão. Aí a pré-compreensão do psíquico se dá num entrecruzamento entre o estar-no-mundo e o ser-no-mundo, entre a presença natural e a presença intencional (VAZ, 2011, p. 191).

No plano da compreensão filosófica, o problema do psíquico é o de uma dualidade estrutural alma-corpo. A aporia fundamental do psiquismo residiria “[...] de um lado, na tensão ou oposição entre o psíquico e o somático e, de outro, na tensão ou oposição entre o psíquico e o noético” (VAZ, 2011, p. 196). Seu *eidos* consiste na posição mediadora entre a presença ao mundo pelo corpo e a presença de si a si mesmo pelo espírito. Logo, nos termos de Lima Vaz:

[...] 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, 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 os sujeitos (relação intersubjetiva), e que investe igualmente a tradução psíquica do mundo exterior, conferindo uma dimensão psíquica ao acesso às coisas pela relação objetiva (VAZ, 2011, p. 198, grifo do autor).

O psiquismo é um momento categorial do discurso sobre o ser do homem. Todavia, a autoafirmação do sujeito em sua amplitude transcendental ultrapassa os limites do *eidos* do psíquico. Então, é necessário avançar rumo à suprassunção do somático e do psíquico na estrutura espiritual.

Mas seria permitido avançar para além do psíquico, na direção de um horizonte transcendental ou metafísico²¹ presente na própria constituição do homem, segundo se pretende? A longa série de inventivas filosóficas que sucederam a

²¹ Segundo Lima Vaz, a **relação de transcendência** é que seria contestada como ilusória, negando-se a existência de um correlato real para a atividade projetiva do espírito, e não propriamente o momento do espírito (este podendo ser interpretado das mais diversas formas, como ideia regulativa da Razão prática em Kant ou como epifenômeno biológico, por exemplo) (MATOS JÚNIOR, 2011).

Crítica da Razão Pura de Kant²² não estaria nos alertando para a ilusão, definitivamente comprovada para muitos, produzida por essas **quimeras metafísicas**? As severas críticas levantadas pelos **mestres da suspeita**²³ não teriam sido escutadas e ponderadas por Lima Vaz?

Uma resposta ampla e bem documentada a essas indagações pertinentes não poderia ser oferecida aqui. A ampla produção filosófica de Lima Vaz está eivada de traços que denunciam um confronto consciente com as teses dos autores supracitados. O próprio filósofo mineiro é quem no-lo diz, no princípio do capítulo dedicado à categoria de espírito: “Sabemos que o passo que nos leva da corporalidade e do psiquismo ao espírito tem sua legitimidade veementemente contestada” (VAZ, 2011, p. 204). Ciente das dificuldades, Lima Vaz justifica sua ousadia filosófica nos seguintes termos:

No entanto, como se verá ao final do presente capítulo, só o espírito dá testemunho ao espírito, e a **negação** aqui se nega a si mesma na **afirmação** que a torna possível. O argumento da **redarguição** ou **elenktikōs**, usado por Aristóteles no livro ‘*gamma*’ da **Metafísica**, para silenciar os negadores do princípio de não contradição, teria lugar nesse passo, mas não iremos desenvolvê-lo. A própria exposição da categoria do **espírito** mostrará que, sem ela, o discurso filosófico sobre o homem pende abruptamente, partido e inconcluso (VAZ, 2011, p. 204, grifo do autor).

A refutação aristotélica do ceticismo radical se baseia no axioma de não-contradição, princípio de todos os demais axiomas e, portanto, início teórico da jornada metafísica do pensamento. Antecipando as contribuições que serão agregadas pela apresentação da categoria de espírito, poder-se-ia dizer que, no ato de negação do homem como espírito, isto é, de ser razão e liberdade, ele manifesta que é razão e liberdade, pois tais predicados são pressupostos na possibilidade de se formular, enunciar e aceitar qualquer predicado.

²² “Para Kant, as ideias metafísicas não são o índice seguro da realidade que lhe corresponde, o que o diferencia de Padre Vaz. Tal posição agnóstica de Kant está na base das filosofias pós-hegelianas que se esforçam – em vão, na visão de Padre Vaz – para exorcizar a metafísica enquanto teoria como uma grande ilusão” (MATOS JÚNIOR, 2011, p. 84, grifo do autor).

²³ “É sabido como três grandes representantes da filosofia pós-hegeliana – Marx, Nietzsche e Freud, denominados por Paul Ricoeur ‘mestres da suspeita’ – negaram a originalidade do espírito. Para Marx, o determinante, em última análise, são as relações econômicas; para Nietzsche, a vontade de poder; para Freud, as forças primigênicas do inconsciente. Padre Vaz assim se expressa: ‘No momento em que o sol da transcendência é envolto pelas nuvens de suspeita e de implacável crítica que se elevam da obra de um Feuerbach, de um Marx, de um Nietzsche, de um Freud e de seus numerosos epígonos, a relação de transcendência é denunciada como projeção, alienação, ressentimento ou ilusão’” (MATOS JÚNIOR, 2011, p. 107, grifo do autor).

3.3 CATEGORIA DE ESPÍRITO

Na **categoria de espírito**, a Antropologia e a Metafísica se cruzam, uma vez que o homem é proclamado lugar de acolhimento e manifestação do Ser pela inteligência e pela liberdade. Quatro temas fundamentais determinam a imagem formada pela tradição ideo-histórica do Ocidente no que diz respeito ao espírito: espírito como *pneûma*; espírito como *noûs*; espírito como *logos* e espírito enquanto *synesis* (VAZ, 2011).

O homem seria espírito-no-mundo, conforme a terminologia vaziana, pois sua estrutura biopsíquica é assumida e atravessada pelo espírito, na limitação de sua condição voltada para a multiplicidade dos seres. Sua condição espiritual manifesta-se de diversas formas na história da cultura. Entre estas formas, a experiência espiritual do homem na forma da Razão é marcada pela inter-relação dialética entre a prioridade em-si do objeto, em sua essencialidade intrínseca, e a prioridade para-si do sujeito na plenitude imanente de seu ato – **dialética do em-si e do para-nós**. Nessa relação, o em-si do objeto nega o para-si do sujeito na ordem da forma e o para-si do sujeito nega o em-si do objeto na ordem da existência. Assim, a verdade do objeto é mensurante com relação ao sujeito – enquanto visada intencionalmente por ele – e o ato cognoscente do sujeito é mensurante com relação ao objeto – enquanto conhecido por ele. Nesse mesmo sentido, pode-se dizer que o homem conhece a si mesmo no conhecimento do objeto, enquanto o mundo é conhecido na medida de sua significação humana, como transparência do Ser no sujeito (VAZ, 2011).

A dialética do em-si e do para-nós “é o fundamento da Metafísica do conhecimento desenvolvida pelo pensamento clássico, de Platão a Santo Tomás de Aquino” (VAZ, 2011, p. 211). Com o fito de exemplificá-la, dada a densidade e abstração do conceito, citar-se-á a seguir um texto que precisa a significação dessa dialética no âmbito da gnosiologia tomásica²⁴:

A dinâmica cognoscitiva que Tomás propõe é aquela – toda aristotélica – segundo a qual a nossa mente tem uma dupla relação (em potência e em ato) em relação às coisas sensíveis. Do ponto de vista ontológico, é evidente que as formas (enquanto formas substanciais) estão em ato nas coisas e em potência na alma; mas do ponto de vista da inteligibilidade as

²⁴ Não obstante, Lima Vaz refere-se à teoria platônica da Ideia como ilustração clássica da prioridade em-si do objeto (VAZ, 2011).

formas estão, porém, em potência nas coisas e devem ser postas em ato pelo intelecto. Com efeito, nas coisas (e nas imagens sensíveis que delas se extraem) os inteligíveis estão apenas em potência e têm necessidade da intervenção de alguma coisa que esteja já em ato (o intelecto agente) para passar eles mesmos ao ato; mas pensar é, enfim, receber tais formas, que, portanto, devem se imprimir em alguma coisa potencialmente disponível a recebê-las e pensá-las (ou seja, a se tornarem intencionalmente todas as coisas), e esse é o intelecto potencial ou possível. Assim, o conhecimento humano parte sempre do que extrai das coisas externas, ainda que seja verdadeiro que as espécies inteligíveis são propriamente um produto da própria alma, enquanto extraídas das imagens sensíveis (PORRO, 2014, p. 77, grifo do autor).

Situada no âmbito da pré-compreensão do espírito, essa dialética evidencia a **identidade na diferença do espírito**: identidade do ser e do manifestar-se do espírito e diferença – porque a manifestação implica para o espírito finito a alteridade do objeto que se manifesta ao espírito e no qual o espírito se manifesta. Dessa maneira, a presença espiritual é presença reflexiva do homem ao mundo. Desalojada de sua situação puramente somática ou psíquica, subsiste como termo inferior na analogia entre o espírito finito e o Espírito infinito (este possui uma intuição absoluta de si mesmo, não mediada pela multiplicidade dos objetos mundanos). Consequentemente, a presença reflexiva do homem o define como ser de linguagem, isto é, ser que habita um universo simbólico que se desdobra nas dimensões do Eu, da Sociedade e da Natureza.

No que tange à compreensão explicativa, ela não se faz diretamente possível, só indiretamente, como Lima Vaz o explica:

Sendo, com efeito, o espírito identidade reflexiva consigo mesmo, não pode exercer sobre si a mediação abstrata que é própria da compreensão explicativa. Objeto de ciência podem ser, primeiramente, certas classes de operações do espírito, que podem ser estudadas em seu objeto, em sua estrutura e em suas formas e condições de exercício (VAZ, 2011, p. 213).

No âmbito da compreensão filosófica da categoria de espírito, Lima Vaz retoma as noções de **analogicidade da noção de espírito**, da dialética do em-si e do para-nós, dos quatro temas fundamentais (*pnêuma*, *noûs*, *lógos*, *synesis*) da imagem ocidental de espírito e da relação entre o espírito e o Ser, brevemente acenadas acima, ao tratarmos da introdução à noção de espírito e à sua pré-compreensão. Destaca que **o espírito é correlativo ao Ser** – ambos os termos têm a mesma extensão de significação. Quem diz Ser, diz Espírito, em sentido absoluto.

Além disso, acrescenta aos temas fundamentais a compreensão de uma tensão fundamental que os perpassaria. Segundo ele, há uma tensão entre o categorial e o transcendental na conceituação do espírito. A dimensão transcendental corresponderia à determinação essencial do espírito; já a dimensão categorial, à finitude do espírito no mundo. Aí se manifesta como a transcendência do espírito sobre o homem está na origem das dificuldades de sua adequação ao discurso antropológico. A seguir, **retornar-se-á aos quatro temas fundamentais do espírito**, aprofundando filosoficamente seu significado.

O **tema do espírito como vida** (*pnéuma*) exprime a relação entre espírito e Ser “como relação ativa de conhecimento e amor ou como movimento imanente (*enérgeia* ou perfeição) de identidade na diferença o qual Aristóteles, numa passagem conhecida da **Metafísica**, celebrou como **vida divina**” (VAZ, 2011, p. 216, grifo do autor). A noção de ato como perfeição simples e infinita expressa no movimento dialético do mesmo ao mesmo constitui sua dimensão transcendental. Já sua dimensão categorial é expressa na “relação do mesmo ao diferente, ou na distinção real do sujeito e do objeto” (VAZ, 2011, p. 216).

O **tema do espírito como inteligência** (*noûs*) manifesta a relação entre espírito e Ser “como intuição de sua unidade e como expressão do dom de si a si mesmo” (VAZ, 2011, p. 216). Como inteligência, o espírito é uno e unificante; como liberdade, fim a si mesmo e perfeita independência. O Uno absoluto (**Uno uno**) – dotado de intuição e liberdade absolutas – é princípio do Ser, é convertível com ele, e deste Uno procede toda unidade relativa: eis a dimensão transcendental. No espírito finito (**uno unificante**), entretanto, a identidade com o objeto é intencional e secciona-se entre o ato de inteligência e o inteligível; a liberdade é relativa, dependente da alteridade dos objetos: eis a dimensão categorial. Assim:

No Espírito infinito a identidade precede a diferença, e essa é diferença na identidade, [...]. No espírito finito, a diferença precede a identidade, e essa é identidade na diferença, sendo a intuição unificante, mas não absolutamente una. Em suma, no Espírito infinito, a intuição manifesta o Um uno; no espírito finito, o um unificante²⁵ (VAZ, 2011, p. 217).

²⁵ “Essas expressões são de H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, Aubier, 1956, pp. 168-169; ele as usa para designar o conhecimento filosófico de Deus (Uno unificante) e o conhecimento místico (Um uno). Como é sabido, para Plotino o Uno está além da Inteligência e, portanto, além do Espírito” (VAZ, 2011, p. 217, grifo do autor).

O **tema do espírito como razão** (*lógos*) expressa a relação entre espírito e Ser “como ordenação inteligível dos seres ou como universo das Ideias ou lugar inteligível (*tópos noetós*)” (VAZ, 2011, p. 217, grifo do autor). A formulação mais remota dessa compreensão do espírito deve-se a Platão, que é o ponto de partida da Metafísica do espírito que encontra sua expressão clássica nas doutrinas exemplaristas dos Padres da Igreja²⁶, sendo definitivamente consolidada por Tomás de Aquino. Enquanto *lógos*, o espírito, no nível transcendental, é sabedoria que ordena ou contempla segundo a causa mais elevada, norma absoluta e lei eterna, enfim, princípio de ordem. No nível categorial, a ordem objetiva do Ser e a ordem do Bem objetivo mostram-se como medida suprema, respectivamente, do sistema da ordem no espírito finito e do dever-ser da liberdade finita.

O **tema do espírito como consciência-de-si** (*synesis*) se enraíza na própria experiência socrática da Filosofia, atravessando a Metafísica clássica sob os temas da ciência da ciência platônica, do pensamento do pensamento aristotélico, do *noûs* plotiniano e da *reditio ad essentiam* de Tomás de Aquino, chegando a constituir o mote central do estágio da Filosofia moderna denominado como Metafísica da subjetividade. O longo itinerário da teologia do *noûs* dá testemunho da dimensão transcendental dessa noção que, em sua dupla vertente filosófico-teológica, reaparece nos sistemas do Idealismo alemão. A dimensão categorial da reflexividade “deriva de sua finitude que tem diante de si a objetividade do mundo e a subjetividade do Outro” (VAZ, 2011, p. 220). O espírito finito só conhece a si mesmo no retorno a si a partir da exterioridade da Natureza. Em síntese:

Os temas que se entrelaçam na noção de espírito podem ser enumerados segundo o predicado de ‘divino’ (*to theïon*) que convém ao Espírito infinito *per essentiam* e ao espírito finito *per participationem* (ver Hegel, *Enzykl. der phil. Wiss.* [1830], & 441 *Zuzatz*). Assim sendo, o Espírito, em Deus, tem uma relação do mesmo ao mesmo (*idem ad idem secundum idem; autó kath’ autó prós autó*) e no homem tem uma relação do mesmo ao mesmo pela mediação do outro (*autó kath’ autó di’ éteron; idem ad idem per aliud*). [...] Cada uma dessas designações pode ser predicada analogicamente do Espírito infinito e do espírito finito (VAZ, 2011, p. 221, grifo do autor).

²⁶ “É o caminho que assinala, na Patrística do século IV, a passagem do neoplatonismo pagão ao neoplatonismo cristão. De um lado, a comunidade de um mesmo clima intelectual e espiritual une as duas visões do mundo; de outro, separa-as a ruptura do sistema neoplatônico clássico com a introdução, nele, de categorias incompatíveis com os seus postulados fundamentais como as de criação, pecado, graça e fé. No termo desse processo de trabalhosa assimilação cristã do neoplatonismo, marcado dramaticamente pelas controvérsias trinitárias e cristológicas do século IV, situa-se a obra genial de Sto. Agostinho” (VAZ, 2011, p. 255).

Esses quatro temas fundamentais se entrelaçam a fim de constituir o núcleo conceitual da estrutura noético-pneumática do homem como inteligência e liberdade. Tal núcleo é denominado de **quiasmo do espírito finito**. Um quiasmo é a figura retórica expressa na disposição cruzada da ordem das partes simétricas de duas frases, de modo que formem uma antítese ou um paralelo. Neste caso, ele se expressa da maneira seguinte: “a verdade é o bem da inteligência, e o bem é a verdade da liberdade” (VAZ, 2011, p. 221). No Espírito infinito, tal relação é ditada pela identidade absoluta da verdade e do bem.

Ora, tal quiasmo simboliza o movimento dialético da *circulatio* ou *regeneratio* do espírito em sua relação com a universalidade do Ser, isto é, revela o espírito finito como acolhimento do Ser e dom ao Ser, inteligência e liberdade. O ponto nodal que entrelaça inteligência e liberdade é o ato de existir, criando o ritmo fundamental do espírito e permitindo a afirmação do Espírito Absoluto como Existente Absoluto (*Ipsum esse subsistens*), uma vez que esse se apresenta enquanto superexistência atestada no ádito do espírito finito, inteligível em sua forma e amável em sua existência. Exatamente por tais motivos, a suprassunção da particularidade espaciotemporal do homem, na universalidade absoluta do Ser e na interioridade absoluta do espírito, realiza a sua unidade formal. Contudo, no ser humano, “[...] como espírito finito, a unidade é unidade da identidade formal entre espírito e o ser, na diferença real entre o espírito e os seres” (VAZ, 2011, p. 236).

Por ser a unidade estrutural corpo-psiquismo-espírito uma unidade segundo a forma, o homem é imbuído da tarefa de sua autorrealização no horizonte universal do Ser, tornando sua unidade real e efetiva em sua essência. Torna-a real mediante as categorias de relação (objetividade, intersubjetividade e transcendência); efetiva-a como indivíduo na história (categoria de realização), cumprindo assim sua unidade essencial como pessoa (categoria da essência).

A vida da pessoa ou vida segundo o espírito, como existência propriamente humana, dá-se como exercício dos atos espirituais, ou seja, contemplação (*noésis* ou *theoría*) e amor desinteressado (*agápe*). O ato espiritual ou pessoal é um **fenômeno originário** (*Urphänomenalität*)²⁷, fluindo, imediatamente, da originalidade e unicidade da pessoa. Seus precedentes histórico-filosóficos encontram-se,

²⁷ Lima Vaz remete o estudo da estrutura do fenômeno originário do ato a H. E. Hengstenberg, em sua obra *Philosophische Anthropologie*. Já o estudo da pessoa refere-se à doutrina de Scheler exposta por M. Dupuy em *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité* (VAZ, 2011).

provavelmente, na noção grega de virtude como excelência do ser que se manifesta em sua operação (*areté*). Tem, conseqüentemente, em si mesmo, sua perfeição e seu fim.

A dinâmica sinérgica essencial ao espírito, exercida no amor e na contemplação, sinaliza, simultaneamente, a participação na inteligência e no amor perfeitos e a finitude do espírito-no-mundo. Esta finitude constitui um paradoxo: o homem é riqueza e plenitude com relação ao mundo exterior, o qual ele submete a si, e pobreza e indigência com relação ao outro por ele reconhecido, mais radicalmente, com relação ao Outro absoluto “[...] do qual ele espera a palavra última sobre sua origem e seu destino” (VAZ, 2011, p. 245)²⁸.

Passar-se-á agora, sucintamente, à **aporética histórica da categoria de espírito**, percorrendo, em primeiro lugar, o desenvolvimento temático do espírito como inteligência e, posteriormente, o desenvolvimento temático do espírito como liberdade. Nesses dois tópicos enumeram-se seis grandes campos temáticos.

No âmbito do espírito como inteligência, apresentam-se os dilemas da Ideia (ou Forma inteligível) no pensamento antigo, do Sujeito no pensamento moderno e da linguagem no pensamento contemporâneo. O primeiro dilema corresponde ao problema do objeto do conhecimento intelectual, expresso nos termos seguintes: “como subir do sensível à Ideia? E como descer da Ideia ao sensível?” Ou ainda: “a relação do espírito como inteligência com o ser é, em sua forma mais elevada, uma relação de contemplação (*theoría*) ou uma relação de ação (*práxis*)?” (VAZ, 2011, p. 223, grifo do autor). O segundo dilema corresponde ao problema do sujeito do conhecimento tal como fora desconhecido pelo horizonte histórico-filosófico do pensamento antigo. Ele se manifesta como “tensão entre a aprioridade do sujeito e a objetividade do mundo” (VAZ, 2011, p. 223). O terceiro dilema tem lugar a partir da crise das Filosofias do Sujeito, que coloca no centro do problema do conhecimento as estruturas de significação lógico-linguísticas. Nesse sentido, sublinha-se “o paradoxo do sistema de sinais distendido entre a sua sintaxe, a sua semântica e a sua pragmática” (VAZ, 2011, p. 224).

No âmbito do espírito como liberdade, apresentam-se os dilemas da liberdade como libertação do destino e do poder despótico no pensamento antigo; da

²⁸ Como, de resto, já Pascal notara: “Pois, enfim, não está o homem na natureza? Um nada à procura do infinito, um tudo à procura do nada, um meio entre o nada e o tudo. Ele está infinitamente distante dos dois extremos e o seu ser não está menos distante do nada de onde ele é tirado do que do infinito onde ele está inserido” (PASCAL, 2010, p. 86).

liberdade como autonomia no pensamento moderno e da tensão entre liberdades individuais e determinismos estruturais no pensamento contemporâneo.

Na aporética crítica da categoria de espírito o desafio se coloca diante da tarefa de pensar o espírito como categoria antropológica. Na elaboração do momento eidético do discurso filosófico emergem duas tensões fundamentais: a tensão entre o categorial no espírito finito e o transcendental e a tensão entre o psicossomático e o espiritual na unidade estrutural do homem. Portanto:

[...] o momento *eidético* da aporética crítica do espírito mostra-nos o *eidos* do espírito humano, enquanto finito e mundano, situado entre a universalidade absoluta do espírito enquanto tal, coextensiva ao ser, e a particularidade da estrutura psicossomática pela qual o homem se insere no espaço-tempo do mundo (VAZ, 2011, p. 228, grifo do autor).

No momento tético, a natureza do espírito enquanto reflexividade revela-o submetido ao paradoxo da autoafirmação ou autoposição do sujeito, pelo qual se mostra a impossibilidade do homem não se afirmar como razão e liberdade enquanto ser que formula para si a questão: O que é o homem? Assim, “negar-se como razão e liberdade significaria, para o homem, uma contradição mortal instalada no âmago de seu ser” (VAZ, 2011, p. 229). É neste momento que se verifica o excesso ontológico do espírito finito, uma vez que nele o discurso antropológico tem seu elemento de superação, rompendo os contornos eidéticos do psíquico e do somático e lançando-se no terreno do espírito, que é tensão constante para o Absoluto.

Em suma, almejava-se neste capítulo apresentar o método da Antropologia filosófica, seu objeto e suas notas essenciais em vista da explicitação da estrutura noético-pneumática do espírito humano. Viu-se que o homem, segundo Lima Vaz, é espírito-no-mundo e que a abertura à transcendência do *Verum-Bonum* é essencial à sua constituição mais radical. Muito embora a categoria de espírito manifeste a unidade formal do homem, qual fecho de abóboda da Antropologia, resta ainda verificar como o homem efetivaria sua tarefa característica de autorrealização. Para tanto, serão estudadas, no capítulo seguinte, as categorias de transcendência, realização e pessoa presentes na obra **AF II** (2016) do jesuíta e filósofo ouro-pretano.

4 “TORNA-TE O QUE ÉS, TENDO-O APRENDIDO”²⁹

Em **AF II** (2016), Lima Vaz apresenta as categorias de relação e as categorias de unificação, fazendo coincidir na categoria de pessoa o ápice inteligível do discurso ontológico sobre o homem. Também o discurso acerca da Ética filosófica em **EF V** (2004) será concluído com algumas páginas dedicadas à noção de pessoa moral. Certamente, nesse íterim da produção vaziana, um elemento indispensável da intencionalidade manifesta do autor é a tentativa de justificar o caráter metafísico da experiência humana. Ele fez isso de uma perspectiva antropológica nas obras principais analisadas neste trabalho, de uma perspectiva gnosiológica, em **EF III** (2002) e, estritamente metafísica, em **EF VII** (2002). A base principal dos seguintes comentários será a obra **AF II** (2016). As obras acima mencionadas e outras mais serão utilizadas para ampliar o alcance dos conceitos e contextualizá-los no horizonte do sistema vaziano. Serão abordadas, desse modo, as categorias de transcendência, realização e pessoa, buscando esclarecer a relação estabelecida entre ambas as categorias. Assim, pretende-se responder à questão motivadora desta pesquisa: **Qual é a contribuição da categoria de transcendência para a compreensão da pessoa humana e de seu processo de formação, segundo Lima Vaz?**

Até agora já se viu que Lima Vaz compreende a pessoa humana como expressividade, isto é, movimento dialético de passagem do dado natural à expressão simbólica. Assim, o **homem é os outros** na radical identidade consigo mesmo ou é **si mesmo** na abertura aos outros, pois é identidade reflexiva. As formas da expressividade humana são codificadas nas categorias de estrutura, que significam o ser substancial do homem (*ipseidade*). O conteúdo das formas de expressividade é denotado pelas categorias de relação, que sinalizam o homem como ser de relação, ou seja: distinto da multidão de seres (finitude) e presente ao mundo dos seres (situação), operando nesse horizonte (alteridade). Em meio a essas duas regiões categoriais, duas categorias se destacam por, levadas pelo princípio de ilimitação tética, romperem com a univocidade eidética do discurso: a categoria de **espírito** e a categoria de **transcendência**. Deter-se-á nesta última categoria como momento central desta pesquisa.

²⁹ Máxima da sabedoria grega enunciada por Píndaro da seguinte forma: “*génoi oios essi mathôn*” (VAZ, 2011, p. 236, grifo do autor).

4.1 CATEGORIA DE TRANSCENDÊNCIA

A **relação de transcendência** aparece como o horizonte mais dilatado, o qual, abrindo-se “ao movimento da autoafirmação do sujeito desde que, em virtude do princípio de ilimitação tética, ele passa além dos limites da relação de intersubjetividade” (VAZ, 2016, p. 93). Tal relação é atestada pela superabundância ontológica presente na categoria de espírito, procedente da identidade dialética entre o espírito finito e o Ser universal. Ela é a suprassunção final da oposição entre interioridade e exterioridade, ou a identidade na diferença entre o transcendente e o imanente³⁰, constituindo-se, portanto, como “a estrutura conceptual fundamental do pensamento do Absoluto” (VAZ, 2016, p. 95). Enquanto ser-para-a-transcendência, o homem é posto na existência pela generosidade infinita do Absoluto, embora nunca consiga abarcá-lo nos moldes de uma relação recíproca, em razão da infinitude do mesmo Absoluto. Resta-lhe submeter-se ao Infinito³¹, em uma relação na qual o sujeito finito é radicalmente dependente dessa presença-ausente, sinalização de uma exigência absoluta instaurada no próprio âmago do espírito finito.

O que se poderia responder àqueles que negam a transcendência enquanto referência a um Transcendente absoluto? Ora, a resposta de Lima Vaz aqui é idêntica à sua resposta aos negadores do espírito: ele invoca o argumento aristotélico de retorsão (*elentikós*). Nesse sentido, podemos ler que:

Na verdade, a negação da transcendência pressupõe, no espírito, a afirmação implícita da sua abertura transcendental ao ser; ora, não podendo evidentemente, o espírito finito e situado identificar-se com o ser, a identidade (intencional) na diferença (real) põe necessariamente a exigência do Transcendente como absoluto do ser (VAZ, 2016, p. 97, grifo do autor).

O termo **transcendência** (do latim, *transcendere*) remete à metáfora platônica da ascensão, utilizada na tematização da Teoria das Ideias e na Doutrina dos Princípios que permanecem como referência normativa nessa área. A articulação da oposição entre transcendência e imanência apresenta-se como a estrutura

³⁰ Estrutura conceptual expressa por Agostinho de Hipona na dialética do *superior summo* e do *interior intimo* (VAZ, 2016).

³¹ Mas uma vez Pascal o atesta: “A última tentativa da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Revelar-se-á fraca se não chegar a conhecer isso. É preciso saber duvidar aonde é preciso, afirmar onde é preciso, e submeter-se onde é preciso. Quem não faz assim não entende a força da razão” (PASCAL, 2010, p. 29).

conceptual primeira do pensamento metafísico, vendo-se a inteligência atraída pela misteriosa profundidade do ser “que se estende para além do precário estar, viver ou ver nos limites do mundo e que é, enquanto tal, propriamente transcendente” (VAZ, 2016, p. 99).

Muito embora tenha encontrado sua primeira formulação filosófica rigorosa em Platão, a experiência da transcendência lhe é anterior. Verifica-se nas civilizações do tempo-eixo, entre 800 a.C. e 200 a.C. aproximadamente, abrangendo regiões do Extremo-Oriente ao Mediterrâneo. O **tempo-eixo** se caracteriza pelas formas de experiência da transcendência similares, difundindo-se em regiões distantes e em culturas bem diversas.

Lima Vaz lança mão da interpretação proposta por Eric Voegelin (1901-1985) sobre o tempo-eixo em sua obra ***Order and History***. Nela, “a experiência de transcendência é pensada no contexto do desenrolar-se de uma ‘história da ordem’ capaz de fornecer os marcos indicadores de uma ‘ordem da história’” (VOEGELIN, 1956 apud VAZ, 2016, p. 100, grifo do autor). A percepção do homem do tempo-eixo de ser parte de um Todo ordenado respalda a experiência de transcendência, cujas expressões paradigmáticas são assinaladas pela ideia de Revelação no povo do antigo Israel monoteísta e pela ideia de Filosofia na Grécia clássica. Tais expressões sucederam o simbolismo da consciência cósmica, operando uma profunda revolução espiritual na cosmovisão ancestral, tendo se manifestado mediante quatro grandes feições típicas: a experiência da participação; a preocupação com a estabilidade e com a impermanência dos seres; a simbolização analógica da ordem do ser e a emergência da distinção entre as ideias de verdadeiro e falso. O niilismo contemporâneo – enquanto retraimento epocal das autênticas experiências de transcendência, substituídas maciçamente pelo refluxo da relação de transcendência em gnosés imanentes – é resultado da perda de efetividade histórica daquele simbolismo característico de Israel e da Grécia, tendo por consequência a desordem espiritual da contemporaneidade, segundo Lima Vaz.

Em vista da conceitualização filosófica da categoria abordada, o filósofo jesuíta evoca três formas de transcendência, dentre outras possíveis no âmbito dessa relação universal da abertura do homem ao Todo. A experiência noética da Verdade (origem da Metafísica enquanto Filosofia primeira), a experiência ética do Bem (origem da Ética enquanto ciência da *práxis*) e a experiência noético-ética do Absoluto (origem da Teologia como ciência do divino) formam, destarte, o quadro

amplo através do qual se aborda a pré-compreensão da supramencionada categoria.

Lima Vaz indica ainda, no âmbito da pré-compreensão, três formas de experiência metafísica que representam modalidades da relação de transcendência: a experiência da negatividade enquanto possibilidade de pensar o não-ser na unidade compacta do Ser; a experiência da inteligibilidade intrínseca do Ser ou de sua reflexividade ontológica e a experiência eidética como presença da Ideia na qual transluz a verdade dos seres. Enfim, a pré-compreensão da categoria de transcendência atesta sua irrupção na imanência “como o solo mais profundo onde se enraízam todas as experiências humanas, qualquer que seja a conceptualização ulterior com que se tente compreendê-las” (VAZ, 2016, p. 112).

No que diz respeito à compreensão propriamente filosófica da categoria de transcendência, poder-se-ia dizer com Voegelin que a Filosofia:

[...] é a resposta tipicamente grega à irrupção da ideia de transcendência (implicada no problema da participação do Ser) no universo simbólico do homem antigo, dando origem ao ciclo histórico denominado “tempo-eixo” (VOEGELIN, 1956 apud VAZ, 2016, p. 114, grifo do autor).

A **aporética histórica** da relação de transcendência poderia ser resumida em três pontos fulcrais: a compreensão do Absoluto como Ideia na Filosofia antiga; a compreensão do Absoluto como Existência no pensamento cristão-medieval e a compreensão do Absoluto como Sujeito na Filosofia moderna e contemporânea.

O pensamento antigo, marcado pelos esquemas onto-henológico e ontoteológico³², confrontou-se com as oposições entre ser e não-ser, uno e múltiplo, determinação e indeterminação, necessário e contingente, todas entrelaçadas no problema basilar do pensamento antigo: a oposição entre a Ideia e a Existência. Exclusivamente à Ideia se reservava a condição de ser verdadeiramente, sendo que fora dela se estenderia “a sombra do não-ser ou da existência imperfeita, sujeita ao vir-a-ser e à corrupção (*phthora*)” (VAZ, 2016, p. 116, grifo do autor). Por isso, a salvação da condição humana encontrava-se no retorno à pátria das Ideias, “sendo pois a vida teorética a melhor forma de vida” (VAZ, 2016, p. 116).

³² “A expressão do Absoluto como Ideia na filosofia antiga apresenta dois aspectos fundamentais que vieram a articular-se no chamado esquema ontoteológico: o Absoluto como Ser-Uno e o Absoluto como Princípio, ou seja, a concepção onto-henológica e a concepção ontoteológica do Absoluto” (VAZ, 2016, p. 166).

A assimilação filosófica e cultural dos conteúdos advindos da revelação bíblica do Judaísmo e do Cristianismo, sobremaneira, das afirmações da dogmática cristã no que concerne à Criação e à Encarnação, operam uma inversão radical na lógica antiga do pensamento do Absoluto. A lógica cristã da descida do Absoluto como Existência (*katábasis*) diferencia-se, portanto, da lógica antiga da ascensão da alma ao Absoluto como Ideia suprema (*anábasis*), o que não impediu sua conciliação (paradoxal, em certo sentido), levada à plena maturação na obra do Aquinate, em uma espécie de meta-analogia³³. Duas foram as principais dificuldades enfrentadas na construção dessa laboriosa síntese: a “transposição da *anábasis* metafísica para a ordem da existência” (VAZ, 2016, p. 117, grifo do autor), com a consequente primazia dada à teoria do juízo sobre o conceito³⁴, e a harmonização da historicização do Absoluto – levada ao paroxismo com a noção da encarnação do Verbo divino – com a exigência da radical impassibilidade metafísica do mesmo Absoluto, excluindo qualquer “relação real *ad extra*” (VAZ, 2016, p. 117, grifo do autor).

A filosofia do *Cogito* cartesiana significou, na aurora filosófica da modernidade, uma “ruptura extremamente profunda na tradição filosófica ocidental” (VAZ, 2016, p. 118), desarticulando a inteligência espiritual e o pensamento do Absoluto. Chega ao seu extremo no pensamento hegeliano como tentativa de conversão do conteúdo da síntese cristã-medieval entre Ideia e Existência em uma filosofia do autodesenvolvimento imanente do Espírito. Depois de Hegel, e já com Kant, termos como **transcendência** ou **transcendental** passarão a referir-se ao Sujeito ou aos membros desarticulados do Sistema, ou seja, à Natureza ou à História. A grande aporia que atravessa a atual civilização dita pós-metafísica é, de um lado, a ultrapassagem contínua dos limites da Natureza e da História no irreprimível impulso humano rumo à transcendência e, de outro, a representação

³³ “Tanto a estrutura da Fé quanto a estrutura da Razão são estruturas teocêntricas. Com uma diferença essencial: na estrutura da Fé o movimento parte do Centro transcendente e irradia para o círculo da razão finita como Palavra de Salvação, cujo acolhimento na razão é propriamente a teologia; na estrutura da Razão o movimento parte da razão finita e converge para o Centro transcendente, constituindo-se como suprema Sabedoria humana no esforço sempre recomeçado e nunca terminado para alcançar o ‘Centro divino’ (W. Jaeger), o que é propriamente a Filosofia como Metafísica. A possibilidade de estabelecer uma analogia entre esses dois movimentos fundamentais da Razão na história espiritual do Ocidente repousa toda na sua estrutura teocêntrica, na sua intencionalidade para o Transcendente” (VAZ, 1999, p. 301, grifo do autor).

³⁴ “Na versão gnosiológico-metafísica da teoria tomásica do juízo que adotamos, estamos mais próximos da leitura e interpretação dos textos apresentados na década de 20 por Joseph Maréchal (1878-1944), sobretudo no *Cahier V* do seu *Le Point de Départ de la Métaphysique*” (VAZ, 2016, p. 312, grifo do autor).

historicista ou naturalista desse mesmo impulso vital. Enfim, o longo arco descrito pela aporética histórica da relação de transcendência inicia-se com o dilema lógico parmenídeo, entre o ser e o não-ser, e concentra-se, hodiernamente, no dilema existencial do sentido e do não sentido radicais da vida.

A **aporética crítica** da relação de transcendência resume-se no dilema estabelecido entre “o homem-medida e a imanentização da verdade de um lado, e, de outro, o Absoluto-medida e a absolutização da verdade” (VAZ, 2016, p. 120). Tal confronto foi testemunhado pelos diálogos **Protágoras**, **Teeteto** e **Górgias** na antiguidade clássica. Modernamente, de Ludwig Feuerbach em diante, verifica-se a exaltação do homem-medida em um “imenso rito de exorcismo do Absoluto no qual se transformou a Filosofia contemporânea” (VAZ, 2016, p. 121). A questão que se coloca é a da possibilidade de expressar a Transcendência real dentro dos limites da discursividade humana regida pela dialética da identidade na diferença. A tendência atual opta pela subtração de um dos termos da questão: reduzir a Metafísica à Antropologia, o em-si do Absoluto ao para-nós da expressão humana. No âmbito dos humanismos modernos e pós-modernos, a escolha que se toma diante do dilema mencionado torna-se decisiva para a autenticidade da vida humana:

[...] 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 exorcizada (VAZ, 2016, p. 121).

Estar-se-ia fadado a aceitar somente essas duas possibilidades de vislumbrar o dilema? Lima Vaz defende que há uma **terceira via** de leitura possível: a teoria da inteligência espiritual como órgão adequado de compreensão do Absoluto e o método da proporção ou analogia, que possibilita a expressão do Infinito na finitude do espírito humano, a partir da identificação da descontinuidade entre o sensível e o inteligível. O **momento eidético** da categoria segue por essa senda, abrigando coetaneamente a infinitude do conteúdo, que ultrapassa a categoria, e a finitude da mesma categoria no homem: o *eidos* da categoria de transcendência está contido, portanto, na oposição dialética entre finito e infinito. A não reciprocidade do Absoluto enquanto percepção de que o homem é posto em sua existência pela abundância da infinitude – nas relações de criaturidade e de mensurante-mensurado – constitui o **momento tético**. Assim, o princípio de ilimitação tética está presente desde o início

do discurso antropológico como irrupção da relação de transcendência e como fundamento do discurso em-si.

4.2 CATEGORIA DE REALIZAÇÃO

A categoria de transcendência permite pensar o homem como unificação (categoria de realização) e como ser-uno (categoria de pessoa). O homem, desse modo, é sujeito enquanto plasma sua unidade através do exercício dos atos espirituais. Esses atos são entendidos como exercício da plenitude do poder-existir do homem, como perfeição, de sorte que o primeiro imperativo da tarefa humana de autorrealização é o da eticidade³⁵.

A pré-compreensão da categoria de realização desenrola-se sob o dilema que se estabelece entre ser e não-ser no domínio do sentido da vida:

Uma das experiências mais constantes e mais profundas do homem é a de que a realização da própria vida, sendo para ele um desafio permanente, é, ao mesmo tempo, uma tarefa nunca acabada: é o risco supremo de ser ou não-ser, não no domínio do existir simplesmente, mas no domínio do sentido da vida, no qual a sua existência está lançada como existência propriamente humana e que se desenrola sob o signo da *insecuritas* (VAZ, 2016, p. 146, grifo do autor).

Ser significa aqui, propriamente, viver na submissão à Verdade, ao Bem e ao Absoluto no interior do quadro traçado pelo cruzamento entre a Metafísica, a Antropologia e a Ética. A Filosofia clássica grega, em seus dois maiores representantes, Platão e Aristóteles, serve de paradigma para essa relação. Platão, em **A República**, inaugurou uma revolução ao pensar a Ideia interrelacionada com a história e, portanto, a Antropologia no horizonte metafísico. Aristóteles, em **Ética a Nicômaco**, elaborou os cânones de um saber ético específico, relacionando-o à educação, enquanto irradiação radial da *phrónesis* na exigência de realizar-se segundo o modelo mais excelente. Em vista disso, ele desenvolveu também a

³⁵ “[...] a pessoa deve manifestar-se dinamicamente, num processo contínuo de autorrealização, em formas distintas de personalidade. A categoria de pessoa exprime o núcleo essencial permanente do indivíduo, as personalidades definem as linhas de sua expansão dinâmica. Mas a linha mestra, à qual as outras formas de personalidade necessariamente se referem e que lhes confere o predicado de uma autêntica realização humana, é a *personalidade moral*. No correr do nosso discurso, o conceito de personalidade moral caracterizou o momento da singularidade na estrutura subjetiva da vida ética” (VAZ, 2004, p. 238, grifo do autor).

tipologia das formas de vida, distinguindo entre vida contemplativa, política e fabricadora, guiadas respectivamente pela filosofia, pela prudência e pela arte.

No domínio da compreensão filosófica da categoria de realização, efetiva-se a síntese dinâmica entre as categorias de estrutura e de relação e a suprassunção das teses essencialista e existencialista na compreensão do homem como expressividade. Segundo a tese essencialista, o homem é somente estrutura, natureza e necessidade. Segundo a tese existencialista, o homem é unicamente condição, situação e possibilidade. Contudo, enquanto pessoa e expressividade, o ser humano é passagem da natureza à expressão, segundo os princípios da dialética do mesmo e do outro, presentes já no diálogo **Sofista**, de Platão.

Os momentos principais da **aporética histórica** da realização são: a virtude do guerreiro e do sábio na antiguidade clássica; a santidade cristã no medievo; os sucessivos modelos que apareceram da Renascença até o século XX, tais como o *honnête homme* (como concretização da sabedoria cartesiana), o homem autônomo da Ilustração e o burguês conquistador do século XX; e o ser pluriversal contemporâneo, em uma caótica multiplicação e fragmentação de ideais do que seja a realização de um indivíduo.

A grande aporia que marca hodiernamente as concepções de realização é compendiada na dificuldade de se pensar a concretização do dever-ser ideal, na finitude situada da pessoa. Assim, a essência da categoria define-se:

[...] exatamente pelo espaço inteligível entre os dois polos que designamos como a essência (a estrutura fundamental do homem – corpo, psiquismo e espírito – e suas relações fundamentais – objetividade, intersubjetividade e transcendência) e o modelo ideal, este pretendendo ser a tradução da essência na ordem da existência, mas encontrando-se, de fato, submetido às limitações que advêm ao homem como ser-em-situação e cuja existência transcorre necessariamente no tempo do mundo e da história (VAZ, 2016, p. 172, grifo do autor).

Por conseguinte, o dinamismo da afirmação do homem como sujeito o conduz a uma passagem incessante do simplesmente ser ao ser-mais³⁶, descerrando-lhe um horizonte infinito de sentido, no quadro de uma singularidade epistêmica

³⁶ Pascal, ao refletir sobre a miséria do homem manifesta no tédio e no divertimento, chegou a afirmar: “E um ou outro é a prova da sua desgraça e da corrupção do homem e ao mesmo tempo de sua grandeza; pois o homem enjoa de tudo e não procura essa multidão de ocupações senão na busca da ideia da felicidade que ele perdeu, a qual não encontra nele e busca inutilmente nas coisas exteriores sem poder jamais se contentar, porque ela não está em nós nem nas criaturas, mas somente em Deus” (PASCAL, 2010, p. 99).

pensável unicamente como termo inferior de uma analogia com o Existente Absoluto. Destarte, o homem experimenta em si mesmo o imperativo de uma medida transcendente de perfeição do seu operar, por meio da qual se realizaria plenamente³⁷.

4.3 CATEGORIA DE PESSOA

O movimento dialético que conduz o discurso antropológico vaziano levou a sua reflexão, por meio do princípio de totalização, ao limiar da síntese entre essência e existência. Entendendo-se por essência as estruturas e as relações antropológicas fundamentais e por existência o processo de realização humana, tal síntese se efetivará na **categoria de pessoa**³⁸, na qual há a adequação inteligível entre o sujeito e o Ser, no momento do discurso denominado de singularidade. Lima Vaz entende que a noção de pessoa significa a expressão adequada com a qual o Sujeito ou o Eu diz a si mesmo, em seu duplo movimento de expansão e de reflexão. A categoria de pessoa é, coetaneamente, unidade final e começo absoluto do discurso antropológico. Já os atos pessoais ou espirituais realizariam a suprassunção do universal do sujeito mediatizado pela particularidade da situação, “na presença única e incomunicável de um singular que se põe absolutamente como tal” (VAZ, 2016, p. 193). Desse modo, enquanto espírito-no-mundo e ser-para-a-transcendência, a pessoa é presença intencional à infinitude do Ser, inteligível como termo inferior de uma analogia com o Absoluto pessoal, “síntese da ordem da perfeição do Ser” e “síntese metafísica” (FINANCE, 1966 apud VAZ, 2016, p. 194).

O **termo pessoa** (*prósopon, persona*) é o termo cujos antecedentes históricos são os mais complexos se comparado às outras categorias antropológicas. O sentido mais originário remete ao contexto teatral, no qual significava papel ou máscara, tendo sido introduzido no vocabulário filosófico pelo estoicismo popular, a

³⁷ Platão defendera tal tese contra Protágoras, contrapondo-se à ideia sofística do homem-medida e afirmando a presença imperativa do Uno-Bem como princípio e medida do cosmos. Mais recentemente, Maurice Blondel, em sua obra *L'Action*, também defendeu a necessidade de se postular um Agir Puro, pensando-se, portanto, analogicamente o operar humano (VAZ, 2016).

³⁸ “Assim, o ‘corpo próprio’ é suprassumido (ou negado dialeticamente) no ‘psiquismo’ e ambos suprassumidos no ‘espírito’. A região categorial da ‘estrutura’ é suprassumida na região categorial da ‘relação’. No interior desta, a ‘relação de objetividade’ é suprassumida na ‘relação de intersubjetividade’ e ambas na ‘relação de transcendência’. Enfim, a região categorial da ‘relação’ é suprassumida pela ‘unidade’, primeiramente como ‘unificação’ na categoria de ‘realização’, finalmente como ‘unidade essencial’ na categoria de ‘pessoa’, na qual converge e pela qual é suprassumido todo o movimento do discurso” (VAZ, 2016, p. 238, grifo do autor).

fim de designar os diversos papéis que os homens representavam na vida. Atravessou o vocabulário das profissões, a gramática, a retórica e a linguagem jurídica. Foi, contudo, no terreno teológico que esse conceito ganhou a amplitude de significações que lhe permitiu ser assumido no discurso filosófico-antropológico. As controvérsias trinitárias e cristológicas do século IV da era cristã e as resultantes declarações dogmáticas aprovadas pelos primeiros concílios ecumênicos (sobretudo, o Primeiro Concílio de Niceia, convocado em 325 d.C.) assumiram ora o termo *prósopon*, ora o termo *hypóstasis*, para expressar as relações entre Deus Pai, Deus Filho (o *logos* encarnado) e Deus Espírito Santo (ABBAGNANO, 2007).

Segundo Lima Vaz, seriam três os paradigmas do entendimento de pessoa na contemporaneidade: o dialético, o fenomenológico e o crítico. Kant é reconhecido por ter um papel importante na proposição das noções modernas de pessoa, fazendo com que o conceito adquirisse certa centralidade axiológica. Mas é o atualismo de Max Scheler que parece oferecer o quadro privilegiado dos personalismos contemporâneos. Entretanto, Lima Vaz busca a inspiração principal da categoria de pessoa nas obras dos pensadores **neotomistas** que, por sua vez, colocam-se em linha de continuidade com a Metafísica grega clássica e com a teologia cristã medieval.

A experiência do existir pessoal remonta, radicalmente, à emergência do indivíduo nas civilizações milenares, colocadas sob o abrigo simbólico da natureza e da sociedade, representadas pelos mitos cosmogônicos e teogônicos. Destarte, é nas civilizações do tempo-eixo – nomeadamente, na helênica e na hebraica – que o existir pessoal se configura mais luminosamente em referência às suas respectivas experiências de transcendência. Em Israel, a figura paradigmática do profeta caracteriza a vida da pessoa enquanto “[...] ‘existir na presença de Deus’ como resposta à sua Palavra de revelação e à vocação que por ela é dirigida ao homem” (VAZ, 2016, p. 201, grifo do autor). Nesse caso, a singularidade do indivíduo é definida por sua relação tensa e dialogal com Deus, em uma unidade de vocação e missão, identidade e destino, uma vez que ele é, ao mesmo tempo, interlocutor privilegiado do Transcendente e portador da sua Palavra nas vicissitudes da história. Na antiga Hélade, as figuras do sábio e do filósofo, caracterizadas, sobremaneira, pelo predicado da racionalidade, definem a singularidade da pessoa. A confluência progressiva dessas figuras paradigmáticas na elaboração daquilo que Lima Vaz denominou de vida segundo o espírito – tal qual âmbito que codifica as formas

privilegiadas de abertura do homem à transcendência – será determinante para a afirmação da individualidade espiritual do homem no Ocidente, apresentando-o como sujeito dos predicados já abordados na categoria de espírito (vida, inteligência, razão ordenadora e consciência-de-si) unificados em sua estrutura noético-pneumática (intercausalidade dialética entre inteligência e liberdade).

A noção de pessoa que brota dessa convergência permite pensar o indivíduo enquanto tensão existencial estabelecida entre a sua condição precária no mundo e a sua abertura para a infinitude transcendente. A pessoa é forjada enquanto “unidade de oposição” (*Gegensatzlichkeit*), “superando os riscos simetricamente opostos do monismo e do dualismo, aos quais sucumbiu a experiência da transcendência em outras tradições culturais” (VAZ, 2016, p. 204).

Segundo Lima Vaz, a verdadeira gênese, histórica e teórica, do conceito ocidental de pessoa encontra-se no fato da encarnação de Cristo e em sua transcrição teológica, tal como se depreende do seguinte trecho:

Trata-se do Fato do Cristo tal como é testemunhado nos escritos neotestamentários e cujo paradoxo representou para a reflexão teológica o desafio especulativo mais profundo e de cuja abissal profundidade emergiu, delineado na sua figura conceptual, mas insondável na riqueza inteligível do mistério, o conceito de pessoa divina, que se tornou o *princeps analogatum* da ideia de pessoa na tradição ocidental. Na noção dogmático-teológica da união hipostática (duas naturezas, a divina e a humana, na unidade da pessoa divina) exprime-se, na precariedade e na imperfeição do *logos* humano, o paradoxo supremo do *logos* divino feito carne ou a tensão extrema do existir do homem no entremeio (*metacsy*) de imanência e transcendência, quando a transcendência é o *em-si* primeiro (*hypóstasis*) da imanência e a pessoa divina une a natureza divina e a natureza humana no paradoxo da Encarnação (VAZ, 2016, p. 204, grifo do autor).

Desse modo, a experiência ocidental de pessoa é a experiência excruciante da distensão do homem entre os polos de suas relações fundamentais (objetividade, intersubjetividade e transcendência), diante do risco permanente de abrir-se ao sentido da vida ou perder-se no absurdo. A vida humana desenrola-se, assim, em um tempo pessoal singular, no qual um indivíduo empenha todo o seu ser, por meio de uma sequência de momentos propícios que formam a linha irreversível de sua autorrealização, rumo à unificação de seu ser. Por conseguinte, o **arquétipo teológico** – mistérios trinitário e cristológico, além do tema do homem enquanto imagem de Deus na relação de criaturalidade – tem uma importante função

heurística e normativa, na instauração da noção de pessoa no centro do universo simbólico da civilização global moderna.

No campo da **pré-compreensão** da pessoa na Antropologia filosófica, a partir da exposição precedente, fica claro que a categoria deve exprimir “o ato totalizante do existir do sujeito enquanto realização da sua essência, vem a ser, o seu existir pessoal” (VAZ, 2016, p. 207). De tal forma, processa-se a síntese final entre exterioridade e interioridade, na dialética constitutiva da condição humana finita e situada, uma vez que a experiência de existir como pessoa manifesta-se enquanto interpenetração de presenças no interior da presença do homem a si mesmo, dilatando-se em direção ao horizonte infinito do Ser. Sua primeira dimensão é a experiência da presença às coisas por meio do **trabalho**, prolongamento do corpo próprio no mundo. Sua segunda dimensão é a experiência da presença aos outros no diálogo implicado no domínio da cultura, cuja forma suprema é o **amor-dom**: é a vocação do homem de doar-se ao universal que o conduz à fronteira do Absoluto, segundo o paradoxo antropológico expresso na enigmática perícope evangélica, perder-se para encontrar-se³⁹. Em suma, a pessoa efetiva-se ou existe no seu operar (*operari sequitur esse*)⁴⁰ ou no “movimento de exteriorizar-se no próprio ato de sua mais radical interiorização” (VAZ, 2016, p. 211).

Ao fim dessa exposição da pré-compreensão, indaga-se, à guisa de arremate: Qual é a relação estabelecida entre pessoa e transcendência? Dever-se-ia dizer que o espaço para compreender a singularidade espiritual da pessoa na consciência humana só foi aberto em profundidade por meio das experiências da diferenciação noética e profética do entendimento humano que se encontraram, paradoxalmente, no arquétipo teológico cristão. Ora, a **pátria nativa** da pessoa é balizada pelas clássicas noções transcendentais (Ser, Uno, Verdadeiro, Bom e Belo) analogicamente relacionadas com o arquétipo absoluto, entre as quais “experimentamos a nossa unidade estrutural ou a presença de nós a nós mesmos no pleno exercício da vida segundo o espírito” (VAZ, 2016, p. 212).

³⁹ Cf. Mc 8,35.

⁴⁰ “A pessoa humana é, em seus constitutivos essenciais, subsistência e manifestação. Vale dizer que o ser humano, enquanto pessoa, subsiste em sua absoluta e inviolável singularidade e, a partir dessa profundidade ontológica, manifesta-se naquela que é a expressão propriamente humana da sua existência, a vida tecida pelos atos que Tomás de Aquino denominou justamente *actus humani*. Tais são os atos da pessoa e, entre eles, os que exprimem mais radicalmente a sua singularidade, os atos morais, e a sua sequência na vida ética” (VAZ, 2004, p. 236, grifo do autor).

Como se verifica isso na história das ideias? A **evolução histórica** do conceito ocidental de pessoa estende-se por um arco temporal abrangente. Analisar-se-ão, neste momento, unicamente algumas passagens consideradas cruciais por Lima Vaz: a prefiguração da pessoa no pensamento clássico; a relação entre pessoa e natureza no pensamento cristão medieval e a relação entre pessoa e subjetividade no pensamento moderno.

Embora o conceito pós-crístico de pessoa seja desconhecido, em toda a sua densidade, no pensamento antigo, seria possível distinguir algumas linhas essenciais que, posteriormente, contribuiriam para a formação da noção de pessoa. Nesta pré-história da pessoa, destacam-se a noção socrática de *psyché* e a sua evolução platônico-aristotélica que resultará na Metafísica do Espírito grega, de um lado, e o tema da lei natural desenvolvido no estoicismo antigo. A principal aporia antiga, no que tange ao existir pessoal, é aquela injunção que opunha a obscuridade da existência contingente à luminosidade da perfeita contemplação da ordem necessária e impassível das Ideias ou Formas.

Aprofundar-se-á o conceito de pessoa em um contexto simbólico, no qual se assegure a razoabilidade intrínseca da existência contingente, isto é, no encontro entre o *logos* grego e o cristão. Segundo essas coordenadas, a aporia que motivara o pensamento medieval foi a de “preservar a inteligibilidade da existência singular – da pessoa – na sua relação de criaturalidade e como objeto da eleição salvífica da parte de Deus” (VAZ, 2016, p. 220).

A concepção da primazia do sujeito na Filosofia moderna⁴¹ indica-o como causa de si mesmo, resgatando-lhe da fluidez do existir histórico, contrapondo-se, no entanto, o empírico e o racional, o natural e o transcendental, no mesmo homem. Em vista da tarefa atribuída ao sujeito, de transformar um mundo caótico de acordo com os seus fins racionais, que projetos filosóficos como os de Hegel, Marx e Nietzsche foram propostos, apesar de suas peculiaridades. Na pós-modernidade,

⁴¹ “Segundo as investigações históricas de Theo Kobusch em seu livro *Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild* (A descoberta da pessoa: metafísica da liberdade e imagem moderna do homem), já por nós várias vezes citado, a emergência decisiva do conceito de pessoa se deu com a definição da pessoa, em contexto cristológico, como *ens morale*, por alguns teólogos do século XIII. Retomada na modernidade nos campos jurídico e filosófico essa definição viria a constituir o conceito fundador de uma efetiva *metafísica da liberdade*, subjacente à imagem moderna do homem” (VAZ, 2004, p. 239, grifo do autor).

contudo, a lógica da desconstrução das concepções de homem atinge, inclusive, o ideal do homem universal da modernidade, estiolando-o. Enfim:

A experiência da modernidade, tentando absorver na imanência do sujeito a tensão entre imanência e transcendência que o pensamento cristão abrigou no espaço teórico da analogia, e seu desfecho na negação pós-moderna, parecem mostrar que o conceito de pessoa só logra encontrar seu conteúdo inteligível no campo dessa oposição entre existência e essência, liberdade e graça, tempo e eternidade que alimentou o pensamento cristão. A pessoa, cujos traços se desvanecem no horizonte da pós-modernidade, só poderá tê-los reconstituídos se, diante do homem do terceiro milênio, o campo dessa tensão voltar a ser um campo de experiências vitalmente decisivas para o seu existir histórico (VAZ, 2016, p. 223).

Dessa maneira, o filósofo está diante de um dilema ontológico comprometedor: ou interpreta a autopoisição do sujeito como participação finita na identidade absoluta (analogia) ou, cedendo a um movimento de refluxo na imanência, pensa o dinamismo da existência humana como paradoxo da subjetividade infinita na finitude da situação. Lima Vaz, atendo-se à primeira opção, afirma que a categoria de pessoa deve expressar a unidade de oposição que constitui a compreensão totalizante da pessoa: unidade do ser que subsiste em si mesmo pela reflexão sobre si mesmo, reunindo as fronteiras últimas do Ser, a matéria e o Absoluto (VAZ, 2016). Assim, o filósofo ouro-pretano pode asseverar, no final de seu discurso sobre o vir-a-ser do homem, que o homem é pessoa e “*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*” (AQUINO, 1974 apud VAZ, 2016, p. 227, grifo do autor)⁴².

A categoria antropológica de pessoa exprime a realidade mais íntima do homem enquanto independência, em relação a qualquer circunscrição histórica na qual ele se situe. Portanto, pessoa evoca exatamente a compreensão do ser humano voltado para a transcendência, na qual ele encontra o sentido mais radical que orienta as formas de realização histórica de sua vida.

⁴² “A categoria de pessoa exprime primeiramente o em-si do ser humano como singularidade absoluta e como subsistência e independência com relação a qualquer outra realidade à qual possa ser referida como parte, função ou instrumento. Ela é, nesse seu estrato ontológico mais profundo, a ‘substância indivisa’ ou o ‘subsistente distinto’ da clássica definição de Boécio (Tomás de Aquino, *ST*, Ia. p., q. 29, aa. 1 e 2; a. 3 c.). Segundo esse predicado da subsistência, a categoria de pessoa exprime a transcendência do ser humano com relação a qualquer totalidade natural ou histórica na qual se pretenda encerrá-lo” (VAZ, 2004, p. 235, grifo do autor).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A indagação essencial que motivou este trabalho foi a seguinte: **Qual é a contribuição da categoria de transcendência para a compreensão da pessoa humana e de seu processo de formação, segundo Lima Vaz?** É sabido que o ambiente intelectual contemporâneo rejeita, em grande medida, o apelo a um transcendente real como termo superior de uma relação genuinamente humana de transcendência. Ora, tal resistência requer, do pensador que se atém à justificação racional da relação de transcendência, muito esmero crítico, a fim de responder adequadamente aos múltiplos questionamentos hoje levantados. Além disso, a exigência de uma erudição filosófica madura que consiga resgatar as contribuições teóricas da tradição, atualizando-as, também se coloca. Pensa-se que, de forma satisfatória, Lima Vaz revelou-se como portador de tais predicados, e, em acréscimo, não deixou de acolher a contribuição heurística da teologia cristã em um discurso que se pretende, fundamentalmente, filosófico.

No que tange aos momentos cruciais da pesquisa realizada, desejar-se-ia rememorá-los figurativamente, lançando mão de três analogias geométricas empregadas pelo próprio Lima Vaz no decorrer de suas obras. Dessa maneira, ponderar-se-á sobre os contributos do presente trabalho, ao mesmo tempo que se reconhecerá suas possibilidades de ampliação e sua limitação circunstancial.

Em **Introdução biobibliográfica, sistema e método em Lima Vaz**, ofereceu-se um panorama da vida, obra, influências e contribuições do referido autor. A figura do **círculo dialético** representaria aqui a configuração geral da obra vaziana enquanto manifesta a presença do método dialético de matriz hegeliana e platônica no pensamento do filósofo, assim como abarca a presença do Absoluto desde o início presente nas intenções do sistema vaziano, fundando-o teoricamente.

Em **O homem como espírito-no-mundo**, versou-se sobre o objeto, o método e os momentos essenciais da obra **AF I** (2011), detendo-se, sobremaneira, na explicitação da estrutura noético-pneumática no homem. Tal estrutura foi representada pelo próprio Vaz pelo **quiasmo do espírito finito** enquanto expressa a intercausalidade dialética entre liberdade e inteligência no ser humano, em sua abertura ao Ser pelo amor e pela contemplação.

Por fim, no capítulo **Torna-te o que és, tendo-o aprendido**, apresentamos a relação que se estabelece entre transcendência, pessoa e realização, sublinhando a

influência da teologia cristã – qual síntese paradoxal das experiências de transcendência do Israel bíblico e da Grécia clássica – no desenvolvimento ocidental da noção de pessoa e de seu processo de realização, cujo primeiro imperativo é o imperativo ético. A comparação com o **triângulo isósceles** – que teria por vértices os transcendentais Uno, Verdadeiro e Bom ou a Antropologia, a Metafísica e a Ética, perfeitamente realizado no transcendente Absoluto, mas aplicável analogicamente ao espírito finito, que no seu interior plasmava sua unidade enquanto autorrealização – sintetiza o capítulo.

Em suma, baseou-se o texto ora apresentado na exegese das obras supracitadas e no horizonte de sua lógica intrínseca, podendo-se confirmar a hipótese inicial, segundo a qual a experiência da transcendência é necessária para refletir a respeito da complexidade da experiência humana no mundo e, conseqüentemente, argumentar em favor do cultivo dessa dimensão nos processos educativos formais e informais das sociedades atuais.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. Tradução Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. 13. ed. Tradução da CNBB. São Paulo: Canção Nova; Brasília: CNBB, 2012.

CAMPOS, Fernando Arruda. **Tomismo hoje**. São Paulo: Loyola, 1989.

DOWELL, João A. Mac. Filosofia da Religião: sua centralidade e atualidade no pensamento filosófico. **Interações: Cultura e Comunidade**, Uberlândia, v. 6, n. 10, p. 17-49, 2011. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/3130/313027316002.pdf>>. Acesso em: 05 ago. 2020.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

PERINE, Marcelo. Platão no caminho filosófico de Lima Vaz. **Síntese: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, p. 9-29, 2012. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1628/1960>>. Acesso em: 15 ago. 2020.

PIMENTEL, Álvaro Mendonça. Uma obra para refletir sobre nossa época. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, n. 374, 2011, p. 01-02. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4089-alvaro-mendonca-pimentel>>. Acesso em: 15 set. 2020.

PORRO, Pasquale. **Tomás de Aquino**: um perfil histórico-filosófico. Tradução Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2014.

REALE, Giovanni; ANTISSERI, Dario. **Filosofia**: Antiguidade e Idade Média. Tradução José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2017.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. A dimensão comunitária de Lima Vaz, Taylor e MacIntyre. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, n. 374, 2011, p. 01-02. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4091-elton-vitoriano-ribeiro-1>>. Acesso em: 15 set. 2020.

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

SOARES, Marly Carvalho. A síntese e a vivência de quatro razões. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, n. 374, 2011, p. 01-03. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4085-marly-carvalho-soares-1>>. Acesso em: 15 set. 2020.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica I**. 11. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. **Antropologia filosófica II**. 7. reimp. São Paulo: Loyola, 2016.

_____. **Escritos de Filosofia III**: Filosofia e cultura. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Escritos de Filosofia IV**: introdução à Ética filosófica 1. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. **Escritos de Filosofia V**: introdução à Ética filosófica 2. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

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

_____. Metafísica e Fé cristã: uma leitura da "*Fides et Ratio*". **Síntese: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 26, n. 86, p. 293-305, 1999.

MATOS JÚNIOR, Elílio de Faria. **As condições de possibilidade da Metafísica segundo Padre Vaz**. 2011. 185 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2011.