

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO PROGRAMA DE  
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL MESTRADO

FELIPE KLAFKE KONZEN

**O CONCEITO DE PESSOA EM LIMA VAZ**

SÃO LEOPOLDO

2017

Felipe Klafke Konzen

## **O CONCEITO DE PESSOA EM LIMA VAZ**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Área de concentração: Sistemas Éticos.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino.

SÃO LEOPOLDO

2017

K82c

Konzen, Felipe Klafke

O conceito de pessoa em Lima Vaz / por Felipe Klafke  
Konzen. – 2017.

106 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado) — Universidade do Vale do Rio dos  
Sinos, Programa de Pós-graduação em Filosofia, São Leopoldo,  
RS, 2017.

“Orientador: Dr. Marcelo Fernandes de Aquino.”

1. Vaz, Henrique Cláudio de Lima. 2. Pessoa. 3. Dialética.  
4. Inteligibilidade. I. Título.

CDU: 1VAZ

Felipe Klafke Konzen

## O CONCEITO DE PESSOA EM LIMA VAZ

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Aprovado em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2017.

### BANCA EXAMINADORA

---

Dr. Marcelo Fernandes de Aquino (UNISINOS)

---

Prof. Dr. Paulo César Nodari (UCS)

---

Dr. Adilson Felício Feiler (UNISINOS)

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus Uno e Trino, que sendo uno em sua substância é trino em Pessoas e na Pessoa do Filho manifesta ao homem o esplendor daquilo que ele deve ser.

À minha família que acolheu o dom da minha vida, a meus pais Pedro Nicolau Konzen, Laires Teresinha Konzen, minha irmã Carolina Klafke Konzen que me permitem reconhecer e construir como pessoa.

Ao Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino pelo acompanhamento acadêmico, pela acolhida plenamente humana que demonstrou em todos nossos colóquios e igualmente pela paciência com as vicissitudes desse tempo.

Aos professores de banca Prof. Dr. Paulo César Nodari e Prof. Dr. Adilson Felício Feiler.

Ao Dr. Gustavo Silvano, meu amigo de longa data e que me incentivou no retorno aos estudos acadêmicos. Por sua insistência, amizade e incentivo, minha gratidão.

À Luana Schommer pelo diligente trabalho de correção textual e formatação do mesmo.

Para Vós Senhor, o que é o homem? Pouco abaixo  
de Deus o fizeste, coroando de glória e esplendor.  
Salmo 8.

## RESUMO

Com base na obra do filósofo brasileiro, Cláudio Henrique de Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I e II*, e motivado pela aporia várias vezes milenar sobre o que vem a ser o homem, as sucessivas linhas traçam o percurso dialético proposto pelo autor com o intuito de perceber a construção categorial que permitem sua compreensão filosófica sobre o conceito de pessoa. O primeiro passo será o de revisitar rememorativamente os autores de maior influência no pensamento do filósofo em questão, trata-se de Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino e Hegel. Posteriormente é feita uma primeira imersão na obra vaziana analisando as bases lógicas e dialéticas de sua proposta de discurso sistemático, momento necessário para a compreensão de sua metodologia reflexiva. Por fim cabe o percurso categorial por meio de uma dupla leitura metodológica, a inteligibilidade dita para – nós e a inteligibilidade em – si, que permitem a leitura adequada e metodologicamente coerente com a proposta da obra para com o conceito de pessoa.

Palavras-chave: Vaz. Pessoa. Dialética. Inteligibilidade.

## **ABSTRACT**

Based on the work of the Brazilian philosopher, Cláudio Henrique de Lima Vaz, *Philosophical Anthropology* I and II, and motivated by the aporia many times millennial about what is the man, the successive lines trace the dialectic path proposed by the author in order to comprehend the categorial construction which allows its philosophical comprehension about the concept of person. The first step will be to revisit memoratively the authors of bigger influence in the current philosophical thinking, who are Plato, Aristotle, Thomas Aquinas and Hegel. Posteriorly, a first immersion is done in the “vaziana” work, analyzing the logic and dialectal basis of his proposal of systematic discourse, which is necessary to comprehend his reflexive methodology. Lastly, there is the categorial path through a double methodologic reading, the intelligibility said to – us and the intelligibility in – itself, which allow the adequate Reading and coherent methodology with the proposal of the work in relation to the concept of person.

Keywords: Vaz. Person. Dialectic. Intelligibility.

## **LISTA DE SIGLAS**

AF I: Antropologia Filosófica I, São Paulo: Ed. Loyola, 1991.

AFII: Antropologia Filosófica II, São Paulo: Ed. Loyola, 1992.

EFI: Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteira, São Paulo: Ed. Loyola, 1986.

EF III: Escritos de FilosofiaIII: Filosofia e cultura, São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

EF V: Escritos de FilosofiaV: Introdução à ética 2, São Paulo: Ed. Loyola, 2000.

EF VII: Escritos de FilosofiaVII: Raízes da modernidade, São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 LIMAS VAZ E SUAS MAIS RELEVANTES INFLUÊNCIAS.....	14
2.1 Platão.....	14
2.1.1 Filosofia necessária.....	15
2.1.2 Segunda Navegação.....	19
2.1.3 Método dialético.....	22
2.2 Aristóteles.....	25
2.3 Tomás de Aquino.....	30
2.3.1 Antropologia tomásica.....	31
2.3.2 Terceira navegação.....	34
2.4 Hegel.....	37
2.4.1 Antropologia hegeliana.....	38
2.4.2 Filosofia sistêmica.....	41
3 LÓGICA VAZIANA.....	44
3.1 Aporia e ontologia integral.....	45
3.2 A experiência e os planos de compreensão antropológica.....	51
3.3 Estrutura do sujeito e da conceptualização na Antropologia Filosófica.....	55
3.4 Bases da inteligibilidade antropológica.....	61
4. INTELIGIBILIDADE EM – SI E INTELIGIBILIDADE PARA – NÓS.....	71
4.2 Dialética interior-exterior.....	71
4.2.1 Corpo-próprio e objetividade.....	74
4.2.2 Psiquismo e intersubjetividade.....	79
4.2.3 Espírito e transcendência.....	85
4.3 Caminho de unidade conceitual.....	91
4.3.1 Categoria de realização.....	91
4.3.2 Categoria de Pessoa.....	96
5 CONCLUSÃO.....	101

## 1 INTRODUÇÃO

Uma aporia reproposta ao longo de cada época não atinge seu esgotamento interrogativo? Não teria alcançado já sua resposta? Qual o sentido de propô-la novamente em nossos dias? Trata-se aqui da interrogação milenar: o que é o homem?

Para Henrique de Lima Vaz, filósofo brasileiro, será essa a pergunta que logrará seu esforço filosófico em campo antropológico. No coração de uma época marcada pela fragmentação do saber, disposta às respostas obtidas através de várias ciências, que, em muitos casos, não dialogam entre si, igualmente marcada por um profundo niilismo filosófico e moral e, por fim, descrente da capacidade filosófica de argumentar de forma sólida e verdadeira, Vaz propõe um discurso filosófico – antropológicointegral, de fundamentação ontológica e de arquitetura dialético – sistemático.

Tal empresa tem como meta um discurso que possibilite, de forma filosófica, a compreensão do conceito de pessoa. A obra vaziana, *Antropologia Filosófica*, em seus dois tomos, I e II, é o esforço do filósofo em compreender o que é o homem através do conceito de pessoa.

No intuito de compreender o pensar filosófico vaziano, a dissertação em questão baseia-se em sua obra, *Antropologia Filosófica* em seus dois tomos. Através de uma apurada reflexão, o que se buscará será a compreensão do conceito de Pessoa, que vem a ser o coroamento categorial de um discurso dialético de inteligibilidade para – nós e uma compreensão das categorias que a sucederam em uma leitura de inteligibilidade em – si.

Como escolha metodológica, optou-se por dividir a dissertação em três capítulos: 1. Lima Vaz e suas mais importantes influências; 2. Lógica Vaziana; 3. Exposição das categorias segundo a inteligibilidade em – si e para – nós.

O primeiro capítulo, Lima Vaz e suas mais importantes influências, tem um duplo objetivo: primeiramente, evidenciar a opção vaziana por uma forma de filosofar dita rememorativa, isto é, percorrer o histórico filosófico, no caso Ocidental, para que com e a partir das categorias relevantes de cada autor se possa filosofar o hoje. Como segundo objetivo, acentuar as categorias e metodologias relevantes em

quatro autores que mais influenciaram seus escritos. Por isso, o primeiro capítulo será subdividido em quatro partes: Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino e Hegel.

O primeiro subcapítulo abordará a influência platônica em Vaz e será subdividido em três partes: Filosofia necessária, Segunda Navegação e Método dialético.

Na primeira parte intitulada Filosofia necessária, a base textual será a obra vaziana Escritos Filosóficos III: filosofia e cultura, no qual se pretende evidenciar a afirmação vaziana, a partir de Platão, da necessidade da filosofia no contexto das culturas e sociedades de cada tempo e de todos os tempos como algo proveniente de duas dimensões: a filosófica-cultural e a teórica. Na primeira dimensão, a filosofia é indispensável por duas questões: uma social de busca pela clareza do conceito de justiça que possibilite a vivência do bem na sociedade, e outra como enfrentamento do ensino sofístico e implantação de uma paidéia fundada na dialética como meio único e necessário para superar os erros da corrente sofista e alcançar a verdade.

A segunda parte intitula-se Segunda Navegação. Com ela se almeja elucidar a importância vaziana na compreensão metafísica da filosofia, identificando o momento inaugural da mesma em Platão. A abordagem é feita a partir das influências do paradigma hermenêutico, proveniente da escola de Tübingen-Milão, que se baseia em colocar no centro da exegese filosófica, da obra escrita de Platão, as ditas doutrinas não escritas. O momento metafísico é destacado como importante base argumentativa para o posterior discurso vaziano acerca da unidade do homem e, sobretudo, com relação ao escopo transcendental nos escritos do autor.

A terceira e última parte vem intitulada como Método dialético. Nele a base textual será a tese doutoral de Vaz: Contemplação e dialética nos diálogos platônicos. A partir da ênfase vaziana de compreender o movimento dialético no esforço platônico de raciocinar o inteligível, destaca-se duas partes de análise da dialética platônica, a primeira abordando sua natureza e a segunda a sua forma.

O segundo subcapítulo é destinado a Aristóteles, no qual o estudo será da abordagem vaziana aos principais pontos da antropologia aristotélica como reflexão originária da temática no ocidente e igualmente como fonte ainda válida para o filosofar no hoje.

A partir da análise rememorativa que Vaz percorre em sua Antropologia I quando aborda a visão aristotélica acerca do conceito de homem, será distinguido três momentos: a estrutura biopsíquica do homem, o homem como animal racional,

o homem como ser – político. Tais aspectos analisam os pontos destacados pelo filósofo brasileiro no filósofo grego.

O terceiro subcapítulo faz a abordagem de Tomás de Aquino e se busca a compreensão antropológica rememorativa em Tomás e sua metodologia metafísica a partir das vertentes gnosiológica e teológica. Tal subcapítulo consta de uma dupla divisão: A Antropologia Tomásica e a Terceira Navegação.

Na primeira parte, a Antropologia Tomásica será desenvolvida a partir da base textual da Antropologia Filosófica I em sua primeira parte denominada histórica. A influência tomásica em Vaz se dará pela sua capacidade de síntese, sobretudo, com relação às correntes cristã e grega e, posteriormente, para ideia de homem que nele se destaca em três pontos: o homem como animal racional, que permite a determinação da natureza humana na ordem dos seres como aquele capaz de conhecimento e igualmente de autodeterminação; o homem como ser de fronteira entre o espiritual e o corporal com ênfase na harmonização entre o ideal cristão e a beatitude aristotélica e, por fim, o homem como criatura, imagem e semelhança de Deus, onde é apresentada a dimensão metafísica mais profunda do homem, enquanto ser de participação em uma Outra existência.

A segunda parte aborda a Terceira Navegação. Sua base textual será dupla: Escritos Filosóficos III: filosofia e cultura e Escritos Filosóficos VII: raízes da modernidade. Trata-se de observar a abordagem vaziana sobre a tese de que o pensamento metafísico de Tomás de Aquino seria o passo posterior e último àquele dado por Platão ao iniciar a metafísica. O estudo vaziano é feito a partir da dupla análise das ditas vertentes gnosiológica e teológica. A primeira tendo como base as teses de Joseph Maréchal acerca da teoria do juízo, e a segunda a partir de Étienne Gilson e sua tese sobre a inteligibilidade do ser.

O quarto e último subcapítulo refletirá sobre a influência hegeliana nos escritos de Vaz. Duas serão suas partes: Antropologia hegeliana e Filosofia sistêmica.

A primeira parte, Antropologia hegeliana, baseia-se no caminho rememorativo histórico da primeira parte de Antropologia Filosófica I. O destaque é para a ênfase vaziana na abordagem antropológica de Hegel como um filósofo que soube sintetizar várias correntes filosóficas, e que igualmente soube ser propulsor de um novo horizonte no universo conceitual em questão, abrindo com isso caminhos para a filosofia contemporânea. A construção conceitual de homem em Hegel é

destacada em Vaz através de um processo gradual dialético de integração, no qual o confronto relacional com as diversas realidades possibilita a compreensão do todo. Os níveis de inteligibilidade são: o mundo natural, a cultura, a história e o Absoluto.

A segunda parte, Filosofia sistêmica, é desenvolvida, sobretudo, pela influência metodológica que Hegel teve na obra vaziana. Vaz é também um autor sistêmico e compreender a importância dessa metodologia científica em Hegel é compreendê-la igualmente em Vaz. A base textual será, sobretudo, a segunda parte de Antropologia Filosófica I, intitulada como sistemática. Na dissertação, a abordagem será feita de forma dupla: desenvolvimento histórico da formação do sistema hegeliano e principais pontos de desenvolvimento do sistema.

Tendo analisado no primeiro capítulo os principais autores que influenciaram o pensamento vaziano, o segundo capítulo, intitulado Lógica Vaziana, busca justamente compreender a lógica metodológica empregada por Vaz ao longo da segunda parte de seu tratado. Esse segundo capítulo se subdividirá em três subcapítulos: Aporia e ontologia integral, A experiência e os planos de compreensão antropológica e Estrutura do sujeito e da conceptualização na Antropologia Filosófica.

No primeiro subcapítulo, Aporia e ontologia integral, é apresentada como aquela que será a grande busca da obra de Vaz, responder à pergunta filosófica: o que é o homem? A partir da elaboração de um discurso que seja simultaneamente histórico-hodierno, crítico e sistêmico. O que se desenvolverá nesse momento será a crítica do atual discurso filosófico – antropológico entendido por Vaz como fragmentado, é feita a análise de duas vertentes: a histórica e a metodológica, e a proposta da busca vaziana de uma unidade do mesmo a partir da reconstrução metafísica com base no silogismo de inspiração hegeliana: Natureza – Sujeito – Forma.

O segundo subcapítulo, intitulado A experiência e os planos de compreensão antropológica, versará sobre a busca de compreensão do método vaziano na objetivização do homem através da possibilidade de experiência do mesmo. Trata-se de compreender o espaço de experiência filosófica situando o homem diante de três presenças, nas quais compreende abarcar a totalidade da experiência, que entende como “interpenetração de presenças”, e igualmente do espaço de tematização para a possível conceptualização. Tais presenças são: Natureza, Sociedade e Eu.

No terceiro e último subcapítulo, Estrutura do sujeito e da conceptualização na Antropologia Filosófica, é apresentada a parte final da estruturação metodológica vaziana. Apresenta-se aqui a estrutura do sujeito e a estrutura da conceptualização filosófica, entendendo o sujeito como movimento dialético de passagem do dado à expressão ou da natureza à Forma, portador de uma dupla estruturação subjetiva, uma ontológica e outra lógica. Com relação à estrutura da conceptualização, trata-se de descrever os três níveis de compreensão: a pré-compreensão, na qual a abordagem é no mundo da vida, da cultura, da imagem que o homem tem de si. A compreensão explicativa, na qual respeitando a metodologia e os cânones epistemológicos das ciências do homem busca-se a compreensão do mesmo em conceptualização abstrata. E a compreensão filosófica ou transcendental, que busca tematizar uma experiência original que o homem faz de si como ser capaz de dar razão do seu próprio ser.

Completada a abordagem dos dois primeiros capítulos, cabe à parte final desenvolver o percurso categorial até o conceito de pessoa em Vaz. O terceiro e último capítulo será intitulado Exposição das categorias segundo a inteligibilidade em – si e para – nós.

O escopo da última e mais importante parte do trabalho será a de compreender, baseando-se nos escritos vazianos, como de forma discursiva-dialética o filósofo propõe as categorias que constituirão ao fim o conceito de pessoa e igualmente por ela serão mais profundamente compreendidas. Tal capítulo será subdividido em três partes: base de inteligibilidade antropológica, dialética exterior-interior e caminho de unidade conceitual.

O primeiro subcapítulo do capítulo terceiro busca desenvolver o itinerário e as bases histórica e ontológica do conceito de inteligibilidade, e como Vaz a compreende na dinâmica daquilo que denominará inteligibilidade em –si e inteligibilidade para – nós. O segundo subcapítulo, intitulado dialética exterior – interior, se dividirá em três partes, todas nomeadas pelas categorias antropológicas descritas pelo filósofo na construção inteligível do seu discurso perpassando as categorias de estrutura, relação e unidade.

Desta forma, buscar-se-á compreender o caminho vaziano para o conceito de pessoa e igualmente sua estrutura sistemática, permitindo responder a aporia inicial através da categoria filosófica de pessoa.

## 2 LIMAS VAZ E SUAS MAIS RELEVANTES INFLUÊNCIAS.

Ao aproximar-se do objeto de seu estudo, Vaz sabe reconhecer, com respeito e vênua científica, àqueles que antes dele debruçaram-se com a mesma admiração e o mesmo ou maior empenho na busca do conhecimento. O filósofo em questão demonstra isso em sua obra, admite respeito pelo histórico filosófico e o compreende como fundamental para o aprofundamento do saber.<sup>1</sup>

No percurso dos escritos vazianos, a metodologia rememorativa<sup>2</sup> desenvolve a arte do filosofar e é através dela que se faz perceber como propulsores, não limitadores, autorizados da pesquisa filosófica em Vaz quatro nomes que adquirem relevância: Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino e Hegel. Os passos subsequentes serão os de perceber a influência do pensar e das principais questões com relação à estrutura dialética no núcleo conceitual dos referidos filósofos à luz das teses vazianas.

### 2.1 Platão

Platão e a Grécia estão presentes do início ao fim no itinerário filosófico de Vaz<sup>3</sup>. Os escritos platônicos, portanto, não só exerceram um impacto inicial no ainda jovem Vaz, como continuaram a influenciar de forma constante várias obras do

---

<sup>1</sup> Destaque para a primeira parte da obra *Antropologia Filosófica I*, na qual Lima Vaz percorre a história da filosofia construindo através dela seu embasamento conceitual filosófico.

Cf. VAZ, Lima, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo: Ed. Loyola, 1993.

<sup>2</sup> “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 nas suas célebres *Lições sobre a História da Filosofia*.” AF I, 26.

<sup>3</sup> PERINE, Marcelo. Instituto Humanitas Unisinos. **O Platão de Lima Vaz**, setembro 2011. Disponível em:

[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4090&secao=374](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4090&secao=374).

filósofo brasileiro. Nas linhas que seguem são destacadas como pontos fortes, sobretudo, três aspectos da influência platônica no pensamento vaziano: a importância e necessidade do filósofo e da filosofia para a *polis* de todos os tempos, o passo metafísico nos diálogos platônicos e a dinâmica dialética na busca da compreensão da verdade.

### 2.1.1 Filosofia necessária

No embasamento de sua arquitetura filosófica, Vaz reflete a respeito da pertinência e da relevância da filosofia para todos os tempos. Ao debruçar-se sobre a temática referente à filosofia e à cultura, o filósofo discorre de forma rememorativa quanto à percepção platônica acerca da importância antropológica/social que possui a arte de filosofar. Ressalta-se aí dois níveis, mutuamente implicados entre si, que apontam a necessidade filosófica: o nível *filosófico-cultural* e o nível *teórico*.<sup>4</sup>

O primeiro nível encontra sua justificação em três momentos distintos, mas que se interligam como necessários. O primeiro momento emerge da necessidade histórica apontada por Platão, decorrente da crise política instalada na Atenas do século V a.C. A aporia filosófica se interliga aqui com o como melhorar a vida da polis, como desenvolver a justiça e o bem dos cidadãos atenienses. A necessidade filosófica brota de uma questão social básica.

É Vaz que descreve:

Mas necessidade histórica significa que a filosofia surge das entranhas vivas da cultura na hora em que seu desenvolvimento lança diante daqueles que devem, pela *paideia* ou educação, fazer seus símbolos e valores que a constituem, o desafio de uma interrogação decisiva sobre sua unidade e sobre seu sentido profundo.<sup>5</sup>

Para Vaz, Platão fará o filósofo pensar o hoje. A filosofia não será mera abstração isolada de elucubrações pessoais e diacrônicas, mas no próprio campo histórico, no qual o mesmo está inserido, é que suas reflexões emergem como função própria do filosofar para o bem de seu tempo.

<sup>4</sup> VAZ, Lima, *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*, São Paulo: Ed. Loyola, 1997, 19.

<sup>5</sup> EF III, 28.

Posto isso, os dois momentos subsequentes surgem na dimensão cultural, ou seja, a resposta antropológica que se busca dar ao problema. A primeira resposta é a leitura sofisticada, fundada na retórica e na opinião de um falso saber, e a segunda é justamente a proposta platônica de uma nova *paideia*, fundada na verdadeira ciência: a dialética.<sup>6</sup>

Alguns textos dos diálogos platônicos, no intuito de maior clarificação das teses propostas e para evidenciar os traços fundamentais da imagem do filósofo, ganham destaque na reflexão vaziana. No nível histórico, destaque para as obras platônicas: *Górgias*, *República*, *Fedro* e *Teeteto*.<sup>7</sup>Nos referidos diálogos, o universo de discussão é o da retórica, onde se faz notória a diferença de duas realidades antropológicas e dois modos de vida: o sofisticado e o filosófico.

Vaz acentua a figura do sofista para destacar a importância da filosofia como ciência. Ela não está colocada no mundo das opiniões, considerada apenas como mais uma ciência que diz algo de maior ou menor relevância acerca do homem e da cultura. A filosofia empenha-se na verdade e, por isso, o caminho filosófico, ao propor para si as aporias hodiernas, deve construir-se como ciência, capaz de um itinerário possível e de objetivação conceitual da verdade.

Vaz destaca o caráter pessoal do sofismo naquele que com sua arte se identifica. Essa característica pessoal será a base argumentativa fortemente eloquente para que Platão seja contrário ao mesmo. Para o ateniense, o sofista vive embasado na primazia do desejo, da desmensura;<sup>8</sup> é aquele que vive da servidão que lhe impõem as realidades cotidianas<sup>9</sup> e que acaba por contentar-se com a opinião ao invés da sabedoria.<sup>10</sup>

Em contraposição, Vaz fará emergir a visão platônica do filósofo. Uma série de qualidades são apontadas por Platão ao longo de seus diálogos, evidenciando o caráter transformativo da ciência filosófica. Para o fundador da academia, a filosofia deveria ser primeiramente vida no próprio filósofo, que por ela era guiado e plasmado. Assim, a repulsa a qualquer sofisma se justifica na busca de fazer verdadeira a própria vida e a vida da polis.

---

<sup>6</sup> EFIII, 30.

<sup>7</sup> EF III, 21.

<sup>8</sup> EF III, 22.

<sup>9</sup> EF III, 27.

<sup>10</sup> EF III, 23.

Desta forma, o filósofo, em plena contraposição ao sofista, é aquele que é guiado pelo saber verdadeiro, pela medida e pela ordem;<sup>11</sup> aquele que é temperante, que possui a beleza interior e que considera como verdadeira riqueza a sabedoria.<sup>12</sup> Aquele que goza da liberdade que é fruto de uma vida em harmonia com a razão.<sup>13</sup>

Conclui-se então que, para Platão, o filósofo é o amante da verdade e, por isso, portador da ciência, que o conduz para a excelência da vida humana, passando a ser, por isso, o mediador entre ordem transcendente e o mundo transitório, o único capaz de edificar o Estado justo, no qual se estruturam as condições necessárias para a verdadeira paideia filosófica.

A existência de *facto*, e a proposição do ideal da vida filosófica constituem, para Platão, a prova convincente da necessidade *histórica* da filosofia. Ele inaugura assim, com incomparável vigor de reflexão, o *topos* do *anankáion philosophhein*, do 'é necessário filosofar' que, vinte séculos depois, Hegel retomará com não menor vigor.<sup>14</sup>

Explanada a necessidade histórica do filosofar, Vaz aponta igualmente, como acima pré-anunciado, o imperativo teórico-filosófico. O nível teórico da necessidade filosófica justifica-se por três momentos: a crise ateniense do saber, a necessidade antropológica e a resposta epistêmica às aporias do inteligível.

Com relação ao primeiro momento do nível teórico, Platão, a partir da imagem solar, distinguirá dois conceitos: a *amathía* e a *theoria*.

As nuvens que impossibilitam a contemplação da verdade e portanto, obstáculos para a luz, são a erística e a retórica: “ (...) é justamente a face da crise e do desconcerto da cidade e da cultura designada com o nome de “ignorância” (*amathía*), oculta pela nuvem do falso saber (a erística e a retórica), que é desvelada à luz da filosofia, acabando aquela nuvem por dissipar-se ao sol da *theoría*”.<sup>15</sup>

A necessidade do filosofar surge, para Platão, em um primeiro momento, da crise ateniense, instalada e aprofundada pela incapacidade de conhecimento e vivência da verdade. O que embasará este estado de coisas é a ignorância, ou *amathía*, que não permite ver com clareza a realidade, ela realiza no intelecto, e,

---

<sup>11</sup> EF III, 22 nota 42.

<sup>12</sup> EF III, 26.

<sup>13</sup> EF III, 27.

<sup>14</sup> EF III, 28.

<sup>15</sup> EF III, 20.

portanto, na sociedade, aquilo que a escuridão realiza na vista, a impossibilidade de enxergar com clareza.

É necessária, portanto, a luz da verdade que possibilite contemplar a realidade mesma das coisas. Para Platão, o lugar de onde emana a claridade para que se possa enxergar é a *theoría*. A *theoría* justificará a necessidade da filosofia, pois ela será, para o fundador da academia, a luz do sol a dissipar as nuvens das opiniões, sempre incertas.

A *theoría* passa a ser, na filosofia platônica, o lugar e o meio que possibilitam o encontro com a verdade que faz com que o indivíduo e a polis retomem sua ordem, retirando ambos da escuridão. Nesse contexto, são compreensíveis a importância e o espaço que a vida teórica adquirirá ao longo da história da filosofia ocidental.

O segundo momento do nível teórico, em que se destaca a necessidade do filosofar, é decorrente do âmbito antropológico. A natureza do homem possui de maneira intrínseca e imanente uma correlação natural com aquilo que Platão denominará de Mundo das Ideias. Esse novo momento filosófico, inaugurado com a concepção de um universo exemplar e ontológico, obrigará uma mudança de visão antropológica, uma vez que o homem se compreenderá plenamente homem em harmonia com este “novo mundo”.

A *theoría* como necessidade antropológica se justifica no momento que ela é caminho de acesso para interagir e adentrar no Mundo das Ideias. Tal percurso é possível, para Platão, através da conaturalidade da alma com as Ideias, entendida como *syggéneia*, conceito argumentativo, portanto, responsável por um dos fundamentos da justificativa teórica da filosofia e igualmente da vida teórica, já iniciada pelos pré-socráticos e reproposta aos acadêmicos. Vaz defende que essa característica, não só por ser natural, mas, sobretudo, por sua nota de inteligibilidade, é o que sustenta o aqui apresentado.

A filosofia nasce na esteira desse impulso e, por ela, o homem alcança a sua *eudaimonia*, o seu fim verdadeiro. A necessidade da filosofia funda-se aqui numa visão teleológica da existência humana na qual a primazia da contemplação (*theoría*) é deduzida da natureza e da história da alma, ou seja, da própria estrutura conceptual da antropologia platônica<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> EF III, 20.

O terceiro e último momento do nível teórico em que se destaca a necessidade de filosofar é decorrente das aporias inteligíveis que surgem na polis grega. A discussão em questão está no âmbito do saber racional demonstrativo, ou seja, no universo de compreensão platônica do conceito de ciência (*epistême*). Assim entende Vaz esse instante:

Ora, é justamente quando a vertente epistêmica da cultura tende a tornar-se uma das estruturas mestras do universo simbólico, que as questões chamadas últimas sobre o *ser, a verdade, o bem* levantam-se imperiosamente, e é no confronto com essas questões que a necessidade teórica da filosofia se impõe.<sup>17</sup>

A resposta platônica para a problemática exposta é justamente a genialidade inaugural de um caminho com o qual Platão perpetuará sua cidadania no universo filosófico ocidental e que também servirá de modelo para a atividade intelectual-especulativa do Ocidente. Fala-se aqui da metafísica platônica, seu esforço de unificação do *logos*, por meio do discurso, que justificará, em última instância, a necessidade *teórica* da filosofia. Vaz destaca o saber metafísico de Platão, compreendido como dialética e justifica através dela a necessidade teórica do filosofar:

A relação da dialética com a cultura ateniense dos tempos platônicos é, pois, uma relação que se estabelece no domínio da metafísica. Somente elevando-se ao pensamento do ser verdadeiro (*alethes ón*) e do princípio absoluto (*arque anypóthetos*), a dialética poderá responder as *aporias* daquela cultura que avançará intrepidamente no caminho de uma civilização da Razão. Aqui tem lugar, pois, um evento de extraordinária significação na história espiritual do Ocidente. Então, pela primeira vez, a experiência da leitura racional do mundo e da história atinge aquele nível de radicalidade lógica no qual se impõe a necessidade *teórica* de uma fundamentação metafísica da cultura, tal como Platão irá empreendê-la na sua dialética.”<sup>18</sup>

Transcorrida a análise da necessidade filosófica com seus desdobramentos, cabe em sequência a verificação metafísica da filosofia platônica.

### 2.1.2 Segunda Navegação

<sup>17</sup> EF III, 29.

<sup>18</sup> EF III, 31.

Ao discorrer rememorativamente acerca de Platão, Vaz evidencia a necessidade histórica e cultural do filosofar, conforme ficou acima explanado, e aborda o itinerário dialético que marca o caminho filosófico do mesmo, o que posteriormente se verificará. Porém, tanto uma consideração como a outra só se justifica pela busca platônica de um aprofundamento da filosofia na compreensão inteligível do saber e da verdade, este como meta e novo *locus* filosófico.

Assim como Platão, Vaz apresenta-se como um filósofo hodierno, atento aos sérios debates filosóficos de seu tempo, busca, na compreensão de temas atuais, a abertura de novos horizontes de contribuição do saber. No universo das discussões filosóficas da modernidade, o filósofo brasileiro destaca a pertinência da reflexão metafísica, como resposta à provocação heideggeriana e como via de resposta para a desconstrução filosófica do niilismo.<sup>19</sup>

Na abordagem platônica da temática referida, o filósofo percebe a importância e, por isso, colhe igualmente para si, frutos maduros da reflexão filosófica da Escola de Tübingen-Milão.<sup>20</sup> Com destaque em seus escritos para os filósofos Krämer e Reale, Vaz aponta, como a maior contribuição da referida escola, justamente o seu novo paradigma hermenêutico, que se baseia em colocar no centro da exegese filosófica da obra escrita de Platão as ditas doutrinas não escritas (*ágrapha dógmata*). Esta mudança metodológica permite uma maior compreensão do Platão escritor e professor, aproximando-se mais da mentalidade platônica e grega e, ao mesmo tempo, potencializando o entendimento da construção do saber metafísico ocidental.

Para seu aprofundamento metafísico, Vaz encontra, na abordagem de Reale ao Fedon de Platão, a compreensão da metafísica platônica, que terá destaque a partir da imagem da segunda navegação.

Segue a explicação de Reale:

---

<sup>19</sup> AF I, 37.

<sup>20</sup> Escola filosófica iniciada na Alemanha no final dos anos 50 e que, segundo Lima Vaz, situa seu estudo na perspectiva de uma hermenêutica fundamental do espírito grego, colocando as ditas “doutrinas não-escritas” no centro da exegese filosófica da obra escrita de Platão para que, desses textos possa emergir em toda sua grandeza a primeira e mais audaz construção metafísica da filosofia ocidental. Igualmente de Milão por força de seu expoente italiano, Giovanni Reale. Destaques para os autores H.J. Krämer, Konrad Gaiser, Jaeger, T.S. Kuhn e Giovanni Reale. Cf. REALE, Giovanni, *Para uma nova interpretação de Platão*, São Paulo: Ed. Loyola, 1997, 13.

“Segunda navegação” é uma expressão tirada da linguagem dos marinheiros, e sua significação parece ser fornecida por Eustáquio que, referindo-se a Pausânias, explica: “Chama-se segunda navegação aquela que se leva adiante com remos quando se fica sem vento”. A “primeira navegação”, feita com velas ao vento, corresponde àquela levada a cabo levando seguindo os naturalistas e o seu método; a ‘segunda navegação’, feita com remos segundo muito mais cansativo e exigente, corresponde ao novo tipo de método, que leva a conquista da esfera do supra-sensível. As velas ao vento dos físicos eram os sentidos e as sensações, os remos da “segunda navegação” são os raciocínios e postulados: justamente sobre eles se funda o novo método.<sup>21</sup>

A partir dessa perspectiva, Vaz faz perceber que Reale aponta para duas novas dimensões na especulação filosófica: a inteligibilidade do Mundo das Ideias como explicação e causa verdadeira das realidades sensíveis, compreensível e explanada pelo mesmo a partir da leitura atenta dos Diálogos; e a doutrina dos princípios primeiros e supremos, ápice do saber e sustentação de qualquer postulado, percebida nos ensinamentos orais de Platão e captadas em fragmentos da tradição indireta.<sup>22</sup>

Ao descrever o modelo platônico de filosofar e baseando-se na compreensão de Reale, Vaz atesta e destaca que é justamente graças a segunda navegação, quando ocorre a passagem do fisicismo ao país das Ideias, que a filosofia ocidental pode dar o salto especulativo para o inteligível, desfazendo-se das aporias do sensível e do opinável e encontrando lugar para a reflexão no universo metafísico. Na ideia da segunda navegação, surge um novo tipo de método, o qual é fundado sobre a razão, a metafísica tem agora status de cidadania no discurso filosófico.<sup>23</sup>

A filosofia é, então, chamada a operar uma *reductio ad unum*. Ela deve mostrar a unidade profunda do *logos* epistêmico justamente ao descrever o seu movimento essencial como um movimento de unificação cujos termos são os conceitos supremos e os primeiros princípios da Razão. O platonismo apresenta-se, dentro dessa ordem de problemas, como um arquétipo para a vida intelectual do Ocidente, pela audácia especulativa com que se elevou aos cimos mais altos do pensamento para, a parti daí, construir o primeiro modelo desse saber eminentemente unificador que mais tarde denominamos Metafísica.<sup>24</sup>

<sup>21</sup>REALE, *Para uma nova interpretação de Platão*, cit., 53.

<sup>22</sup>VAZ, Lima, *Escritos de filosofia I: Problemas de fronteira*, São Paulo: Ed. Loyola, 1986, 56-57.

<sup>23</sup>REALE, *Para uma nova interpretação de Platão*, cit., 20.

<sup>24</sup> REALE, *Para uma nova interpretação de Platão*, cit.,29.

A metafísica platônica apresenta-se assim como arquétipo lógico de toda uma tradição ocidental, que se seguirá como rota mestra e lugar privilegiado do pensar filosófico e igualmente como espaço para a dialética que Platão desenvolverá, tanto como método como doutrina. Vaz percebe a importância do legado platônico referente ao fato de pensar a inteligibilidade, ideia que o marcará, e da qual ele não se afastará em seu desenvolvimento filosófico.

Por fim, com relação à segunda navegação platônica, Vaz percebe sua ligação com a antropologia filosófica e destaca:

Na verdade, a antropologia platônica apresenta uma unidade que resulta da síntese dinâmica de temas, cuja oposição se concilia do ponto de vista de uma realidade transcendente à qual o homem se ordena pelo movimento profundo e essencial de todo o seu ser: a realidade das Ideias.<sup>25</sup>

O caminho metafísico aberto com Platão a partir da metáfora da segunda navegação é destacado por Vaz, portanto, não só no âmbito ontológico e especulativo, mas para sustentar a possibilidade do discurso unitário acerca do homem que se sustentará numa proposta transcendental e que será, como se verá no seguimento do estudo, um dos escopos vazianos.

### 2.1.3 Método dialético

Justificada a importância do filosofar e caracterizado o universo inaugural platônico da metafísica, cabe agora a compreensão da dialética em Platão, metodologia de forte influência nos escritos de Vaz. Para aprofundamento da temática referida, o capítulo segundo da obra doutoral de Vaz, *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*,<sup>26</sup> oferecerá o itinerário a ser percorrido.

Para a análise propriamente dialética na estrutura filosófica platônica, se faz necessário retomar que, para Platão, conforme ficou acima esclarecido, a base da atividade do filósofo está no raciocinar o inteligível. Para a compreensão da dialética

---

<sup>25</sup> AF I, 36.

<sup>26</sup> VAZ, Lima, *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, São Paulo. Ed: Loyola, 2012.

platônica seguir-se-á Vaz, que divide o discurso analítico em duas grandes partes: a primeira abordando a natureza da dialética e a segunda a sua forma.<sup>27</sup>

Por afirmar o processo dialético como uma forma dialógica investigativa através da dinâmica de perguntas e repostas, Vaz mergulhará em três Diálogos platônicos da maturidade, a saber: *Fédon*, *Banquete* e *República*, buscando através da explanação dos mesmos a natureza e a doutrina da dialética.

No *Fédon*, Vaz percebe a natureza objetiva da dialética. Recordando a doutrina da reminiscência, busca compreender por ela, a dialética como o meio pelo qual, após afirmar o percurso do inteligível, se adquire o contato com a realidade mesma e se resolve assim as aporias suscitadas no universo dos sensíveis. Capta-se, na passagem gnosiológica da compreensão da realidade no plano ideal, a originalidade da dialética, que passará a ser afirmada nesse momento, como discurso das ideias.<sup>28</sup>

No *Banquete*, Vaz aborda o aspecto subjetivo da natureza dialética. No discurso acerca do amor, Platão apresenta um aspecto dinâmico do discurso dialético, destacando o movimento de subida (*anabático*) que o filósofo percorrerá, na busca da Ideia superior do Belo. A ascensão filosófica por conta do dialético, complementa, utilizando-se igualmente do conceito de reminiscência, o aspecto objetivo que o plano da Ideia, como lugar de realidade, pode ser alcançado para a visão total da verdade.<sup>29</sup>

Na *República*, Platão apresentará a natureza da dialética em dois aspectos: primeiramente, como caminho para o alto e, posteriormente, como figura da realidade. Platão, na doutrina do Mundo das Ideias, tem clareza em apresentá-la como o universo das realidades suprassensíveis, alcançáveis apenas na dimensão inteligível, que está acima do universo sensorial. O movimento da alma para alcançar a Ideia elevada de Bem, escopo da atividade do filósofo-governante, precisa de um ato de elevação da alma para a realidade inteligível. Justifica-se então a dialética como um “caminho para o alto.”<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Lima Vaz assume a divisão em natureza e forma na dialética, mesmo afirmando que para Platão o método e o conteúdo não se separam: “Certamente, há algo de arbitrário em dividir os dois aspectos que se dão em viva unidade na obra platônica. Mas isso se impõe pelos limites mesmos a que visamos em nossa investigação; e não se opera por falta metódica.”

Cf. VAZ, Lima, *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, cit., 102.

<sup>28</sup> VAZ, Lima, *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, cit., 104.

<sup>29</sup> VAZ, Lima, *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, cit., 114.

<sup>30</sup> VAZ, Lima, *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, cit., 116.

Na compreensão do segundo aspecto da natureza da dialética, segue a abordagem realista da mesma. Platão a expõe quando, no referido Diálogo, defenderá a pertinência do filósofo no governo da polis, que é real. Só o filósofo, que possui o conhecimento da verdadeira realidade por ordem da ciência que possui do Mundo das Ideias, que é o universo propriamente real, é que está apto para governar. A dialética então possuirá como objeto a realidade mesma das coisas.<sup>31</sup>

Ambos os aspectos são possíveis, no entender vaziano, por ser a dialética o coroamento de um processo educacional. A paideia platônica terá seu ápice com o proceder dialético, que será não só o verdadeiro método filosófico, mas passará a ser também a verdadeira ciência, uma vez que por ela ocorrerá o alcance da Ideia de Bem, Ideia esta que faz voltar-se para si todo o mundo ideal.<sup>32</sup>

A dialética será então um caminho de compreensão da verdade essencial, compreendido no mundo histórico:

Dialética é o caminho pelo qual a alma se eleva das aparências sensíveis às realidades inteligíveis, ou ideias. Assim, a dialética é um instrumento de busca da verdade. É possível mesmo dizer que é um percurso dialógico onde o filósofo utiliza o discurso para chegar à percepção das essências e para conhecer a ordem da realidade. Por isso, para Platão existe um “caminho dialético” (República, 533c-d) onde o filósofo, por meio da inquirição ou busca, orienta a atividade intelectual com vistas à solução de uma dificuldade, conhecida como aporia, que se apresenta na reflexão ou no discurso.<sup>33</sup>

Posto a natureza da dialética platônica, abalizada a partir dos escritos de Platão, é necessário a apresentação, por Vaz, da unidade formal da referida dialética. Seguindo a interpretação vaziana, apresenta-se o que se entende por unidade formal, seguida do surgimento da aporia e da conclusão do mesmo.

No desejo platônico de demonstrar a dialética como verdadeira ciência, Vaz destaca o lugar propício para o desenvolvimento do discurso acerca das ideias, que vem a ser justamente o aspecto formal. Nele é possível um sistema capaz de descrever a realidade mesma das coisas, a partir das relações ditas ideias, e tornar compreensível e praticável igualmente o exercício dialético por parte do filósofo.

---

<sup>31</sup> VAZ, Lima, *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, cit., 117.

<sup>32</sup> VAZ, Lima, *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, cit., 119.

<sup>33</sup> RIBEIRO, Elton Vitoriano. Instituto Humanitas Unisinos. **Uma obra bailar na obra de Lima Vaz**. Maio 2012. Disponível em:

[www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4452&secao=393](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4452&secao=393)

Entendemos “forma” aqui como “estrutura” ou a lei inteligível segundo a qual a dialética se torna possível já em seu primeiro passo. É, com efeito, aquele princípio primeiro e interno que produz a ordem inteligível e, por isso, a unidade mesma da dialética como ciência.<sup>34</sup>

Seguindo a abordagem de análise dos diálogos platônicos, Vaz encontra em *Parmênides* e no *Sofista* a aporia que desencadeia a compreensão formal da dialética. Trata-se, em síntese, da abordagem acerca da inteligibilidade do ente, ou ainda do fato de sua existência ou não, desencadeado pela discussão com os sofistas acerca do ente-real e do ente verbal-ilusório, com desdobramentos no âmbito da discussão parmediana e heraclidiana do mobilismo e imobilismo.

A resposta platônica, encontrada por Vaz, está na compreensão da realidade da Ideia do Ente, este se explica pelos princípios de realização, distinção e permanência.

A unidade “formal” ou “estrutural”, portanto, consiste nisso: assim como no mundo real das Ideias a Ideia de ente é princípio supremo de “realização”, assim também no mundo lógico (na dialética) a Ideia de Ente é princípio de “objetivização” enquanto confere toda e cada proposição (*logos*) da dialética ao “ser verdadeiro” e opera, por isso, sua distinção do “falso” ou estabelece sua unidade. Se porém o “filósofo” ou o “dialético” é aquele que incessantemente emprega em seus raciocínios a Ideia de Ente, apenas a filosofia ou a dialética deve ser dita a verdadeira ciência (*epistême*).<sup>35</sup>

A dialética platônica na compreensão vaziana justifica-se, portanto, como ciência por seu caráter real, em um discurso dialógico acerca das Ideias, tendo no impulso propriamente humano um caminho de subida até o cume da verdade que se compreenderá no conceito de Belo e de Bem, e que possibilitará a visão privilegiada do todo através dos Princípios primeiros.

## 2.2 Aristóteles

A importância de Aristóteles, sobretudo, para o aprofundamento antropológico em Vaz, pode se fazer perceber na seguinte definição:

<sup>34</sup> VAZ, Lima, *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, cit., 143.

<sup>35</sup> VAZ, Lima, *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, cit., 166.

A antropologia aristotélica continua sendo, até hoje, um dos fundamentos da concepção ocidental do homem. Os problemas levantados por Aristóteles em torno da pergunta sobre o que é o homem e as categorias com que tentou resolvê-los, embora tivessem como alvo principal o homem helênico no contexto da civilização da *polis*, tornaram-se o fundo conceptual permanente da filosofia do homem na nossa tradição filosófica, e nada indica que a sua fecundidade tenda a esgotar-se.<sup>36</sup>

Além de uma expressiva exaltação da figura aristotélica e da sua relevância em todo arco histórico ocidental do pensar a filosofia antropológica, a importância da referida afirmação vaziana é a de que o autor trará para a sua reflexão muito daquela fonte de saber que ainda na atualidade é abundante e generosa.

Porém, onde o filósofo brasileiro percebe a importância antropológica de Aristóteles e quais são os pontos que ele incorporará ao seu discurso filosófico?

Quanto à importância, Vaz, utilizando-se do método rememorativo e visitando os textos aristotélicos, faz perceber, em primeiro lugar, um momento inaugural no seu filosofar. Trata-se do texto expresso na *Ética a Nicomaco* quando fala pela primeira vez de uma filosofia das coisas humanas.

Depois destes assuntos devemos talvez passar à discussão do prazer. Com efeito, julga-se que ele está intimamente relacionado com a nossa natureza humana, e por essa razão, ao educar os jovens, nós os governamos com os lemes do prazer e da dor. E também se pensa que comprazer-se com as coisas apropriadas e detestar as que se deve tem a maior influência possível sobre o caráter virtuoso. Porque essas coisas nos acompanham durante a vida inteira, com um peso e um poder próprios tanto no que toca à virtude como à vida feliz, já que os homens escolhem o que é agradável e evitam o que é doloroso; e são elas, segundo parece, as que menos conviria omitir em nossa investigação, especialmente por serem objeto de muitas controvérsias.<sup>37</sup>

A importância, porém, não vem somente unida a um momento de conceito inaugural no sentido semântico, em referência aqui às coisas humanas, mas na compreensão dessas realidades, ou seja, o universo de compreensão da natureza

---

<sup>36</sup> AFI, 43.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. — 4. ed. — São Paulo : Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores ; v. 2). Cap. X, 1.

que é inerente ao homem e a tensão que ele traz em si para tudo aquilo que está além, ou como sinaliza Vaz, para tudo aquilo ao qual o homem pode elevar-se.<sup>38</sup>

Essa distinção aristotélica demonstra uma tensão no homem entre uma realidade que ele traz e comporta consigo e que, de certa maneira, ele participa com todo o restante daquilo que é, a existência no mundo e o recebimento de uma essência a qual ele não cria, mas acolhe e, depois, como algo próprio a si, é capaz de plenificá-la naquilo que Vaz entende, como dito, como elevar-se.

De certa maneira, pode-se perceber uma certa semelhança entre essa reflexão primeira aristotélica e o pensar de Vaz, sobretudo, quando ele falará do homem como dado e, posteriormente, como aquele que deve, como expressividade se manifestar na forma, ou seja, natureza e ato de elevação aristotélicos podem conter uma certa simetria com o dado e a forma vaziana.

Igualmente quando Vaz propõe os momentos eidéticos e téticos, quando o primeiro afirma a forma conceitual e o segundo lança não só o discurso, mas também aprofunda a realidade ontológica do ser do homem na busca de ser mais, pode-se perceber essa dinâmica primeira apresentada por Aristóteles como realidade constitutiva das coisas humanas e como possibilidade de progredir e dinamizar o próprio ser através de si mesmo.

A capacidade de elevar-se remete à realidade que aponta a dinâmica do agir do homem que pode encontrar uma plenitude que deve condizer com aquilo que ele é e que é chamado a ser. O ponto aristotélico, porém que diverge com o momento filosófico anterior, sobretudo, aquele de viés platônico, diz respeito ao polo teleológico do agir e do ser do homem. Aristóteles propõe uma nova rota, não mais a transcendência do mundo das ideias, mas a imanência da *physis*,<sup>39</sup> ou natureza.

O homem vaziano não se diferenciará desse polo teleológico. Também como em Aristóteles percebe o ser como natureza, o dado, também se eleva, a forma e também tem um caminho teleológico, a expressividade. A semelhança está nesse movimento em que buscará como expressividade, passar do dado que é recebido e é ele mesmo, para uma forma pessoal plena, mas que está já presente na sua realidade imanente, na sua natureza que como dado é por ele e nele transformada como sua meta.

---

<sup>38</sup> AFI, 39.

<sup>39</sup> AFI, 39.

Decorrente dessas afirmações e compreendidas a partir delas, Vaz destaca como característico de Aristóteles, quatro pontos: a estrutura biopsíquica do homem, o homem como animal racional, o homem como ser – político e o homem como ser de paixão e de desejo. Destacaremos aqui as três primeiras.

Com relação à estrutura biopsíquica o ponto central está no conceito de *psyché*. Distinguindo alma e corpo como componentes essenciais da natureza humana, Aristóteles apresenta esse princípio interno, que como no dizer de Vaz aponta para a peculiaridade do homem, distinguindo-o de todos os outros seres. O homem também é um animal corpóreo como os demais, porém o princípio anímico é o traço primeiro e capaz de evidenciar uma diferença qualitativa não existente dessa forma nos outros seres.<sup>40</sup>

Em um quadro de fundo hilemórfico, a *psyché* aristotélica apresenta-se como a forma, e na dinâmica de potência e ato ela será a perfeição conceituada como *entelécheia*, a perfeição, portanto, da matéria que se realiza em sua forma.<sup>41</sup> Dessa forma, a *psyché* não é uma realidade que está em contraposição ao corpo, mas que apresenta-se como unidade do ser e permite sua atualidade e perfeição.

Um traço característico do pensar aristotélico é, sem dúvidas, sua definição do *zoôn logikón*, o animal racional. Aqui surge toda uma visão antropológica marcada por esse conceito e que norteará muito da reflexão ocidental posterior.

Com a afirmação da racionalidade como elemento característico da natureza do homem, Aristóteles lança-o em uma distinção qualitativa com os demais seres. Por sua corporalidade a *animalia* é constitutiva e, além de ser com os seres, é animal com os animais, porém a racionalidade o porta a um outro nível de natureza, aquele capaz de fala, discurso, reflexão e expressão racional.<sup>42</sup>

Das características aristotélicas apontadas por Vaz em relação à razão, destaque para o finalismo racional. É pela racionalidade que o homem se distingue dos animais e dos demais seres igualmente por sua atividade. Não só uma atividade material, relacionada com a corporalidade de forma não refletida, mas surge, pelo fato de o homem ser um animal racional, a capacidade de agir igualmente de forma racional. As atividades que daí sucedem igualmente tem como meta um fim que é

---

<sup>40</sup> AFI, 40.

<sup>41</sup> AFI, 39.

<sup>42</sup> AFI, 40.

próprio das ciências, uma atividade que possa ser descoberta naquilo que possui de realmente verdadeiro.

Aristóteles distingue, segundo Vaz, três atividades que possuirão profunda importância para a reflexão antropológica ocidental, é o que afirma: A tripartição aristotélica dos campos nos quais se exerce a atividade do *logos* tornou-se uma das fontes mais importantes para o pensamento antropológico no ocidente.<sup>43</sup>

Trata-se da *theoría*, *práxis* e *poíesis*. A *theoría* possui como ciências próprias a Física, a Matemática e a Filosofia primeira, que buscarão em tais ciências o conhecimento da verdade observando a natureza daquilo que para elas torna-se o objeto de reflexão. A *práxis* faz surgir a Ética e a Política. A verdade da teoria é aqui o bem da prática. Entendendo-se como ser em relação à compreensão do bem é fundamental para que o homem viva de forma adequada com os demais. Além do bem social, a ética e a política consideram igualmente a ideia de *areté*, a excelência pessoal que cada um deve desenvolver para tornar possível a vivência comum no bem.<sup>44</sup>

Como apresentado, por fim, Vaz falará da *poíesis* aristotélica que aponta a relação do homem com as coisas, sendo capaz de transformá-las por sua ação. Aqui inteligência e adestramento corporal se integram na capacidade de fabricação de objetos que possibilitem a utilidade e o prazer da pessoa. Porém, não só as artes materiais são apontadas por Aristóteles como oriundas da racionalidade poiética, a Retórica e a Poesia estão igualmente elencadas nesse quadro, uma vez que a linguagem, própria da natureza humana, é também meio de fabricação de elementos úteis e prazerosos ao homem.<sup>45</sup>

Tendo apontado a estrutura humana com relação à *psiché*, e depois com relação à natureza do homem como animal racional, cabe ainda destacar aquilo que para Vaz possibilita uma das características fundamentais para a compreensão da visão clássica do homem<sup>46</sup>, o *zoôn politikón*, o animal político.

Trata-se para Aristóteles de uma das principais ciências.

Ninguém duvidará de que o seu estudo pertença à arte mais prestigiosa e que mais verdadeiramente se pode chamar a arte mestra. Ora, a política mostra ser dessa natureza, pois é ela que

---

<sup>43</sup> AFI, 41.

<sup>44</sup> Ibid

<sup>45</sup> AFI, 41.

<sup>46</sup> AFI, 42.

determina quais as ciências que devem ser estudadas num Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto; e vemos que até as faculdades tidas em maior apreço, como a estratégia, a economia e a retórica, estão sujeitas a ela. Ora, como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano. Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados. Tais são, por conseguinte, os fins visados pela nossa investigação, pois que isso pertence à ciência política numa das acepções do termo.<sup>47</sup>

Assim o homem, que é animal racional, possui em um dos campos do finalismo, que é a atividade ética, sua realização na vida política na sociedade onde vive e expressa-se realmente como homem através da atividade racional da prática do bem através da sua realização na vida política.

### **2.3 Tomás de Aquino**

Com o intuito de uma apurada compreensão da devida importância de Tomás de Aquino no pensamento e nas obras de Vaz, será feito o uso da reflexão de Paulo Meneses acerca do assunto. Em suas considerações é possível perceber que em seu percurso filosófico, o filósofo possui a grandiosidade de ouvir, interrogar e dialogar com aqueles que se decidiram a pensar, ao longo do tempo, a filosofia. Demora-se em Platão, Aristóteles, Plotino, Agostinho. Encanta-se com Hegel e sua dialética, aprofunda Kant, critica Nietzsche, questiona Heidegger. Porém, um entre todos os grandes filósofos será para ele, desde muito cedo, o mestre. Tomás de Aquino é o filósofo em questão.<sup>48</sup>

Prosseguindo com o auxílio de Paulo Meneses, é possível perguntar e igualmente responder, “que tanto encontrava Vaz em Tomás de Aquino? Parece paradoxo o que vou dizer: encontrava-se a si mesmo. Tal era a conaturalidade que os unia, que em Tomás se encontrava e se expressava, se descobria e se

---

<sup>47</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*.cit., Cap. I, 2.

<sup>48</sup> DOWELL, Mac, *Saber filosófico, história e transcendência*, São Paulo: Ed. Loyola, 2002, p.65-69.

inventava.”<sup>49</sup> Com o auxílio do mestre, percorreremos em Vaz aquilo que em seu estudo, e para o nosso igualmente, ganha destaque, a saber: a compreensão antropológica rememorativa em Tomás e sua metodologia metafísica a partir das vertentes gnosiológica e teológica.

### 2.3.1 Antropologia tomásica

Em seu itinerário rememorativo, Vaz percorre os momentos mais significativos na constituição da categoria de pessoa. A Idade Média, por seu período extenso e, sobretudo, pela confluência das principais tradições que marcaram o Ocidente, o pensamento grego e o pensamento cristão, é lugar, portanto, necessário para o aprofundamento antropológico-filosófico. Na análise vaziana, Tomás de Aquino recebe enaltecido destaque, sobretudo por sua capacidade de equilibrada síntese entre as várias correntes, filosóficas e teológicas, que confluem e ganham realce no século XIII.

Neste contexto, a antropologia tomásica encerrará em si tanto o agostinismo – de tradição cristã –, como o aristotelismo – de tradição grega –. Na consideração de um equilíbrio conceitual filosófico por parte do Aquinate, Vaz destaca três pontos nos quais Tomás desenvolve sua reflexão, a saber: o homem como animal racional, o homem como ser de fronteira entre o espiritual e o corporal e o homem como criatura, imagem e semelhança de Deus.<sup>50</sup>

A afirmação da racionalidade anímica defendida por Tomás no debate medieval acerca da unidade antropológica, necessária entre o corpo e a alma, aponta a unidade substancial do composto humano e a dimensão cognitiva, própria do homem. Com relação à primeira abordagem, o conceito *rationalis* é defendido em um contexto no qual se busca assegurar a concordância entre concepção aristotélica hilemórfica, através da qual o Aquinate sustenta a importância da forma substancial e o dogma cristão bíblico ao manter inalterada a transcendência e a espiritualidade da alma sobre a matéria, mostrando ao mesmo tempo sua unidade e distinção.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> DOWELL, Mac, *Saber filosófico, história e transcendência*, cit., p.65-69.

<sup>50</sup> EF III, 69.

<sup>51</sup> EF III, 69.

Em continuidade ao aprofundamento do homem como animal racional, na abordagem do conceito tomásico de *rationale*, Vaz aponta a distinção clássica entre *ratio* e *intellectus*.<sup>52</sup> Na primeira concepção, o homem se faz racional pela forma pela qual conhece algo, fazendo uso de sua unidade corpórea anímica. O conhecimento que se tem de algo se dá de forma discursiva através de um itinerário cognoscitivo que respeita um primeiro estágio nos sentidos corpóreos e, posteriormente, no intelecto imaterial e transcendente. Na segunda concepção, o *intellectus* seria para Tomás a própria inteligência, que no homem é apenas participada e que nos espíritos puros é a forma mesma de conhecer algo.<sup>53</sup>

É preciso dizer que o intelecto, princípio de ação intelectual, é a forma do corpo humano. Aquilo pelo qual uma coisa, por primeiro, age é sua forma; a ela é atribuída a ação (...). Ora, é claro que o primeiro pelo qual um corpo vive é a alma. E como a vida se revela pelas diversas atividades conforme os diversos graus dos seres vivos, aquilo pelo qual, por primeiro, realizamos cada uma dessas operações vitais é a alma.<sup>54</sup>

Assim, a racionalidade, na compreensão antropológica em Tomás, permite a determinação da natureza humana na ordem dos seres como aquele capaz de conhecimento e igualmente de autodeterminação. A via teórica do composto humano fica explanada com o acima afirmado, porém, em decorrência disso, outra via se faz, a da prática, que permite a compreensão da finalidade humana em harmonia com sua corporalidade e espiritualidade. Na visão do homem como ser de fronteira entre o corporal e o espiritual está contida a temática que se desenvolve desse pressuposto, que é justamente a finalidade humana. A tese aristotélica da *eudaimonia* e a visão bíblica-cristã da sobrenaturalidade devem encontrar em Tomás uma devida harmonia.

Com relação a isso afirma Vaz:

A alma intelectual é, pois, a *enteléquia* do corpo ou o ato que o integra na perfeição essencial do ser-homem e da sua unicidade deriva a perfeição essencial do agir e do fazer humanos, conclusão de grande importância para a *ética* tomásica.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Sth q. 58, a. 3 c.

<sup>53</sup> AF I, p. 69.

<sup>54</sup> Sth q. 76

<sup>55</sup> AF I, 69.

A aporia destacada nesse contexto por Vaz é a que diz respeito à liberdade e à tendência antropológica de plenitude, compreendida na ideia de felicidade. A síntese tomásica dará necessariamente entre os polos conceituais do teocentrismo cristão e da beatitude aristotélica. O primeiro é desenvolvido no processo histórico do encontro entre a indigência daquele que se sabe pecador e, por isso, necessitado de algo que por si não é capaz de alcançar, e igualmente de solução atemporal na garantia da plenitude celeste. O segundo é a busca da felicidade, fruto do esforço pessoal e intelectual da vida teórica, marcada no tempo e circunscrita entre a esfera da natureza que tende a esse fim.<sup>56</sup>

O terceiro e último ponto apresentado por Vaz em referência à apreciação antropológica de Tomás é realizado, com base filosófica, porém em campo totalmente teológico. Trata-se do tema clássico do homem como imagem de Deus. Em seu rigoroso esquema de reflexão, o Aquinate discorre sobre o ser humano justamente entre os anjos, espíritos puros, e os animais, destituídos de razão. E nesse interim, entre a matéria e o espírito, apresenta a dimensão metafísica mais profunda do homem, enquanto ser que participa e depende, em sua existência, da existência absoluta de Deus.<sup>57</sup>

Ora, é manifesto que se encontra no homem certa semelhança de Deus, semelhança que deriva de Deus como seu modelo. No entanto, não é uma semelhança de igualdade, pois o modelo ultrapassa infinitamente o modelado. Assim, se diz que há no homem imagem de Deus, não perfeita, mas imperfeita. É o que exprime a Escritura quando diz que o homem foi feito à imagem de Deus; a preposição a, com efeito, traduz certa aproximação, o que cabe a uma coisa distante.<sup>58</sup>

Em decorrência da ideia motriz de imagem, surge, portanto, na discussão tomásica a temática acerca da perfeição. Deus, *esse subsistens*, comporta em si toda a perfeição e sustenta tudo em seu ser. O ser do homem é, portanto, totalmente condicionado e dependente do Ser Absoluto e encontra a sua perfeição e plenitude apenas em participação com o ser de Deus. Na compreensão da finalidade do homem em sua busca de perfeição, apenas na abertura do ser contingente e participado que é o homem na dimensão da totalidade do Ser que é Deus, o ser

---

<sup>56</sup>EF I, 39.

<sup>57</sup> EF III, 70.

<sup>58</sup> Sth q. 93 a.1

humano tem sua plenitude. A metafísica da participação sulca seu caminho antropológico em Tomás justamente nesse contexto.<sup>59</sup>

No âmbito de conceituação da imagem, Vaz destacará igualmente a originalidade de Tomás ao dar o passo audaz em desfazer-se, o que a ideia de criação possibilita, da compreensão platônica-aristotélica de emanação e discorrer, portanto, acerca da subsistência ontológica do ente finito sem desfazer-se, porém, de seu ligame com o Ser Absoluto. O tratado é desenvolvido em universo teológico, porém a base filosófica é o que possibilita tal posicionamento e igual desenvolvimento.

### 2.3.2 Terceira navegação

Como é sabido, Platão (Fed 99b 2-d 3) denomina “segunda navegação” o discurso mais trabalhoso, que tem por objeto as Ideias, em contraste com a “primeira navegação”, que avança de velas abertas no mar do sensível. Na perspectiva da história da metafísica, pretendemos que a “terceira navegação” tenha sido empreendida por santo Tomás de Aquino com a metafísica do *esse*.<sup>60</sup>

Como em poucas partes de seus escritos, Vaz demonstra, no que diz respeito à metafísica tomásica, uma manifesta empolgação ao propor a inteligibilidade do ato de existir como um evento único na história da filosofia ocidental. Entende esse ato filosófico como o último grande itinerário gnosiológico rumo às altitudes metafísicas<sup>61</sup>, e Tomás de Aquino será para ele o pensador solitário que chegou a esse cimo.<sup>62</sup> A proposta vaziana para o aprofundamento metafísico em Tomás se baseia novamente no caminho de rememoração, e ela tem sua razão de ser no fato de que para o filósofo é indispensável, para poder pensar a tradição e beneficiar-se dela no pensamento hodierno, não aprofundar uma das fontes que mais influenciou o caminho filosófico ocidental e que permitiu a impulsão especulativa do mesmo.<sup>63</sup>

Numa das decisões teóricas mais audazes de toda a filosofia ocidental, comparável ao “belo risco” da imortalidade que Sócrates

---

<sup>59</sup> EF III, 70.

<sup>60</sup> VAZ, Lima, *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*, São Paulo: Ed. Loyola, 2002, 153.

<sup>61</sup> EF III, 311.

<sup>62</sup> EF III, 310.

<sup>63</sup> EF III, 306.

se propôs correr apoiado na afirmação da existência das Ideias, Tomás de Aquino empreende uma “terceira navegação” no alto mar da Metafísica, avançando além da inteligibilidade fontal do *esse* ou do *ato de existir*.<sup>64</sup>

Vaz terá, para o percurso rememorativo da questão metafísica em Tomás de Aquino acerca do ato de existir, a condução de Étienne Gilson, autor a partir do qual tem início a desobstrução textual que auxiliou a tese da inteligibilidade do ser, uma vez que não há na obra do Aquinate um texto próprio e exclusivo acerca do tema. Será Gilson o primeiro a propor tal itinerário e a demonstrar a novidade de tal via. Unido a ele, na abordagem gnosiológica, Joseph Maréchal, que mesmo que não tenha trazido a novidade do *esse*, contribuiu com uma melhor compreensão da inteligência da teoria do juízo, segundo Vaz, o coração da metafísica tomásica.<sup>65</sup>

Nessa nova fonte de desdobramento filosófico, duas vertentes surgem para o aprofundamento e esclarecimento do tema, são elas: a vertente gnosiológica e a vertente teológica.<sup>66</sup> Por opção metodológica, a temática será abordada de forma conjunta, diferente do realizado por Vaz em sua obra *Filosofia e Cultura*, uma das bases do presente escrito, porém aproximando-se ao autor quando igualmente aprofunda o tema em uma obra posterior: *Raízes da Modernidade*.

Ao discorrer acerca da vertente gnosiológica, Vaz apresenta o pensamento de Tomás de Aquino dentro da pedagogia dos grandes filósofos gregos que empreenderam um itinerário ascendente na filosofia. A construção metafísica clássica está dentro desse percurso *anabático*, e será esse processo que Vaz identificará primeiramente como um caminho que irá, em suas palavras, da “representação ao ser”.<sup>67</sup> Em um primeiro momento, Vaz apresenta a metafísica tomásica no campo da *teoria do juízo*. Nela, o autor aponta para sua função de conhecimento, e será na abordagem dinâmica de J. Maréchal que se dará a possibilidade de transpor, na teoria do juízo ainda, a representação, e adentrar no ser mesmo. Analisando o processo judicativo à luz da interpretação de Maréchal, o juízo é compreendido como ponto de partida da metafísica e a estrutura do mesmo apresenta-se em dois níveis: o lógico e o metafísico.<sup>68</sup>

---

<sup>64</sup> EF III, 306.

<sup>65</sup> EF III, 313.

<sup>66</sup> EF III, 310.

<sup>67</sup> EF III, 311.

<sup>68</sup> EF III, 312.

O primeiro passo com o qual Tomás de Aquino adentra no caminho proposto é dado ao comentar a Metafísica de Aristóteles e ao apresentar a filosofia primeira como sabedoria (*sophia*). Com a afirmação do caráter sapiencial da ciência, o autor em questão demonstra também a natureza desse saber, identificado por Vaz nas dimensões de ordem, inteligência e fim, e igualmente desvelando o caráter intelectual e espiritual da mesma, possibilitando sua disposição à elevação cognoscitiva.<sup>69</sup>

Na análise da *teoria do juízo*, o primeiro passo é dado no comentário de Tomás à refutação aristotélica do ceticismo ao justificar o princípio de não contradição, utilizando o argumento de retorsão. Será na relação da inteligência humana finita, passível de compreensão de uma ciência de princípios universais, tal como a filosofia primeira, com a inteligibilidade infinita do ser, que o conhecimento será identificado como ação, e essa se realiza unicamente com um objeto real. No ato judicante, possível de se realizar pela inteligência em confronto com o ser, é possível a fundamentação da ciência primeira.<sup>70</sup>

No primeiro nível ainda, encontra-se aquilo que Maréchal chamará de síntese concretiva, na qual a razão abstrai as essências do ser e a ciência é de tipo científica, uma vez que na compreensão das quiddidades universais que são conhecidas no concreto dos sujeitos que as possuem, o conhecimento humano realiza-se de forma lógica. O *ens*, no dizer de Vaz, é assim demonstrado em sua gênese no interior do processo abstrativo.<sup>71</sup>

Na vertente gnosiológica, aprofundando a obra aristotélica, Tomás movimenta-se no campo conceitual da substância, (*ousia*) o passo metafísico que ele dará será antecedido justamente por uma discussão que diz respeito à gnosiologia antropológica da concepção do conceito de ideia, oriunda do platonismo, ou do conceito abstrato na mente, oriunda do aristotelismo. Vaz destaca que é justamente da discussão provinda acerca da inteligibilidade do ser finito e ultrapassando a visão clássica, que o autor demonstra a metafísica do *esse*.<sup>72</sup>

Em sequência do que foi dito, afim de avançar no que entendemos como segundo passo, aquele dito metafísico, Tomás utiliza-se do universo teológico, quando ao comentar o pensador cristão Boécio, Tomás descreve o processo

---

<sup>69</sup> EF III, 315.

<sup>70</sup> EF III, 317.

<sup>71</sup> EF VII, 147.

<sup>72</sup> EF VII, 153.

intelectual que possibilitará tal passagem, uma vez que é nele que se existe para o teólogo a possibilidade do termo criação e, por isso, a distinção clara entre o *Esse* Absoluto e o *esse* relativo.

A originalidade de Tomás de Aquino, como reconhece a maioria dos comentadores, reside nessa intuição genial pela qual o objeto próprio da metafísica não se situa ao termo de um processo abstrativo da inteligência como noção universalíssima do *ser* (*ens generalissimum ut nomen*), mas transluz na intencionalidade do ato judicativo como identidade dialética entre a *forma* do juízo (*est*) e o ato ou perfeição suprema (existir, *esse*).<sup>73</sup>

A inteligibilidade do ser é garantida, primeiramente, a partir da afirmação judicativa de que *alguma coisa é* e ontologicamente pela realidade da perfeição do ato de existir, “O que chamo *esse* é a atualidade de todos os atos, e por isso mesmo, é a perfeição de todas as perfeições” (*De Potentia*, q.7, a.2 ad 9m). Tal definição permite a dialética intrínseca no ser entre o existir e a essência, passo filosófico que Tomás realiza a partir de Aristóteles, mas igualmente além do mesmo. A relação entre o *Esse* Absoluto e o *esse* relativo possibilitará, de forma extrínseca, a dialética metafísica quando da compreensão do ser como perfeito e inteligível em si e unido por participação ao Ser que possibilita todo o existir. Vaz destaca assim que será justamente nessa possibilidade dialética que o discurso metafísico é possível em Tomás de Aquino.<sup>74</sup>

## 2.4 Hegel

No conjunto da tríplice apresentação acerca dos filósofos que contribuíram com a formação e estrutura do pensamento vaziano, Hegel é o último grande expoente. Será Vaz que estabelecerá as bases dessa importância: “Hegel é o ‘clássico inaugural’ dos nossos tempos ‘na medida em que algumas de suas ideias fundamentais passaram a presidir o desenvolvimento da filosofia nesse último século e meio’”.<sup>75</sup>

Os primeiros estudos filosóficos de Vaz foram realizados sob o prisma de uma interpretação filosófica de cunho aristotélico-tomista, própria dos eclesiásticos na

<sup>73</sup> EF III, 320.

<sup>74</sup> EF VII, 157.

<sup>75</sup>VAZ, Lima, *A formação do pensamento de Hegel*, São Paulo: Ed. Loyola, 2014, 13.

primeira metade do século XX. O encontro com a “montanha hegeliana”, que barrava seu horizonte de pesquisa, se deu como fruto de seu exercício magisterial, quando, nos finais da década de cinquenta, ao pensar os problemas de seu tempo, sobretudo o marxismo, compreendeu a necessidade do aprofundamento dos escritos hegelianos, que o acompanhariam por toda sua longa e profícua atividade como docente.<sup>76</sup>

A herança hegeliana, sobretudo no tocante à metodologia, é inegável na obra vaziana. A ele se deve o robustecimento do processo dialético, iniciado em Platão, mas plenamente assumido com Hegel. Ainda do filósofo alemão Vaz é devedor do conceito de rememoração, a partir do qual estabelece seu pensar a filosofia ao longo do itinerário histórico, buscando a partir dela responder as aporias hodiernas. Em Hegel, por fim, deslumbra um último filósofo sistemático, método filosófico igualmente desenvolvido pelo autor.

No presente trabalho, desenvolver-se-á primeiramente a visão hegeliana da antropologia filosófica, a partir do esforço rememorativo encontrado nos escritos de Vaz e, posteriormente, o modelo filosófico proposto por Hegel em seu diálogo com a cultura, ressaltando com isso a pertinência de sua filosofia na contemporaneidade, unido igualmente a sua metodologia e desenvolvimento progressivo e histórico.

#### **2.4.1 Antropologia hegeliana**

Em sua obra *Antropologia Filosófica*, Vaz destaca em Hegel dois momentos de abordagem antropológica, um na primeira parte da obra, apresentada como histórica, em que filosofa de forma rememorativa, percorrendo os principais passos dialéticos da metodologia dialética hegeliana, e o outro que é desenvolvido ao longo do corpo do texto na segunda parte, apresentada como sistemática, e que Hegel se faz presente com suas categorias e com a inspiração de seu sistema.

Conforme dito, na primeira parte da obra supracitada, Vaz busca refazer um percurso histórico acerca do conceito de homem e o faz de forma rememorativa. Assim, Vaz destaca no capítulo quarto, onde discorre acerca da filosofia contemporânea após abordar o idealismo alemão, a concepção hegeliana do

---

<sup>76</sup> VAZ, *A formação do pensamento de Hegel*, cit., 14.

homem.<sup>77</sup> Nesse processo, apresenta tal conceito relacionando-o com as diversas realidades e, posteriormente, ponderando sobre as fases de evolução do pensamento de Hegel.

A ideia hegeliana de homem é destacada na reflexão vaziana, pois Vazentende deparar-se frente a um ato de filosofar que foi síntese de variadas correntes, e que igualmente soube ser propulsor de um novo horizonte no universo conceitual em questão, abrindo com isso caminhos para a filosofia contemporânea. Tal atitude filosófica faz com que o filósofo destaque Hegel no mesmo patamar de importância histórica e reflexiva de Aristóteles com seu *zōon logikón*, e de Tomás de Aquino com seu *imago Dei*,<sup>78</sup> todos sintetizadores de um período, e igualmente vertentes fecundas de uma nova época filosófica.

A construção conceitual de homem em Hegel é destacada em Vaz através de um processo gradual dialético de integração, no qual o confronto relacional com as diversas realidades possibilita a compreensão do todo. Os níveis de inteligibilidade são: o mundo natural, a cultura, a história e o Absoluto.

O mundo natural é o primeiro estágio dialético na antropologia hegeliana. Nele observa-se a atividade dialética de passagem do mundo imediato natural para a efetiva mediação do espírito, tanto subjetiva como objetivamente. Vaz destaca residir nesse ponto o paradigma fundamental da dialética em Hegel e sua distinção com o idealismo alemão nesse ponto.<sup>79</sup>

Em Hegel, a manifestação do Espírito se dá de forma imanente no desenvolvimento histórico, e a passagem do indivíduo na constituição humana ocorre justamente ao participar desse processo, dentro da esfera da cultura, entendida como manifestação do espírito objetivo, o fazer do homem. Evidencia-se aí o segundo momento, e a meta que o processo busca de forma dialética é a de permitir ao indivíduo o passo de universalização, que o levará posteriormente ao Saber absoluto.<sup>80</sup>

O terceiro momento dialético na compreensão antropológica é destacado na relação do homem com a história como etapa de suprassunção da cultura. Aqui ocorre a grande mudança de rota operada por Hegel, ao fazer a passagem da ontologia cosmocêntrica para uma ontologia historicocêntrica. Lima Vaz destaca que

---

<sup>77</sup> AF I, 117 -125.

<sup>78</sup> AF I, 118.

<sup>79</sup> AF I, 118.

<sup>80</sup> AF I, 119.

“Hegel vê na história o ‘progresso da consciência da liberdade’, ou o ser histórico do homem como constitutivamente o seu ser livre, na sua progressiva manifestação.”<sup>81</sup>

Pensar a ontologia na história significou pensar o homem dentro desses parâmetros também. Vaz entende que em Hegel o filosofar histórico não é a pura análise cronológica dos fatos, mas sim e, especificamente, o desenvolvimento dialético, a progressão dos conceitos e sua relação com o tempo. Desta forma, o homem, que é ser-no-tempo, físico e dialético, manifestará nesse novo movimento o sentido de sua vida e, como afirmará Vaz, a própria vida do Absoluto.<sup>82</sup>

O mundo natural, a cultura e a história são rios que desaguarão no conceito de Espírito, imerso na conceituação do Absoluto e onde, segundo Vaz, é possível captar a dimensão mais profunda do homem.

A concepção hegeliana do homem desemboca, assim, no conceito do Espírito (*Geist*) que é o verdadeiro centro de sua filosofia; e a ideia do homem, na sua significação mais profunda, se mostra como momento, *subjetivo e objetivo*, da dialética do Espírito que, por sua vez, suprassume o indivíduo e a história na esfera do *Absoluto*.<sup>83</sup>

O Espírito que, na afirmação de Vaz sobre Hegel, é manifestação, manifesta-se no homem: o Espírito que se manifesta como absoluto, sendo o Espírito essencialmente *manifestação*.<sup>84</sup> Essa manifestação, porém, ocorre no fazer do homem e é perceptível em suas atividades. As instâncias dialéticas onde esse processo ocorrerá serão a Arte, a Religião e a Filosofia. Na primeira como intuição, na segunda como representação e na terceira e última como conceito.<sup>85</sup>

Na construção sistemática de Hegel, Vaz identificará como um dos fios condutores do desenvolvimento de seu pensar, a dialética do Espírito. Tal conceito vem desenvolvido no texto da *Enciclopédia*. Ocorre nesse ponto uma tríplice distinção na manifestação do Espírito, que será o Espírito subjetivo, objetivo e absoluto. Nos três é apresentada uma progressão dialética do Espírito.<sup>86</sup> Porém, será no contexto de Espírito subjetivo que se encontra a esfera especificamente antropológica ao identificar a antropologia como o Espírito, em si; a Fenomenologia

---

<sup>81</sup> AF I, 119.

<sup>82</sup> AF I, 119.

<sup>83</sup> AF I, 120.

<sup>84</sup> AFI, 120.

<sup>85</sup> AF I, 120.

<sup>86</sup> AF I, 123.

do espírito no para si e a Psicologia no espírito determinando-se em si para si como sujeito.<sup>87</sup>

#### 2.4.2 Filosofia sistêmica

Desenvolvida a análise acerca da antropologia hegeliana em Vaz, é necessário, assim como ocorrido com Platão e a dialética da Ideia, e com Tomás de Aquino e a metafísica do ser, desenvolver o ponto filosófico de influência de Hegel em Vaz e no seu desenvolvimento, sobretudo com base na obra Antropologia Filosófica I, dando continuidade ao até aqui tratado.

O ponto de relevância que deverá ser aprofundado é, justamente, o da compreensão de sistema. Vaz destaca o aspecto semântico anterior ao discurso filosófico e, posteriormente, apresenta uma análise histórico-filosófica do termo que tem início nos Estoicos, e que encontrará em Hegel um enérgico reivindicador da terminologia sistemática, compreendendo nela o universo de sistemas formais aos sistemas aplicados nos variados campos da ciência e da técnica.<sup>88</sup>

Um filosofar *sem sistema* não pode ser algo científico; além de que tal filosofar exprime para si, antes, uma mentalidade subjetiva: é contingente segundo seu conteúdo. Um conteúdo só tem sua justificação como momento do todo; mas fora dele, tem uma hipótese não fundada e uma certeza subjetiva. Muitos escritos filosóficos se limitam a exprimir desse modo somente *maneira de ver e opiniões*. Por sistema entende-se erroneamente uma filosofia que tem um *princípio* limitado, distinto dos outros; ao contrário, é princípio de verdadeira filosofia conter em si todos os outros princípios particulares.<sup>89</sup>

Dois momentos podem ser apresentados na abordagem do referido tema, o primeiro o de desenvolvimento histórico da formação do sistema hegeliano unido a seus principais pontos de contribuição na construção da conceituação antropológica na filosofia de Hegel e, posteriormente, os pontos de desenvolvimento do sistema. Por motivos metodológicos ambos serão desenvolvidos de forma simultânea.

---

<sup>87</sup> AF I, 124.

<sup>88</sup> VAZ, Lima, *Escritos de filosofia V: Introdução a ética filosófica 2*, São Paulo: Ed. Loyola, 2000, 12-13.

<sup>89</sup> HEGEL, G.W, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) V.1 – A Ciência da Lógica*, São Paulo: Ed. Loyola, 1995, 55.

Antes, porém, de aprofundar a temática, Vaz aponta a semelhança de Hegel, no tocante a relevância filosófica, com Platão.<sup>90</sup> O filósofo alemão e o filósofo grego são considerados os expoentes ocidentais, um no nascente e outro no ocaso histórico-filosófico, em “recriar o mundo das coisas e o mundo dos homens à luz de um *logos* que julga, demonstra, ordena e unifica.”<sup>91</sup> A semelhança entre os dois filósofos se dará na atividade hercúlea de passar do múltiplo caótico ao Uno ordenado. Ambos buscarão, um de forma transcendente, e outro de forma imanente, realizar a dita proposta, partindo do mundo sensível e opinável para reordená-lo, de forma discursiva no universo do inteligível.<sup>92</sup>

Assinalada a meta e a semelhança filosófica hegeliana, Vaz aponta dois desdobramentos sistêmicos no itinerário filosófico em Hegel. Em um percurso de fundo histórico, a primeira fase pode ser compreendida como pré-sistemática, desenvolvida sobre o prisma da história e da cultura, e cujo tema fundamental será o da cisão (*Entzweiung*), manifestada em várias esferas e que se dá, principalmente, pela incapacidade de conciliação e, igualmente, a oposição existente entre a cultura clássica ocidental, formulada pelo helenismo e o cristianismo, e sua relação com o mundo moderno.<sup>93</sup> Vaz aponta que para Hegel “é a consciência de cisão (*Entzweiung*) que revela, ante seus olhos, uma ruptura de alto a baixo no edifício da cultura ocidental.”<sup>94</sup>

Da convicção do problema da cisão na cultura e na história, apresentam-se dois caminhos de continuidade filosófica na busca do Uno: a necessidade histórica e a necessidade teórica.<sup>95</sup> A etapa histórica desse processo é justamente a de um mundo em transição, de ruptura. A construção de um Sistema no universo do idealismo alemão surge como uma necessidade histórica do filosofar, trata-se da

---

<sup>90</sup>Lima Vaz busca destacar no início de seu artigo Filosofia e Cultura: Perspectiva histórica, a linha de condução do mesmo e a unidade entre os dois filósofos. “Com efeito, filosofando na manhã e numa hora já tardia do dia histórico da civilização ocidental, Platão e Hegel pensam o mundo humano segundo a face de um mesmo *logos* cuja continuidade os une durante mais de dois milênios.” EF III, 17.

<sup>91</sup> EF III, p. 16.

<sup>92</sup> EF III, 18.

<sup>93</sup> EF I, 120.

<sup>94</sup> EF III, 46.

<sup>95</sup>A necessidade da Filosofia se impõe como tentativa de recomposição da unidade perdida. Aparece aí a característica do pensamento hegeliano que não é o que poderíamos chamar de anacrônica, quer dizer, de um retorno a essa unidade. Essa é a marca característica do pensamento hegeliano: a necessidade da relação entre Filosofia e História.

Cf. VAZ, Lima, *A formação do pensamento de Hegel*, São Paulo: Ed. Loyola, 2014, 199.

busca de uma resposta filosófica para as aporias hodiernas.<sup>96</sup> Nesse processo, Hegel analisa as estruturas culturais em determinados momentos históricos, e faz perceber a necessidade filosófica como necessidade intrínseca ao desenvolvimento em questão, única capaz de dar respostas estruturalmente racionais às questões do devir cultural.<sup>97</sup>

Em consequência da necessidade histórica, surge a necessidade teórica, uma vez que Hegel vai percebendo que é a na imanência do devir cultural que se capta a teoria filosófica.

A tarefa da filosofia é conceituar *o que é*, pois o que é, é a razão. No que concerne ao indivíduo, cada um é de toda a maneira um filho de seu tempo; assim a filosofia é também seu tempo apreendido em pensamentos. É tão insensato presumir que uma filosofia ultrapasse o seu mundo presente quanto presumir que um indivíduo salte além de seu tempo, que salte sobre Rhodes. Se sua teoria de fato está além, se edifica um tal como ela deve ser, esse mundo existe mesmo, mas apenas no seu opinar, - um elemento maleável em que se pode imaginar qualquer coisa.<sup>98</sup>

A segunda fase da construção sistêmica, que se desenvolve nos anos de profunda e abundante produção filosófica em Jena e passa a ser a etapa entendida como preparação para o Sistema,<sup>99</sup> terá como marca principal o desdobramento das características históricas e teóricas e que serão as linhas da crítica, relacionada ao confronto com as filosofias existentes e a da sistemática na construção de um novo paradigma filosófico.<sup>100</sup>

A parte crítica desenvolve-se como um primeiro estágio e buscará apresentar a filosofia mais vinculada à *práxis*, no tocante mais primeiro com a vida e seus desenvolvimentos. Hegel depara-se com duas correntes filosóficas que serão por ele analisadas e criticadas: o empirismo e o formalismo, ambas descritas em seu artigo sobre Direito Natural.<sup>101</sup>

Assim como na linha crítica, na linha sistemática, o eixo de compreensão central será a concepção de Espírito, manifestado no devir da história, ocorrendo assim, na filosofia hegeliana, a grande mudança, no dizer de Vaz, de pensamento

<sup>96</sup> VAZ, *A formação do pensamento de Hegel*, cit., 195.

<sup>97</sup> EF III, p. 47.

<sup>98</sup> HEGEL G.W., *Filosofia do direito*, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, 43.

<sup>99</sup> AF I, 121.

<sup>100</sup> EF III, 50.

<sup>101</sup> EF III, 52.

de uma visão cosmocêntrica para uma visão historicocêntrica.<sup>102</sup> Desta forma, Vaz afirma que a dimensão sistemática buscará construir uma nova imagem de filosofia que consiga ser o resultado desse movimento do Espírito na história, ocorrendo esse processo de forma especulativa dialética, articulando a manifestação do Espírito no devir cultural e, igualmente, possibilitando a supressão da Razão na filosofia de tradição ocidental.<sup>103</sup>

### **3LÓGICA VAZIANA**

A arquitetura antropológica de Vaz, isto é, a sua capacidade discursiva em âmbito estritamente filosófico acerca da temática humana, possui uma metodologia que é devidamente apresentada e seguida pelo autor nas etapas sucessivas de sua obra. O que se seguirá será justamente a análise a partir de seu texto *Antropologia Filosófica I*, sobre sua metodologia, com o aprofundamento devido em algum necessário assunto e com a contribuição de algum comentador de especial relevo.

---

<sup>102</sup> AF I, 121.

<sup>103</sup> EF III, 50.

### 3.1 Aporia e ontologia integral

O que é o homem? Esta aporia meta-histórica, presente no horizonte filosófico desde sua aurora socrática até os tempos kantianos, será a pedra de toque e, ao mesmo tempo, o escopo a ser perseguido por Vaz ao longo de toda a sua Antropologia Filosófica<sup>104</sup>. Responder a essa pergunta várias vezes milenar através de uma análise rigorosa é o que moverá primeiramente tal empreendimento e que possibilitará um caminho vaziano na filosofia.

Neste contexto, é necessário compreender o como e o que de uma antropologia filosófica que aceita ter como rota primeira a inquirição da aporia clássica. Em decorrência de seus anos magisteriais, Vaz compreende como primeira tarefa esclarecer e delimitar metodologicamente cada etapa discursiva. Assim, definirá que a filosofia antropológica deve elaborar um discurso que seja simultaneamente histórico-hodierno, crítico e sistêmico. Segue o autor:

A elaboração de uma ideia do homem que leve em conta, de um lado, os problemas e temas presentes ao longo da tradição filosófica e, de outro, as contribuições e perspectivas abertas pelas recentes ciências do homem; uma justificação crítica dessa ideia, de sorte a que possa apresentar-se como fundamento da unidade dos múltiplos aspectos do fenômeno humano implicados na variedade das experiências com que o homem se exprime a si mesmo, e investigados pelas ciências do homem; uma sistematização filosófica dessa ideia do homem tendo em vista a constituição de uma ontologia do ser humano capaz de responder ao problema clássico da essência: o que é o homem?<sup>105</sup>

Na esteira de tradição platônica-hegeliana, e respeitando a metodologia de filosofar no hoje da história, Vaz, ao abordar a aporia supracitada na contemporaneidade, percebe emergir como dado primeiro a atual fragmentação que se possui da ideia mesma do homem. A dilaceração da iconografia conceitual antropológica é uma realidade entendida pelo filósofo como epocal e a identifica como proveniente de duas vertentes: a histórica e a metodológica.

Na primeira vertente o que fragmenta o conceito filosófico acerca do homem são as sucessivas épocas nas quais os pensadores ocidentais refletiram a mesma

---

<sup>104</sup> AF I, 9.

<sup>105</sup> AF I, 10.

temática, envolvidos de situações históricas distintas, nas quais as configurações sociais e culturais foram adquirindo novos contornos e aspectos. A segunda vertente é decorrente das assim chamadas ciências do homem e ciências da vida, iniciadas a partir do século XVIII e que, apesar de possuírem o mesmo objeto de pesquisa: o homem, encontram resultados que, por vezes, não convergem ou que se distanciam numa compreensão do todo.<sup>106</sup>

Diante do atual quadro, Vaz, seguindo a rota traçada por Max Scheler, compreenderá que a tarefa da antropologia filosófica, mesmo que aparentemente hercúlea, será a de buscar uma ideia unitária do homem.

Estes três círculos de ideias não têm entre si unidade alguma. Possuímos assim uma antropologia científico-natural, uma antropologia filosófica e uma antropologia teológica, que mutuamente se ignoram – do homem, porém, não possuímos nenhuma ideia unitária. Ademais, por valiosa que possa ser a multiplicidade sempre crescente das ciências especiais que tratam do homem, ela, em vez de elucidar, oculta a sua essência. Se pensarmos também que os três referidos sistemas de ideias da tradição se encontram hoje muito abalados, que a solução darwiniana do problema da nossa origem foi afetada de um modo muito especial, pode dizer-se que nunca como agora, em época alguma da história, o homem se tornou para si mesmo tão problemático.<sup>107</sup>

Dando seguimento a essa linha lógica, a antropologia integral será apresentada, por Vaz, como o escopo conceitual que satisfará plenamente a empresa iniciada. Esse será o passo de definição proveniente daquilo que o filósofo compreende como fonte e origem do seu estudo antropológico e igualmente o que sustentará o discurso, ou seja, o dado ontológico. A ontologia é apontada como lugar capaz de sustentar a integralidade da visão, da conceituação e do próprio ser, sendo então o lugar vaziano de origem para uma possível reconstrução da ideia unitária do homem, única via capaz de restaurar o pensar fragmentário da contemporaneidade filosófica. Segue o autor:

A antropologia filosófica se propõe encontrar o centro conceptual que unifique as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano e no qual se inscrevam as categorias fundamentais que venham construir o discurso filosófico sobre o ser do homem ou constituam a Antropologia como *ontologia*.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> A FI, 10

<sup>107</sup> SCHELER, Max. *Situação do homem no Cosmos*, Lisboa: Ed. Texto e Grafia Lisboa, 2008, 15.

<sup>108</sup> AF I, 12.

A sustentação discursiva e a possibilidade de captação, de forma dialética, da inteligibilidade do ser e do discurso, que abarque os saberes a respeito dos questionamentos propostos, são apresentados por Vaz na linha ontológica-integral como polos epistemológicos ou centros de referência privilegiados, são eles: Natureza, sujeito e forma<sup>109</sup>. Tais polos são, segundo Marcelo de Aquino, inspirados no segundo silogismo da arquitetura do Espírito Absoluto, presente na obra hegeliana Enciclopédia das Ciências Filosóficas, de 1830.<sup>110</sup>

Com a presente tríade, o filósofo pretende realizar dois importantes movimentos. O primeiro de abarcar a totalidade de compreensão que circunda a experiência humana, compreendendo os diversos saberes, resultantes das ciências do homem, descrevendo-os em um discurso rigorosamente filosófico. E o segundo de superar aquilo que para Vaz constitui, na contemporaneidade, o grande problema do discurso filosófico acerca do homem: o reducionismo discursivo. Quanto ao reducionismo, duas causas são entendidas como principais: a primeira seria a preferência metodológica acerca de um determinado polo epistemológico, desejando obter dele a totalidade explicativa da manifestação fenomenológica do ser.

Cabe ao procedimento sistemático fundamental da Antropologia Filosófica coordenar esses três polos, sem que a ordem sistemática do discurso se desequilibre em favor de um deles, pois quando um destes polos passa a ser privilegiado e a determinar uma direção própria na ordem do discurso da compreensão do ser humano corre-se o risco de um certo reducionismo. Lima Vaz mostra uma genuína preocupação teórica com o equilíbrio desses polos epistemológicos na ordem sistemática do discurso da Antropologia Filosófica.<sup>111</sup>

E a segunda de cunho ontológico, com o desaparecimento do discurso metafísico no cenário filosófico atual. Segue a síntese de Marcelo de Aquino acerca do tratado:

O desequilíbrio entre os polos epistemológicos Natureza, Sujeito e Forma na compreensão do ser humano nos discursos contemporâneos da Antropologia Filosófica deve-se ao déficit metafísico da cultura resultante da transformação da razão greco-

---

<sup>109</sup> AF I, 12.

<sup>110</sup>AQUINO, Marcelo Fernandes de. Instituto Humanitas Unisinos. **Uma Antropologia Filosófica que se eleva à Metafísica**. Julho, 2016. Disponível em: [www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6508&secao=488](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6508&secao=488).

<sup>111</sup> Ibid.

cristã em cálculo raciocinante que, por sua vez, engendra o mito da práxis absoluta na Modernidade tardia. Ou seja, a cultura contemporânea mostra-se avessa a experimentar os dilemas metafísicos fundamentais — o ser e o nada, o uno e o múltiplo, o ser e o poder-ser, o ser e o dever-ser, o ser e o devir — como dilemas existenciais que acompanham nosso modo de ser-no-mundo-com-os-outros na mediação da linguagem e abertos à plenitude de inteligibilidade do próton noetón.<sup>112</sup>

A distinção vaziana dos três referidos polos se organizará a partir do espaço conceitual das referidas ciências dos homens, compreendendo dois núcleos, o das ciências naturais, onde se desenvolverá o polo da natureza, e o núcleo das ciências hermenêuticas, onde se desenvolverá o polo do sujeito e da forma. Nas linhas que seguem, caberá a análise vaziana de cada polo, dentro de seu respectivo núcleo e o possível reducionismo do mesmo.<sup>113</sup>

No que diz respeito ao polo da natureza, este situa-se, conforme referido, no núcleo de compreensão das ciências naturais condizentes ao homem. Trata-se do dado primeiro, da coisa em si, tal como é e como se apresenta ao intelecto racional. O que a especulação filosófica encontra como meta gnosiológica nesse contexto é a possibilidade de compreensão da essência mesma do homem, sua gênese proveniente do dado natural e, posteriormente, a compreensão da estrutura relacional entre o dado biológico, o corpo, e o dado espiritual, a alma.<sup>114</sup>

Com relação ao possível reducionismo nesse polo, Vaz chama a atenção para o naturalismo, que, segundo ele, professa um reducionismo mais ou menos estrito do fenômeno humano à natureza material como fonte última de explicação<sup>115</sup> e que originarão antropologias filosóficas oriundas de teorias científicas.<sup>116</sup>

O segundo polo de análise é o que diz respeito ao sujeito. Trata-se de um *locus* filosófico original no discurso antropológico, pois será ele o horizonte do entrecruzamento epistemológico entre o sujeito e o objeto, que são o mesmo, na novidade da singularidade dessa relação que tem o homem como interrogador de si.<sup>117</sup>

Vaz destaca esse movimento da seguinte forma:

---

<sup>112</sup>Ibid

<sup>113</sup> AF I, 14.

<sup>114</sup> AF I, 14.

<sup>115</sup> AF I, 10.

<sup>116</sup> AF I, 13.

<sup>117</sup> AF I, 9.

Com efeito, enquanto na observação e experimentação próprias das ciências do homem é possível distinguir metodologicamente o *homem-objeto* (aqui, no sentido formal do objeto científico) do *homem-sujeito* (aqui, no sentido de sujeito, ou portador do saber científico), pois o homem –objeto inclui aqueles aspectos subjetivos do seu ser passíveis de objetivação, no caso da experiência que corresponde à compreensão filosófica essa distinção perde sua pertinência.<sup>118</sup>

Trata-se, na visão dialética vaziana, do polo mediador entre o dado e a expressividade, conforme posterior análise, que destaca o lugar próprio para a aquisição da resposta à aporia primeira sobre o que é o homem, denotando não apenas um conhecimento de algo, mas propriamente o conhecimento de si. Desta forma, a Antropologia filosófica destaca-se no campo das ciências como aquela capaz de possibilitar ao homem a sua mais profunda autocompreensão,<sup>119</sup> sendo possível justamente no dado conceitual do sujeito, que conhece e é conhecido.

Em decorrência da referida experiência, o reducionismo discursivo, combatido por Vaz, apresenta-se como possibilidade na esfera do subjetivismo, correndo o risco de uma não superação da visão parcial da imagem do homem, e tendo o idealismo como vertente destacada.<sup>120</sup> A atenção para esse fator se faz necessária para a manutenção do equilíbrio sistemático.

Segue a citação vaziana:

No nosso caso, porém, em que o *objeto* do discurso sistemático é o *homem*, que é também *sujeito*, deve ser levada em conta a compreensão espontânea e natural que o homem tem de si mesmo e segundo a qual ele forma uma *imagem* de si mesmo, modelada seja pela tradição cultural em que se insere, seja pelo *estilo de vida* que se adota.<sup>121</sup>

Assim como o polo do sujeito, o último polo de aprofundamento filosófico, conforme anteriormente destacado, desenvolve-se no núcleo das ciências hermenêuticas. Trata-se aqui das formas simbólicas que se desenvolvem nas ciências da cultura. São elas que interpretam “a natureza do homem através do universo de símbolos por ele criado.”<sup>122</sup> Na busca pela essência do homem, a compreensão que nesse universo é destacada, é o entrecruzamento no homem do

---

<sup>118</sup> AF I, 160.

<sup>119</sup> AF I, 160.

<sup>120</sup> AF I, 13.

<sup>121</sup> AF I, 158.

<sup>122</sup> AF I, 13.

mundo das formas, como lugar de expressividade de si e da realidade, e do homem como sujeito fonte das referidas formas.<sup>123</sup> Não mais um dado primeiro como no núcleo naturalista, mas sim como expressividade criadora de um novo universo simbólico.

Dessa maneira, é importante o destaque de Vaz para o que é a Forma como expressão e sua ligação com a Natureza como dado.

Todos os seres que conhecemos se caracterizam por sua *forma*. Trata-se de uma noção absolutamente universal, se a qual a realidade não poderia ser representada nem pensada. A forma distingue, organiza internamente e relaciona entre si os seres. A Natureza é, assim, uma profusão infinita de formas, mas não é um caos. É uma ordem tanto do ponto de vista estático como dinâmico. Em cada ser a forma é um *principium essendi* e o *principium operandi* sendo portanto, igualmente, o *principium cognoscendi*. O dinamismo mais profundo do ser orienta-o a adequar-se a sua forma, a realiza-la plenamente.<sup>124</sup>

Do definido por Vaz, entende-se a importância da Forma como fim do movimento dialético que engloba os três polos. Como *principium essendi* coloca bases para o dado como Natureza e sua base ontológica, como *principium operandi* destaca o movimento que o Sujeito pode realizar, dentro de uma forma que é apresentada e na qual pode operar, e, por fim, o *principium cognoscendi* como a Forma que é o sujeito como expressão, aquilo que possibilitará a posterior inteligibilidade das categorias que estruturarão o discurso.

O reducionismo que aqui se apresenta é o do culturalismo, “que acentua a originalidade da cultura em face da natureza, separando no homem o ‘ser natural’ e o ‘ser cultural’”<sup>125</sup> A visão unitária da expressividade humana na sua criatividade social, artística e histórica, nega, por vezes, o dado originário do homem, polo da natureza, centrando sua compreensão apenas nas coisas por ele produzidas.

A guisa de conclusão da presente análise que abordou a aporia primeira como passo inicial, e igualmente meta a ser perseguida na busca da compreensão do que é o homem, defrontando-se com a fragmentação conceitual contemporânea e, posteriormente, concretizando o caminho filosófico na ontologia integral, construindo assim o discurso sobre os polos epistemológicos da natureza, sujeito e forma, encerra-se o presente subtítulo e aponta-se o próximo com Vaz:

---

<sup>123</sup> AF I, 14.

<sup>124</sup> AFII, 217.

<sup>125</sup> AF I, 10.

Uma Antropologia integral deve tentar uma articulação entre esses três pólos que não ceda ao reducionismo e não se contente com simples justaposição, mas proceda dialeticamente, integrando os três pólos da natureza, do sujeito e da forma na unidade das categorias fundamentais do discurso sobre o homem.<sup>126</sup>

### 3.2 A experiência e os planos de compreensão antropológica

A ciência filosófica é tratada por Vaz como ciência capaz de um discurso sistemático, devendo ser construída a partir de conceitos delimitadamente filosóficos, que possibilitem o desenvolvimento lógico do discurso. Para tanto, se requer a objetivização conceitual daquilo sobre o qual se está filosofando, no caso da antropologia filosófica vaziana, o homem-sujeito. A via, que possibilita a conceituação objetiva para o desenvolvimento do discurso, é apresentada por Vaz como a experiência. Para o filósofo é essa a etapa primeira que possibilita a aquisição do requerente.<sup>127</sup>

Filosofando no e com o mundo contemporâneo, Vaz desenvolve ao longo de seus escritos, vários pontos que fazem referência à temática da experiência, influenciando para isso a soma de vários autores<sup>128</sup>, para o momento de construção metodológica, porém a ideia de experiência é apresentada a partir de dois caminhos trazidos pela filosofia moderna e contemporânea, um de matriz cartesiana e o outro fenomenológica.<sup>129</sup>

No seu percurso rememorativo, Vaz recorda a guinada cartesiana, que rompe com a tradição filosófica de partir do mundo das coisas, estabelecendo o conhecimento primeiro a partir do mundo sensível.

A originalidade do projeto cartesiano de filosofia aparece já na inversão, por ele levada a cabo na ordem tradicional do saber filosófico, que progredia da Física à Metafísica, sendo que na Física o homem encontrava seu lugar como “ser de natureza”(…), ao mesmo tempo que pelo *nous ou intellectus*, passava além das fronteiras da Física e penetrava no terreno da Metafísica,

<sup>126</sup> AF I, 13.

<sup>127</sup> AF I, 161.

<sup>128</sup> AQUINO, Marcelo Fernandes de. Síntese Nova Fase. **Experiência e sentido I**. Setembro/dezembro 1989. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1757/2084>.

<sup>129</sup> AF I, 161.

constituindo-se em *horizon e confinium* entre o corporal e o espiritual ou entre o físico e o metafísico.<sup>130</sup>

Vaz apresenta tal visão justamente para negá-la como proposta. Seu sentido de experiência não é o de uma subjetividade abstrata, que não é espacial, histórica e cultural. A cognitividade do homem é construída nele, a resposta ao que é o homem também, mas isso se fará no mundo, e a partir do mundo, no qual é permitido o encontro com o real. A opção vaziana do conceito de experiência em âmbito antropológico é tematizada a partir do sujeito que se interroga e do dado com o qual se relaciona. É o que demonstra Marcelo de Aquino ao refletir sobre a experiência em Vaz:

O conceito de experiência paulatinamente elaborado por Henrique Vaz lança suas raízes numa Filosofia do homem. Além disso, o confronto crítico com a recusa neopositivista de passar além de uma reflexão sobre a ciência marca-lhe inelutavelmente o pensamento. A questão da experiência, portanto, aponta para uma *Filosofia do homem* e uma *Filosofia do mundo*, à luz desta pergunta: "Qual a estrutura da consciência como constitutiva do sujeito e, portanto, como abertura para o mundo?" Esta questão gira em torno do próprio ato humano de sintetizar a *passividade* e a *atividade* que constituem, fundamentalmente, o homem enquanto sujeito.<sup>131</sup>

A opção vaziana será, portanto, a opção fenomenológica da experiência entendida como situada. A objetivização do dado é possível em um universo circunscrito, que é inteligível ao sujeito que é capaz de tal inteligência. É o que explica Marcelo de Aquino ao comentar a relação vaziana e husserliana quanto à experiência. Se, por um lado, o sujeito é estruturalmente aberto ao mundo, este, por sua vez, é estruturalmente aberto ao sujeito.<sup>132</sup>

A fim de que o proceder metodológico seja possível, Vaz circunscreverá o espaço de experiência filosófica situando o homem diante de três presenças, nas quais compreende abarcar a totalidade da experiência, que entende como "interpenetração de presenças", e igualmente do espaço de tematização para a possível conceptualização. Tais presenças são: Natureza, Sociedade e Eu.

---

<sup>130</sup> AF I, 82.

<sup>131</sup> AQUINO, Marcelo Fernandes de. Síntese Nova Fase. **Experiência e sentido II**. Julho/ setembro 1990. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1731/2058>.

<sup>132</sup> Ibid

Experiência é interpenetração de presenças: a presença do homem no mundo (ser-no-mundo, um ser-com-os-outros e uma presença a si mesmo). E essas três dimensões – Natureza, Sociedade, Eu – definem o espaço de experiência filosófica fundamental que a Antropologia filosófica deve tematizar.<sup>133</sup>

As presenças supracitadas, que circunscrevem a experiência humana, permitem o passo de construção conceitual, os quais serão obtidos a partir do que Vaz entenderá como planos de compreensão, e que possibilitarão, na interpenetração de presenças, seguir a trilha aristotélica de construção do discurso filosófico, respeitando o caminho de objetivização, conceptualização e discurso.<sup>134</sup>

Recapitulando, pode-se dizer que, a partir dos planos de pré-compreensão, compreensão explicativa e compreensão filosófica<sup>135</sup>, o sujeito faz experiência na tríplice dimensão de – Natureza, Sociedade e Eu - e constrói o discurso filosófico de matriz aristotélica nos momentos de objetivização, conceitualização e discurso.<sup>136</sup> Cabe prosseguir percebendo o momento específico de cada elemento para o autor.

Na esteira husserliana, Vaz inicia o esboço de compreensão antropológica a partir do chamado “mundo da vida”, o que designará como pré-compreensão. É o espaço de experiência e compreensão gnosiológica do universo simbólico não formalizado, onde o relevo principal se dá através da historicidade e da cultura na qual o sujeito está emergido, e a partir da qual forma uma imagem do homem proveniente da experiência natural que faz de si nesse contexto.<sup>137</sup>

Na metodologia da filosofia antropológica, o plano da pré-compreensão permanece no momento de objetivização, onde fornece apenas o dado empírico da imagem do objeto-sujeito, o qual será integrado posteriormente de forma dialética na ordem do discurso.<sup>138</sup>

O segundo momento metódico é designado como plano de compreensão explicativa. Esse ainda é um plano que se movimenta no arco da objetivização,<sup>139</sup> porém não mais empírica e sim formalizada, o discurso agora é de

---

<sup>133</sup> AF I, 161.

<sup>134</sup> AF I, 162.

<sup>135</sup> AF I, 159.

<sup>136</sup> AF I, 162.

<sup>137</sup> A F I, 158-159.

<sup>138</sup> AF I, 162.

<sup>139</sup> AF I, 162.

ordem científica, quando a pesquisa e o resultado da compreensão antropológica respeitarão os cânones de cada ciência.<sup>140</sup>

Vaz descreve a metodologia científica hodierna na reflexão acerca da antropologia em um quadro metodológico de cinco vertentes:

*Método empírico-formal*, tendo como modelo as ciências da natureza;  
*Método dialético*, tendo como modelo as ciências da história;  
*Método fenomenológico*, tendo como modelo as ciências do psiquismo;  
*Método hermenêutico*, tendo como modelo as ciências da cultura;  
*Método ontológico*, tendo como modelo a Antropologia clássica.<sup>141</sup>

Tais metodologias, na compreensão vaziana, buscam, separadas e sem sucesso, a compreensão unitária do homem. Na parte sistemática de seu discurso, Vaz opta por ouvi-las e integrá-las na compreensão objetiva daquilo que o discurso científico pode fornecer.

O terceiro e último momento de nível de conhecimento é apresentado por Vaz como plano da compreensão filosófica ou transcendental.

No terceiro caso, expressa intelectualmente a experiência original que o ser humano faz de si com categorias propriamente filosóficas. Segundo Lima Vaz, a tarefa da Antropologia Filosófica é identificar essas categorias, definir seu conteúdo e articulá-las de modo a que se constitua com elas um discurso com uma ordem sistemática.<sup>142</sup>

A compreensão vaziana é dupla no que diz respeito ao termo transcendental, integrando a visão clássica e a visão moderna. Ao apresentar a visão clássica, Pe. Vaz tem em mente a consideração do objeto enquanto ser, e a transcendentalidade será aquela de penetração em todas as dimensões e aspectos do ser, diferentemente de uma síntese científica, portanto. Com relação à visão moderna, a matriz será kantiana, e a compreensão de transcendentalidade estará ligada ao que se entende como condição de possibilidade.<sup>143</sup> O filósofo apresenta esse nível como o verdadeiramente apropriado para o discurso filosófico, quando nele se construirão

<sup>140</sup> AF I, 159.

<sup>141</sup> AF I, 158.

<sup>142</sup> PERINE, Marcelo. Instituto Humanitas Unisinos. **Uma Antropologia Filosófica para compreender o “nosso tempo”**. Julho 2016. Disponível em: [www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6508&secao=488](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6508&secao=488).

<sup>143</sup> AF I, 159-160.

as categorias, expressões, segundo o autor, propriamente filosóficas e que permitem o discurso numa dimensão de transcendência.

### 3.3 Estrutura do sujeito e da conceptualização na Antropologia Filosófica

Como parte final da estruturação metodológica de sua obra, Vaz apresenta aquilo que compreende como estrutura do sujeito e estrutura da conceptualização filosófica. A fim de seguir sua ordem, a abordagem primeira será acerca do sujeito e, posteriormente, acerca da estrutura.

Na compreensão vaziana, é necessário voltar a ter presente a estrutura silogística dialética N – S – F (Natureza; Sujeito; Forma), isto porque a compreensão do que se seguirá na parte sistemática, só será possível tendo clara essa maneira de pensar.

Dentro desse quadro lógico, Vaz explicitará a função mesma do sujeito, aquilo que ele é para o autor e aquilo que ele possibilita no desenvolvimento do pensar e na construção do discurso. Antes, porém, cabe uma reflexão acerca da problemática que Vaz tinha diante de si quando pensava o sujeito. Marcelo de Aquino auxilia a compreensão da seguinte forma:

Lima Vaz propõe-se evitar o escolho tanto do essencialismo estático de uma substância que permanece imóvel sob suas propriedades, como do puro dinamismo de uma existência sem sujeito. No primeiro caso, penso tratar-se de crítica à neoescolástica oitocentesca e sua leitura de Tomás de Aquino sob regência de certa Lógica do entendimento. No segundo caso se trataria de certo perspectivismo relativístico contemporâneo. Para tanto, desde o nível da pré-compreensão, seu foco é a manifestação concreta do ser humano como movimento dialético de passagem do dado à expressão, ou da Natureza à Forma.<sup>144</sup>

O homem em Vaz não será nem essencialismo estático, nem tão pouco relativismo sem forma; a solução vaziana estará na seguinte afirmação: “o homem manifesta-se concretamente como movimento dialético de passagem do dado à

---

<sup>144</sup>AQUINO, Marcelo Fernandes de. Instituto Humanitas Unisinos. **Uma Antropologia Filosófica que se eleva à Metafísica**. Julho, 2016. Disponível em: [www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6508&secao=488](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6508&secao=488).

expressão ou da natureza à Forma.”<sup>145</sup> No interior desse axioma, no qual faz referimento ao supracitado silogismo dialético, em que o sujeito está epistemologicamente entre o dado e a expressão, compreender-se-á a estrutura do sujeito primeiramente como mediação e, posteriormente, como expressão.

Mas, o que caracteriza *essencialmente* o homem é o movimento, que podemos denominar, *dialético*, de passagem da forma “natural” que é *dada* – e, nesse sentido é a natureza (N) do homem – à forma propriamente *humana* (F) e que é originariamente a forma “natural” recriada como *expressão* de seu ser. Nesse sentido, o homem é o artífice ou o artista de si mesmo e sua primeira obra de arte que, para a imensa maioria é a única – aquela cuja feitura se prolonga para cada um ao longo de toda a vida – é a sua própria existência como homem. O homem, portanto não existe como *dado* mas como *expressão*.<sup>146</sup>

Com a referida passagem, Vaz estabelece a importância do movimento dialético, mas sobretudo aquilo que compreende como a forma, para a qual tende tal movimento. A partir daquilo que o homem recebe, deve ele mesmo transformar, de forma humana, e numa leitura de quadro personalista como é sua proposta, aquilo que ele mesmo deve ser: uma expressão pessoal de si.

A mediação subjetiva, acrescida de uma compreensão fenomenológica nesse momento, faz emergir aquilo que Vaz compreenderá como ontologia lógica do sujeito. Nesse momento, se abre espaço para uma ontologia e uma lógica transcendental, uma vez que o ser próprio do homem é aqui manifestado permitindo igualmente sua compreensão em sentido estritamente filosófico, no qual emerge sua estrutura lógica dialética.<sup>147</sup>

Trata-se, pois, de uma estrutura dialética que é constitutiva do sujeito ontologicamente considerado, pois exprime a lógica do seu ser. É uma lógica dialética porque estruturada como movimento de supressão (*Aufhebung*) da Natureza na Forma pela mediação do Sujeito no sentido estrito de sua subjetividade, ou da sua eguidade (Eu sinto, Eu desejo, Eu penso, Eu quero...).<sup>148</sup>

Acrescido a essa abordagem, conforme afirmado, Vaz apresenta o homem igualmente como sujeito lógico, nesse contexto, uma vez que será ele o mediador na

---

<sup>145</sup> AF I, 163.

<sup>146</sup> AFII, 217.

<sup>147</sup> AF I, 163.

<sup>148</sup> AF I, 163.

ordem do discurso, o mesmo passa a ser compreendido como “totalidade do movimento de passagem da Natureza à Forma”.<sup>149</sup> Será nessa estrutura subjetiva que o filósofo encontrará espaço para desenvolver a resposta à aporia proposta no início do percurso da Antropologia filosófica. Tal mediação é construída em três níveis, que estão em paralelo com os três planos de compreensão que permitem a experiência na filosofia.

Com relação à estrutura do sujeito, os três níveis de mediação são: a empírica, a abstrata e a transcendental, que correspondem aos planos de pré-compreensão, compreensão explicativa e compreensão filosófica. De tal maneira, cabe compreender onde se determina a Natureza, o dado primeiro em cada nível de mediação, posteriormente, a Forma, que é possível obter em cada uma delas e, por fim, entender qual a realidade lógica do sujeito que se entende como mediador em cada um desses passos.

No que diz respeito à mediação empírica, Vaz apresentará novamente a experiência natural primeira que o homem faz em si, no mundo e na cultura que o cerca. O Sujeito de mediação para esse primeiro nível é o Eu, representado pelo pronome pessoal, e que medeia as imagens multiculturais que se tem a respeito do homem. Por fim, a Forma que resulta desse primeiro universo de compreensão e experiências, será a totalidade modal de expressões, no universo cultural e histórico, delas decorrentes.<sup>150</sup>

Ao apresentar a mediação abstrata, esta estará em um universo totalmente científico, compreendido como um momento secundário, onde o mundo da vida é restruturado em conceitos posteriores com o intuito de um conhecimento mais aprofundado do homem, da cultura e da história. Nesse nível, a Natureza será, para Vaz, o resultado da experimentação metódica e regularizada por cânones apropriados para cada área do saber. Como Forma, a expressividade antropológica será vista nos conceitos e nos discursos que abarcam essa realidade que é o conhecimento científico. O homem é visto aqui de forma abstrata e discursiva.<sup>151</sup>

Decorrente dessas afirmações, o Sujeito lógico de mediação será o sujeito abstrato, presente em tal conhecimento. Nesse nível, segundo Vaz, a objetivização e

---

<sup>149</sup> AF I, 163.

<sup>150</sup> AF I, 164.

<sup>151</sup> AF I, 164.

subjetivização do sujeito contribuem para compreensão do *status* abstrato do mesmo.

Em dois sentidos (o conhecimento científico): ou o *sujeito* da ciência (suj. subj.), ou seja, ato do conhecimento científico, ou então o sujeito da *ciência* (gen. obj.), ou seja, o *objeto* desse saber que se exprime no discurso da ciência; por exemplo, o *homo oeconomicus* da ciência econômica.<sup>152</sup>

Discorrendo acerca da mediação do sujeito lógico na estruturação metodológica vaziana, apresenta o espaço de compreensão propriamente filosófico que para Vaz é o transcendental. A Natureza nesse nível é obtida quando o sujeito é objetivizado enquanto sujeito, que é, conforme anteriormente frisado, o grande desafio para a constituição da categoria no discurso da antropologia filosófica. A Forma, seguindo o pensamento vaziano, será as categorias transcendentais e o discurso, filosoficamente articulado, derivado dos conceitos intelectualmente adquiridos.

Por fim, no quadro ainda da mediação transcendental, Vaz tratará do Sujeito, e esse será afirmado como o *Eu penso* da tradição filosófica. A subjetividade absoluta reportará a posse daquilo que é entendido como *logos* de razão, que faz o homem tomar verdadeira consciência de si, devendo ser obra da antropologia filosófica organizar em um discurso lógico esse mesmo *logos*.<sup>153</sup>

Após a descrição e análise da estrutura do sujeito na Antropologia Filosófica, Vaz tratará da estrutura da conceptualização, que permitirá a construção das categorias e a articulação das mesmas em um discurso ordenado. Para a obtenção desse resultado são necessários três passos: a determinação do objeto, a elaboração da categoria e a dialética.

Com relação à determinação do objeto, Vaz o delimitará dentro da problematização acerca do ser, recorrendo ao método clássico de maravilhamento, que consiste na defrontação diante do objeto e da pergunta que se deve fazer ao mesmo, buscando daí compreender o que ele realmente ele é. Decorrente desse primeiro confronto, o passo seguinte se dará na dupla aporia, a histórica, conjunta a um processo de rememoração e a crítica, que possibilitará também ela um duplo momento, o eidético e o tético. No momento eidético, o filósofo julga poder adquirir a

---

<sup>152</sup> AF I, 170, nota 15.

<sup>153</sup> AFI, 164.

forma do ser, já no segundo momento, o tético, no qual se tem uma posição, uma tese sobre o ser, e no qual se está novamente em dimensão transcendental do discurso, é possível a elaboração da resposta à pergunta original do que é o homem.

O segundo passo da estrutura de conceptualização filosófica tratará da elaboração da categoria. Vaz faz uso da metodologia aristotélica e será ele mesmo a definir:

O termo “categoria” (de *kategorien*, acusar), designa, na terminologia aristotélica, o conceito mais universal do seu gênero atribuído a um “sujeito” (*hypokeimenon*). Na acepção em que usamos aqui significa, de acordo com a significação aristotélica original, um atributo original entre os que exprimem o ser do sujeito e, portanto, é atribuído no discurso *ontológico*<sup>154</sup> sobre o mesmo sujeito.

A categorização conduzirá propriamente a mediação ontológica, que permitirá propriamente a compreensão do sujeito em sua dimensão dialética, conforme afirma Marcelo de Aquino:

Do ponto de vista do movimento dialético que conduz à elaboração da categoria, esta constitui o nível do concreto conceptual, ou da mediação ontológica, suprassumindo o concreto empírico da pré-compreensão e o momento abstrato da compreensão explicativa. Partindo da situação do sujeito empírico e passando pelo modelo do sujeito abstrato, a elaboração da categoria alcança o nível do conceito ontológico, que é o sujeito do discurso sobre o ser humano, ou dialética, que é propriamente o discurso da Antropologia Filosófica.<sup>155</sup>

Por fim, Vaz apresenta o último momento que caracteriza propriamente sua metodologia: a dialética. A dialética será definida pelo filósofo como “discurso sobre as categorias”.<sup>156</sup> Esse discurso ordenado conhece dois momentos que o constituem: oposição e suprassunção, que darão a dinâmica propriamente filosófica e que comportam três princípios que determinarão o discurso: princípio da limitação eidética, princípio da limitação tética e princípio de limitação.<sup>157</sup>

<sup>154</sup> AFI, nota 166.

<sup>155</sup> AQUINO, Marcelo Fernandes de. Instituto Humanitas Unisinos. **Uma Antropologia Filosófica que se eleva à Metafísica**. Julho, 2016. Disponível em: [www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6508&secao=488](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6508&secao=488).

<sup>156</sup> AF I, 166.

<sup>157</sup> AFI, 167.

O princípio de limitação eidética está relacionado à forma, desenvolve-se ao momento ontológico conceitual do sujeito, e é ele que permite, segundo Vaz, uma delimitação de objetividade do próprio objeto, necessária para o intelecto humano que, no desenvolvimento do conhecimento, por não ser intuitivo, pode construir assim a forma do conceito.<sup>158</sup>

Posteriormente, é destacado o princípio da ilimitação tética. Esse princípio relaciona-se com a dimensão intelectual e a capacidade gnosiológica ilimitada de, ante o ser que é eideticamente limitado, impulsionar o movimento dialético, uma vez que o eidos limitado será confrontado com a negatividade, gerando a oposição entre as categorias, como afirma Vaz.<sup>159</sup>

Com relação à introdução da negatividade e movimento dialético, Marcelo de Aquino acrescenta:

Ao introduzir a negatividade no seio da limitação eidética dá origem à oposição entre as categorias que leva adiante o movimento dialético do discurso. Penso que aqui confluem, por um lado, a doutrina tomásica do juízo em sua versão elaborada por Maréchal, e, por outro lado, a leitura vaziana da Fenomenologia do Espírito de Hegel.<sup>160</sup>

Por fim, Vaz apresenta o princípio de totalização que define o seu enfoque ao discorrer sobre o termo dialética. Trata-se de um movimento no discurso que terá como meta a igualdade inteligível, como o autor mesmo afirma, entre o objeto e o ser, organizando as categorias no sistema e possibilitando exprimir a forma como conteúdo conceitual.

Marcelo de Aquino resumirá assim:

A totalização mantém o princípio da ilimitação tética apontada para o horizonte último do ser. Segundo essa, o movimento dialético do discurso deve ter como alvo a igualdade inteligível entre o objeto e o ser, deve organizar-se em sistema de categorias.<sup>161</sup>

Com a presente abordagem pensa-se exposta a estruturação dialética, quadro no qual é possível a compreensão metodológica do fazer filosofia para Vaz.

---

<sup>158</sup> AFI, 167.

<sup>159</sup> AFI, 167.

<sup>160</sup> AQUINO, Marcelo Fernandes de. Instituto Humanitas Unisinos. **Uma Antropologia Filosófica que se eleva à Metafísica**. Julho, 2016. Disponível em:

[www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6508&secao=488](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6508&secao=488).

<sup>161</sup> Ibid.

Compreender sua lógica e sua base sistemática é o que permitirá a construção das categorias vazianas na sequência do trabalho. Todas as categorias, sejam elas de estrutura, relação ou unidade, só passam a ser inteligíveis, ou seja, capazes de serem lidas, a partir da reta abordagem e correta leitura que o capítulo presente permitiu para que a explanação do capítulo subsequente seja satisfatória.

### 3.4 Bases da inteligibilidade antropológica

Após percorrer as principais influências filosóficas de Vaz, e após haver analisado seus passos metodológicos, que permitem a compreensão de seu pensar filosófico, é necessário entrar no coração da pesquisa, que será justamente a de compreender o conceito de pessoa.

O conceito de pessoa é construído através de que caminho? Como satisfazer a aporia que norteia a antropologia filosófica vaziana? Como não ser um discurso parcial, refém de dados históricos ou ideológicos? A apresentação da metodologia vaziana permitiu perceber o esforço e a arquitetura sistemática no pensamento de Vaz, porém, aqui, antes de analisar sua abordagem categorial, é preciso compreender a base e o caminho possível para conceituar o homem como pessoa.

O homem fala de si e é também capaz de ler a si próprio em um esforço de profunda reflexão filosófica? Lima Vaz dirá que sim, para ele, o homem que fala de si e o homem que é capaz de ler a si próprio são as questões que abrirão caminho para a possibilidade conceitual no seu sistema antropológico filosófico. Trata-se da questão da inteligibilidade, o *intus-leggere* apontado já na reflexão platônica e tomásica apresenta-se aqui como o método de leitura.

Utilizar o termo inteligibilidade é retornar ao questionamento metafísico feito por Vaz: por que a natureza é em si inteligível?<sup>162</sup> Nessa questão, o autor afirma duas realidades referentes ao homem. Uma que, como ser, imerso no mundo natural, o homem é capaz de falar de si, de se expressar como ser e expressar-se justamente como um ser distinto dos demais, expressar-se como ser-homem, como ser-sujeito, como ser-pessoa. Em um segundo momento, por questionar-se sobre

---

<sup>162</sup>Lima Vaz repropõe a questão de Einstein expressa da seguinte forma: “ O que mais nos intriga no mundo não é que ele exista, mas que seja inteligível.”  
Cf. EF VII, 108, nota 10.

isso, o homem é, como já afirmado em Platão, inteligente, capaz de *intus-leggere*, de ler aquilo que está no íntimo.

Essa afirmação é de extrema importância no discurso vaziano, pois aqui se encontra o nexos da proposta dialética no estágio da compreensão transcendental antropológica. Em outras palavras, a inteligibilidade aponta para a realidade transcendente do ser, o que é tido como transcendência clássica, ou seja, realidade metafísica existente no ser e, portanto, também existente no homem como ser. A inteligibilidade aponta também para a capacidade cognoscente do homem, descrito pelo autor como transcendência no sentido kantiano – moderno <sup>163</sup>. É a inteligibilidade metafísica que permite a realização do último estágio da construção categorial no discurso filosófico.

É preciso lembrar que Vaz não filosofa tendo presente um ser imaginário ou possível. Sua leitura parte do ser que é, o homem é, é existente e por ser existente ele é igualmente inteligível, enquanto dado que é em sua estrutura e igualmente como ser de relacionalidade. É um ser-aí, finito e situado, que pelo fato de existir comporta a capacidade de falar de si e de ser inteligível em sua própria realidade. O homem não é só um filósofo capaz de ler a realidade, mas ele é também um ser, isso é, uma realidade que fala pelo fato de existir, portanto, possível objeto do filosofar.

Decorrente desse homem que fala de si e desse homem capaz de ler a si, dois momentos serão necessários, a inteligibilidade ontológica como fundamento metafísico do ser capaz de falar de si, e a inteligibilidade em – si e para – nós como dois caminhos possíveis de compreensão do objeto em questão.

O primeiro momento, portanto, será o da inteligibilidade ontológica, o ser, no caso o homem, que é capaz de manifestar suas estruturas transcendentais. O aprofundamento de Vaz no terreno metafísico se justificará por dois motivos. O primeiro será o de inspiração neotomista da inteligibilidade última do ser no ato de existir, onde, conforme já demonstrado, o filósofo encontra um estudo sólido dos fundamentos ontológicos. O segundo motivo, que justifica tal aprofundamento, está em coerência com a proposta de integralidade do discurso ao buscar a superação de reducionismos ideológicos acerca da antropologia.

---

<sup>163</sup> AFI, 159.

A rememoração da ontologia clássica permitiu a Vaz ver na reflexão metafísica, de inspiração neotomista, uma possibilidade de fundamentação da pesquisa acerca do objeto existente que supere as visões, válidas, porém parciais, das demais ciências do homem. A universalidade do dado e igualmente sua possibilidade de objetivização, conceituação e estruturação discursiva é o que possibilitam tal escolha.

Longe de ser, portanto, a mais abstrata das ciências, a ontologia é, para Santo Tomás, a mais totalizante, a única que supera todos os aspectos parciais e instala-se na plenitude do existir. A elaboração do conceito de ser, objeto da metafísica tomista, tem de levar em conta esse caráter absolutamente único de um conceito animado intrinsecamente pelo dinamismo da afirmação.<sup>164</sup>

Ao acolher a ontologia como base antropológica, Vaz opta de forma irrevogável por uma categoria de pessoa que seja capaz de abarcar toda a riqueza ontológica do homem como ser, e o discurso de uma antropologia integral passa a justificar-se e, ao mesmo tempo, ser o único caminho capaz de satisfazer a opção metafísica do autor. Assim a opção metafísica remonta à opção de um discurso antropológico integral, pois visa com isso a inteligibilidade última do objeto em questão e igualmente sua totalidade.

Diante dessa realidade metafísica, de uma ontologia que se diz, o homem enquanto sujeito pode arriscar-se na gigantesca empresa de perguntar-se sobre si, justamente porque é possível encontrar a verdade que se manifesta por aquilo que ele é e por aquilo que se torna, sua essência e sua existência. A interrogação inicial do presente trabalho, o que é o homem, ganha aqui a sua total pertinência, ou seja, é válido o questionamento justamente porque há um ser que, pelo fato de existir, permite o surgimento de um maravilhamento e, portanto, permite o surgimento de uma aporia.

Mas a qual estágio metafísico Vaz decide colocar a base última do pensar o ser e igualmente do pensar o homem? Retomando as afirmações do capítulo I, quando foi feita a explanação da contribuição tomástica no pensamento vaziano, a afirmação que deve ser feita aqui novamente é a de que Lima Vaz apoiará sua leitura metafísica a partir da inteligibilidade do ato de existir, aquilo que ele afirmou como “Terceira Navegação”.

---

<sup>164</sup> EF VI, 76.

A ontologia de Tomás parte da pergunta básica a partir de onde se articulou esse pensamento: como explicar o ser finito? Como pensá-lo na dialética da dependência e da independência em relação ao ser infinito? Como atribuir-lhe consistência própria? É justamente aqui para Lima Vaz na questão da estrutura inteligível do ser finito que Tomás manifesta sua singular originalidade no pensamento metafísico ocidental na medida em que ele empreende uma terceira navegação avançando além da inteligibilidade da essência e fundamentando a consistência ontológica do ser finito na inteligibilidade fontal do esse ou do ato de existir. O que para Lima Vaz constitui o tema primordial de sua metafísica e que só pode ser articulado de forma adequada num discurso de natureza dialética.<sup>165</sup>

Afirmar o ato de existir como fonte de inteligibilidade última é, para Lima Vaz, possibilitar três coisas, a primeira é a compreensão de seu filosofar, conforme afirma Sampaio Godoy, quando diz que todos os outros temas partem da metafísica do existir e retornam à metafísica do existir.<sup>166</sup> A segunda coisa é a superação da dimensão de leitura apenas física ou natural do ser, sobretudo aquela existente entre os pré-socráticos e, posteriormente, em uma leitura essencialista, provinda de uma filosofia platônica-aristotélica que marcou o início da metafísica. A terceira coisa que possibilita a opção tomásica é a de satisfazer a mais profunda inquietação filosófica, que é justamente a de conhecer a verdade do ser. Na linha antropológica, pode-se afirmar que é somente levando em consideração a metafísica que se responde adequadamente o que é o homem.

Com relação a isso o autor sintetiza:

Podemos denominar justamente essa inquietação uma inquietação metafísica, pois ela atravessa de parte a parte a *physis*, a natureza visível e experimentável e penetra até as questões últimas que não podem ser circunscritas pelo contorno espaço-temporal da *natureza*.

<sup>167</sup>

Para Vaz, é preciso filosofar no hoje, afirmação sempre presente na construção de seu discurso filosófico. Porém, não se trataria aqui de, ao buscar

<sup>165</sup> OLIVEIRA, Manfredo. Síntese Revista de Filosofia. **A metafísica enquanto instância fontal da filosofia no pensamento de Lima Vaz**. Maio/ agosto, 2012. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1801/2119>

<sup>166</sup> SAMPAIO, Rubens Godoy, *Metafísica e modernidade - Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*, São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

<sup>167</sup> VAZ, Lima. Revista Eletrônica da Faje. **Morte e Vida da Filosofia**. 2011. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/1052>

auxílio na metafísica clássica, fazer arqueologia filosófica ou então de integrar noções anacrônicas à discussão moderna? A rememoração vem em encontro a estas questões, e, justamente ao refletir sobre as raízes do pensar hodierno, é que o autor encontra a base do filosofar acerca da existência, um dos pontos centrais na modernidade, justamente na metafísica tomista do *esse*— do existir. Dessa forma, justifica-se a escolha metafísica sendo totalmente pertinente e relevante para o debate em questão.

A constelação das noções transcendentais, ordenada em torno da inteligibilidade radical do *esse*, e organizada discursivamente por Tomás de Aquino, acaba por apontar a rota do pensamento moderno, que faz da existência seu tema central, uma vez que o caminho do pensamento não pode passar além da absoluta necessidade e universalidade do *esse* – ou seja, do *existir* -, não sendo mais do que a explicitação conceptual da sua inteligibilidade radical.<sup>168</sup>

O segundo motivo para a pertinência da opção metafísica será o de superação de reducionismos. Deve-se ter sempre presente que a construção conceitual em Lima Vaz é integral, por isso, para o autor, um lugar comum de reducionismo será a leitura ideológica acerca da pessoa. O autor é cômico de que a base metafísica é capaz dessa superação, uma vez que a realidade traz exigências concretas, e o dado ontológico faz com que o ser fale de si e não se deixe aprisionar em visões não totais acerca dele.

Mas, imanente às ideologias mesmas, existe um critério que as julga e as submete à prova da história, transcendendo como tal, seus condicionamentos: é a sua concepção do homem. (...) Só o homem mesmo, sujeito último da história e foco primeiro de toda angulação ideológica possível, não pode ser relativizado definitivamente em termos ideológicos.<sup>169</sup>

O problema ideológico, em qualquer área do saber, é fazer do todo uma parte. Uma antropologia ideológica passa a ser reducionista justamente no momento em que ela reduz a realidade a uma única forma ou então quando busca fazer com que a realidade se ajuste ao formato não tão amplo e também não tão complexo como é o do ser real. A aceitação de que o ser, no ato mesmo da existência é ele

---

<sup>168</sup> EF VII, 115.

<sup>169</sup> EFI, 100.

mesmo inteligível, remete à pergunta aporética sobre o que é o homem ao único lugar em que pode responder tal indagação, não a ideologia, mas ao ser mesmo.

Fundamentar a possibilidade de compreender o ser do homem a partir da metafísica, baseando a inteligibilidade nele presente no ato de existir, é um passo de total coerência com a proposta de todo discurso vaziano, que ao deixar-se interpelar pelas aporias relevantes da tradição filosófica, soube ao mesmo tempo fixar-se nos critérios que encontrou como capazes de auxiliá-lo na busca da resposta almejada, ao mesmo tempo que, a partir da rememoração, continua a fazer a filosofia no hoje do problema, sem anacronismos, mas com a capacidade de utilizar-se de meios atuais para a construção do discurso lógico-ontológico proposto, uma vez que encontra nele a resposta última e integral no que diz respeito ao ser do homem.

Vale aqui a afirmação vaziana:

O vigoroso renascimento da metafísica clássica na trilha da chamada neoescolástica, mas avançando muito além dos seus estreitos cânones didáticos e doutrinários, encontra no problema contemporâneo da pessoa um terreno privilegiado para o seu crescimento. (...) Sua contribuição será decisiva e fundamental para a nossa elaboração da categoria de pessoa, pois é à tradição metafísica clássica que iremos pedir inspiração mais profunda de nossa reflexão.<sup>170</sup>

Com a inspiração na metafísica clássica, tendo na base do ser que é a inteligibilidade última, Vaz acredita ser possível conceituar o ser do homem em sua integralidade mais profunda e mais plena, lendo e discursando sobre sua ontologia, sem deixar nada de fora em seu discurso categórico.

Desta maneira, a compreensão filosófica sobre o homem, ou seja, sua possibilidade inteligível, é apresentada através de um duplo método de leitura ou de uma dupla possibilidade hermenêutica antropológica. A inteligibilidade em – si e a inteligibilidade para – nós.

Será Lima Vaz a afirmar a necessidade dessa dupla abordagem:

Com efeito, a leitura do roteiro dialético (...) pode ser feito através de duas chaves interpretativas: a primeira procede segundo a seriação das categorias (seções) onde vigora a lei da negação dialética (suprassunção); a segunda acompanha o constituir-se dos níveis

---

<sup>170</sup> AFII, 200.

conceptuais que exprimem os princípios primeiros do *ser* (a *essência* e a *existência*).<sup>171</sup>

Em conformidade com o pensar histórico vaziano, é necessário, antes de aprofundar a metodologia supracitada, encontrar as raízes históricas que permitem a compreensão da mesma.

Trata-se da dupla terminologia, uma de origem grega, outra medieval. O primeiro é o percurso anabático e katabático, isto é, o movimento de subida e de descida do discurso filosófico que se situa no movimento dialético Platônico, o qual tem como meta elevar-se do mundo dos sensíveis ao mundo das ideias e depois retorna do mundo das ideias à planície dos sensíveis. A segunda terminologia é das duas vias, ou dois caminhos, a *via compositionis* e a *via resolutionis*. A primeira é sintética, fazendo o caminho do simples ao complexo, e a segunda analítica, caminhando do complexo ao simples.<sup>172</sup>

Com relação à inteligibilidade para – si e para – nós, pode-se dizer que o movimento anabático, isto é, de subida, identifica-se com a inteligibilidade para – nós, pois assim como a dialética platônica eleva-se dos sensíveis ao mundo das ideias, a dialética vaziana eleva-se, através da constituição das categorias<sup>173</sup>, da categoria primeira de corpo próprio à categoria última de pessoa. O movimento katabático, por sua vez, isto é, de descida, identifica-se com a inteligibilidade em – si, que tendo alcançado o cume das categorias, retorna agora fundamentando-as<sup>174</sup>, ou seja, lançando sobre as demais categorias a plenitude já contemplada.

Afim de sintetizar o acima afirmado, cabe a explicação vaziana:

Desde essa altitude inteligível alcançada pelo discurso antropológico ao encontrar seu termo e sua síntese na categoria de pessoa e que permite a leitura da sequência das suas categorias seja segundo a *ordocognoscendi* (*para-nós*) seja segundo a *ordo essendi* (*em-si*), podemos organizar a nossa compreensão do homem como pessoa segundo dois movimentos da *ascensão* e da *descida* que, desde sua utilização por Platão, constituem uma das formas possíveis de exercício do pensamento dialético.<sup>175</sup>

---

<sup>171</sup> AFII, 190.

<sup>172</sup> EFVII, 95 nota 1.

<sup>173</sup> AFII, 191.

<sup>174</sup> Idem

<sup>175</sup> AFII, 227.

No tocante à terminologia medieval, a primeira via, a *via compositionis*, faz o caminho do uno ao múltiplo, ou seja, do simples ao complexo, como explica Lima Vaz, parte da intuição e afirmação originária do *esse* e desenvolve as implicações lógico-dialéticas dessa posição inicial.<sup>176</sup> A *via compositionis* pode ser equiparada à inteligibilidade em – si, pois também ela partirá da categoria de unidade, a categoria de pessoa, e buscará compreender, a partir dela, o múltiplo das demais categorias.

Já a *via resolutionis* é, como afirma o autor, analítica e caminha do complexo ao simples<sup>177</sup>, do múltiplo ao uno. Assim sua identificação será com a inteligibilidade para – nós, que também parte das categorias múltiplas e complexas até chegar à simplicidade categorial de pessoa. Vaz permite tal compreensão ao descrever a inteligibilidade – para – nós e sua dupla possibilidade de movimento dialético, tanto de suprassunção como de expressão como ser.

Esses dois roteiros de leitura percorrem uma ordem de inteligibilidade para – nós, na medida em que partem da mais elementar manifestação do ser, qual seja estar no mundo pelo corpo próprio, e avançam em direção à unidade final da complexidade ontológica que se desdobra desde aquele momento inicial. (...) A categoria de pessoa é a expressão dessa unidade final.<sup>178</sup>

Confrontado com as duas possibilidades de metodologia clássica, pode-se agora compreender o que Vaz entende com a sua visão hermenêutica em seu duplo roteiro de leitura acerca do homem.

Primeiramente, cabe uma abordagem da inteligibilidade para – nós. Esta será entendida como movimento que, tanto na ordem da suprassunção das categorias como na de síntese da essência e da existência, comporta a ordem de constituição das categorias e no desenvolvimento dialético apresenta-se como pulsação expansiva do discurso.<sup>179</sup> Trata-se do momento de labor filosófico onde, diante das realidades ontológicas, se constroem as categorias, e onde o discurso logicamente ordenado encontra seu desenvolvimento.

Vaz afirma que tal inteligibilidade para – nós é entendida como resultado, considerada na sua expressão categorial como síntese ou fecho do discurso

---

<sup>176</sup> EF VII, 95.

<sup>177</sup> idem

<sup>178</sup> AFII, 190.

<sup>179</sup> AFII, 191

dialético.<sup>180</sup> O conceito último e totalizante, no caso da antropologia Filosófica vaziana o conceito de pessoa, vai surgindo lentamente e manifestando-se passo a passo até sua completude unitária. É o ponto em que se fundamenta a interpretação anabática e a *via resolutionis*.

Nesse momento filosófico, a consideração da experiência e da lei da negação dialética são extremamente relevantes. O fato da experiência, já aprofundada aqui no capítulo II, permite deparar-se com a realidade existente. No caso da Antropologia Filosófica, as categorias de estrutura e relação. O sujeito experimenta-se na sua estruturação singular, a qual busca categorizar cada um dos momentos experienciais e também compreender as realidades com as quais se relaciona, a que está aberto e que o complementam.

O dado da experiência é categorizado, e será a lei da negação que colocará em movimento e permitirá o encadeamento lógico das categorias no discurso. Trata-se de perceber o limite eidético do conceito e de inserir a tensão através da ilimitação tética, na qual a reflexão filosófica possui seu movimento progressivo e coerente.<sup>181</sup> Alcançar a síntese eidética e encontrar um momento em que a pulsão de negatividade da ilimitação tética não ultrapasse é o que se buscará alcançar no último movimento categorial, que será o conceito de pessoa.

No estudo presente, como se verá adiante, essa leitura expansiva do discurso, que caminha da experiência do múltiplo através do movimento de suprassunção à categoria última e unitária, se dará na dupla dimensão de estrutura com as categorias de corpo próprio, psiquismo e espírito e de relação nas categorias de objetividade, subjetividade e transcendência.

Por sua vez, ao abordar a inteligibilidade em – si, Vaz a compreende como ordem da fundamentação das categorias.<sup>182</sup> Na ordem do discurso, tal inteligibilidade encontra-se como momento reflexivo, e será, no dizer do autor, origem inteligível de todo o discurso e, como tal, começo absoluto que se faz presente, surgindo na sua radical originalidade, em toda invocação do sujeito, vem a ser, na radical singularidade de cada um onde o Eu e o tu se encontram.<sup>183</sup>

A inteligibilidade em – si traz para a reflexão vaziana uma característica singular de circularidade discursiva. O começo da reflexão se compreende no fim, e

---

<sup>180</sup> AFII, 192.

<sup>181</sup> AFI, 167.

<sup>182</sup> AFII, 191

<sup>183</sup> AFII, 192.

o fim está já implícito em seu começo. Aquilo que a inteligibilidade para –nós alcança de forma progressiva, a inteligibilidade em –si ilumina de forma reflexiva demonstrando que sua inteligibilidade já estava presente em todo o desenvolver do discurso lógico. <sup>184</sup>

A explanação de Marcelo de Aquino auxilia na compreensão do referido:

Com a submissão da categoria de realização ao princípio da totalização, a *ordem sistemática do discurso* antropológico-filosófico vaziano chega ao limiar da afirmação da igualdade inteligível entre o sujeito (o Eu no movimento da sua automanifestação) e o ser (manifestado na ordem das categorias encadeadas pelo discurso). Lima Vaz afirma essa igualdade inteligível na categoria de pessoa que restitui a primazia da inteligibilidade em-si do sujeito (o sujeito afirmado como ser) que ao longo do discurso se desdobrara como inteligibilidade para-nós. A inteligibilidade em-si tornou possível o discurso. Agora se mostra como seu verdadeiro princípio, tendo demonstrado dialeticamente seu fim. <sup>185</sup>

A inteligibilidade em –si baseia a antropologia ontológica vaziana que, conforme afirmou Marcelo de Aquino, permite a compreensão de identificação entre o sujeito lógico da dialética que manifesta sua igualdade inteligível com o ser, que é base do discurso.

Cabe agora perceber o desenvolvimento progressivo da inteligibilidade para –nós e posteriormente a inteligibilidade em –si.

---

<sup>184</sup> Ibid

<sup>185</sup>AQUINO, Marcelo Fernandes de. Instituto Humanitas Unisinos. **Uma Antropologia Filosófica que se eleva à Metafísica**. Julho, 2016. Disponível em: [www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6508&secao=488](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6508&secao=488).

## 4. INTELIGIBILIDADE EM – SI E INTELIGIBILIDADE PARA – NÓS.

### 4.2 Dialética interior-exterior.

Perguntar quem é o homem para o sujeito vaziano, significa defrontar-se com um ser complexo e situado, presente no mundo, e capaz de fazer experiência, capaz de experimentar-se e de experimentar.<sup>186</sup> O sujeito vaziano é alguém capaz de refletir sobre a primeira realidade ao seu alcance que é ele próprio e a realidade que o circunda, que o interroga e a qual ele interroga, o mundo, os outros e o Outro.

A realidade experiencial do homem apresenta a reflexão antropológica em dois momentos portanto, um de *ipseidade*, ser –em –si (*in se*) e o outro de *alteridade*, ser para-o-outro (*esse ad aliud*).<sup>187</sup> Decorrente dessa dupla dimensão experiencial, o discurso da inteligibilidade – para– nós se constitui em dois universos distintos e homólogos, a estrutura e a relação.

Cláudia Maria Rocha de Oliveira sintetiza:

Para Lima Vaz, a pessoa humana se constitui como ser de estrutura e ser de relação. Enquanto ser de estrutura, é ser-em-si. Enquanto ser de relação, é ser-para. A unidade, expressa em toda afirmação “eu sou”, apresenta-se como síntese dialética do ser-em-si e do ser-para. Em consequência, a pessoa se constitui como unidade de opostos. Ela só é ela mesma na sua abertura constitutiva ao mundo, aos outros e ao transcendente.<sup>188</sup>

A construção categorial do discurso filosófico vaziano compreende-se, portanto nas referidas dimensões, ser – em –si relativo a estrutura e ser – para relativo a relação. No tocante à estrutura, o filósofo depara-se com três categorias que dialeticamente se supressumem na ordem do discurso: corpo-próprio, psiquismo e espírito. Quanto à relação, as categorias serão: objetividade, intersubjetividade e transcendência.

---

<sup>186</sup> AFII, 9.

<sup>187</sup> AFII, 12.

<sup>188</sup> OLIVEIRA, Cláudia. Instituto Humanitas Unisinos. **Mergulho na natureza humana pelo reconhecimento do outro.** Julho, 2016. Disponível em:[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6510&secao=488](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6510&secao=488).

No sistema filosófico vaziano, estrutura e relação permitem a compreensão de duas realidades discursivas. A primeira diz respeito à leitura ontológica do sujeito, possível somente através desses dois momentos, e a segunda refere-se àquilo que o presente trabalho vem salientando na obra vaziana: a integridade do discurso.

Vaz compreende as categorias provindas da estrutura da seguinte forma: Essas três categorias abrangem, pois, na sua articulação dialética, a totalidade estrutural do ser humano, isto é, circunscrevem a sua realidade como sujeito ou como Eu que se interroga sobre si mesmo.<sup>189</sup> Existe nesse momento uma reflexão de si na qual o homem é capaz de compreender sua identidade ontológica, significa que a reflexão estrutural permite, em si, a compreensão de uma perfeição sistêmica. Porém, trata-se de um sistema aberto, uma realidade estruturalmente relacionável e, portanto, sujeito à complementariedade.<sup>190</sup>

O sujeito vaziano, como ser situado e como sistema aberto, compreende-se plenamente apenas na sua reflexão fora de si. Assim a necessidade da relação não será algo accidental, mas será algo próprio da essência do ser do homem.

Quanto ao dito, Cláudia Maria Rocha de Oliveira acrescenta:

Portanto, para Lima Vaz, somos necessariamente seres de relação. Isto significa que as relações não são acrescentadas extrinsecamente a nós. Não temos a opção de escolher nos relacionar ou não. Mas as relações nos definem. Elas nos constituem no nosso ser mais próprio. Nesse sentido, somos necessariamente ser-no-mundo, ser-com-os-outros e ser-para-a-transcendência.<sup>191</sup>

Essa não escolha relacional, porém, não aponta somente para uma necessidade circunstancial, mas sobretudo para uma abertura ontológica essencial. Ao afirmar a dimensão de relação como necessária para a inteligibilidade do sujeito, Vaz afirma igualmente a necessidade de complementariedade que provém dessa realidade. Ser no mundo, com os outros e com o Outro não é somente um estar-aí ocasional, mas trata-se sim de uma relação que, na interpenetração de presenças, gere a experiência que faz possível a inteligibilidade do homem.

---

<sup>189</sup> AFII, 10.

<sup>190</sup> AFII, 12.

<sup>191</sup> OLIVEIRA, Cláudia. Instituto Humanitas Unisinos. **Mergulho na natureza humana pelo reconhecimento do outro.** Julho, 2016. Disponível em:[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6510&secao=488](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6510&secao=488).

No dizer vaziano este momento é um momento de complementariedade de forma e conteúdo. A estrutura em-si do sujeito é o que possibilita a forma e a relação do ser-para dar o conteúdo:

Assim, constituído estruturalmente por *formas* de expressão, o homem é, essencialmente, *relação* com a realidade, à qual confere expressão humana – ou com o ser que nele se manifesta justamente nessa expressão. A passagem da estrutura à relação é, por conseguinte, a passagem da *forma* ao *conteúdo* da expressão ou, em termos de linguagem, do significante ao significado.<sup>192</sup>

Ser –em si, ser –para; estrutura, relação; forma, conteúdo. São todas realidades que apontam para o traço daquilo que Vaz compreende como dialética exterior-interior. No dizer vaziano, somente através dessa dinâmica que se pode entender verdadeiramente o homem como expressividade,<sup>193</sup> é na expressividade plena de si que se compreende o homem como sujeito.

Dessa forma, é preciso entender que a dialética exterior-interior permite não outra coisa que a inteligibilidade plena e clara das categorias e do discurso filosófico acerca do homem. Porém, é certo também que como sistema aberto existe a importância da complementariedade que se dá entre estrutura e relação. Essas afirmações julgam-se importantes de serem reafirmadas para sustentar a opção que se seguirá, de analisar a inteligibilidade – em – nós, a partir de uma proposta vaziana baseada sobre a homologia dialética das categorias.

Vaz afirma:

Convém notar que existe uma homologia ou correspondência entre a diferenciação categorial da estrutura antropológica e a diferenciação ôntica da realidade com a qual o homem se relaciona. Essa última diferenciação se apresenta na forma das três grandes regiões do ser que configuram a situação fundamental do homem: o mundo, os outros e o transcendente. Elas determinam três esferas de relação do homem com a realidade: as esferas da relação de *objetividade*, da relação de *intersubjetividade* e da relação de *transcendência*. Ora, em cada uma dessas esferas observa-se a primazia de uma das estruturas que integram a totalidade do ser homem: na relação de objetividade a primazia é dada ao corpo-próprio, na relação de intersubjetividade a primazia é dada ao psiquismo e na relação de transcendência a primazia é dada ao espírito.<sup>194</sup>

---

<sup>192</sup> AFII, 11.

<sup>193</sup> AFII, 13.

<sup>194</sup> AFII, 14.

A homologia será o caminho escolhido daqui em diante para, dentro da dialética da inteligibilidade –para –nós, que vai construindo o discurso do baixo para o alto, do complexo ao simples e dinamizado pela dialética do interior-exterior que permite a compreensão complementar e, portanto, plena das categorias, compreender o conceito de pessoa em Lima Vaz.

Assim seguir-se-á o esquema: corpo-próprio/objetividade; psiquismo/intersubjetividade; espírito/transcendência.

#### 4.2.1 Corpo-próprio e objetividade

O primeiro passo na presente análise é recordar a afirmação vaziana do que é experiência. Na esteira husserliana, será a experiência a interpenetração de presenças em um ser, não abstrato, mas situado.<sup>195</sup> Pela materialidade sensitiva corpórea e pela materialidade perceptível do mundo das coisas, Vaz compreende que o questionamento acerca do corpo e, seguindo a homologia de relação, a objetividade, serão os lugares iniciais para a compreensão inteligível para –nós e o desenvolvimento dialético do discurso.

O primeiro momento do homem é experimentar-se situado em um mundo material. Ele é corpo entre corpos, e dessa sua realidade decorrem dois lugares de compreensão, uma de ordem passiva e outra de ordem ativa, aquilo que Vaz denominará estar –aí e ser –aí.<sup>196</sup>

Estar –aí é a condição existencial na qual o corpo é independente da subjetividade consciente e volitiva do homem. O homem é corpo com os demais corpos e a eles se associa com relação as categorias de tempo e de espaço. Existe em uma era por ele não escolhida ou determinada, estabelece-se em um lugar e desenvolve-se seguindo leis orgânicas e temporais não estabelecidas pelo sujeito.

<sup>197</sup>

A correlação espaço-temporal com a realidade material abre ao homem a objetividade do mundo. O estar –aí do homem, relaciona-se com a objetividade

---

<sup>195</sup> AFI, 162.

<sup>196</sup> AFI, 176.

<sup>197</sup> Ibid.

naquilo que Vaz compreende como mundo da vida.<sup>198</sup> Mundo da vida e estar –aí são o primeiro momento relacional do corpo com a objetividade no sentido de passividade ou correlação existencial no sentido de que pelo fato de o homem existir em um corpo, e o mundo existir acolhendo a existência do homem corporal, há um relacionamento imediato no qual o mundo envolve o homem em si.<sup>199</sup>

Nesse estágio, o corpo deve ser entendido como corpo – objeto, pois ele é na passividade da objetividade do mundo. O grande risco do discurso filosófico é permanecer nessa esfera de compreensão, ou seja, objetivizar o homem em sua corporalidade, reduzindo-o ao nível apenas material de sua realidade, uma vez que essa, como se vê, identifica-se com o mundo – das – coisas.

Em síntese, esse momento apresenta a realidade de corpo-objeto enquanto se relaciona e identifica com a objetividade material na qual o corpo existe, na qual é corpo entre outros corpos. Esse primeiro passo é fundamental para alicerçar o dado complexo e experiencial do homem, superando qualquer visão solipsista e ao mesmo tempo, por questionar e perceber essa realidade o sujeito percebe-se além de uma realidade dada de forma apenas objetiva. Questionar esse fato remete o homem a uma realidade que vai além de seu simples estar –aí.

A relação corpo – mundo muda justamente a partir da realidade humana. O homem é um corpo, relaciona-se de forma passiva com o mundo objetivo, porém é também um sujeito interrogante<sup>200</sup>, e o surgimento da dialética interior-exterior permite que a leitura que se faz do corpo e da objetividade passe a ser outra. Será uma leitura não só do dado, natureza, mas da forma, ou seja, da expressividade corporal do sujeito.

Porém, o que muda ou que faz mudar a relação homem corpo e homem objetividade? No discurso vaziano será a inserção do conceito de intencionalidade. A intencionalidade será a característica própria do sujeito, através da qual ele é capaz de realizar o movimento dialético de passagem do dado à expressão, da natureza à forma.<sup>201</sup>

Trata-se de passar de um estar –aí para um ser –aí.<sup>202</sup> O ser –aí introduz, conforme dito, a intencionalidade, e esta permitirá, na relação com o corpo, uma

---

<sup>198</sup> AFII 32.

<sup>199</sup> Ibid.

<sup>200</sup> AFII, 180.

<sup>201</sup> AFI, 176.

<sup>202</sup> Idem

suprassunção, compreendendo não mais o corpo como objeto, mas sim como corpo-próprio. A ideia de corpo-próprio está intimamente ligada à capacidade de integração entre a corpo dado e o corpo capaz de se expressar na identidade do Eu.<sup>203</sup>

Como corpo próprio ou como totalidade intencional, o corpo pode ser assumido na auto-expressão do sujeito, e podemos falar de um Eu corporal o que não é o caso para o corpo físico ou o corpo biológico. (...) É no sentido dessa distinção entre ter e ser o corpo que o corpo é, para o homem, um “corpo vivido” (*corps vécu*), não no sentido da vida biológica, mas da vida intencional.<sup>204</sup>

A intencionalidade corporal permite um diferente agir. O homem não apenas respeita as leis que a realidade material lhe impõe de forma natural, mas pela intencionalidade ele é capaz de ações conscientes e volitivas, e estas são relacionadas justamente a ele, enquanto existência que se experimenta na ação intencional e a objetividade com a qual, de forma imediata, ele não só está como um corpo passivo, mas é, de forma a modificar a relação e se compreender através dela.

Assim o corpo –próprio não é só alteração da capacidade experiencial subjetiva, mas trata-se de um outro nível de relação com a objetividade do mundo. Se na realidade do corpo –objeto o mundo era um mundo vivido, agora, segundo Vaz, através do ser –aí pelo corpo próprio o mundo passa a ser um mundo construído, e a forma eidética da objetividade se compreenderá através dessa relação.

Afirma Vaz:

No exercício dessas duas mediações o *sujeito* aparece, na relação com a realidade na qual se situa, como Eu que experimenta vitalmente, pensa e transforma o seu mundo, ao mesmo tempo em que este lhe aparece, em envolvente e infrangível unidade, como *tarefa* e como *destino*: como tarefa, pois o homem não é *para* (*esse ad*) o mundo senão na medida em que sobre ele *age* pela experiência, pela ciência e pela técnica; como destino, porque o horizonte do mundo envolve o homem não somente na fixidez estática das coordenadas do espaço, mas no inelutável avançar da flecha do tempo que aponta para o horizonte absoluto da morte.<sup>205</sup>

---

<sup>203</sup> AFII, 180.

<sup>204</sup> AFI, 176.

<sup>205</sup> AFII, 33.

O mundo continua a ser o lugar em que o homem se experimenta, onde conhece, onde se desenvolve, onde no arco do tempo e do espaço realiza sua vida. É na objetividade do mundo que o destino do homem se faz. Porém, pela intencionalidade, o eidos do mundo muda para o homem, pois diferente de toda a realidade objetiva, o homem age no mundo, realiza-se através da objetividade e a transforma em seu favor.

É nesse estágio de relação intencional entre homem como corpo –próprio e o mundo como objetividade que circunscreve o homem, e por ele é transformado, que é possível compreender o ser do homem quando o sujeito se pergunta sobre o que ele é. O que é o homem em relação a seu corpo, ele é um corpo, ou só tem um corpo? O que a objetividade diz do homem, ele é um ser entre os outros, como os outros? A resposta a essas perguntas virá da realidade da estrutura no que toca a expressividade e da relação no que diz respeito a não reciprocidade.

Com relação ao homem, esse faz sua experiência imediata e primeira através do corpo, é nele que se tem a recepção e percepção dos sinais que na dialética da passagem do dado à forma o sujeito transforma aquilo que foi recebido e expressa-se como Eu.<sup>206</sup> Essa capacidade expressiva fez com que Vaz identifique o corpo como parte essencial da estrutura do Eu. Dessa maneira, o corpo não é um objeto alheio à realidade do sujeito, mas parte essencial do mesmo.

A expressividade será a palavra forte para reconhecer o corpo como estrutura integrante do homem como sujeito. O corpo não é uma realidade adjunta ao ser do homem, mas sim integrante e constituinte. O homem que é pela natureza e tem pela intencionalidade o seu corpo, expressa-se através dele, afirmando assim sua unidade.<sup>207</sup>

O homem que é corpo e que tem o corpo, compreende a objetividade justamente na imediatez da relação com a realidade material que a ele se apresenta. Sua relação passiva, mas sobretudo ativa, estabelece a compreensão da eidade objetiva. O homem não só está nas coisas, mas age sobre elas, as transforma. Essa ação e transformação possuem um caráter de expressividade humana que Vaz entenderá como o “Eu sou para o mundo-natureza” e o “Eu sou no mundo natureza”.<sup>208</sup> Se no corpo a expressão aponta para a passagem da natureza à forma

---

<sup>206</sup> AFI, 181.

<sup>207</sup> Idem.

<sup>208</sup> AFII, 33.

por meio do sujeito, aqui a passagem se dá na ação que se expressa na mudança do mundo caracterizado pela transformação e traços propriamente humanos.

A necessária relação do homem com a objetividade, sua compreensão como ser agente e criativo, permitem estabelecer a relação de objetividade não como algo que é acrescentado ao ser do homem, mas também como algo que, não o constitui essencialmente, mas sim relacionalmente, uma relação da qual ele não pode negar. Mais ainda, é nela e através dela que ele consegue compreender e ler o todo do seu eu.

Assim esclarece Vaz:

A categoria da objetividade exprime, pois, essa referência constitutiva do Eu sou ao eidos do ser-no-mundo. Trata-se, com efeito, de uma referência constitutiva ou essencial (eidética), implicando uma dimensão categorial do eu sou, pois na medida que o Eu aparece estruturalmente situado (categoria do corpo próprio), sua relação necessária com uma realidade que lhe é exterior e que justamente define o contorno da sua situação, é uma relação com o mundo, definido como primeiro e englobante horizonte do seu ser-para.<sup>209</sup>

Compreendendo a parte eidética, o discurso vaziano se movimenta sempre com a lógica dialética da força da negatividade, momento do questionamento entre a semelhança categorial e a ontológica em busca do princípio de totalização. Eideticamente o corpo é entendido como integrante do ser do homem, é sua parte essencial e estrutural. Porém, a ilimitação tética afirma uma realidade além da imediação com a realidade material. O sujeito que questiona, que intenciona o agir, demonstra que a compreensão do homem vai além da realidade corpórea.<sup>210</sup>

Dessa maneira, Vaz entende o homem como corpo, ou o corpo como parte essencial do homem, porém não como explicação total do seu ser. O limite eidético afirma um primeiro passo, a ilimitação tética permite uma sequência lógica do discurso, manifestando nesse primeiro momento a característica de subida da inteligibilidade para –nós, que vai construindo as categorias do discurso, as quais passo a passo unem-se entre si e permitem a leitura cada vez mais total e unitária do objeto em questão.

De outro lado, ao questionar a objetividade frente ao princípio de totalização, o ponto de decisão, e que lança a negatividade na adequação do ser homem com a

---

<sup>209</sup> AFII, 34.

<sup>210</sup> AFI, 182.

objetividade, é a linguagem. Vaz percebe na linguagem um dos pontos altos de expressão do Eu, e igualmente percebe como característica própria da linguagem a reciprocidade.<sup>211</sup>

O Eu que se expressa na linguagem é o mesmo que é capaz de se relacionar através dela. Esse momento mais elevado de relação supõe a capacidade de comunicar e de ser comunicado através do mesmo princípio de comunicação. Assim, a reciprocidade comunicativa, para Vaz, encontra-se na capacidade de mútua expressão através da linguagem. Ao defrontar-se com a objetividade do mundo, o homem que age sobre ele percebe duas coisas importantes a respeito de si: a primeira que ele é no mundo material, e a segunda que ele não é o mundo material. Ele está além, a igualdade de objetividade aponta obrigatoriamente para uma diferença.<sup>212</sup>

Assim, ao deparar-se com o mundo das coisas em sua realidade material, sem expressividade de nível humano, isto é, sem possibilidade intencional de relação, o discurso filosófico tende dialeticamente a caminhar na direção, não mais da exterioridade, mas da interioridade. O sujeito que questiona, e que se comunica na linguagem, precisa caminhar em busca de outro ser que como ele seja capaz de se relacionar de forma intencional.

#### **4.2.2 Psiquismo e intersubjetividade**

Dinamizado pela dialética do externo e interno, o homem ao refletir sobre si e também sobre as relações que o envolvem, volta-se para a realidade interior uma vez que já estruturou as categorias externas de corpo-próprio e objetividade. Seguindo a proposta de um discurso integral acerca do homem e igualmente sistemático, a opção presente é a de delimitar primeiramente aquilo que se deve entender como categorias de psiquismo e intersubjetividade, apontando igualmente seus possíveis reducionismos.

O corpo próprio quando refletido à luz da negação, demonstra sua não totalidade com relação ao ser e aponta para uma realidade presente ao homem que está além da imediatez do corpo. Nesse momento, surge no horizonte filosófico, a

---

<sup>211</sup> AFII, 36.

<sup>212</sup> AFII, 35.

realidade da psique, acesso primeiro à interioridade do homem e abertura para a dialética exterior e interior que se desenvolve no seio do problema clássico da relação alma – corpo.<sup>213</sup>

Diferente do corpo – próprio, perceptível pela imediatez material, a psique é percebida naquilo que Vaz compreenderá como tensão de oposição, diz o filósofo: vemos que a aporia fundamental do psiquismo parece residir, de um lado, na tensão ou oposição entre o psíquico e o somático e, de outro, entre a tensão ou oposição entre o psíquico e o noético.<sup>214</sup>

O lugar do psiquismo na estrutura ontológica do homem é, portanto, um lugar mediador entre o extremo da materialidade e exterioridade e a mais absoluta e profunda interioridade, compreendida entre o corpo – próprio e o espírito.<sup>215</sup> A mediação será a característica principal da psique, categoria de ligação na compreensão estrutural do homem.

Vaz caracteriza o psiquismo com a afirmação:

O psíquico se apresenta, pois, como domínio de uma presença mediata do homem no mundo e como primeiro momento do homem a si mesmo, presença essa mediatizada pelo mundo interior do próprio psiquismo. Podemos dizer, portanto, que estruturalmente o psiquismo é o sujeito exprimindo-se na forma de um Eu psicológico, unificador de vivências, estado e comportamentos.<sup>216</sup>

Realidade imaterial e mediata, o psiquismo por estar entre dois extremos, possui características semelhantes a ambos, porém, por ser realidade diferente, as transforma. No psiquismo é onde surge um mundo interior, com tempo e espaço diversos daquele do corpo próprio, porém recriado a partir daquelas experiências.

É importante frisar essa abertura para o mundo interior. Possui, como afirmado, relações com a objetividade do mundo material, porém se trata de um universo marcado por uma duração espaço-temporal totalmente diversa, o que o torna uma realidade com características próprias.<sup>217</sup> Vaz insistirá nesse ponto, uma vez que a compreensão da corporeidade estava amplamente relacionada com as dimensões espaço-tempo físico e biológico e agora se trata de conceituar essas dimensões em padrões subjetivos.

---

<sup>213</sup> AFI, 192.

<sup>214</sup> Ibid.

<sup>215</sup> AFI, 193.

<sup>216</sup> AFI, 194.

<sup>217</sup> AFI, 193.

O espaço-tempo do mundo objetiviza o corpo em padrões relacionados a leis, que lhe advém do externo e sobre as quais não se possui um outro tipo de relação a não ser aquela de acolhida e harmonização. Em relação ao mundo psíquico, Vaz afirma haver uma temporalização do espaço,<sup>218</sup> significa que os acontecimentos não seguem um ritmo matemático e contínuo, mas são estruturados a partir do momento subjetivo, não implicando em mudança objetiva no universo que o circunda. A mudança de critério de medida espaço-temporal joga à luz toda a dialética exterior-interior, demonstrando onde se realiza também o encontro entre mundos subjetivos.

Vaz afirma: O mundo é, para cada um de nós, o caminho para o encontro com o outro.<sup>219</sup> Como realidade de sistema aberto, o psiquismo é também possibilidade relacional. Não só com o mundo imaterial, mas sobretudo com um outro de si mesmo. A intersubjetividade compreende-se justamente na relação que se dá no mundo dos objetos, mas não na mesma forma que na relação de objetividade. A intersubjetividade abre a possibilidade de um outro universo de relações, não entre diferentes, homem –objeto, onde não existe reciprocidade comunicativa, mas entre um outro que é um outro eu. Sujeito-sujeito, como a possibilidade de comunicação plena.

Elton Vitoriano Ribeiroelucida:

Lima Vaz vai buscar elaborar a categoria de intersubjetividade tentando superar a absolutização da práxis. Absolutização essa que, baseada apenas na razão instrumental, se traduz em critérios do útil, do eficaz, do produtivo, do consumo, bem como, na tentativa de superação do solipsismo. (...) Para tal tarefa, será preciso colocar-se numa posição que esteja livre do conjunto epistemológico que a tecnociência lança sobre o universo intersubjetivo, é claro, sem tornar-se um tecnoclasta. E, depois, tentar alcançar uma saída mediadora entre as posições extremas da heterologia de Lévinas e da egologia de Husserl.<sup>220</sup>

A intersubjetividade traz consigo, portanto, em primeiro lugar a realidade intencional com a qual o homem se relaciona com outra realidade intencional. Superação de absolutização da práxis afirma que o Eu-psíquico está diante de um

---

<sup>218</sup> Ibid.

<sup>219</sup> AFII, 74.

<sup>220</sup>RIBEIRO, Elton Vitoriano. PUC – RIO. **A Arquitetônica da Categoria de Intersubjetividade como lugar de realização ética do ser humano.** Disponível em [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/3744/3744\\_4.PD](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/3744/3744_4.PD)

outro Eu-psíquico, não reduzível à relação de objetividade passível apenas de uma operação técnica como afirmado da relação como ocorre com o mundo dos objetos.

Pode-se afirmar com isso que o objeto de relação transforma a relação. Na objetividade, o homem já possui a psique, mas sua intencionalidade no ato da relação não encontra eco, não existe plena reciprocidade, o que ocorre apenas no encontro com outro que é capaz da mesma qualidade de relação. Desta forma, compreende-se que a única maneira de relação adequada entre dois sujeitos psíquicos é a relação de intersubjetividade, caso contrário, se objetiva o outro ou não se obtém da relação a plenitude que ela pode produzir.

A relação de intersubjetividade é uma relação de intencionalidade mútua. Essa afirmação é importante, pois com isso se compreende que, diferente daquilo que ocorre na relação de objetividade onde o corpo-próprio é integrado em um primeiro momento no mundo da vida, apenas obedecendo suas leis como corpo-objeto, na relação de intersubjetividade o simples estar-aí não é suficiente. É preciso que ocorra uma mútua auto-expressão ou auto-significação.

Assim explica Vaz:

Em outras palavras: a relação de intersubjetividade se estabelece entre sujeitos, que se auto-exprimem ou se auto-significam na forma do Eu sou, vale dizer, cuja estrutura se constitui através do movimento dialético que suprassume o dado no significado ou a natureza na forma, segundo o esquema (N)-(S)-(F).<sup>221</sup>

O sujeito expressando-se como Eu-psíquico que no encontro de um outro Eu-psíquico realiza a relação de intersubjetividade, vivenciando-a no estágio dialético da forma estrutural, quando o sujeito já suprassumiu o dado e expressa-se na realidade daquilo que ele é. Afirmando novamente a não possibilidade de objetivação do outro, a quem compreendo a partir da experiência subjetiva que faço.

Se a relação de objetividade apresentou o problema da não reciprocidade, a relação de intersubjetividade por sua vez traz, conforme acima assinalado por Elton Vitorio, o problema da heterologia ou da egoidade. Vaz dimensiona essa problemática no terreno da ipseidade e da alteridade.

Marcelo de Aquino o sintetizará assim:

---

<sup>221</sup> AFII, 72.

O discurso alcança outro patamar de inteligibilidade com a unificação no ser humano das formas da sua auto expressão na dialética da *ipseidade* (identidade da sua presença a si mesmo) e *alteridade* (sua diferença do outro do qual se distingue, mas com o qual necessariamente se relaciona como finito e situado). A ipseidade definindo-o como *ser-para-si*, e a alteridade como *ser-para-outro*. Em ambas o outro está presente tanto como *em-si*, ou o lugar ontológico da situação e da finitude do ser humano, e ao qual ele está necessariamente referido, quanto na constituição do *para-si* da sua estrutura ou nas formas *para-o-outro* do seu ser relativo.<sup>222</sup>

O problema em questão é o problema do eidos da intersubjetividade, que pode não constituir-se, caso a ipseidade não se abra à alteridade, passando a ser apenas um estar com o outro, mas um não verdadeiro relacionar-se e, portanto, não evidenciando a intersubjetividade que só se constitui eideticamente e, posteriormente, como categoria a partir de uma relação de verdadeira alteridade.

Em contrapartida, a alteridade pode trazer o problema de uma heterologia extrema, onde a ipseidade é negada, e o Eu é assumido na novidade de um Nós que o absorve o nega. A alteridade, necessária para a intersubjetividade, pode ser um polo redutivo do discurso e, ao invés de afirmar o Eu na sua estrutura aberta a um outro Eu, e, portanto, compreender-se nessa relação, acaba por absorvê-lo no Nós.

Para um equilíbrio das partes, Vaz aponta o seguinte:

Nessa unidade dialética do subsistir (esse in) dos sujeitos e do seu referir-se (esse ad) ao outro, consiste o eidos da relação de intersubjetividade, e é aqui que cabe propriamente a analogia com a dialética do para-si e do em-si, constitutiva do sujeito singular como sujeito.<sup>223</sup>

A abertura para um outro só é possível porque o sujeito possui em-si a estrutura relacional do para-si. Ao efetivá-la na relação intersubjetiva, ele não se nega na alteridade, mas vivencia a potencialidade que traz em sua ontologia e que se expressa de forma a continuar o mesmo sem ser absorvido pela alteridade da relação.

---

<sup>222</sup> AQUINO, Marcelo Fernandes de. Instituto Humanitas Unisinos. **Uma Antropologia Filosófica que se eleva à Metafísica**. Julho, 2016. Disponível em:

[www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6508&secao=488](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6508&secao=488).

<sup>223</sup> AFII, 75.

Por fim, a estrutura categórica do psíquico na sua homologia de relação intersubjetiva possui um lugar próprio para sua realização, conforme afirma Rubens Gogoy:

Se a relação com o mundo dos objetos, da técnica, é marcada pela não reciprocidade, a relação intersubjetiva tem como principal elemento o reconhecimento e a reciprocidade constitutiva desse tipo de relação. Além do mais, é exatamente a partir da categoria de intersubjetividade que Lima Vaz realiza no plano do discurso o entrelaçamento entre antropologia e ética.<sup>224</sup>

Antropologia e ética encontram-se na categoria de intersubjetividade. Vaz aponta que a ética é decorrente da compreensão de liberdade, um dos saberes, junto à metafísica, mais elevados do homem.<sup>225</sup> E se estabelece justamente no desenvolvimento da razão prática, quando essa busca demonstrar a justa relação que se deve haver entre dois sujeitos, quando abertos para a relação no grau de intersubjetividade.

A dimensão ética na intersubjetividade mostra justamente que é através da relação que se estabelece a altura da dignidade de si. Na relação com o outro, na percepção de uma relação justa, habita a compreensão do valor de si e do outro de si, quando se estabelece na alteridade a compreensão da ipseidade.

Assim, psique e intersubjetividade apontam primeiramente para a abertura de um universo interior, que a exterioridade do corpo-próprio e da objetividade não são capazes de abarcar, mas que pela ilimitação tética já se via apontado. O eidos de tais categorias mostra-se na mediação de um universo interior e na capacidade relacional a partir da intencionalidade, sendo vivenciada em dimensão ética.

O que permanece, porém, como limite discursivo, e que abre possibilidade para a continuação dialética é o que Vaz afirmará como excesso ontológico do sujeito, que conduzirá necessariamente o discurso para além dos horizontes de objetividade, intersubjetividade, corpo-próprio e psique,<sup>226</sup> ou seja, a necessidade das categorias de espírito e transcendência.

---

<sup>224</sup>SAMPAIO, Rubens Godoy, *Metafísica e modernidade - Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*.cit., 171.

<sup>225</sup> AFI, 157.

<sup>226</sup> AFII, 95.

### 4.2.3 Espírito e transcendência

Os limites eidéticos do ser em situação do corpo-próprio e da relação de objetividade, e igualmente os limites do egocentrismo do psíquico na relação de intersubjetividade, trazem para a compreensão vaziana da reflexão acerca do homem na construção do discurso dialético a necessidade de categorias que possam abarcar a amplitude universal do Eu como sujeito interrogante.<sup>227</sup>

Lima Vaz opta por uma via que demonstra duas características claras do seu filosofar: a coerência com sua pesquisa e a autenticidade da sua reflexão. Coerência, pois, na metodologia rememorativa de lógica dialética, ele encontra na história milenar da filosofia conceitos que o filósofo julga a partir da pertinência e importância e não pelo fluxo da tendência atual. Conceitos-chaves, e que foram fontes de variadas ramificações para a compreensão histórica do homem, ao longo de todo arco de tempo filosófico, e que merecem atenção por sua influência no ontem e no hoje do filosofar.

Autenticidade, pois, Vaz não se importa de correr o risco de estabelecer-se na margem ou então de não ser aceito pela corrente principal do hoje filosófico. A compreensão da epocalidade conceitual, ao longo da história da filosofia, permite estabelecer parâmetros reflexivos que estão além dos cânones atuais de uma visão por vezes limitada em um pensar preso ao aqui e agora, sem dimensionar o arco temporal da história da filosofia.

A via, portanto, que demonstra a coerência e a autenticidade vaziana é a do espírito e da transcendência. Caminho esse apontado por alguns autores contemporâneos como uma quimera a ser exorcizada<sup>228</sup> do pensar filosófico. Vaz, contrariando uma visão niilista e hodierna, opta pela rota do espírito e da transcendência, percebendo nela o último e necessário momento para as categorias de estrutura e relação dentro do seu discurso antropológico dialético.

Porém, a opção vaziana de avançar para as categorias de espírito e transcendência demonstram sobretudo sua coerência discursiva. Ou seja, trata-se, em primeiro lugar, de manter a integralidade do discurso antropológico, mantendo a visão integral buscada pelo autor e evitando reducionismos.

É o que afirma Vaz:

---

<sup>227</sup> AFI, 222.

<sup>228</sup> AFII, 121.

O instrumento encontrado para a enorme empresa da *obstrução* de qualquer passagem na direção transcendência é a redução da Metafísica à Antropologia ou, sob diversas formas, a redução pura e simples do *em-si* do Absoluto ao *para-nós* da expressão humana.<sup>229</sup>

Esse ponto da reflexão vaziana lança luz a uma característica forte de seu pensar. Não aceitação do risco de apontar o discurso somente para a absolutização transcendental sem considerar o eu histórico e situado, porém igualmente a não aceitação de imanentização absoluta que conduz a reducionismos hodiernos que transformam transcendência em imanência, verdade em ideologia e bem em hedonismo.<sup>230</sup>

Compreendido o porquê da opção vaziana por espírito e transcendência, é preciso entender ambas as categorias, e como se dão no discurso dialético. Primeiramente, porém, deve-se ter presente a problemática reducionista que Vaz tem diante de si, a fim de poder continuar com seu labor de conceito integral da pessoa.

No tocante à categoria de espírito, Vaz se coloca a pergunta de como ordenar na unidade de um mesmo ser a mediação universal do espírito e a mediação particularizada pelo psicossomático.<sup>231</sup> A dialética que se trava é entre o universal e a particularidade, o Espírito como realidade infinita e o espírito enquanto realidade finita.

Em referência à categoria de transcendência a questão é formulada por Vaz da seguinte forma: como descrever as dimensões de tal experiência no código da razão filosófica?<sup>232</sup> Trata-se das experiências humanas, que no homem são situadas e particularizadas, com relação, sobretudo, à categoria de transcendência, e que devem ser descritas no discurso filosófico gerando tensão entre o Infinito do Ser e o finito da experiência e do discurso.<sup>233</sup>

Tendo em vista a superação de tais dificuldades, dois conceitos metodológicos apresentam-se como fundamentais na referida empresa: a analogia e a inversão do vetor ontológico.

Quanto à analogia, Vaz afirma:

---

<sup>229</sup> AFII, 120

<sup>230</sup> AFII, 121.

<sup>231</sup> AFI, 201.

<sup>232</sup> AFI, 119.

<sup>233</sup> Ibid.

Se a noção de espírito transcende os limites da conceptualidade antropológica, é claro que sua atribuição ao homem só é possível segundo uma analogia de atribuição, na qual o *principis analogatum* é o Espírito Infinito ou Absoluto e o *espírito*, no homem é o *principis inferius*. Portanto é na sua estrutura espiritual ou noético-pneumática que o homem se mostra um ser de fronteira, passando por ele a linha de horizonte que divide o espírito e a matéria.<sup>234</sup>

A base analógica do pensar a categoria do Ser é baseada por Vaz na relação ontológica com o Ser e igualmente do dado de não ser, o espírito, uma categoria propriamente antropológica. Vaz atesta que, diferente das categorias de corporalidade e de psiquismo que são categorias antropológicas, a categoria de espírito, quando em referência ao homem, é compreendida apenas em homologia anção de Ser.<sup>235</sup>

O ser, para Vaz, é o portador das características clássicas dos transcendentais, *unum verum et bonum* (uno, verdadeiro e bom). Assim, o homem em Vaz, como espírito e, portanto, como ser que também é, é portador das mesmas características. Tal análise permite a afirmação da estrutura do homem com relação ao espírito dita como noético-pneumático, isto é, o homem enquanto espírito em sua relação de analogia com o Ser, é inteligente e livre, dinamizando no espírito aquilo que Vaz afirmará como *capax entis*, acolhimento, manifestação e consentimento ao Ser, no homem.<sup>236</sup>

Se a parte estrutural, no que diz respeito ao espírito, compreende-se a partir da analogia, não seria diferente no que tange a parte relacional. A estrutura noético-pneumática abre o homem para o Verdadeiro e para o Bem, sendo compreendida através da inteligência espiritual, com as noções de inteligência e liberdade através da analogia. Vaz define da seguinte forma: A compreensão filosófica ou transcendental da relação de transcendência desenvolve-se, pois, no âmbito da inteligência espiritual e estrutura-se como um conhecimento por analogia.<sup>237</sup>

A analogia não será só método, mas possibilidade de fundamentar a metafísica antropológica através da metafísica do Ser. A analogia vaziana é analogia com o real, de onde brota a compreensão do ser do homem, sobretudo, a partir da

---

<sup>234</sup> AFI, 202.

<sup>235</sup> Ibid.

<sup>236</sup> Ibid.

<sup>237</sup> AFII, 121.

ideia tomásica do ato de existir, como perfeição primeira, com a qual é possível encontrar o princípio analógico.

Afirma Vaz:

Com efeito, é a primazia do ato de existir que confere ao espírito a primazia na ordem das perfeições do ser: pois o espírito existe pela existência (ou *superexistência*), nele do ser como conhecido e amado, ou seja, do ser na sua universalidade transcendental como *verum e bonum*. Portanto a categoria de espírito no homem constitui o fecho de abóboda da sua estrutura ontológica.<sup>238</sup>

A analogia aponta o espírito do homem como realidade em relação ao Espírito Infinito, no qual encontra seu fundamento último e igualmente sua compreensão a partir da perfeição do ato de existir.

Rubens Godoy afirma, a partir do que foi dito, a base transcendental da antropologia do espírito:

Quando Lima Vaz trata do tema da transcendência, ele o faz, apropriando-se do método dialético e apontando em direção de um Absoluto real, ao Ser Infinito que é o puro ato de existir, ao *Ipsium esse subsistens*, tratado na Antropologia filosófica como categoria de Transcendência e como Pessoa Infinita, tratado na Ética como Bem e Fim, e na Metafísica como Ser e Existência, fundamento da metafísica do existir de São Tomás de Aquino<sup>239</sup>.

Da análise analógica, Vaz questiona-se da posição do espírito e da transcendência na ordem do discurso. Tanto corpo-próprio como psiquismo eram categorias antropológicas que a partir de si encontravam, mesmo que não plenamente, ressonância nas categorias de objetividade e intersubjetividade. Nas categorias em questão, o ponto de partida não será o homem finito, mas sim o ser Infinito.

Vaz opera uma inversão nos princípios de *limitação eidética* e da *ilimitação tética*, uma mudança no vetor ontológico, e igualmente na ordem do discurso que permitirá, a partir da analogia, o seguimento dialético.<sup>240</sup>

Marcelo de Aquino descreve da seguinte forma tal inversão:

---

<sup>238</sup> AFI, 221.

<sup>239</sup> SAMPAIO, Rubens Godoy, *Metafísica e modernidade - Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*.cit., 172.

<sup>240</sup> AFII, 122.

No domínio da categoria da realização humana, a dialética que rege o discurso da Antropologia Filosófica conhece inversão análoga à que se manifestara nas categorias de espírito e de transcendência no que diz respeito à aplicação dos princípios de limitação eidética e de ilimitação tética ao dinamismo do Eu sou. Graças à racionalidade analógica, o discurso vaziano transgride os limites eidéticos da categoria traçados segundo a finitude e a situação do sujeito. A racionalidade analógica refere o conteúdo do eidos da realização humana ao absoluto da Verdade, do Bem e da Existência. Nessa referência, o vetor ontológico da ilimitação tética que tem origem no sujeito e extremidade na infinitude intencional do ser-mais como horizonte do seu fazer (operar poético) e do seu agir (operar prático), vê no horizonte da teoria (operar teórico), invertido o seu sentido na acepção de que a ponta extrema do movimento da realização humana na ordem da teoria não procede da posição (thésis) do Eu sou ou do seu dinamismo imanente. É posta pelo Absoluto ao qual o sujeito constitutivamente se refere (relação de transcendência) nos atos supremos do existir humano: conhecer a Verdade, consentir ao Bem, reconhecer no Absoluto de existência a fonte primeira da Verdade e do Bem.<sup>241</sup>

A inversão do vetor ontológico não é outra coisa que a posição do sujeito estrutural diante da categoria relacional homóloga. No caso do corpo próprio e do psiquismo, esses se colocavam diante das categorias de objetividade e intersubjetividade, e na ordem do discurso dialético com referência à aporética crítica, os momentos eidético e tético eram mantidos como na proposta de metodologia sistemática apresentada pelo filósofo.

No caso do espírito e da transcendência ocorre o contrário, o momento tético é que lança luz e permite a compreensão do eidético, uma vez que, pelo raciocínio analógico, o segundo transcende o primeiro. A inversão se dá, portanto, pela imposição de superabundância ontológica do Absoluto em relação ao sujeito particular. Vaz evidencia esse momento dizendo que, diferente das outras categorias, não é o sujeito que se põe diante das categorias de relação, mas ele é posto em determinado lugar de relação pela força ontológica do Ser.<sup>242</sup>

É o que sintetiza Francisco Javier Herrero:

Aqui se dá uma inversão na compreensão do momento eidético e do momento tético, pois o sujeito, no seu ato de auto-posição, não põe o objeto para si, como no caso da relação de objetividade, nem se põe diante do outro na reciprocidade do agir, como na relação de

---

<sup>241</sup>AQUINO, Marcelo Fernandes de. Instituto Humanitas Unisinos. **Uma Antropologia Filosófica que se eleva à Metafísica**. Julho, 2016. Disponível em: [www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6508&secao=488](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6508&secao=488).

<sup>242</sup> AFII, 122.

intersubjetividade, mas é posto na sua situação de sujeito finito, “pela superabundância e pela infinita generosidade ontológica do Absoluto”.<sup>243</sup>

Desta forma, aplicando a inversão vetorial, Vaz aponta duas realidades, a primeira do Absoluto como fundamento ao pôr o espírito finito diante de si, determinando-o como mensurado e criatural, e a segunda é que, enquanto fundamento, a transcendência emerge como, no dizer vaziano, fundamento do discurso na ordem da inteligibilidade *em-si*.<sup>244</sup> Ou seja, a inversão ontológica e a posição do sujeito em relação ao Absoluto inverte igualmente a ordem de inteligibilidade, manifestando a ordem da existência em relação à essência e fundamentando a inteligibilidade para-nós na base da ontologia do absoluto em si.

Partindo da ilimitação tética que aponta para o infinito, a eidade do espírito e da transcendência é tida como um ponto de intersecção entre a universalidade do ser com o qual é coextensivo e a sua particularidade psicossomática.<sup>245</sup> O Absoluto aponta para a universalidade já apresentada no momento tético, porém a realidade espaço-temporal faz do sujeito um ser-aí, definindo-se como um espírito finito que comporta extremos.

A afirmação de universalidade e particularidade é, portanto, demonstrada pela abertura relacional com o Absoluto. No dizer vaziano, *capax entis*, o homem mostra-se *capax Dei*.<sup>246</sup> Relacionando-se com o mundo das coisas e com o outro ser intencional na objetividade e intersubjetividade, sua estrutura espiritual possibilita a relação, e também a complementariedade ontológica com o Ser com o qual, pela analogia, se percebe oriundo e para o qual tende.

Essa releitura da inteligibilidade em – si e esse confronto entre particularidade e unidade, que faz o ser – homem um ser de tensão entre o finito e infinito, entre o absoluto e o particular afirmar-se-á o homem como um ser com estrutura espiritual aberta à transcendência e completado ontologicamente, justamente por essa relação diante da qual ele é posto e que o complementa.

---

<sup>243</sup> HERRERO, Francisco. Dom Helder escola de direito. **Aspectos fundamentais da antropologia filosófica do padre Vaz.** 2004. Disponível em: <http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/144>

<sup>244</sup> AFII, 123.

<sup>245</sup> AFI, 218.

<sup>246</sup> AFII, 123.

### 4.3 Caminho de unidade conceitual

#### 4.3.1 Categoria de realização

A construção categorial do discurso filosófico vaziano, tanto em seu caminho da inteligibilidade para – nós como na inteligibilidade em – si, depara-se com um momento de unidade, seja como fim ou como início. Assim, basta compreender quais são essas categorias para Vaz, quais os obstáculos que não permitem, em relação a elas, um discurso antropológico integral e como podem ser um ponto unitário final ou inicial.

Tendo observado a construção na inteligibilidade para – nós nas categorias de estrutura e relação, o que surge como possível momento de redução do discurso filosófico é apontado por Vaz no conceito de alienação.<sup>247</sup> O filósofo questiona-se como o homem pode manter sua unidade, perceptível através de sua estrutura ontológica, sem deixar de ser ele mesmo na relação que o constitui com o mundo, os outros e o Outro?

Vaz apresenta a questão da seguinte forma:

Mas, ao abrir-se às realidades dele distintas, seja o *mundo*, seja o *outro*, seja o *Transcendente*, o homem não vê o acaso sua unidade *estrutural* ameaçada pela alteridade dos termos das relações *ad extra* que são constitutivas do seu ser como situado e finito? Em outras palavras, o risco de *alienação* (tornar-se outro) parece inerente a *ipseidade* do sujeito.<sup>248</sup>

A segunda questão referente ao reducionismo discursivo e que não permite a compreensão da dimensão de unidade faz referência à inteligibilidade em – si, quando essa questiona-se sobre a essência e a existência em um enfoque existencialista, privilegiando a ação de uma existência que é livre e não vinculada com a essência, dificultando a compreensão de unidade do sujeito, uma vez que esse é criador de si.

Afirma Vaz:

---

<sup>247</sup> AFII, 143.

<sup>248</sup> AFII, 143.

A precedência da existência sobre a essência apresenta-se aí como pressuposto da afirmação da gratuidade da liberdade, da responsabilidade do sujeito livre e da criatividade reivindicada pelo homem como ser-em-situação. (...) É desta sorte que o pensamento existencialista pensa poder superar o assim denominado “essencialismo” fixista da filosofia tradicional, dessencializando igualmente o conceito da “unidade” do homem.<sup>249</sup>

Assim, tanto alienação *ad extra* como existencialismo serão confrontados com a categoria de realização que busca ser o elo de unidade para o discurso antropológico vaziano. Os caminhos apontados por Vaz, tendo como base a categoria de realização serão três: a metafísica com a unidade ontológica, a ética como a areté e a dialética com a inversão vetorial.

Com relação à metafísica, Vaz afirma:

Sendo, portanto a auto-realização do homem uma forma original da dialética do mesmo (*autós*) e do outro (*éteron*), ela não é senão a efetivação existencial do paradoxo segundo o qual o homem se torna ele mesmo (*ipse*) na sua abertura constitutiva ao *outro* (*alius vel aliud*), abertura atravessada pelo apelo profundo a uma generosidade no dom de si que podemos denominar com razão *metafísica*, na mediada em que ela é, em nós, o signo de que não podemos realizar-nos a nós mesmos senão como seres abertos à infinitude do Ser.<sup>250</sup>

A razão metafísica é a compreensão de que o sujeito enquanto unidade estrutural é ontologicamente aberto à relação e a relação não o aliena no outro, deixando de ser aquilo que é, mas ao contrário, o complementa. Assim estrutura permite a realização da relação e a relação traz plenitude para a estrutura. Esse movimento metafísico é possível na categoria de realização que tem a tarefa de, no dizer de Vaz, mostrar que a unidade *estrutural* do homem se cumpre efetivamente nas formas de *relação* com que ele se abre às grandes regiões do ser que circunscrevem o lugar *ontológico* da sua situação e da sua finitude.<sup>251</sup>

A razão metafísica, no discurso dialético vaziano, não só busca superar a alienação no outro, mas também resolver o problema do existencialismo.

Marcelo de Aquino faz a seguinte explanação:

---

<sup>249</sup> AFII, 164.

<sup>250</sup> AFII, 145.

<sup>251</sup> AFII, 144.

A formulação do problema da realização do ser humano diz respeito à oposição primordial entre *ser* e *dever*, que penetra no âmago da constituição ontológica do ser humano. No discurso antropológico-filosófico, ela se formula como oposição entre a primazia a ser atribuída à essência ou à existência, à natureza ou à condição, à estrutura ou à situação. A realização se mostra, portanto, como passagem do ser que é ao ser que se torna ele mesmo pela negação dialética do *outro* no ativo relacionar-se com ele, o que implica a suprassunção do outro no desdobrar-se da unidade fundamental.<sup>252</sup>

Nesse momento, Vaz se movimenta em solo platônico, onde movimento e repouso permitem a analogia citada por Marcelo de Aquino entre ser e dever. Ou seja, Vaz não ficará preso a uma concepção fixista da estrutura, mas à relação, como ação que demonstra que o dever da existência não é criação a partir de um nada, uma liberdade total sem base ontológica, mas como acima vem afirmado, o outro é suprassumido na relação, possibilitando que o sujeito se unifique através da categoria de realização.

Vaz sintetiza o acima exposto, acentuando que a realização é movimento de base ontológica essencial e que se realiza como categoria no existencial da seguinte forma:

Analogamente, no terreno da realização humana, *ipseidade* e *alteridade*, opondo-se dialeticamente como *estrutura* e *relação*, são suprassumidas no movimento da *realização*, no qual o ser é *existência* que se efetiva na *operação*. O *ser-em-si* da estrutura e o *ser-para-outro* da relação são suprassumidos no *ser-para-si* da *realização* na conquista, pelo sujeito, da unidade profunda que ele é como *essência*, mas que deve tornar-se como *existência*.<sup>253</sup>

Relacionando-se ainda com a discussão existencialista, e compreendendo a categoria de realização no plano de autorrealização, Vaz analisa a problemática em campo ético utilizando-se para isso o conceito grego de areté.

Na sua orientação profunda e essencial, o movimento de autorrealização do homem está voltado pois para a excelência e perfeição do seu ato – ou para o bem que lhe advém da perfeição do ato – e que Platão e Aristóteles designaram com o nome de *areté*, impropriamente traduzido como “virtude”. É esse um fundamental ponto de junção entre a Antropologia e a Ética.<sup>254</sup>

<sup>252</sup>AQUINO, Marcelo Fernandes de. Instituto Humanitas Unisinos. **Uma Antropologia Filosófica que se eleva à Metafísica**. Julho, 2016. Disponível em: [www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6508&secao=488](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6508&secao=488).

<sup>253</sup> AFII, 165.

<sup>254</sup> AFII, 146.

Vaz entende o devir do homem como perfeição de si. A passagem dialética de natureza à forma encontra na categoria de realização, no seu viés ético, a compreensão de um movimento para a unidade do sujeito que, enquanto ser, realiza-se, em permanente estado de devir, na construção de si.

A dimensão ética, porém, se fundamenta em Vaz na dimensão metafísica. O filósofo afirma que o homem deve fazer uma passagem permanente da necessidade ontológica para a necessidade moral.<sup>255</sup> O caminho que permite realizar essa passagem, Vaz encontra no célebre axioma: torna-te o que és.

Cláudia Maria Rocha de Oliveira explana:

*A Antropologia filosófica*, portanto, apresenta um apelo – ‘torna-te o que és’ –, que pode ser respondido por cada um de nós quando agimos eticamente na história e, portanto, quando fazemos a experiência de existir concretamente como pessoa moral. Este apelo continua atual e nos coloca sempre diante do desafio de nos realizar como seres humanos.<sup>256</sup>

A tarefa de realizar-se é uma tarefa pessoal, só ela que possibilitará ao cabo a unidade de si e igualmente a excelência moral pretendida pela noção de areté. Porém, fica claro que essa tarefa ética deve condizer com uma verdade que já está presente na ontologia do ser do homem. Estrutura e relação permitem que o homem viva a plenitude de sua vida ética, como uma expressão perfeita de si, no qual ele é mediação da natureza que é dada e da forma que é alcançada na excelência da vida moral.<sup>257</sup>

Por fim, a categoria da realização integra-se na totalidade quando resolve a questão da tensão eidética e tética que é desdobramento da dimensão metafísica e ética e superação de reducionismos. Trata-se de uma articulação dialética, uma tensão sempre presente na vida humana, e que Cláudia Maria Rocha de Oliveira descreve como atividade que propulsiona o homem a ser mais, tratando-se de uma atividade permanente no arco temporal de sua existência.

---

<sup>255</sup> Idem.

<sup>256</sup> OLIVEIRA, Cláudia. Instituto Humanitas Unisinos. **Mergulho na natureza humana pelo reconhecimento do outro.** Julho, 2016. Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6510&secao=488](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6510&secao=488)

<sup>257</sup> AFII, 172.

Contudo, encontra-se inscrito no coração da filosofia de Lima Vaz um imperativo que exige que cada pessoa oriente as suas ações em vistas do *melhor*. Todos nós somos chamados a nos realizar como pessoa. Este imperativo tem sua raiz última na nossa própria constituição ontológica. Somos seres espirituais. Isso significa que somos constitutivamente seres de razão e de vontade. Marcada pelo excesso ontológico, a pessoa deve ser pensada na sua radical abertura ao horizonte do Ser. Enquanto inteligente, o ser humano caracteriza-se por constitutiva abertura ao horizonte da Verdade. Enquanto ser de vontade, ele deve ser pensado na sua radical abertura ao bem. Mas somos também seres situados e finitos. Orientamos a inteligência e a vontade na direção de bens particulares. Ora, nenhum bem particular é capaz de satisfazer a superabundância do espírito. O ser humano deve ser afirmado, então, para Lima Vaz, num dinamismo contínuo rumo ao *ser-mais*. A realização, por causa do excesso ontológico, nunca se cumpre plenamente. Somos seres continuamente colocados diante do imperativo que exige que assumamos a responsabilidade pela nossa existência. Isso significa que a realização da pessoa é um desafio que todos devem assumir e que nunca pode ser resolvido plenamente.<sup>258</sup>

Assim, o ponto nodal está no conceito de *ser-mais*. Existe uma tensão no centro da aporética crítica da categoria de realização entre o ser que é, dentro da idade, e o ser que é chamado a ser, o modelo ideal que a ilimitação tética, em um movimento de *deve-ser*, impulsiona a existência humana. Vaz compreende esse momento como o grande drama existencial, entre o simples ser e o poder-ser. Tarefa que o homem, como sujeito responsável por si, deve desempenhar.<sup>259</sup>

O *ser-mais*, lança a pergunta, *ser-mais para onde, ou ser mais o quê?* Assim como no caso da categoria do espírito e da transcendência, a categoria de realização sofre também ela uma mudança vetorial no discurso dialético. Existe, no dizer de Vaz, uma infinitude intencional do *ser-mais*<sup>260</sup> que dentro de uma racionalidade analógica apontará para os conceitos de Verdade, Bem e Absoluto, postos como realidade primeiras que tencionam a eles o ser do homem. Assim como não é da abertura do homem ao *mais*, do eidos ao tético que se reflete filosoficamente, mas do contrário, sendo assim possível a compreensão de plenitude na categoria da realização.

---

<sup>258</sup> OLIVEIRA, Cláudia. Instituto Humanitas Unisinos. **Mergulho na natureza humana pelo reconhecimento do outro.** Julho, 2016. Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6510&secao=488](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6510&secao=488)

<sup>259</sup> AFII, 171.

<sup>260</sup> AFII, 174.

### 4.3.2 Categoria de Pessoa

O início da parte final do presente trabalho traz a afirmação vaziana:

Sendo a categoria de pessoa o ponto nodal do discurso da Antropologia Filosófica, onde se entrelaçam a inteligibilidade *em-si* e a inteligibilidade *para-nós*, nela cumpre-se finalmente o princípio de totalização, com a adequação inteligível entre o sujeito e o ser. Nenhum excesso ontológico permanece fora da auto-compreensão do sujeito-objeto do discurso – do homem – no momento em que ele se afirma como pessoa.<sup>261</sup>

Três pontos oriundos desse trecho contido na parte final da Antropologia Filosófica de Vaz serão os pontos de desenvolvimento da categoria de pessoa: Categoria de pessoa como método (inteligibilidade em –si e para –nós); categoria de pessoa como expressividade (afirmação como pessoa) e categoria de pessoa como síntese metafísica (princípio de totalização como marco final dialético).

A categoria de pessoa será identificada como método<sup>262</sup>, fazendo referência a sua origem grega de caminho. Conforme já explanado no início do presente capítulo, Vaz encontra nos conceitos de inteligibilidade em – si e inteligibilidade para – nós dois caminhos, seja de subida e descida, seja do uno para o múltiplo ou do múltiplo ao uno. Desta forma, entende-se que a categoria de pessoa é o cume de um caminho iniciado com a categoria de corpo próprio, apresentando-se como ponto de unidade desse itinerário e podendo ser compreendido também como via de regresso, relendo cada uma das categorias a partir do conceito unitário de pessoa.

Com a categoria de pessoa o discurso da Antropologia Filosófica alcança seu termo. Ela se mostra como síntese dos momentos eidéticos percorridos pelo movimento dialético e, igualmente, como o alvo apontado pelos momentos da ilimitação tética que fizeram avançar o movimento. Ela é a expressão acabada do *Eu sou*. Responde à interrogação inicial “que é o homem?” tendo sido estabelecida por Lima Vaz como a identidade mediatizada pela sequência das categorias entre sujeito e pessoa.<sup>263</sup>

---

<sup>261</sup> AFII, 192.

<sup>262</sup> AFII, 216.

<sup>263</sup>AQUINO, Marcelo. Instituto Humanitas Unisinos. **Uma Antropologia Filosófica que se eleva à Metafísica**. Julho, 2016. Disponível em: [www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6508&secao=488](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6508&secao=488).

Conforme descreve Marcelo de Aquino, a categoria de pessoa é termo último de um caminho. A inteligibilidade para – nós encontra seu ápice de leitura na categoria de pessoa que no discurso filosófico vaziano teve seu movimento entre as sínteses eidéticas, que a cada categoria vinham sistematizando-se de forma coesa e sólida e, posteriormente, como escopo perseguido pela ilimitação tética<sup>264</sup>, que ao lançar a negatividade no coração da lógica dialética, permitiu o progredir categorial. Tal tensão, entre movimento eidético e tético, foi possibilitando o encadeamento lógico e ontológico de cada passo dialético da já referida inteligibilidade para –nós.

Nesse momento, se compreende que o eidos concretizava, fazia possível ver, ou na linguagem vaziana, fazia possível ler no ser do homem as categorias que eram já pessoais e que puderam ser lidas dessa maneira ao término da jornada da inteligibilidade para – nós. Ao mesmo tempo, porém, a categoria de pessoa já era latente na ilimitação tética, que ao tensionar o discurso para a unidade alta da categoria em questão, já trazia sua presença que movimentava dialeticamente a reflexão filosófica para si.<sup>265</sup>

Ao mesmo tempo que a inteligibilidade para – nós foi construindo o caminho para a unidade alta da categoria de pessoa, é a categoria de pessoa que pode fazer ler, em um caminho de regresso a partir da inteligibilidade em – si cada categoria, da realização ao corpo próprio como uma categoria pessoal. A categoria de pessoa torna pessoal a estrutura do homem e torna pessoal suas relações e sua realização, tudo passa a ter a autenticidade pessoal, confirmando, a partir da existência, a essência do ser do homem.

Desta maneira, pode-se compreender a afirmação vaziana:

Segundo ambas as ordens, a categoria de pessoa imprime metodicamente em cada uma das que a precedem o selo da inteligibilidade radical do ser-homem, vem a ser, o selo da pessoalidade. Do corpo próprio ao movimento de auto-realização, passando pelo psiquismo, pelo espírito, pelas relações de objetividade, de intersubjetividade e de transcendência, é a marca do pessoal que dá a cada uma dessas expressões do sujeito uma significação propriamente humana, integrando-as na unidade ontológica definida pela adequação inteligível entre sujeito e ser.<sup>266</sup>

---

<sup>264</sup> AFII, 191.

<sup>265</sup> AFII, 192.

<sup>266</sup> AFII, 216.

Porém, o mais importante é que na categoria de pessoa se alcança aquilo que foi perseguido durante todo o discurso dialético proposto por Vaz, que é a resposta adequada à aporia acerca do que é o homem. O caminho dialético traçado, tanto através do itinerário da inteligibilidade para –nós como da inteligibilidade em –si, é o que permite ao filósofo afirmar que a categoria de pessoa é a identidade, mediatizada pela sequência das categorias, entre sujeito e pessoa<sup>267</sup>, e que só possível sua leitura filosófica por meio da referida metodologia.

A compreensão do caminho da inteligibilidade, que possibilita ler a categoria de pessoa como duplo movimento dentro do discurso dialético, conduz à passagem para outras duas realidades que, na lógica do discurso, permitem a compreensão da categoria de pessoa, a expressividade e a totalização. A primeira como manifestação última da formadentro da lógica interna de passagem dialética do dado à forma pela mediação do sujeito, e a segunda como meta final da dialética categorial dando ao mesmo tempo o embasamento metafísico da mesma.

Como ficou acima posto, o homem, no estágio de pessoa, é um ser capaz de ser *intus-leggere*, lido por dentro e igualmente é capaz de fazer esta autoleitura. Porém, a categoria de pessoa lança luz à maneira com que essa leitura é possível de ser feita e na verdade como ela é feita de forma plena. Trata-se aqui da expressividade.

Para Vaz, a expressão permite a compreensão do movimento acabado da dialética interna:

Compreender o homem como *pessoa* significa, pois, tematizar essa identidade *mediatizada* do sujeito consigo mesmo e mostra-la como *termo e princípio* de inteligibilidade do movimento de *auto-expressão* – que é, igualmente, movimento de *autoconstituição* – pelo qual o homem assume a tarefa fundamental que o define como homem, qual seja a de *ser*, sendo *expressão* de si mesmo.<sup>268</sup>

Conforme já definido, segundo Vaz, o homem é expressividade.<sup>269</sup> Essa afirmação permite retomar a proposta dialética que esteve presente em toda a reflexão vaziana de passagem do dado à forma pela mediação do sujeito. A

---

<sup>267</sup> AFII, 192.

<sup>268</sup> AFII, 218.

<sup>269</sup> AFII, 217.

expressão é justamente a forma última e perfeita com a qual o homem se manifesta de maneira plena. É o que Vaz definiu como *forma formarum*, a forma das formas.<sup>270</sup>

Não um simples dado, mas um sujeito capaz de se auto-constituir a partir daquilo que ele é. Dizer que pessoa é a forma última do sujeito é apresentar a meta a qual o homem deve mediatizar sua existência. Não se estagnar no simples dado, obstruindo assim a leitura correta daquilo que ele é, porém igualmente não pensar de construir em si uma expressividade que já não esteja intrínseca a seu ser, pois do contrário não seria autêntica expressividade.

A expressividade não é então pura manifestação ou uma autoexpressão arbitrária, mas dentro da lógica proposta ela é expressão a partir de estruturas e relações dadas e que devem ser expressas na única categoria adequada e que possibilita a plenitude expressiva do ser do homem que é a categoria de pessoa. O homem, que se auto-constitui, expressa-se assim como aquilo que ele é, e ele é pessoa.

Porém, essa realidade expressiva não é estática ou então acabada. Vaz a entende em movimento, é o que ele define quando afirma, ela é uma identidade *emdevir*, o *resultado* sempre recomeçado de uma existência que se realiza.<sup>271</sup> A expressividade do homem enquanto pessoa acompanha o movimento vital, seja no quadro externo de temporalidade e espacialidade definido pelo corpo –próprio, seja com relação às mesmas medidas no universo interior da egoidade psíquica. O ser do homem é ser em movimento e, portanto, sua expressividade pessoal obedece ao mesmo ritmo do seu ser enquanto se constitui e se renova no espaço e no tempo, tanto interno quanto externo.

Assim, percebe-se que o homem que se expressa como corpo-próprio, como psiquismo, como espírito em suas relações homólogas de objetividade, intersubjetividade e transcendência, manifesta-se sempre como pessoa, categoria última e meta final de sua autoexpressão, já perceptível na idade inicial e direcionada no princípio tético primeiro e depois compreendido quando na categoria de pessoa percebe sua plenitude.

Por fim, o discurso vaziano obedecerá uma lógica dialética já apresentada e que tem como último movimento aquilo que se define como totalização. A totalização

---

<sup>270</sup> AFII, 192.

<sup>271</sup> AFII, 218.

permite, com relação à categoria de pessoa, a percepção do término discursivo e a de compreensão ontológica final do ser do homem.

Aqui a definição de Vaz com relação à totalidade e sistema se faz pertinente:

De acordo com este princípio, o movimento dialético do discurso deve ter como alvo a igualdade inteligível entre *objeto* e o *ser*, ou seja, deve organizar-se em *sistema* de categorias, sendo que a unidade sistemática do discurso exprime justamente a *forma* como conteúdo conceptual concreto, mediatizado pelo sujeito na sua aceção *ontológica*. O princípio da totalização mantém, pois, a ilimitação tética apontada para o horizonte último do ser.<sup>272</sup>

No conceito de pessoa, Vaz compreende a igualdade inteligível entre objeto e o ser, é o ponto final de um processo categorial que chegou a sua unidade, tanto lógica pelo encadeamento sucessivo e ordenado das categorias que se completam num todo orgânico e a ontológica que permite a unidade última entre o objeto conceituado e o ser ao qual ele conceitua, no caso o ser homem que é conceituado como pessoa.

A sistematização categorial se totaliza de forma lógica após sintetizar em si e na sua categoria final, no caso a categoria de pessoa, todos os outros momentos eidéticos que a sucederam de maneira a conduzirem a um eidos final. Unido a essa sintetização, o momento último, mas sempre existente, do movimento tético que permitiu sempre o progredir do discurso e que agora encontra a igualdade entre aquilo que aponta e o ser que é.

O eidos conceitual sintetiza o homem como um ser particular e situado, o momento tético o lança para a infinidade do ser. Por essa tensão que o homem traz em si e que possibilitou o progredir do discurso, Vaz definirá a pessoa como uma *unitas oppositorum*,<sup>273</sup> uma unidade ontológica que é capaz de unificar em si tanto a contingência do ser que é, como se disse, particularizado e situado, como o ser que é aberto a infinitude a ao Absoluto.

Por essa característica, Vaz dirá que o homem é uma “síntese metafísica”, pois comporta em si a densidade ontológica de um ser que é singular, situado no tempo e no espaço. Ao mesmo tempo capaz de ser mediação de si e auto expressar-se como aquilo que deve ser em sua essência e respondendo ao apelo

---

<sup>272</sup> AFI, 167.

<sup>273</sup> AFII, 226.

mais profundo oriundo de sua existência que, aberta ao Transcendente, e colocando-se em linha analógica com o Ser Absoluto, tende sempre a ser mais.

Com isso o conceito de pessoa, em sua unidade e oposição ontológica sustenta-se como fim e início inteligível, manifesta-se como expressão autêntica e realizável do processo dialético de passagem do dado à forma e sintetiza em si o movimento eidético e tético através das categorias que chegam a sua totalização no conceito de pessoa.

## **5 CONCLUSÃO**

Uma aporia move todo o refletir filosófico de Vaz em sua obra, Antropologia Filosófica nos volumes I e II, “O que é o homem?” Pensada em inúmeras épocas da filosofia ocidental, o filósofo brasileiro também deixa-se questionar pela pergunta que é própria do ser que traz em si a capacidade de autoquestionar-se.

A opção vaziana foi por um caminho de rememoração, sistematização e inteligibilidade. Vaz retoma a história da filosofia ocidental com relação à temática antropológica e recoloca a questão, ou melhor, busca entender a reflexão dos

autores que o antecederam com relação ao questionamento proposto. Depois acredita em um pensar sólido que se constrói de forma dialética e que permite a visão unitária do todo. Por fim, o filósofo percorre um caminho que permita que o homem, como objeto da reflexão se manifeste como aquilo que propriamente é e que seja possível uma adequada leitura do mesmo.

Vaz questionou-se sobre o homem mergulhando no pensamento daqueles que antes dele construíram a reflexão filosófica ocidental, optou pela rememoração, recolocando um questionamento no hoje do pensar à luz da metodologia e conclusões de autores que, segundo o filósofo, contribuem de forma relevante para a aporia antropológica. Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino e Hegel marcam de forma clara tal questionamento.

Apesar de filosofar na modernidade, marcada pela corrente que nega a metafísica ontológica, optando pela metafísica da subjetividade ou ficando por vezes na dispersão discursiva da sociologia, da cultura, da linguagem e da história, Vaz impulsiona a nau da sua reflexão antropológica navegando com Platão, Aristóteles e Tomás a partir de uma filosofia ontológica, baseando-se na busca da essência do ser do homem que emerge daquilo que ele é a partir da ordem do seu existir.

A rememoração é pensar o hoje com relação à tradição filosófica e, sem dúvida, Vaz compreende a antropologia marcada por uma base metafísica, sobretudo, pela influência dos referidos filósofos. Com isso, ele afirma duas características que marcam sua reflexão: a capacidade que o homem tem de refletir de forma metafísica, e a capacidade que o ser possui de se manifestar em sua essência última, o que caracteriza a filosofia como uma ciência diferente das ciências modernas e, portanto, a antropologia filosófica igualmente. Assim o resultado não é apenas científico, mas filosófico.

O problema de maior relevância para Vaz, afim de conseguir pensar o homem hoje, é o problema das várias versões que as ciências modernas trazem. Por isso, a meta da filosofia antropológica foi a de traçar um discurso unitário acerca do homem. Nesse ponto, rememoração e sistemática encontram-se. Será a partir de Hegel que o filósofo brasileiro pode afirmar um discurso sistemático.

A antropologia filosófica vaziana baseia sua estrutura na sistemática hegeliana e em sua lógica dialética, que permitem uma construção sólida das categorias que constituem o discurso. Vaz, na sua busca de conceito unitário,

percorreu uma lógica que, aceitando opostos, edificou-se em elos que uniram-se numa arquitetônica harmônica e completa.

A sistemática vaziana permite não só o resultado de seu pensar, mas a compreensão das bases e unidade do mesmo. É o sistema que permite responder o que é o homem através do conceito de pessoa, que vai edificando-se através das categorias de estrutura, relação e unidade que o constituem e que igualmente permitem estruturar tal discurso de forma lógica.

Por fim, após pensar através da tradição filosófica ocidental, após entender a relevância sistemática – dialética, o discurso vaziano lê de forma transcendental as categorias que se manifestam a partir da existência mesma do ser, e dos quais ele pode se manifestar como pessoa que é nas variadas dimensões que a compõem.

A inteligibilidade assume a tradição no seu caminho de subida e descida, bem como no seu itinerário de múltiplo ao uno e do uno que se explica no múltiplo. É ela igualmente que permite compreender a manifestação de cada categoria e igualmente sua limitação e sua tendência ontológica até o cume final do conceito de pessoa.

O conceito de pessoa em Vaz assume assim a característica de, assumindo a tradição, se ligar nesse elo e dar a contribuição unitária do hoje filosófico buscando fazer parte a continuação rememorativa, ao permitir que uma aporia milenar dê continuidade à história do conceito. Igualmente sua dialética sistemática sustenta a lógica do discurso que, em sua característica propriamente filosófica, demonstra uma lógica interior que se sustenta em suas conclusões.

O conceito de pessoa, por fim, manifesta e lê aquilo que o homem propriamente é, é a resposta última à aporia primeira, pois respeita a lógica dialética em uma construção lógica das categorias, mas, ao mesmo tempo, é síntese ontológica que abarca em seu conceito tudo aquilo que de fato o homem é e tudo aquilo que ele pode manifestar-se, demonstrando, dessa forma, a equidade entre o ser e o conceito último que ao mesmo tempo é primeiro.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. — 4. ed. — São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores; v. 2).

AQUINO, Marcelo Fernandes de. Instituto Humanitas Unisinos. **Uma Antropologia Filosófica que se eleva à Metafísica**. Julho, 2016. Disponível em: [www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6508&secao=488](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6508&secao=488).

AQUINO, Marcelo Fernandes de. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte. **Experiência e sentido I**. Setembro/ dezembro, 1989. Disponível em:

<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1757/2084>.

AQUINO, Marcelo Fernandes de. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte. **Experiência e sentido II**. Julho/setembro, 1990 Disponível em:

<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1731/2058>.

AQUINO, Tomás, *Suma Teológica*, São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

Dowell, Mac. *Saber filosófico, história e transcendência*, São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

HEGEL, G.W, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) V.1 – A Ciência da Lógica*, São Paulo: Ed. Loyola, 1995.

HEGEL G.W., *Filosofia do direito*, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

HERRERO, Francisco. Dom Helder escola de direito. **Aspectos fundamentais da antropologia filosófica do padre Vaz**. 2004. Disponível em:

<http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/144>.

OLIVEIRA, Manfredo. Síntese Revista de Filosofia. **A metafísica enquanto instância fontal da filosofia no pensamento de Lima Vaz**. Maio/ agosto 2012. Disponível em:

<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1801/2119>.

OLIVEIRA, Cláudia. Instituto Humanitas Unisinos. **Mergulho na natureza humana pelo reconhecimento do outro**. Julho, 2016. Disponível

em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6510&secao=488](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6510&secao=488).

PERINE, Marcelo. Instituto Humanitas Unisinos. **O Platão de Lima Vaz**, set. 2011. Disponível em:

[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4090&secao=374](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4090&secao=374).

PERINE, Marcelo. Instituto Humanitas Unisinos. **Uma Antropologia Filosófica para compreender o “nosso tempo”**. Julho 2016. Disponível em:

[www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6508&secao=488](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6508&secao=488).

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*, São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. **A Arquitetônica da Categoria de Intersubjetividade como lugar de realização ética do ser humano**. Disponível

em [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/3744/3744\\_4.PD](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/3744/3744_4.PD).

RIBEIRO, Elton Vitoriano. Instituto Humanitas Unisinos. **Uma obra bailar na obra de Lima Vaz**. Maio 2012. Disponível em: [www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4452&secao=393](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4452&secao=393).

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

SCHELER, Max. *Situação do homem no Cosmos*, Lisboa: Ed. Texto e Grafia Lisboa, 2008.

VAZ, Lima, *A formação do pensamento de Hegel*, São Paulo: Ed. Loyola, 2014.

VAZ, Lima, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo: Ed. Loyola, 1993.

VAZ, Lima, *Antropologia Filosófica II*, São Paulo: Ed. Loyola, 1992.

VAZ, Lima. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, São Paulo: Ed. Loyola, 2012.

VAZ, Lima, *Escritos de filosofia I: problemas de fronteira*, São Paulo: Ed. Loyola, 1986.

VAZ, Lima. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*, São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

VAZ, Lima. *Escritos de filosofia V: Introdução a ética filosófica 2*, São Paulo: Ed. Loyola, 2000.

VAZ, Lima. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*, São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

VAZ, Lima. Revista Eletrônica da Faje. **Morte e Vida da Filosofia**. 2011. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/1052>.

