

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Laureandro Lima da Silva

**PRESENÇA DE TOMÁS DE AQUINO NA CONCEPÇÃO DE *PESSOA*
NA ANTROPOLOGIA DE H. C. DE LIMA VAZ**

São Paulo – SP

2022

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Laureandro Lima da Silva

**Presença de Tomás de Aquino na concepção de *pessoa* na Antropologia de H.
C. de Lima Vaz**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Perine.

São Paulo – SP

2022

Tese apresentada como requisito necessário para a obtenção do título de Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Aluno: Laureandro Lima da Silva

Tese apresentada para Defesa em / /2022.

Título:

Presença de Tomás de Aquino na concepção de *pessoa* na Antropologia de H. C. de Lima Vaz

Orientador:

Prof. Dr. Marcelo Perine

Examinadores:

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Contou, ainda, com o apoio da FUNDASP – Fundação São Paulo para os descontos das semestralidades em conexão com o recebimento da Bolsa Taxa da CAPES.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo meu dom de ser, existir e mover. Aos meus pais e familiares, pela presença no desenvolvimento de minha formação de *pessoa*. À Arquidiocese de Juiz de Fora, na pessoa de Dom Gil Antônio Moreira e às Paróquias nas quais exerci meu Ministério de Presbítero. Ao casal, Thomas e Luana, pela atenção na revisão do escrito.

Ao Seminário Santo Antônio Arquidiocesano de Juiz de Fora, pelo incentivo à pesquisa, extensivo à Uniacademia, à professora Regina Lúcia Praxedes de Meirelles, aos professores, aos alunos e aos funcionários. À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, ao Grupo de Estudos Vazianos – GEVaz e à Prof.^a Cláudia Maria Rocha de Oliveira, pelo acolhimento e estímulo à pesquisa.

Agradeço ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), aos excelentes professores, colegas e funcionários. A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) pela bolsa de estudos concedida. Ao orientador Prof. Marcelo Perine, pela dedicação, paciência, incentivo, compreensão e amizade na elaboração desta tese. Aos professores e, em especial, a Antônio José Romera Valverde. Aos amigos da turma de doutorado 2018-2022, pelo companheirismo e amizade.

Aos meus alunos da Escola Pública do Estado de Minas Gerais
e do Curso de Filosofia da Uniacademia e a todos aqueles que
buscam e valorizam a vida humana.

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

Henrique Cláudio de Lima Vaz (1992a, p. 192)

RESUMO

A tese *Presença de Tomás de Aquino na concepção de pessoa na Antropologia de H. C. de Lima Vaz* objetiva analisar a específica problemática da relação do Aquinate na formação da concepção do homem na Antropologia do autor brasileiro. Tomás de Aquino é o guia do autor para conceber as ideias metafísicas sobre a vida humana e as grandes dimensões que integram a *pessoa* e suas relações. Além disso, o auxilia a afirmar a dimensão da Transcendência e a considerar o horizonte da esperança soteriológica, servindo como apoio para atualizar o conceito da *pessoa* humana na cultura contemporânea. A matéria foi organizada em três planos. Primeiramente, serão apresentadas as referências de Tomás de Aquino em H. C. de Lima Vaz, trazendo à luz a presença do Aquinate no projeto do autor brasileiro de reconstrução da gênese, da natureza e do destino da modernidade. Serão tratados os temas do ser humano resgatados nas publicações sobre Tomás de Aquino e a obra de *Antropologia filosófica*, ressaltando as concepções clássica e cristão-medieval do homem. O segundo momento trata o conceito de *pessoa* na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, apresentando as notas sobre as referências principais, enfatizando a questão 29. Discutem-se as três coordenadas da antropologia tomásica: *pessoa* substância individual de natureza racional, *pessoa* humana composta de alma e corpo e a *pessoa* humana criada à imagem e semelhança de Deus. O terceiro plano trata de provar a concepção de *pessoa* na *Antropologia filosófica* de H. C. de Lima Vaz sob a inspiração de Tomás de Aquino, compreendendo a *pessoa* como síntese entre essência e existência: as estruturas e as relações da *pessoa*. E mostrando-a como um ser adequado à vida segundo o espírito: atos espirituais e inteligência espiritual, categoria de *pessoa* e o problema da *pessoa* entre o tempo e a eternidade.

Palavras-chave: *Antropologia filosófica. Pessoa. Suma Teológica. Tomás de Aquino. Henrique C. de Lima Vaz.*

ABSTRACT

The thesis Presence of Thomas Aquinas in the conception of person in the Anthropology of H.C. de Lima Vaz aims to analyze the specific problem of Aquinate's relationship in the development of the conception of man within the Anthropology of the Brazilian author. Thomas Aquinas is the author's guide to conceiving metaphysical ideas about human life and the great dimensions that integrate the person and their relationships. In addition, it helps Vaz affirm the dimension of Transcendence and consider the horizon of soteriological hope, serving as support for updating the concept of the human person in contemporary culture. The subject was organized into three planes. Firstly, Thomas Aquinas's references in H. C. de Lima Vaz will be presented, bringing to light the presence of Aquinate in the Brazilian author's project of reconstruction of the genesis, nature, and destiny of modernity. The themes of the human being rescued in publications on Thomas Aquinas and the work of Philosophical Anthropology will be addressed, highlighting the classical and Christian-medieval conceptions of man. The second moment deals with the concept of person in Thomas Aquinas's Summa Theologica, presenting the notes on the main references, and emphasizing question 29. The three coordinates of Thomistic anthropology are discussed: individual substance person of rational nature, human person composed of soul and body, and the human person created in the image and likeness of God. The third plan tries to prove the conception of person in the philosophical Anthropology of H. C. de Lima Vaz under the inspiration of Thomas Aquinas, understanding the person as a synthesis between essence and existence: the structures and relationships of the person. And presenting the person as a being suited to life according to the spirit: spiritual acts and spiritual intelligence, the category of person, and the problem of the person between time and eternity.

Keywords: Philosophical anthropology. Person. Summa Theologica. Thomas Aquinas. Henrique C. de Lima Vaz.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	REFERÊNCIAS DE TOMÁS DE AQUINO EM H. C. DE LIMA VAZ	13
2.1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	13
2.2	AS PESSOAS DE H. C. DE LIMA VAZ E TOMÁS DE AQUINO	14
2.3	O SÉCULO XIII E O LUGAR DE TOMÁS DE AQUINO	18
2.4	TEMAS SOBRE O SER HUMANO RESGATADOS NAS PUBLICAÇÕES SOBRE TOMÁS DE AQUINO	26
2.4.1	Obra <i>Antropologia filosófica</i>	40
2.4.2	O resgate e redescoberta das antropologias clássica e cristão-medieval	48
2.4.2.1	Concepção clássica do homem	49
2.4.2.2	Concepção cristão-medieval do homem	54
2.5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	59
3	CONCEITO DE PESSOA NA SUMA TEOLÓGICA DE TOMÁS DE AQUINO	63
3.1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	63
3.2	REFERÊNCIAS DE TOMÁS DE AQUINO SOBRE A PESSOA	63
3.2.1	<i>Suma Teológica</i>	66
3.2.1.1	Pessoa na questão 29 da <i>Suma Teológica</i>	70
3.3	COORDENADAS DA ANTROPOLOGIA TOMÁSICA	74
3.3.1	Pessoa como substância individual de natureza racional	74
3.3.2	Pessoa humana é alma e corpo	79
3.3.3	Pessoa humana criada à imagem e semelhança de Deus	83
3.4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
4	A CONCEPÇÃO DE PESSOA NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE H. C. DE LIMA VAZ E A INSPIRAÇÃO EM TOMÁS DE AQUINO	89
4.1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	89
4.2	PESSOA COMO SÍNTESE DE ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA	90
4.2.1	Categorias estruturais da pessoa humana	92
4.2.2	Categorias relacionais da pessoa humana	98
4.3	PESSOA COMO UM SER ADEQUADO À VIDA SEGUNDO O ESPÍRITO	120
4.3.1	Atos espirituais	124
4.3.2	Inteligência espiritual	126
4.4	CATEGORIA DE PESSOA	131

4.4.1	Noção de <i>pessoa</i>	131
4.4.2	Pré-compreensão da categoria de <i>pessoa</i>	134
4.4.3	Compreensão explicativa da <i>pessoa</i>	139
4.4.4	Compreensão filosófica da <i>pessoa</i>	140
4.4.5	<i>Pessoa</i> humana entre o tempo e a eternidade	147
5	CONCLUSÃO	153
	BIBLIOGRAFIA	

1 INTRODUÇÃO

Toda *pessoa* é a realização da perfeição mais elevada no universo, como bem expressou a clássica fórmula em latim: *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*. A *pessoa* caracteriza-se por sua sublimidade; destacando-se por suas capacidades, poderes, grau, ordem, relações e fim. Esse termo carrega uma origem remota; o vocábulo tem sua genealogia no grego *prósopon*, *persona*. Na língua portuguesa, é sinônimo de ser humano. O tema foi trabalhado incessantemente nos grandes períodos da história da tradição ocidental, tendo sempre relevância na reflexão filosófica. A noção de *pessoa* foi forjada nas controvérsias trinitárias dos primeiros séculos pelos Padres da Igreja.

Essa consciência, porém, despontou com mais força na Antropologia do século XIII, a qual apresentou um influxo permanente de possibilidades, que se mostrou decisivo para as concepções do termo nas eras moderna e contemporânea. Do mesmo modo, tal consciência fundamentou a antropologia personalista do século XX, enfrentando as críticas lançadas sobre a legitimidade de uma antropologia filosófica e uma ontologia da *pessoa*. Foi nesse contexto, filosófico e antropológico, que se recuperou o interesse por tal questão.

O presente estudo analisa a específica problemática da presença de Tomás de Aquino (1225-1274) na formação da concepção de *pessoa* na Antropologia de H. C. de Lima Vaz S.J (1921-2002).¹ A hipótese é de que o comparecimento da filosofia tomásica em H. C. de Lima Vaz pode ser visto tanto a partir da relação entre os dois pensadores, como nas influências sofridas pelo filósofo brasileiro. Defende-se que há uma atualidade do conceito de *pessoa* de Tomás de Aquino na cultura do século XX por H. C. de Lima Vaz. A rememoração deste conceito representa um tema prioritário no pensamento do autor brasileiro. Tema recorrente nas pesquisas produzidas sobre os diferentes aspectos da obra de H. C. de Lima Vaz, parece possível e necessário indagar sobre algumas dimensões sobre esse tema específico no pensamento do filósofo. Tais enfoques podem convergir para a tentativa de observação da significação da releitura do autor sobre atualidade na definição tomásica do termo *pessoa* na cultura contemporânea. Um deles pode ser visto a

¹ Encontra-se, no índice de nomes do primeiro volume da *Antropologia*, 53 ocorrências do nome São Tomás de Aquino e, no segundo volume, 32.

partir da demonstração de que a Antropologia filosófica (VAZ, 1991; 1992a) possui como traço característico o resgate de uma nova ontologia no século XX.

Na obra, o autor reúne uma reflexão, uma síntese original, mediada pela filosofia da *pessoa* de Tomás de Aquino. A reflexão do filósofo brasileiro assim fundamentada apresenta um discurso sobre a experiência da *pessoa* humana como síntese de essência e existência. Ou seja, a *pessoa*, na concepção do filósofo brasileiro, é uma síntese de sua estrutura, de suas relações e de sua unidade, apresentando possíveis respostas aos desafios do tempo contemporâneo, caracterizado pela carência de um humanismo integral e solidário. O personalismo cristão do autor promove sentido e orientação para o pensamento antropológico atual. H. C. de Lima Vaz resgata a dimensão da unidade e da experiência da presença da *pessoa* em suas dimensões de subsistir e de manifestação.

Na Antropologia do autor, a filosofia tomasiana sustenta a proposta de H. C. de Lima Vaz. Ser e existir são coordenadas filosóficas que ordenam a ideia de definição de *pessoa* como ser subsistente e de manifestação. Tal concepção redesenha a significação da recuperação do personalismo cristão no século XX e enfrenta as antropologias existencialistas, materialistas, como também a visão pluriversal do homem na filosofia atual.² É preciso não esquecer que a ideia de que “o homem é *pessoa*” (VAZ, 1992a, p. 227) representa a grande revolução copernicana na história da tradição filosófica ocidental. Na antropologia tomásica, encontra-se uma nova concepção da realidade do humano (STREFLING, 2016) em que são relevantes as novas significações do ser e da natureza da *pessoa*.

As raízes da estrutura metafísica do conceito de *pessoa* carregam evidências históricas (VAZ, 1992a, p. 194). Elas podem ser buscadas nas grandes tradições que desenharam a cultura ocidental. O aparecimento desta noção pode ser visto a partir das civilizações do chamado tempo-eixo, das tradições da experiência de transcendência³. Os povos semitas e greco-mediterrâneos marcam o novo tempo da história e configuraram-se diferentes das sociedades anteriores no processo da emergência do conceito de *pessoa*.

² H. C. de Lima Vaz dedica uma seção muito importante sobre o assunto na obra antropológica. Ver VAZ, 1991, p. 132-143.

³ Termo usado por H. C. de Vaz para determinar a ideia, a experiência humana e a concepção da ordem da história, segundo a definição de E. Voegelin (VAZ, 1992a, p. 201).

Como é construído o caminho da verificação argumentativa da presença tomásica na formação do pensamento do conceito de *pessoa* de H. C. de Lima Vaz? É considerável dizer que foram tocadas brevemente questões que emergem de um pensador como este. Entende-se que foram esclarecidas as questões da investigação e que agora é possível seguir um caminho mais plano dos problemas do estudo. Com base nisso, delinea-se a ordem da investigação, como se verá.

O primeiro capítulo aborda as referências a Tomás de Aquino em H. C. de Lima Vaz. Serão demonstradas as relações entre H. C. de Lima Vaz e Tomás de Aquino e verificados o século XIII e o lugar do Aquinate. Foram analisados os artigos publicados por H. C. de Lima Vaz sobre Tomás em diálogo com o século XX, destacando, por meio de uma consideração introdutória, a obra de *Antropologia Filosófica*. Confirma-se, além disso, o resgate de Tomás de Aquino e do autor, tanto na concepção do homem, como na antropologia e clássica e cristão-medieval.

Trabalha-se, no segundo capítulo, o tema da *pessoa* na Suma Teológica segundo H. C. de Lima Vaz. Apresenta-se as obras referenciais de Tomás de Aquino, com destaque para o conceito de *pessoa*, considerando-se as coordenadas antropológicas tomásicas enquanto substância individual de natureza racional, composto de alma e corpo, e da *pessoa* criada à imagem e semelhança de Deus.

Analisa-se, no terceiro e último capítulo, a concepção de *pessoa* na Antropologia de H. C. de Lima Vaz e a inspiração em Tomás de Aquino, chamando o foco para as estruturas e relações fundamentais. Analisam-se a Vida segundo o espírito e a categoria de *pessoa*, destacando-se os atos espirituais e inteligência espiritual, noção de *pessoa* e o problema da *pessoa* entre o tempo e a eternidade.

É relevante destacar que este estudo apresenta limites, pois as referências bibliográficas são amplas e o tempo da pesquisa circunscreve seu próprio alcance.

2 REFERÊNCIAS DE TOMÁS DE AQUINO EM H. C. DE LIMA VAZ

A síntese mais bem-sucedida da antropologia medieval, vamos encontrá-la no pensamento de Sto. Tomás de Aquino (1225-1274). (VAZ, 1991, p. 68)

2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este primeiro capítulo tem por objetivo apontar as referências de Tomás de Aquino em H. C. de Lima Vaz. Ou seja, a assistência do Aquinate ao filósofo brasileiro na leitura das questões da tradição Ocidental e, principalmente, da *pessoa* humana. Defende-se que o ponto de ligação entre eles é a metafísica da existência, a qual é responsável pela sustentação da concepção do homem. A obra de Antropologia afirma que o ser humano é constituído por um fundamento e é um ser de expressividade. Tomás de Aquino e H. C. de Lima Vaz estão alinhados nas ideias das experiências fundamentais da *pessoa*. Deus, o mundo e o homem são os grandes horizontes estudados por eles. Esses pensadores defendem que a *pessoa* é um ser espiritual. O homem carrega as prerrogativas da razão e da liberdade e é um ser que se comunica com o mundo, com o outro; é aberto ao Transcendente.

Primeiramente, tratar-se-á das proximidades entre o pensamento de H. C. de Lima Vaz e Tomás de Aquino. Os autores carregam afinidades em vários aspectos, com destaque para o entendimento da filosofia da *pessoa*. O autor brasileiro constrói sua antropologia em diálogo com o Aquinate e com o século XX. Os dois filósofos tocam o mistério da *pessoa* humana. Eles seguem em comum as grandes questões da vida humana no seu ser e existir. Foram alimentados pela vivência crística da revelação bíblica e pelas tradições clássica e cristão-medieval. Os problemas do ser e do existir aparecem como o grande elemento de investigação.

Em seguida, serão apresentados o pensamento filosófico do século XIII e o lugar de Tomás de Aquino. O comparecimento do Aquinate no projeto de H. C. de Lima Vaz de reconstrução da gênese, da natureza e do destino da modernidade é um elemento referencial. A formação, fisionomia e roteiros doutrinários do século XIII são investigados pelo autor brasileiro e Tomás ocupa um lugar característico. As questões deste período orientaram tanto a formação do mundo medieval como implicam no destino das ideias da modernidade.

Seguindo, serão discutidos os temas sobre o ser humano, resgatados nas publicações sobre Tomás de Aquino e na obra *Antropologia Filosófica*. Os vários textos sobre o Aquinate são analisados em diálogo com os problemas do ser humano no século XX. As questões sobre o teocentrismo e a beatitude são tópicos discutidos. A filosofia do Aquinate oferece caminhos possíveis para pensar o mundo da cultura cristã diante dos desafios da emergência do século XXI. A Metafísica e a Ética de Tomás de Aquino colaboraram para a construção das categorias da obra de *Antropologia* e a inteligência humana marca uma presença. Enfim, a obra de *Antropologia Filosófica* apresenta um discurso sobre a *pessoa* humana seguindo as trilhas da metafísica da existência.

Finalizando esta seção, serão demonstrados o resgate e a descoberta das antropologias clássica e cristão-medieval e como Tomás de Aquino é visto pelo autor como aquele que redesenha a tradição clássica do homem sob motivação da tradição cristão-medieval. H. C. de Lima Vaz realiza uma rememoração das antropologias clássica e cristã-medieval, tendo como horizonte os problemas da *pessoa* humana do século XX.

2.2 AS PESSOAS DE H. C. DE LIMA VAZ E TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino é um influente pensador da filosofia do ser (JOÃO PAULO II, 1998), construtor de uma obra de significação para a tradição filosófica ocidental. Já H. C. de Lima Vaz destaca-se como um atuante filósofo cristão brasileiro, apresentando uma obra de contato vivo com a realidade da *pessoa* humana no século XX. Coube ao Aquinate a empresa histórica de ratificar o aristotelismo no seu sentido cristão no século XIII (GILSON; BOHENER 1991, p. 448) e, ao segundo, a missão de resgatar o humanismo cristão no século XX. Apesar do tempo e da história que os distanciam, os dois filósofos carregam uma identidade e uma unidade de pensamento no que toca o mistério da *pessoa* humana.

De acordo com o pensador Paulo Gaspar de Meneses (2002, p. 65-70), a expressão conaturalidade contribui para caracterizá-los, já que a semelhança entre os dois é perceptível a partir das afinidades em relação às ideias sobre o princípio da vida, da sensibilidade humana e do pensamento, apresentando a marca de uma

sintonia nos temas estudados e no modo de pensá-los. Recorre-se ao pensador cearense para pensar a relação entre H. C. de Lima Vaz e Tomás de Aquino.

H. C. de Lima Vaz iniciou seus estudos filosóficos sobre Tomás de Aquino na cidade de Nova Friburgo (RJ), na década de 1940. Suas pesquisas se prologaram até seu falecimento em 2002, em Belo Horizonte (MG). Meneses (2002) sublinha que são mais de “cinquenta anos de convivência com o Aquinate, seguindo o conselho de Horácio para o estudo dos clássicos gregos: ‘*Exemplaria graeca/noturna versate manu, versate diurna*’” (MENESES, 2002, p. 65).

Tal parentesco revela-se tanto no plano intelectual como existencial. Em ambos podem ser observados o modo próprio das análises do transcendente, da estrutura da *pessoa* humana, e o entendimento de que esta foi criada para um determinado fim. Uma legítima reciprocidade impregna a ideia de uma relação natural. Como explica Meneses (2002), esta “pode ser vista na passagem das confissões de Agostinho, ao indagar por que era tão afeiçoado a um amigo predileto: ‘Porque ele era ele, e eu era eu’” (p. 65).

O intérprete cearense enfatiza que o conceito de conaturalidade pode ser imaginado, igualmente, partindo da ideia das mônadas leibnizianas, as quais representam a figura de sintonia de um análogo e podem demonstrar o conceito da harmonia preestabelecida entre um e outro. Elas contribuem para se pensar a relação entre os dois autores.

Para justificar a afinidade entre eles, Meneses (2002), além disso, recorre à passagem do tema da consciência em Hegel, na obra *Fenomenologia do Espírito*. A dialética do pensador alemão explica que a consciência-de-si ocorre “quando dois extremos ou interiores (o que é visto e o que vê) coincidem: levantada a cortina do interior, tudo o que lá se descortina é o olhar que o contempla” (MENESES, 2002, p. 65). Concluindo, “se não houver lá dentro a consciência-de-si, alguém que veja, não há mesmo nada para ver” (MENESES, 2002, p. 65).

H. C. de Lima Vaz realiza uma navegação na história das concepções do homem na filosofia ocidental, recorda e ressignifica os grandes filósofos da história. Em sua lista encontram-se Platão, mestre de Aristóteles, por ele denominado como “o filósofo”; Plotino, a ponte entre Platão e Agostinho, além do próprio Agostinho, mestre do pensar cristão, como sublinha Paulo Meneses (2002, p. 67), e Hegel. Todos contribuíram para a formação do pensamento antropológico de H. C. de Lima

Vaz a partir dos sistemas por eles refletidos e confrontados. Santo Agostinho é uma figura notável na tradição ocidental, a qual destaca seu reconhecimento.

No entanto, Tomás de Aquino é o mais relevante do seu itinerário. O pensador brasileiro captou, na releitura das obras deste pensador, o resgate da metafísica ocidental da *pessoa*, propondo um retorno ao pensamento tomásico a partir de suas fontes, já que este apresenta uma continuidade da grande tradição metafísica, além de expor os novos elementos por meio de sua originalidade e de sua genialidade. A opção por Tomás de Aquino o levou a construir um exercício da recordação da antropologia da tradição filosófica Ocidental. Tal rememoração permitiu-lhe reabrir a discussão do espaço possível da filosofia da *pessoa* depois de Hegel, impulsionando-o a repensar o saber absoluto e o projeto de um pensamento sistêmico.

A inspiração antropológica tomásica é perceptível no escrito de H. C. de Vaz (1974a), publicado pela Revista Portuguesa de Filosofia sob o título: *Teocentrismo e Beatitude*: sobre a atualidade do pensamento de Santo Tomás de Aquino.

Tomás de Aquino estudado por H. C. de Lima Vaz, conforme explica Paulo Meneses (2002, p. 67), não é aquele dos manuais e nem do pensamento mumificado. Na verdade, sua leitura é cheia da palpitação de vida, de raízes. O pensamento tomásico é recordado e pensado segundo uma atualidade permanente a respeito do problema da *pessoa* humana.

Outras fontes de inspiração aparecem na formação do pensamento da ideia de *pessoa* desses filósofos. A principal, com certeza, é a vivência crística e a revelação bíblica, visto que ambos estiveram imersos nessas tradições. O Cristianismo aparece, do mesmo modo, como uma das fontes comuns. Aliás, a base da afinidade entre eles é a vivência do e no Cristianismo. O estudo profundo e a vivência da tradição os impregnaram num espírito dinâmico, dando sentido às suas reflexões, existências e produções intelectuais. A fonte de contemplação é o Cristo: ambos experimentaram uma vida espiritual profunda e orientada para a contemplação. Conforme nota-se em Vaz (2000), Tomás de Aquino é a maior referência mística (BINGEMER, 2003)⁴, e o pensamento vaziano volta-se sempre ao tema da contemplação.

⁴ Em italiano, a obra de Lima Vaz foi publicada em 2003 sob o título *Mística e política: esperienza mistica e filosofia nella tradizione occidentale*.

A tradição cristã é perceptível na vida e no pensamento de ambos os pensadores. Ela está presente na contemplação espiritual e, igualmente, no transbordamento em meditação filosófica. A vivência do cristianismo e o estudo da tradição grega lhes proporcionaram experiências sobre o ser da *pessoa humana*, apontaram para a busca de uma harmonia do campo do existir humano, equilíbrio que pode ser alcançado no estudo da contemplação das tradições clássica e medieval.

A Bíblia é outra fonte de inspiração, e a figura de Moisés, particularmente, aquele “que Fílon de Alexandria, o pioneiro absoluto do confronto entre a tradição grega e a revelação bíblica, considerava um filósofo superior a Platão” (MENESES, 2002, p. 66). A leitura da Bíblia, segundo a chave da “metafísica do Êxodo”, representa para eles uma noção fundamental. Porque “Deus se autodefine como ‘Eu sou o que sou’, a plenitude de ser, o próprio ‘esse *subsistens*’, ou ‘o ser cuja essência é ser’ (MENESES, 2002, p. 66).

O período dos estudos de H. C. de Lima Vaz é da época da volta às fontes. Paulo Meneses (2002) afirma que “Vaz partiu para seu mergulho nas fontes donde jorrava o pensamento de Santo Tomás” (p. 66). Seu método traz a marca da ideia de descobrir para aprofundar-se e, desse modo, levá-lo a novas descobertas. Ainda na leitura de Meneses (2002), o caminho vaziano busca “remontar para longe, até as suas origens, para dali voltar com um conhecimento mais íntimo, pois creio que foi Aristóteles que disse: ‘só conhece bem um ser quem o viu nascer’” (p. 66).

Em H. C. de Lima Vaz, observa-se a jornada do estudo do *ser* e a sua relação com a *pessoa* da tradição filosófica ocidental, assim como em Tomás de Aquino, uma vez que este é o grande objeto de estudo em ambos os pensadores. O filósofo brasileiro buscou entender o que é o *ser* e como ele pode ser descoberto na enunciação. Aquinate e Vaz estudaram o itinerário da ontologia, procuraram entendê-la no tratamento dado por Platão e Aristóteles, compreendendo o *ser* no ato de julgar (ALMEIDA, 2011, p. 69-70). Aliás, esse é o ponto de partida de suas reflexões acerca da metafísica e do problema do *ser*. Ambos são empreendedores da síntese entre Platão e Aristóteles.

Enfim, H. C. de Lima Vaz segue a trilha do pensamento tomasiano para compreender a gênese, a natureza, o destino dos grandes temas da tradição ocidental e do fenômeno da *pessoa humana*. Seus estudos voltam-se para os

grandes temas do ser na história e a sua realização no absoluto Transcendente. O autor publicou vários textos sobre Tomás de Aquino, sempre num diálogo com século XX, objetivando estudar os temas relacionados ao fenômeno da *pessoa* humana. Sua pesquisa versou sobre a descoberta das raízes das quais brotaram as novas visões sobre o homem, o mundo e Deus, como se verá.

2.3 O SÉCULO XIII E O LUGAR DE TOMÁS DE AQUINO

A escavação de H. C. de Lima Vaz sobre questões do século XIII é um exercício que contribui para a redescoberta da origem da Idade Moderna. O comparecimento tomásico é perceptível na perspectiva da rememoração e do resgate da metafísica do existir (SAMPAIO, 2006).

A análise histórico-conceitual da gênese da razão moderna empreendida por H. C. de Lima Vaz assinala que o período é marcado pela reconstrução de uma batalha conceitual travada entre os saberes filosófico e teológico. O exame do autor, do mesmo modo, expõe em relevo a redescoberta de Tomás de Aquino como o pensador que elaborou a síntese mais original entre as filosofias da essência e da existência na Idade Média.

É dentro do confronto entre filosofia e teologia que se destaca a posição original do Aquinate. Seu pensamento harmoniza, de uma maneira coerente, os discursos filosófico e teológico. A originalidade da doutrina tomásica apresenta-se na formulação de uma metafísica nova, a qual desloca a inteligibilidade última do ente do plano das essências para o plano do ato de existir (*ser*). No entanto, ocorreu o abandono da metafísica do *ser* e tal acontecimento teve seu início pela filosofia de Duns Scot, prosseguido pela filosofia nominalista de Ockham e pela metafísica de Suarez. Nesses autores, assiste-se à preparação do advento da razão moderna.

H. C. de Lima Vaz considera que as raízes da modernidade estão ligadas à Idade Média. O século XIII marca o apogeu e o início do declínio da civilização medieval. Duas visões opostas compreendem esse período: uma que reconhece nesse século o zênite e o clímax da civilização medieval; do outro lado, uma que compreende as mudanças e seu movimento como crises que acompanharam para seu declínio e fim (VAZ, 2002, p. 32).

O século XIII é caracterizado por uma figura bifronte; uma representada pela civilização que avança para atingir as suas virtualidades criadoras e outra representada pela civilização que se anuncia. Tais civilizações se manifestam a partir do domínio da vida intelectual: assiste-se a suas faces nas universidades de Paris, Oxford, Bolonha, Toulouse e outras. O saber universitário, é marcante recordar, atinge um nível de perfeição formal no uso dos instrumentos lógicos, representando a ciência experimental em seus primeiros passos. Ocorre também uma crise conceitual em razão das tensões decorrentes da introdução das traduções das obras de Aristóteles na Universidade de Paris (1210-1255). Para H. C. de Lima Vaz, pode ser visto a partir do fenômeno da secularidade cultural, o acolhimento de uma fonte exógena que traz novas ideias, métodos, problemas e ideais. Ou da noção de renascença que caracteriza a vida intelectual do século XII.⁵

O autor brasileiro analisa três manifestações da renascença do século XIII: i) a vertente da teologia simbólica, a qual cedeu o lugar à nova teologia dialética; ii) a vertente caracterizada pelo renascimento do platonismo por meio da tradição neoplatônica, principalmente, do neoplatonismo de Santo Agostinho e de Boécio;⁶ iii) finalmente, a vertente representada pelo evento da chegada do *corpus aristotelicum* e de todo o acervo da ciência greco-islâmica. O advento desta última vertente é fundamental, pois abre para a cultura latina uma nova visão de mundo. O século XIII caracteriza-se como um tempo de notáveis criações intelectuais, protagonizando um momento de crise, devido ao encontro entre o helenismo e cristianismo.

Alguns fatos assinalam o processo do aparecimento da modernidade e desenham também as convergências, as divergências e inflexões do século XIII. Para H. C. de Lima Vaz, alguns acontecimentos deste período dão direções ao pensamento ocidental futuro. Um dos fatos mais importantes, por exemplo, é o evento linguístico do latim. Sua fixação no léxico filosófico europeu a partir dos autores e tradutores da Idade Média constitui-se como um acontecimento significativo. O latim, com a sua renovação clássica dos “humanistas, tornou-se,

⁵ Para o autor, os estudiosos Rémi Brague e C. H. Hakins aprofundam as razões da crise da Idade Média (VAZ, 2002, p. 34).

⁶ A escola de Chartres resume o platonismo do século XII. As raízes da modernidade estão integradas a herança neoplatônica, ela também se associa aos diferentes aristotelismos nas suas versões árabes e à tradição agostiniana. É no interior desse universo mental que o platonismo se insere e se integra. (VAZ, 2002, p. 35).

desta sorte, o solo linguístico profundo da cultura Europeia. Ora, a língua não é apenas gramática, é corpo vivo de ideias e significações” (VAZ, 2002, p. 39).

Outro episódio histórico é o fortalecimento do senso institucional, representado pelas universidades, pois nelas traçaram-se os roteiros do século XIII. A instituição universitária medieval é caracterizada pela transmissão do saber e se apresenta “como o eixo de sustentação do edifício da cultura intelectual superior no Ocidente” (VAZ, 2002, p. 40). Enfim, incluem-se na lista desses episódios o solo teórico, o qual é constituído pela interpenetração de duas tradições: da cultura cristã, vinda da idade patristica e a outra da cultura pagã, originária da antiguidade clássica.

Os caminhos doutrinários do século XIII trouxeram a questão matricial do Cristianismo de como “fazer conviver Fé e Razão na unidade de uma mesma cultura e na expressão coerente das ideias e convicções de um mesmo espírito?” (VAZ, 2002, p. 41). H. C. de Lima Vaz acentua que o problema “estará presente [...] como forma de conteúdo inteiramente diversos, na grande querela moderna entre ciência e ideologia” (VAZ, 2002, p. 41). Fé e Razão fornecem os aparelhos para que irão operar na definição da concepção do ser humano.

No século XIII, três modelos fundamentais buscam responder às questões da relação entre Fé e Razão. O primeiro modelo renasce no seio da concepção antiga da filosofia como saber autônomo. O segundo modelo surge do saber subordinado à teologia, da *ancilla theologiae*. Enfim, o último modelo é uma via intermediária, a qual é seguida por Tomás de Aquino.

A tradição medieval, em seus diferentes paradigmas de racionalidade, fez uso dos três modelos acima (VAZ, 1999c). Tomás de Aquino reconhece, de um lado, a legitimidade do uso da razão argumentativa na teologia, de outro lado, a autonomia do universo das razões filosóficas. Porém, Razão e Fé devem harmonizar-se, uma vez que se admita ser Deus a única fonte das duas ordens de verdade. Na concepção tomásica há, portanto, um incessante diálogo entre a razão filosófica, no caso da razão aristotélica, e as razões da fé. Em última instância, o que vale como norma geral é a concordância entre a doutrina da fé e a doutrina de Aristóteles.

Com tais referências, H. C. de Lima Vaz conclui que, na tradição da teologia cristã, prevaleceu, em seus grandes momentos, ora o agostinismo, ora o dionisismo. Acentua que a complexidade da situação do mundo teológico latino tem como

primeira data marcante o ano de 1267, data da primeira ofensiva de São Boaventura contra os filósofos. Outro elemento deste período relevante é a entrada em cena de Duns Scot, em 1300. O momento é caracterizado pelas acirradas controvérsias doutrinárias e, ao mesmo tempo, aponta para as primeiras sementes da futura modernidade (VAZ, 2002, p. 45). O pensador brasileiro apresenta uma novidade ao pensar a origem da modernidade. A hermenêutica do autor aparece no movimento da interpretação da passagem de uma análise do plano institucional para uma análise dos planos das ideias. A modernidade tem sua prefiguração no plano das ideias da Idade Média.

O século XIII, assim concebido, representa os grandes planos das ideias que caracterizam o período e determinam o germinar da modernidade, permitindo visualizar a progressiva formação das escolas, igualmente dos paradigmas teológicos e filosóficos que desenham o horizonte teórico e a partir dos quais se desenrolam as discussões da filosofia medieval.

Os paradigmas que configuram o grande cenário do referido século são os teológicos, representados pelo agostinismo e dionisismo e os paradigmas filosóficos, representados pelo platonismo e do aristotelismo. Lima Vaz assinala que esses paradigmas, em suas estruturas teológicas e filosóficas, trazem indicações e diretrizes que dão orientação às opções teóricas do século XIII.

O mundo mental deste período é caracterizado por três formas de pensamento, as quais dão as coordenadas e impulsionam o espírito dessa época. A primeira remonta a Platão e apresenta a ordem da realidade construída segundo uma sucessão ascendente de patamares ontológicos. A segunda, procedente do neoplatonismo, representa a ordem da realidade segundo uma direção intencional inversa ao do platonismo original. Dessa forma, os patamares ontológicos são percorridos no movimento de descida a partir do uno. Finalmente, a terceira é própria do imaginário teológico cristão. É representada pela metáfora espaço-temporal da linha do tempo, a qual avança designando os episódios da história da salvação. O evento salvífico crístico se caracteriza pela noção de uma abertura entre o começo e o fim e, ao mesmo tempo, orienta o pensamento meta-historicamente.

As formas de pensamento do século XIII se intercomunicam e se interlaçam para compor a imagem teológica complexa do mundo e da história medieval, segundo a tendência das diversas escolas. As várias configurações de ideias

representam as figuras arquetípicas de referência da História da Cultura Ocidental. Tais ideias imprimem o processo da crise do século XIII, preparado, enfim, a transposição da Idade Média para a Idade da Modernidade.

Assinala H. C. de Lima Vaz que a tradição aristotélica penetra no universo intelectual da Idade Média no pensamento bíblico. Observa-se, também, que os modelos platônico e neoplatônico introduzem uma estrutura triádica na nova forma de ideia que sustenta a tradição Ocidental. É precisamente a partir da entrada da tradição aristotélica que se proporcionará uma nova imagem espaciotemporal do mundo medieval. O século XIII vive, então, o processo da influência helênica, a qual é assimilada pela tradição cristã.

Na segunda metade do século XIII, com o problema oriundo da discussão sobre a eternidade do mundo, iniciam-se as batalhas das grandes polêmicas da época do medievo e os elementos embrionários da crise que passa a ser vivida na Idade Média. Nesse período, nas universidades medievais, sobretudo em Paris e em Oxford, assiste-se à aplicação do conhecimento das novas tradições filosóficas, principalmente, da aristotélica. Esses novos saberes são constituídos sob a formação de diferentes escolas de pensamento teológico.

Os paradigmas teológicos e filosóficos da Idade Média oferecem à inteligência humana apoio imaginativo conceitual, tanto para ascensão às realidades superiores, como para descida às realidades inferiores. Eles servem também para caminhar na compreensão das noções do tempo finito da história da salvação ou dos ciclos eternos do tempo e do mundo. Da vida intelectual das universidades medievais é relevante destacar três consequências fundamentais: 1. a própria corporação da universidade; 2. o trabalho intelectual no espaço didático disciplinar, no seu alto grau de especialização dos programas nos métodos da seleção dos textos a serem utilizados e na estrutura dos comentários; e 3. a autoridade Papal que abrange tanto o campo institucional quanto político.

É esse conjunto de condições, para H. C. de Lima Vaz, o lugar favorável para o evento cultural mais importante do século: a penetração da filosofia grega no mundo latino. O processo ocorre pela entrada do aristotelismo, o qual envolve todos os campos do saber. O aristotelismo consegue atingir as estruturas institucionais e se impõe como um exercício na prática intelectual universitária. Segundo Libera, autor citado por H. C. de Lima Vaz, o pensamento escolástico é qualificado “tanto

como aristotélico quanto como antiaristotélico (VAZ, 2002, p. 57). A presença de Aristóteles ocorre através da leitura e do comentário de seus textos. É considerável também observar os parâmetros da reconstituição do sentido original do pensamento Aristotélico. Essa empreitada é realizada por Alberto Magno, Tomás de Aquino e, do mesmo modo, pela obediência dos comentários de Averróis, o chamado aristotelismo heterodoxo.

No âmbito dos problemas do pensamento Medieval, a crise no fim do século XIII na universidade de Paris é caracterizada por alguns episódios emblemáticos: 1. aparecimento e fortalecimento, na faculdade de artes, do saber filosófico inserido em um estatuto teórico autônomo; 2. a presença de São Boaventura, o qual denunciou a concepção de uma filosofia independente da teologia e também das doutrinas do aristotelismo heterodoxo, em particular, a eternidade do mundo e a unicidade do intelecto possível; 3. a intervenção da autoridade eclesiástica, a presença do Bispo de Paris, Etienne Tempier, em 1270, e a entrada em cena dos mestres da faculdade de artes: Siger de Brabant e Boécio da Dácia; 4. a oposição de Boaventura e dos franciscanos e, do mesmo modo, o posicionamento de Alberto Magno e Tomás de Aquino ao rápido avançar do aristotelismo heterodoxo na faculdade de artes; 5. as proposições da unicidade do intelecto possível e eternidade do mundo, anunciadas por Siger de Brabant. Tomás de Aquino assume a tarefa de refutar a tese averroísta da unicidade do intelecto possível de Aristóteles contra o neo-agostinismo. (VAZ, 2002, p. 59-66).

Tomás realiza um trabalho novo no campo metodológico de discussão filosófica. A filosofia tomasiana assegura a autonomia da filosofia em seu uso pela teologia. Apresenta um novo estilo de leitura de Aristóteles numa evolução do problema Fé e Razão. O Aquinate também consegue realizar a intervenção no problema antropológico e desenvolve uma evolução nas concepções antropológicas de Siger de Brabant. Traz, ainda, o reconhecimento da filosofia como obra da razão natural, independente das verdades reveladas. Enfim, ele se afasta dos mestres da Faculdade de Artes e das concepções antropológicas por eles adotadas.

A posição do pensamento de Tomás de Aquino aparece na forma de um corpo doutrinal coerente, pois critica a leitura averroísta de Aristóteles. Ele, no entender de Lima Vaz, apresenta o reconhecimento da legitimidade e da capacidade da filosofia, como obra da razão natural. Para o Aquinate, a razão opera no campo

do seu objeto próprio. Além disso, o pensamento tomásico aponta para o elemento revelável, que subsiste independentemente das verdades reveladas. Ele distancia-se também do neo-agostinismo bonaventuriano. Retrabalha o problema *cosmológico* num diálogo com a tradição grega e, indo mais longe, apresenta uma solução original à questão da *eternidade* do mundo, diferente de Boaventura.

Há que se notar que o pensamento de Boaventura reitera a rejeição da tese Aristotélica da eternidade do mundo, pois a observa como inaceitável pela fé e, ainda, contrária à razão. Para ele, o mundo é criado *ex nihilo*, ou seja, segue a tradição dos pensadores cristãos, segundo a qual o mundo com sua duração temporal percorre o intervalo finito da História da Salvação. Boaventura compreende que o evento salvífico vai da criação à Parusia. Tomás de Aquino, ao contrário de Boaventura, em 1271 apresenta o opúsculo *De aeternitate mundi contra murmurantes*, escrito que introduz a distinção fundamental entre o ser criado, *contingente* e o ser finito enquanto *temporal*.

A novidade do pensamento de Tomás de Aquino é perceptível na síntese entre a filosofia da essência grega e a filosofia da existência de origem dos hebreus e dos cristãos. A fé pode admitir a criação do mundo e do tempo, e a modalidade do mundo ser temporal não é demonstrada pela *razão*. A criação implica contingência e não necessariamente temporalidade do ser, conforme explica Lima Vaz:

Na formulação dos termos desse problema, Tomás de Aquino introduz outra distinção fundamental, que deve ser admitida, entre a ordem *física* a qual se refere a tese aristotélica da eternidade do mundo – tese, portanto, de natureza *cosmológica* e que não invalida a verdade da fé sobre a *novidade* do mundo criado no *tempo* – e a ordem *metafísica* na qual a noção de ser *contingente* é suficientemente definida pela relação de dependência da livre vontade do Criador do ser finito e criado, não implicando necessariamente a criação no tempo. Estamos, pois, em presença de outro grande tema que é posto no centro das controvérsias doutrinárias: o tema do *mundo*, da sua representação física, da sua natureza e estrutura, da sua significação como lugar onde se decide o destino da criatura racional (VAZ, 2002, p. 65-66).

A interpretação que H. C. de Lima Vaz elabora sobre o pensamento de Tomás de Aquino inspira-se em E. Gilson. O pensador francês se esforça em estabelecer que a novidade tomásica pode ser vista no tratamento novo dado às questões entre filosofia da essência e filosofia da existência. No entender de E. Gilson, as “filosofias antigas, na sua estrutura noético-metafísica, obedecem sem

exceção ao paradigma epistemológico que circunscreve necessariamente o domínio do inteligível ao âmbito da pergunta, *o que é? (tí esti; quid est?)*, ou da *ousía*.” (VAZ, 2002, p. 71). É perceptível que, no seu entender, Aristóteles é o filósofo que apresenta o problema do ser no âmbito metafísico, operando no domínio da ontologia o desenvolvimento da pergunta filosófica que inaugura a questão do *ser*, ponto do começo da metafísica.

No neoplatonismo, entretanto, observa-se o ponto de chegada do limite do paradigma do *ser enquanto ser*. Considera o autor, “como mostrou Pierre Hadot, particularmente por Porfírio, comentador do *Parmênides*, ao nomear o Princípio supremo, o Uno, com o infinitivo *tó einai*, o existir” (VAZ, 2002, p. 71). A influência teórica porfiriana no pensamento medieval é considerável; entretanto, permanece nos quadros do emanatismo neoplatônico, ou seja, na processão das *essências*. A noção Bíblica da Criação apresentou uma novidade, realizou um passo além das ideias das filosofias antigas da essência. A entrada da ideia bíblica de criação dos monoteísmos hebraico, cristão e islâmico, permitiu uma nova noção de existência. A criação carrega a definição de que os existentes são criados a partir do nada (*ex nihilo*). A nova concepção implica duas consequências fundamentais: a afirmação do Princípio criador como Existente absoluto e a inteligibilidade primordial da existência na sua oposição radical ao nada.

A segunda consequência pode ser

enunciada como inversão do axioma das filosofias da essência: ‘Toda inteligibilidade reside na perfeição da *essência*; a *existência* é, em si, inteligível’, pelo princípio fundamental das filosofias da *existência*: ‘A inteligibilidade originária da *essência* só se atua pelo ato de *existir* como fonte radical de toda inteligibilidade’ (VAZ, 2002, p. 72, grifos do autor).

Enfim, a crise do século XIII deve ser observada na passagem de uma ontologia da essência para uma ontologia da existência. Essa passagem localiza-se em um percurso metafísico de extrema complexidade, de altas exigências especulativas, e apresenta-se como uma imposição incontornável da teologia cristã. Ou seja, representa o próprio itinerário da fé em seu momento de busca pela Inteligência. O percurso da reflexão da fé parte de Santo Agostinho e em Tomás de Aquino atinge seu cimo. Mais precisamente, o itinerário da fé atinge seu estágio decisivo ao defrontar-se com a filosofia da essência, legada pelo pensamento antigo,

principalmente, o aristotelismo. O período carrega como questão fundamental o itinerário da fé e as questões das discussões presentes nas controvérsias do período medieval. Tomás realiza a síntese mais original entre as tradições dos cristãos e dos gregos. Enfim, a filosofia do Aquinate repensa a inteligibilidade da essência à luz da primazia metafísica da existência.

A metafísica da existência serviu como base para a construção da filosofia de Tomás de Aquino. Sua presença em H. C. de Lima Vaz pode ser demonstrada no projeto de reconstrução da genealogia e destino da modernidade.

Brevemente, pode-se afirmar que são as tradições clássica e medieval que os conecta e os aproxima na construção da filosofia do ser. Grandes temas sobre o ser humano estão presentes nos discursos do autor brasileiro sobre Tomás de Aquino e essas matérias são resgatados nas publicações de H. C. de Lima Vaz ao longo de sua jornada intelectual objetivando compreender o século XX.

2.4 TEMAS SOBRE O SER HUMANO RESGATADOS NAS PUBLICAÇÕES SOBRE TOMÁS DE AQUINO

O filósofo brasileiro publicou vários textos sobre Tomás de Aquino. Sua reflexão é compartilhada com o Aquinate, sempre num diálogo com os problemas do ser humano no século XX. A seguir seguirão alguns comentários, objetivando acompanhar os temas norteadores do pensamento antropológico personalista do autor.

Quadro 1 – Textos de H. C. de Lima Vaz sobre Tomás de Aquino

Ano de publicação	Título
1974	<i>Teocentrismo e Beatitude: sobre a atualidade do pensamento de São Tomás de Aquino</i>
1974	<i>Fisionomia do século XIII e S. Tomás de Aquino</i>
1996	Tomás de Aquino: pensar a metafísica na aurora de um novo século
1998	Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI
1999	<i>A Ética Medieval: Tomás de Aquino</i>

2001	<i>A metafísica da ideia em Tomás de Aquino.</i>
------	--

Tais escritos passaram por reedições ao longo da produtividade intelectual do autor. Muitos deles aparecem em diversas publicações, escritos sistemáticos e em textos avulsos, grande parte em fascículos de revistas renomadas no Brasil.

O texto *Teocentrismo e beatitude* (VAZ, 1974a), reeditado em *Escritos de filosofia 1* (VAZ, 1986), apresenta uma prefiguração dos temas da Antropologia de H. C. de Lima Vaz, expondo a ideia da *pessoa* humana como ser livre e inteligente. O autor aponta para a questão da realização humana: a felicidade é alcançada nas essências da calma e da eternidade a partir de uma ordem objetiva. O escrito é composto por cinco partes e apresenta o problema do teocentrismo e da beatitude a partir da atualidade do pensamento de Tomás de Aquino.

O autor introduz a questão da significação da presença de Tomás de Aquino no século XX. Afirma que Tomás é pensador epocal e marca comparecimento na construção da Antropologia. Tomás de Aquino o auxilia, por meio da metafísica da existência.

No texto de H. C. de Lima Vaz (1974a), nota-se que o teocentrismo e a beatitude são polos que situam o problema da liberdade da *pessoa* humana segundo Tomás de Aquino, intérprete da tradição eudemonista. Segundo Juvenal Savian Filho (2021, p. 50), o posicionamento tomásico sobre o tema da beatitude humana constitui-se como uma articulação entre a *eudaimonía* e a fé cristã. A interpretação da *eudaimonía* pode ser vista a partir da especificidade da “personalidade científica de Tomás de Aquino” (SAVIAN FILHO, 2021, p. 50). O pensamento tomásico sobre a questão da *eudaimonía* carrega as ideias do século XIII e das tradições grega e hebraica.

O tema da beatitude aparece como um valor na ética antiga e está inscrito segundo a perspectiva cosmocêntrica desta tradição. O cosmocentrismo antigo é caracterizado por sua natureza teleológica e foi a forma de visão que entrou em conflito com o teocentrismo cristão. H. C. de Lima Vaz descreve os grandes itinerários da noção de beatitude nas tradições antigas e o acolhimento das visões da *eudaimonía* por Tomás segundo a perspectiva cristã.

O autor estuda os textos de Tomás sobre a beatitude final da *pessoa* humana a partir de um diálogo com a tradição antiga. Os escritos principais são do

Comentário às sentenças ao Compendium Theologiae. Para H. C. de Lima Vaz, as obras fundamentais do tema do fim do homem “se alinham, em ordem cronológica, na *Summa contra Gentiles* (III, cap. 26-55), na *Summa Theologiae* (1.2. qq. 1 a 5) e no *Compendium Theologiae* (cap. 104-110; 148-150; 255)” (VAZ, 1974a, p. 55). A felicidade humana é entendida como um dom da infinita gratuidade do ser. O autor propõe pensá-la como uma doação que procede da liberdade divina. A noção de felicidade da *pessoa* humana em Tomás de Aquino confronta as soluções apresentadas nos modelos do cosmocentrismo da metafísica antiga.

Segundo o olhar de Juvenal Savian Filho,

[...] a razão da recusa tomasiana da concepção aristotélica da beatitude, que não lhe parecia racional, recusa esta que leva a ver, por conseguinte, o lado experiencial-teológico do pensamento de Tomás de Aquino, que encontrará a mediação da fé e da afirmação do Bem transcendente para solucionar a ambiguidade herdada dos gregos, especialmente do Estagirita. Segundo a exegese de Lima Vaz, o pensamento tomasiano sobre as virtudes naturais e a preocupação em manter a consistência natural do espírito criado com a determinação de um fim também natural permitirão reintroduzir a transcendência na ordem da realização precisamente natural, uma vez que o espírito mostrar-se-á, a um só tempo, como centro consistente em si (e, portanto, condizente com as exigências científico-discursivas) e arrastado pelo *pondus* (peso) do seu próprio e íntimo Bem, que lhe é transcendente. A contribuição bíblico-cristã, no limite, só resolve o “problema” da beatitude porque não se funda em uma dialética, mas em uma escatologia antecipada que atravessa a História e lhe dá sentido ao permitir um diálogo entre Deus e os humanos. (SAVIAN FILHO, 2021, p. 50)

A proposta de H. C. de Lima Vaz é mostrar que o pensamento de Tomás de Aquino é epocal no estudo do problema da felicidade da *pessoa*, pois ele a observa a partir de uma compreensão totalizante. A beatitude não é só adesão ao Bem supremo, mas é dada pela experiência da fé. O autor sustenta que a eudaimonia ultrapassa o subjetivismo e não cede ao risco do imanentismo.

Afinal, a beatitude é compreendida no âmbito da metafísica do existir, a qual a permite afirmar como um existir enquanto tal. Em Tomás de Aquino, ela é apresentada em uma concepção do teocentrismo rigoroso, ou seja, de um pensamento da história segundo o movimento do Absoluto. O pensador brasileiro exhibe a tensão da noção da beatitude nos modelos do cosmocentrismo antigo e do teocentrismo cristão a partir da leitura da obra de Tomás. A questão da eudaimonia

pode ser analisada na *Suma Teológica*, a qual apresenta a noção da beatitude a partir de um movimento dialético.

A discussão de H. C. de Lima Vaz sobre o tema da beatitude, como aludido, está alinhada com o problema da liberdade da *pessoa* humana. A liberdade revelar-se-ia como manifestação mais alta do espírito. A manifestação da razão como liberdade na cultura ocidental tem seu momento decisivo com o advento do Cristianismo. A Revelação cristã descobre o infinito do espaço da liberdade humana e aponta para a nova ideia da descentração do humano da harmonia do cosmos. O Cristianismo é a tradição de um evento decisivo e imprime novo destino ao problema da liberdade humana na civilização do Ocidente.

Consideram Marcos Nobre e José Márcio Rego (2000, p. 43-44) que, para H. C. de Lima Vaz, o Cristianismo a partir de Santo Agostinho tornou-se um problema para a reflexão teológica, caracterizando-se como uma religião da fé. É uma religião geratriz de razão, como já bem colocou E. Gilson. Tomás de Aquino é o expoente genial de reflexão, articulada na relação entre Fé e Razão humana. O pensador brasileiro observa que no humanismo clássico a transgressão dos limites da liberdade humana fica limitada ao âmbito do cosmocentrismo antigo. A liberdade humana encerrar-se-ia nas possibilidades de ser livre na emergência dos horizontes da *pólis* e da *phýsis*. A ideia do homem livre antigo é circunscrita nas estruturas objetivas da *pólis* e do *cosmos*. Sua antropologia carrega o programa de ressignificação do tema da liberdade seguindo o pensamento tomásico a partir do novo movimento de leitura da obra aristotélica e da interpretação e da expressão cristã do humanismo antigo.

A concepção da beatitude tomásica, portanto, é vista a partir da ideia de liberdade como o fim último da *pessoa* humana. Ela é edificada com fundamentos aristotélicos e neoplatônicos, segundo o programa do rigor do teocentrismo cristão. Representa uma tentativa de síntese do idealismo grego, segundo as exigências do realismo cristão. O pensamento de Tomás é marcado pelo esforço de integração da moral antiga, sobretudo da moral aristotélica, com o personalismo cristão.

H. C. de Lima Vaz nota que o “Doutor Angélico tentará construir um equilíbrio delicado e complexo entre a consistência da natureza humana e do cosmocentrismo antigo e a descentração do homem histórico implicada no teocentrismo cristão” (VAZ, 1974a, p. 45). É nessa direção que se localiza o pensamento tomásico e se

manifesta o caráter epocal da sua obra. Sua significação é representada pela presença no horizonte histórico-cultural do século XX. O autor resgata a ideia da pessoa humana como um ser racional e livre na posse da beatitude. Ela é contemplação da ordem divina que também transparece no cosmos o seu Princípio. A beatitude representa a experiência de uma divina essência por meio da intuição e do amor beatificantes de um Deus pessoal.

Juvenal Savian Filho (2021) destaca o olhar de H. C. de Lima Vaz sobre uma filosofia cristã. Segundo o pesquisador,

[...] Por fim, sem pretender aprofundar os debates o século XX em torno de uma filosofia cristã, Lima Vaz defende que ela começa quando a razão mesma se transforma, quando renasce pelo olhar que a experiência cristã permite lançar às coisas. Trata-se de um olhar de pessoa a pessoa em um clima de amor, algo de um plano não simplesmente empírico nem experimental-científico, mas experiencial: experiência do Sagrado como tal, na qual a presença de Deus é mediada por um signo, o ato religioso mesmo. Experiência, aliás, que traz para o ser humano um aprofundamento essencial de si mesmo, sobretudo quando identifica em si a presença divina (e não simplesmente uma ideia), como esperança e também já como posse. A *novitas Christi* (novidade de Cristo) foi, numa palavra, o que permitiu a Tomás resolver o problema da beatitude tal como configurado pela ambiguidade grega e ancorar-se na mais aguda consciência de que essa solução é um aprofundamento na compreensão da própria natureza, do mundo e de Deus, aprofundamento jamais terminado, pois seu objeto é uma verdade inexaurível (SAVIAN FILHO, 2021, p. 57).

O segundo texto a comentar também foi publicado 1974, sob o título *Fisiologia do Século XIII e S. Tomás de Aquino* (VAZ, 1974b) e reeditado em *Escritos de filosofia 1* (VAZ, 1986). O artigo, ao que tudo indica, serviu de inspiração para a construção de sua Antropologia. Suas análises focam no período que contribuiu para desenhar a imagem mais elevada da pessoa humana na tradição ocidental, alcançando sua síntese definitiva em Tomás de Aquino, ligada à originalidade no tratamento dado ao tema do *ato de existir*. A questão aparece como elemento do sistema da noção do *Eu Sou* da antropologia. A metafísica da existência tomásica representa um elemento ordenador no texto do autor.

H. C. de Lima Vaz enfatiza as fontes árabes-judaicas e salienta que, a partir de 750, o mundo árabe começou a ser penetrado pela cultura grega que veio por influência dos cristãos sírios, os quais foram alimentados pela patrística grega. Os pensadores árabes tiveram como problema fundamental uma questão análoga aos

da filosofia cristã. Os árabes buscaram a conciliação da noção de “‘criação’ e de contingência dos seres criados com a necessidade inteligível” (VAZ, 1974b, p. 21). Esses temas foram estudados tanto por Tomás de Aquino como por H. C. de Lima Vaz.

Aristóteles foi o primeiro filósofo com influência entre os árabes, mas com uma feição neoplatônica. A especulação árabe antecipou os problemas cruciais do século XIII medieval, período do conhecimento da obra de Aristóteles. Al-Farabi (870-950) limitou seus estudos na história da metafísica, já que foi o primeiro que discutiu a distinção real de *essência* e *existência* nos seres contingentes.

A doutrina de Al-Farabi reaparece em Avicena e é criticada por Tomás de Aquino. A perspectiva aviceniana transporta o necessitarismo da tradição filosófica grega para a ordem da existência. Deus é causa necessária dos seres espirituais, o *Criador em ato* desde toda a eternidade. No olhar dessa doutrina, os corpos simples têm como causa um ato da vontade divina. A essência dos seres criados, possível e contingente, não pode exigir sua posição na existência. “Há emanção necessária (da parte de Deus) na ordem da existência, e contingência (da parte dos seres criados), na ordem da essência” (VAZ, 1974b, p. 23).

O ato de conhecimento representa a última Inteligência separada e constitui-se como o intelecto agente, ou como o “*nous poietikós*” de Aristóteles, faculdade comum a todos os homens. A Doutrina é retomada por Averróis e provoca uma das principais controvérsias do século XIII. O emanatismo de Avicena estabelece a distinção da “existência” e da “essência” nos seres finitos. Ele considera cada ser criado a partir de uma tríplice perspectiva: “a) o ser-como-ser: univocidade lógica e oposição ao não-ser; b) o ser-como-existência: procedendo do Ser primeiro (necessário *ab alio*); c) o ser-como-essência: qualidade limitada, possível e contingente” (VAZ, 1974b, p. 24).

A origem da obra de Averróis carrega a opção por Aristóteles como encarnação da razão em seu estado puro e da rejeição ao plano da opinião, ou seja, do mito. Averróis representa o aristotelismo da ortodoxia e critica Avicena pelas contaminações neoplatônicas do seu pensamento, sobretudo por ter introduzido a contingência na ordem das essências e, igualmente, por ter feito da *existência* o objeto de um problema diferente do problema da *essência*. Em suma, apontou para uma realidade que sobrevém à essência mesma.

A filosofia judaica na Idade Média segue um curso paralelo ao da filosofia árabe. Sua influência sobre o pensamento cristão não foi menor, constituindo-se como uma das fontes essenciais para o conhecimento dos grandes mestres do século XIII. “Entre outros, dois pensadores judeus que viveram na Espanha muçulmana devem ser lembrados, Ibn Gabirol (Avicebron ou Avencebrol, 1021-1070) e Moisés ben Maimon (1135-1204)” (VAZ, 1974b, p. 25).

Avicebron ficou conhecido pela sua obra *Fonte da vida*, escrito que articula ontologia neoplatônica e o hilemorfismo aristotélico. Maimon admite um intelecto para todos os homens, recusa o monopsiquismo de Averróis, assim como sua posição agnóstica no que se refere ao conhecimento dos atributos de Deus.⁷

Em 1996, foi publicado o terceiro texto de H. C. de Lima Vaz a respeito do Aquinate, cujo título é *Tomás de Aquino: pensar a metafísica na aurora de um novo século* (VAZ, 1996). O escrito *Tomás de Aquino e o destino da metafísica* foi reeditado no livro *Escrito de Filosofia III: filosofia e Cultura*, de 1997 e na publicação organizada por Manfredo Oliveira e Custodio Almeida (2003), intitulada *O Deus dos filósofos contemporâneos*.

O artigo foi publicado após a edição da obra de antropologia, e seus temas estão presentes na composição do escrito vaziano. A metafísica de Tomás é introduzida como um componente imprescindível da reflexão do novo século e, além disso, ela se constitui como a base da antropologia de H. C. de Lima Vaz, sendo que a metafísica é um elemento valioso tanto para a antropologia como para a ética do autor brasileiro. O escrito vem à luz a partir de uma perspectiva de rememoração de Tomás de Aquino. A Metafísica do Aquinate é reconhecida pelas marcas profundas deixadas na história espiritual do Ocidente.

É significativo o resgate da metafísica tomásica, porquanto ela é uma peça de elaboração de sentido e orientação tanto da sociedade como da pessoa. A sociedade atual é analisada minuciosamente nos campos econômico, social, político e cultural. Consegue-se formular prospectivas sobre o seu futuro a partir do que o

⁷ H. C. de Lima Vaz se dedica ao estudo das correntes do século XIII, seguindo, de certo modo, os de Étienne Gilson, que reconstituíram a fisionomia doutrinal do período. Para H. C. de Lima Vaz, a significação de Tomás de Aquino, na verdade, é perceptível na motivação teológica face à posição agostiniana com relação ao aristotelismo. O século XIII observa a alimentação secreta das opções de natureza filosófica, manifesta a impossibilidade de uma síntese entre os elementos platônicos com visão agostiniana e do naturalismo aristotélico e marca o momento de uma radical incompatibilidade com o Cristianismo. Tomás de Aquino coloca-se em favor de Aristóteles e sua opção o leva a aferir a distância que separa a posição platônica da aristotélica.

científico revela mais confiáveis. No entanto, a sociedade não alcança as soluções para as demandas existenciais e de sentido dos indivíduos no atual momento. A metafísica auxilia na análise dos grandes problemas da *pessoa* face a cultura contemporânea e carrega uma forma de saber que é capaz de responder acerca do *ser* e do não-ser. Do mesmo modo, é capaz de explicar sobre o bem e o mal e o sentido da vida. Enfim, a metafísica explica o destino da *pessoa* humana.

O pensamento de Tomás de Aquino tem lugar no cerne do atual filosofar, já que integra a especificidade elevada do saber racional. Sua filosofia traz novidades em relação ao pensamento antigo, considerando sua tradição, mas ultrapassando-o, pois, a fonte do saber tomásico é transracional, na qual a razão humana acolhe seu exercício no interior da fé. Seu exercício metafísico é uma forma do filosofar integral sobre o humano e, do mesmo modo, um fato histórico indiscutível na cultura ocidental. Seu pensamento representa uma forma de saber, seja como forma de caracterizar a legitimidade do viver e do existir da *pessoa*, seja para caracterizar a prática da fé. A configuração da filosofia do *ser*, no mundo moderno, é negada por alguns filósofos. O pensamento moderno, como se sabe, é assinalado pela absoluta autonomia; a ideia de emancipação é reivindicada pelo próprio saber filosófico.

H. C. de Lima Vaz realiza o acolhimento do pensamento de Tomás de Aquino, apontando que a sua filosofia permite a avaliação crítica da razão humana e da fé e realizando um ensaio de uma *Erinnerung* (VAZ, 1996, p. 167) tendo em vista os problemas do novo tempo. A situação teórica pode ser vista a partir da sua significação histórica, já que seu comparecimento é perceptível a partir do fundamento do “problema da persistência de um pensamento filosófico ao longo da tradição cristã, em vital interação com ela ou mesmo a ela integrando-se como um dos seus elementos constitutivos” (VAZ, 1996, p. 167).

O sentido da filosofia de Tomás pode ser visto no uso da crítica e, ao mesmo tempo, na reproposta à cultura filosófica da decadência, de Nietzsche a Heidegger. Na antropologia, a discussão da dissolução da imagem da *pessoa* humana tem seu espaço particular. A situação do lugar teórico de Tomás de Aquino está ligada à análise da ciência grega do *ser*. Para H. C. de Lima Vaz, a matriz conceitual de Tomás de Aquino é a ciência da essência (*ousía*) com seu toque da tradição cristã.

O Aquinate opera um pensamento que articula a revelação bíblica em sua forma da criação e do Nome divino. Ele consegue resgatar a ideia da existência da

fatualidade e de seu aleatório acontecer. Tomás recoloca a questão da essência e existência como polos que podem constituir, em sua forma dialética, a determinação do campo da inteligibilidade do humano. Nesse campo pode crescer o pensamento do *ser*, segundo o modelo codificado pela Filosofia primeira, a Metafísica.

H. C. de Lima Vaz analisa Tomás de Aquino e o destino da ontologia a partir do movimento da metafísica da representação ao *ser* e do *Ser* ao Absoluto. A aventura da metafísica de Parmênides a Tomás de Aquino, para o pensador brasileiro, traz uma concepção de inteligência na forma de um exercício do inteligível. O tema da *inteligência espiritual* marca um caminho particular na Antropologia. A inteligência metafísica alcançou relevo significativo em Tomás de Aquino e o nominalismo tardo-medieval iniciou sua desconstrução. A metafísica foi posteriormente deportada do lugar que ocupava na tradição da cultura ocidental.

H. C. de Lima Vaz recusa a ideia de morte da metafísica; aliás, ele prefere denominá-la como o seu retraimento epocal. O filósofo brasileiro a considera um elemento imprescindível na construção da ideia de *pessoa*, passível de ser resgatada. O autor explica que o evento da morte da metafísica representa, na verdade, um processo histórico multissecular e, ao mesmo tempo, o avançar de um processo da época moderna da cultura e do pensamento denominado como idade pós-metafísica.

O caminho de Tomás de Aquino pode ser seguido pela reconstrução da metafísica. Na verdade, ele situa seu último grande itinerário gnosiológico na história do pensamento ocidental, iniciando sua via descendente na crítica escotista da distinção real de essência e existência no *ser* finito. Para H. C. de Lima Vaz, a construção da metafísica pode ser feita a partir do itinerário tomásico da teoria do juízo.

O problema de Deus tem um espaço muito valoroso em ambos os pensadores. Sob a ótica de Lima Vaz, Tomás de Aquino desenvolve o tema de Deus a partir da teologia metafísica. A matéria aparece em vários momentos de sua obra, *Antropologia*, principalmente nas categorias do espírito, no capítulo da vida segundo o espírito, de transcendência, no capítulo da categoria da *pessoa* e da *pessoa* entre o tempo e eternidade. H. C. de Lima Vaz explica que o estudo de Tomás de Aquino sobre o tema de Deus obedece ao modelo platônico-aristotélico, constitui-se como uma ciência *a posteriori*, conservando o mistério divino do alcance da razão, na

teologia metafísica. Para ele, Deus é conhecido não em si mesmo; entretanto, o divino é fonte dos princípios do *ser*. A demonstração da existência de Deus procede pela análise metafísica das estruturas do ser finito a partir das cinco vias: movimento, causalidade, contingência, participação, finalidade.

O problema de Deus carrega a noção da *enérgeia* de Tomás de Aquino e, do mesmo modo, aponta que o seu conhecimento é *per ignorantiam nostram*. Isto é, conhecer a Deus é ignorar o que ele é em si mesmo. A razão humana, em sua forma de inteligência espiritual, aproxima-se do divino de forma paradoxal e não “diminui a distância ontológica infinita da sua Transcendência, seguindo nesse aproximar-se os caminhos consagrados pela tradição pseudo-dionisiana: *per viam negationis, causalitatis et supereminetiae*” (VAZ, 1996, p. 184-185).

O quinto texto de H. C. de Lima Vaz sobre o Aquinate, intitulado *Presença de Tomás de Aquino no horizonte Filosófico do século XXI* (VAZ, 1998), foi reeditado em 2002, no livro *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade* (VAZ, 2002). O artigo foi publicado após a edição da obra *Antropologia* e versa sobre a presença de Tomás de Aquino no mundo cultural cristão dos séculos XIII a XXI⁸. Vários temas são tratados na referida obra. Assim, destacam-se: a vida espiritual, a unidade existencial do humano, mundo, homem, Deus, mística, caminhos da vida espiritual (2002, p. 242). Tais temas representam os caminhos da filosofia de Tomás de Aquino no mundo da cultura cristã que conduzem H. C. de Lima Vaz a meditar sobre a emergência do século XXI.

As mudanças ocorridas nas estruturas da relação do ser humano com o mundo representam, segundo H. C. de Lima Vaz, um tema fundamental da recolocação da filosofia de Tomás de Aquino. O advento da nova ciência galileana da natureza representa o triunfo da forma *poiética* do conhecimento nas suas relações cognitivas e produtivas com o mundo, segundo os modelos operativos teóricos e técnicos.

⁸ O escrito é constituído por introdução e mais três seções: a primeira, trata dos caminhos da filosofia de Tomás de Aquino no mundo da cultura cristã do século 20; a segunda, da tentativa de esboço do Horizonte filosófico na Aurora do século 21; e, finalmente, a terceira, um lugar possível para Tomás Aquino no horizonte filosófico que se anuncia (VAZ, 1998). Consta, ainda, uma breve conclusão. O texto foi escrito por ocasião do início do novo século e do novo milênio, e, para Lima Vaz, a data possui duas significações: uma cronológica e outra ligada ao imaginário social. No que se refere ao imaginário social, Padre Vaz indaga sobre como viverá e como será a vigência no novo século do acervo simbólico da cultura ocidental face às fantásticas realizações promovidas pela técnica; enfim, o que será recolhido dos arquivos da memória histórica da humanidade.

A tecnociência torna-se a forma determinante do estilo de vida do homem da civilização ocidental. Há uma ação da tecnociência sobre o mundo da vida, e as pessoas são movidas por essa nova forma de razão. Para H. C. de Lima Vaz, isso é impactante, pois a objetividade, a relação com o mundo, é a primeira experiência do encontro do homem com o *ser*. Ela apresenta também a experiência definitiva do conhecimento humano da finitude. Estuda o perfil da *pessoa* humana que se aproxima do novo século, em sua forma de existir face à norma da tecnociência. Ela não pode explicar a intencionalidade profunda da experiência religiosa e nem é capaz de traspor a questão ética da vida humana. A tecnociência não oferece a componente metafísica que explica os grandes fenômenos da vida humana.

A metafísica aparece como uma forma que oferece um sentido à vida humana, como bem assinala H. C. de Lima Vaz (2002, p. 255) evocando Ortega y Gasset. A interrogação da *pessoa* sobre o *ser* e sobre o sentido não é alcançável pelos procedimentos técnicos. Lima Vaz estuda um novo lugar possível para Tomás de Aquino no horizonte filosófico que se anuncia, presente na questão da história, da metafísica e da ética. Assim, as tendências do pensamento ético de Tomás se voltam para a direção da unidade entre ética e metafísica, segundo duas direções: 1) a abertura ao horizonte universal do Ser e do Bem; e 2) a metafísica que permite à Ética pressupor os fundamentos do seu objeto na esfera transcendental do Bem.

Tomás de Aquino também pode ser visto a partir dos horizontes de ideias e temas da filosofia como História da Filosofia e Metafísica. Para Lima Vaz, uma apresentação na perspectiva de um filosofar orgânico permite visualizar um cenário que pode responder às transformações das ideias e na vida da *pessoa* contemporânea. Ou seja, pode ajudar a refletir sobre a crise do pensamento teológico, o qual foi restringido pelas Ciências Humanas e Sociais.

Tomás de Aquino pode ser resgatado como filósofo e teólogo no quadro problemático da teologia atual. Sua reflexão tem um lugar na História da Filosofia, não dentro de uma perspectiva historiográfica, mas filosófica, como um exercício do modo de pensar filosófico. O seu comparecimento pode ser visto na perspectiva do acontecer histórico da filosofia, avaliada e pensada, como a rememoração de um ato filosófico.

Para H. C. de Lima Vaz, Tomás de Aquino destaca-se de vários modos, por exemplo, como o pensador da síntese entre o religioso e o racional ou entre fé e

razão. Ele é expoente da síntese decisiva da significação da história das ideias. O pensamento tomásico articula a gnosiologia platônica, herdada e repensada por Santo Agostinho e a gnosiologia aristotélica. Apresenta, ainda, a concepção da história a partir dos fundamentos metafísicos da existência humana. Sua filosofia traz uma visão original, na qual se assiste também à integração orgânica da Ética clássica, recebida da obra aristotélica, na tradição da Ética cristã.

No capítulo sobre *A ética medieval*: Tomás de Aquino (VAZ, 1999b),⁹ é possível identificar temas que colaboraram para a construção das categorias de espírito, de intersubjetividade, da *pessoa* humana e aparece também no capítulo da vida segundo o espírito. H. C. de Lima Vaz dedica-se a uma reflexão da ética medieval e enfoca o pensamento ético de Tomás de Aquino, que pode ser dividido em duas fases distintas, uma antes e outra depois da difusão da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, nas escolas do ocidente latino. A ética do Aquinate tem como fundamento necessário uma metafísica. O pensamento ético tomásico tem como direção a estrutura inteligível do agir humano. Sua ética repousa na continuidade entre o especulativo e o prático.

H. C. de Lima Vaz assinala que a doutrina de Tomás de Aquino na *Suma Teológica* unifica as questões da *Ética a Nicômaco*, obedecendo ao modelo da ética clássica desde Platão. Nesse sentido, assiste-se à transposição dos modelos clássicos para o universo cristão. É uma ética da perfeição e da ordem, sendo essas duas categorias filosóficas fundamento de uma ontologia. A ética filosófica do Aquinate leva em conta cada passo de sua elaboração por meio de três complexos conceituais e estruturais.

1. A estrutura do *agir ético*, integrada pelos seguintes componentes temáticos:
 - a. o horizonte *teleológico*: bem, fim, beatitude.
 - b. os componentes *antropológicos* do agir ético: conhecimento, liberdade, consciência, paixões, hábitos.
 - c. a *norma* objetiva: a lei e a razão reta.
 - d. a especificação ética do agir: os hábitos virtuosos.
2. A estrutura da *vida ética*, cujos componentes temáticos são:
 - a. o *fundamento* estrutural da vida ética: das virtudes cardeais.
 - b. a *unidade orgânica* da vida ética: a ordem das virtudes.
- 3) A realização *histórica* da vida ética: ação e contemplação, natureza e graça (VAZ, 1999a, p.218-219).

⁹ Corresponde ao capítulo 3º da sinopse histórica da parte da ética cristã medieval de *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*.

A Ética tomásica recebe da tradição aristotélica seu ponto de partida e é remodelada pelos dados da tradição bíblico-cristã. Ela segue “uma análise filosófico-teológica da *práxis* humana racional e livre em sua especificidade ética” (VAZ, 1999a, p. 219). Em outras palavras, ela recebe do *ethos* natural e cristão a forma histórica dos bens e dos fins da vida do ser humano, “princípio *objetivo* segundo o qual a mesma *práxis* pode operar a autorrealização do *sujeito*, isto é, sua *beatitude*” (VAZ, 1999a, p. 219).

Em Tomás de Aquino, a autorrealização da *pessoa* humana é situada na beatitude, felicidade. Ela é transformada segundo o projeto da revelação cristã, tornando-se a noção matricial de sua ética. Sua proposta antropológica tem como pressuposto a ética que se apoia num fundamento teológico-metafísico que permite afirmar o ser humano como *pessoa* e imagem de Deus. Assim, ação e vida éticas são tópicos muito relevantes em seu pensamento. É importante a unidade entre intelecto especulativo e intelecto prático, pois apresenta o elemento constitutivo da noética tomásica mostrando-se como o fundamento para definir o agir como sinergia da razão e da liberdade.

Outra definição está relacionada à atividade que vigora entre a inteligência e a razão humana e fundamenta a versão ética ou espiritual da distinção que Tomás de Aquino propõe entre razão inferior e razão superior agostiniana. Em seus textos, a atividade intelectual está relacionada ao agir ético por meio dos aspectos do hábito natural dos princípios do agir e da consciência moral, caracterizada pelas funções que se exercem em três atos: testificar, obrigar e censurar.

A ética do Aquinate tem como pressuposto uma antropologia da liberdade, que lhe permite defini-la como uma ética da razão reta em oposição às voluntaristas. A concepção da unidade dos momentos do agir livre é estudada sob dois aspectos: o histórico e o teórico. O ato livre da *pessoa* humana refere-se ao ato concreto e ao objeto singular no aqui e agora da decisão. A estrutura desse ato é constituída, em sua essência, por uma inteligibilidade e carrega em sua unidade a dinâmica da ação da *pessoa* humana. Nele são estabelecidos os pressupostos da análise do agir moral racional e livre. São trabalhados os temas das paixões e hábitos recebidos da tradição clássica e enriquecidos pela tradição cristã.

O primeiro tema carrega a ideia de que advém ao ser humano a realidade somático-psíquica sem a mediação da razão ou da vontade. O segundo, hábitos, está relacionado à natureza, estrutura e propriedades da categoria antropológica que explica o conhecimento intelectual, livre-arbítrio e liberdade, ordenação para o bem e o fim, beatitude, domínio das paixões. Tomás de Aquino move-se segundo o ensinamento da *Ética a Nicômaco* e recorre à definição da virtude. A noção de virtude é um elemento valioso em seu pensamento, ao passo que, no moderno, assiste-se ao declínio dessa noção.

Outro elemento relevante é a questão da lei entendida como regra ou medida. Ela é o correspondente entre a realidade como normativa e a lei como obra da razão, ou seja, é entendida como analogicidade do conceito com a realidade. Enfim, a lei tem por natureza o caráter universal designado pelo seu objeto, o bem comum, e apresenta também o elemento normativo e prescritivo da razão na sua natureza de medida e regra. A existência ética é entendida em Tomás de Aquino como vida virtuosa.

O texto mais recente, intitulado *A metafísica da ideia em Tomás de Aquino* (VAZ, 2001c), foi reeditado em 2002, no volume *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. No escrito, posterior à publicação da *Antropologia*, identifica-se o teor especulativo da metafísica tomásica. É possível verificar os temas da antropologia personalista do autor, principalmente, no capítulo sobre inteligência espiritual.

A questão da dimensão metafísica da inteligência humana marca uma presença (SILVA, 2016, p. 71-88). H. C. de Lima Vaz desenvolve uma análise sobre a inteligência seguindo os itinerários filosóficos de Tomás de Aquino a partir de um exercício rememorativo. A questão do ser e do existir humano aparecem como elementos, constituindo-se o artefato estruturante de sua concepção filosófica sobre a *pessoa* humana. Assim, a metafísica do existir apresenta um vigor e expõe um novo horizonte para o problema do ser do homem. Este pensador acredita que a filosofia da *pessoa* tomásica poderá voltar à época presente do cenário filosófico, porque ela é uma das tarefas fundamentais a ser cumpridas no resgate do humanismo personalista do autor.

De acordo com o autor, o problema do ser, em sua reelaboração em Tomás de Aquino, apresenta vertentes estruturais, ou seja, carrega os elementos da essência e do conhecimento humano. Na *Antropologia*, o princípio da limitação

eidética representa um dos começos da dialética do autor. Há um conhecimento de um *lógos* comum entre o inteligível e o intelectual.

Na visão de Lima Vaz, a metafísica de Tomás apresenta uma nova perspectiva para o ato de ser e de existir da *pessoa* humana. O ser humano é compreendido dentro de atualidade de atos e perfeição. Para o autor brasileiro, existe uma identidade entre Ser e inteligência humana. Ser subsistente oferece comunicação e doação ao ser humano, ser existente finito. *Esse subsistens* é responsável pelo existir e o operar da *pessoa*.

As referências a Tomás de Aquino em Lima Vaz, como se viu, são evidentes. A obra de Antropologia é alimentada pela filosofia tomasiana em seus grandes momentos. A reflexão do autor brasileiro, na obra de Antropologia, segue as grandes linhas da filosofia do ser e do existir de Tomás de Aquino. Na obra *Antropologia*, a filosofia tomasiana é elemento estruturante, como se verá.

2.4.1 Obra *Antropologia filosófica*¹⁰

O desenvolvimento das reflexões sobre a realidade da *pessoa* humana na Antropologia segue a inspiração de Tomás de Aquino, porém em um diálogo contínuo com o pensamento moderno e contemporâneo.¹¹ Foi elaborada aqui uma sinopse, objetivando apresentá-la e destacar a influência do Aquinate.

A obra de Antropologia segue, assim, as trilhas da metafísica da existência. A presença da filosofia tomasiana que pode ser notada por meio das referências literais e de inferências, as quais permitem visualizar indícios interessantes. De fato, chega-se a algumas evidências nos temas trabalhados na obra e, além disso, nos problemas e nos conceitos presentes percorridos.¹²

A obra é constituída por uma introdução, por uma parte histórica e outra sistemática. É composta por dois volumes, sendo a primeira versão redigida para o

¹⁰ Sobre a *Antropologia* de H. C. de Lima Vaz, ver Herrero (2003).

¹¹ Ver Campos (1998).

¹² Quadro 2. Indicações da presença do nome de Tomás de Aquino na obra de Antropologia.

<i>Antropologia filosófica I</i>	Páginas: 68-71, 74-5, 79, 84, 118, 187, 198-9, 202, 211-2, 220, 221, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 266, 267, 269, 270, 272, 273, 274, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 287, 288, 289, 290.
<i>Antropologia filosófica II</i>	Páginas: 37, 44, 80, 83, 90-1, 107-8, 110, 117, 125-7, 129, 130-3, 135-7, 146, 175-6, 182-3, 193, 225, 230, 240, 245-6, 248-9, 251.

curso de antropologia, ministrado por Lima Vaz, no Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), de 1968 a 1972. A versão atualizada foi preparada para o curso de antropologia filosófica e ministrado pelo autor na Faculdade de Filosofia do então chamado Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (CES) de Belo Horizonte, de 1989 a 1990. No ano de 2020, a obra foi reeditada em um único volume na comemoração do centenário de nascimento de H. C. de Lima Vaz.¹³

No primeiro volume, publicado em 1991 por Edições Loyola, na primeira parte, Histórica, o autor apresenta em linhas gerais, a história das concepções da *pessoa* humana na filosofia ocidental, da concepção clássica às concepções do homem na filosofia contemporânea. Em seguida, o filósofo discorre, na segunda parte, Sistemática, sobre várias questões, como o objeto e método da antropologia filosófica e, na primeira seção, apresenta as estruturas fundamentais do ser humano, pelas categorias do corpo próprio, do psiquismo, do espírito e a vida segundo o espírito.

O segundo volume, publicado pela mesma editora em 1992, expõe, na segunda seção da parte sistemática, as relações fundamentais do ser humano, a saber: as categorias da objetividade, da intersubjetividade e da transcendência. A terceira seção da parte sistemática expõe a unidade fundamental do ser humano pelas categorias da realização e da *pessoa*.

As ideias tomásicas estão presentes por toda a extensão da obra e, particularmente, nos seguintes capítulos: Categoria do psiquismo; Categoria do espírito; A vida segundo o espírito; Categoria da intersubjetividade; Categoria da transcendência; Categoria da realização e a Categoria da *pessoa*. O Aquinate é citado no corpo do escrito, além de figurar em várias notas.

A primeira parte da obra começa com uma introdução. H. C. de Lima Vaz, dedica-se a duas grandes análises: a relação entre antropologia e filosofia e os problemas do homem. O autor parece ser guiado pelo pensamento do Tomás na reelaboração da relação entre antropologia e filosofia, rearticulando um conhecimento sem reducionismo e integrando dialeticamente a compreensão do humano. Seu escrito desenvolve uma antropologia capaz de situar e manter a atualidade permanente da compreensão da questão *o que é o homem?* Assim, tal

¹³ A edição tem prefácio de Cláudia Maria Rocha de Oliveira e Elton Vitoriano Ribeiro (VAZ, 2020).

afinidade se coloca como uma das tarefas fundamentais. O humanismo personalista proposto pela obra tem como apoio a autoafirmação do ser humano. Vale destacar a influência tomásica na definição do lugar do ser humano como sujeito ativo e de suas faculdades no processo da elaboração do conhecimento de si mesmo.

A obra reelabora os conceitos da antropologia clássica e, principalmente, de Tomás, da doutrina de participação, em diálogo particular com Hegel na organização da ideia de *pessoa*. O argumento de H. C. de Lima Vaz afirma que é possível à razão humana desenvolver um conhecimento daquilo que a *pessoa* é em sua essência, existência e de sua relação com Absoluto. A obra está alinhada à ideia de que o ser humano é capaz de conhecer os objetos, a atividade do conhecimento e sua própria natureza. O homem é, portanto, conhecedor de si mesmo e buscador da verdade, se confronta com a pergunta sobre si mesmo, indagação que lhe é fundamental. Tal questão pode ser encontrada em variadas expressões da realidade, a saber: na cultura, no mito, na literatura, na ciência, no *ethos*, na política e na filosofia.

A pergunta do ser humano sobre si mesmo é muito antiga. Encontra-se presente desde os gregos e se exprime de maneira definitiva no programa do centramento antropológico de Kant. H. C. de Lima Vaz entende a *pessoa* humana do mesmo modo de Tomás; isto é, descentralizada de si mesmo, autointerrogando-se e interiorizando a relação sujeito-objeto de forma reflexiva.

A obra *Antropologia* reflete sobre o estudo do homem na tradição e a sua crise no fim do século XVIII. Apresenta a dissolução da concepção integral do humano construída pela tradição ocidental. O autor se confronta com as pesquisas sobre o humano promovidas pelas Ciências Humanas e da Vida. Diante disso, assinala que a concepção clássica do humano viveu um desafio devido ao encontro com as novas Ciências do homem no século XIX.

A repercussão dessas ciências trouxe diversas questões e indicou a crise histórica das imagens da *pessoa* humana, principalmente, da desenhada por Tomás de Aquino. A imagem clássica e medieval do homem não conseguiu adequabilidade aos novos aparatos sistemático e epistemológico dessas novas ciências. A crise histórica das imagens da *pessoa* ocorreu também por conta da crise metodológica decorrente da fragmentação do objeto da Antropologia Filosófica do século XIX.

As correntes naturalistas e culturalista, no entender de H. C. de Lima Vaz, procuraram responder ao problema da crise, mas vale sublinhar que a pergunta *o que é o homem?* se manteve numa tensão entre dois polos: natureza e cultura. Tal visão reducionista está presente nas correntes do Culturalismo, do Idealismo e do Naturalismo e nos próprios métodos que utilizam - naturalista, dialético e fenomenológico.

Em sua obra *Antropologia*, o pensador brasileiro assume a tarefa de redesenhar a ideia do humano, como já aludido: elaborar, justificar e sistematizar o *que é o homem* em sua totalidade, explicando o humano em suas manifestações, apresentando a sua complexidade e superando os reducionismos presentes na compreensão do que ele é. O autor é herdeiro da ideia de que a *pessoa* é constituída por uma forma substancial, uma estrutura que é o princípio adequado da vida humana própria.

H. C. de Lima Vaz reelabora três polos: da natureza, do sujeito e da forma,¹⁴ em que se inserem as categorias fundamentais do discurso filosófico e que tem como pressuposto desenvolver uma construção dialética da ideia do homem.¹⁵ O autor segue o programa do sistema tomásico, o qual aponta que o ser humano apresenta uma só forma, alma humana, elemento constitucional da *pessoa* humana. O conhecimento do ser humano só pode ser alcançado dialeticamente e o método dialético integra os vários polos de referência do fenômeno humano.

A releitura dialética da *pessoa* à luz do pensar de Tomás de Aquino auxilia o autor a pensar o enigma do seu tempo (OLIVEIRA, 2013, p. 170), assinalando que é preciso uma unificação de forma coerente do fenômeno humano e a dialética tem um papel nessa empreitada. Sabe-se que ela inclui uma longa história na Filosofia, na tradição antiga; representa um caminho, busca orientação da atividade intelectual para solucionar dificuldades (aporias) da reflexão, do diálogo. Em Platão, aparece a noção de um caminho dialético na obra *República*, que representa o caminho para se chegar às Ideias supremas (VAZ, 2002, p. 9-17).

¹⁴ O polo da natureza, horizonte das ciências naturais do homem; o polo do sujeito, horizonte das ciências do indivíduo e do seu agir, tanto individual quanto social e histórico; e o polo das formas, horizonte das ciências da cultura.

¹⁵ Sobre a dialética lima-vaziana, ver: Sampaio (2006). Sobre a dialética em geral, ver a obra de Manfredo Oliveira (2004).

Assim, a obra busca redesenhar a dialética como um método que visa justificar sua filosofia da *pessoa*, da *ética* e do *Ser*. A lógica do pensar do filósofo Lima Vaz, que define seu modo de entender o saber da Filosofia, integra três atributos: a *rememoração*, a *dialética* e o *sistema*. A dialética do autor objetiva reelaborar o pensamento de Tomás de Aquino a partir de uma inspiração em Platão e Hegel (MAC DOWELL, 2013, p. 224).

O modo de pensar de H. C. de Lima Vaz representa uma reinvenção do método dialético (HERRERO, 2003), pois proporciona originalidade de aplicações às realidades do fenômeno humano. A dialética tem como pressuposto a estrutura dinâmica do espírito humano e, além disso, aponta para uma correspondência com a realidade na sua verdade. Inclui, ainda, os domínios dos principais temas da filosofia de H. C. de Lima Vaz, isto é, a metafísica, a antropologia e a ética.

O autor também reelabora a leitura da noção do *lógos* da tradição clássica. O *lógos* do inteligível não é mais o da dialética da ideia de Platão, mas constitui o movimento essencial que anima o espírito humano no contexto da revelação. Enquanto a lógica platônica instaura a justa medida na desordem do mundo dos homens, para Hegel é a reconciliação das oposições que rompem a unidade ética da comunidade humana (VAZ, 1997, p. 9). Já para H. C. de Lima Vaz, o *lógos* carrega a ideia de participação do humano, o ser humano mesmo em finitude é capaz de participar de sua ilimitação e infinitude. O *lógos* é o componente que permite a relação do humano com o transcendente. No entender do filósofo brasileiro, a inteligência humana finita participa da inteligência divina infinita, evidentemente mantendo uma participação segundo seus limites e condições.

O autor aponta que a filosofia recebe seus dados da experiência natural do homem e da ciência e, por isso, eles são importantes para a elaboração de uma teoria humanista e personalista. Os problemas filosóficos das ciências estão inseridos nos polos da natureza, do sujeito e da cultura e representam também os domínios dos saberes de si mesmo do ser humano. Afirma, portanto, que a reflexão filosófica precisa tematizar estes polos para que se tornem inteligíveis para o indivíduo.

H. C. de Lima Vaz termina a introdução tratando dos problemas filosóficos das ciências do homem. Para ele, no campo das Ciências Naturais, os problemas se dividem em *gênese* e *estrutura* do fenômeno humano. Já no campo das Ciências

Hermenêuticas e Ciências Humanas, as questões fundamentais são da cultura, da sociedade, do psiquismo, da história, da religião e do *ethos*. Tais problemas são objetos da antropologia filosófica e, por ajudarem na compreensão da *pessoa*, devem ser levados em consideração.

Sendo assim, os problemas filosóficos das ciências do homem representam os elementos da investigação da antropologia filosófica vaziana. Localizam-se também na interseção entre a metafísica e a ética, representando o coração da explicação da *pessoa* como ser metafísico e ético. H. C. de Lima Vaz afirma que os demais saberes acerca do indivíduo estão submetidos à razão teórica e prática, e que é preciso um método que forneça uma explicação global da *pessoa*. A dialética apresenta um caminho genuíno nesta compreensão, como já aludido.

A parte Histórica da obra é um elemento da rememoração das concepções do humano. H. C. de Lima Vaz discorre sobre as concepções do homem da concepção clássica do homem até a contemporânea. As ocorrências de Tomás de Aquino na parte histórica podem ser vistas a partir do sentido da rememoração das ideias da *pessoa* e o seu resgate. Para o autor, a síntese mais equilibrada e profunda entre a tradição clássica e da tradição cristã acerca da ideia do homem da tradição medieval encontra-se na antropologia de Tomás de Aquino. O pensamento antropológico tomásico contribui para recriação da ideia da *pessoa* humana e, ao mesmo tempo, ajuda na compreensão do processo que desencadeou a dissolução da imagem da *pessoa* humana da tradição ocidental.

A segunda parte da obra constitui a parte sistemática. Sobre o capítulo que define objeto e método, este destaca que três são os níveis de conhecimento que a antropologia filosófica deve levantar: o plano da pré-compreensão, que inclui o contexto histórico-cultural, as imagens do homem e a experiência natural do humano; o plano da compreensão explicativa, abarcando as ciências da *pessoa*; e, finalmente, o plano da compreensão filosófica (ou transcendental), que trata do objeto enquanto ser e das condições de possibilidades (sua inteligibilidade). No entendimento dele, a tarefa da antropologia filosófica é identificar esses planos, definir seu conteúdo e articulá-los de modo a constituir um discurso sistemático.

A experiência antropológica não se refere à subjetividade abstrata do *Eu penso*, mas, antes disso, de uma experiência situada: a *pessoa* humana é ser-no-mundo, ser-com-os-outros e presença em si mesmo. As dimensões da natureza, da

sociedade e do Eu definem o espaço da experiência filosófica fundamental e a antropologia filosófica deve tematizar essas dimensões.

No itinerário metodológico da obra, constam três elementos: a) objeto, homem-objeto que é também sujeito; b) conceito que exprime o objeto como ser, isto é, no domínio de sua inteligibilidade última; c) discurso que manifesta o movimento lógico de constituição do sujeito enquanto sujeito, ou seja, que traduz a experiência antropológica original. O discurso está ligado à estrutura do sujeito. Na estrutura do sujeito assiste-se que, desde o plano da pré-compreensão até a compreensão filosófica, o ser humano manifesta-se concretamente como um movimento dialético de passagem do dado à expressão, isto é, da natureza à forma, mudança na qual o momento mediador é justamente o homem como sujeito. Esse movimento dialético, que se pode representar com o esquema (N) – (S) – (F), aparece como constitutivo do ser-homem em todo o caminho de sua autocompreensão.

Já o discurso filosófico deve distinguir três níveis de mediação na constituição do sujeito, ou seja, na passagem incessante do dado ao significado que o constitui. São estes: a) mediação empírica que tem lugar no plano da pré-compreensão; b) mediação abstrata que tem lugar no plano da compreensão explicativa; e c) mediação transcendental que se situa no plano da compreensão filosófica ou transcendental.

A estrutura da conceptualização filosófica é o processo metodológico de construção das categorias e se articula no discurso filosófico. Na Antropologia Filosófica, esse processo leva em consideração o caráter original da experiência que a *pessoa* faz de si mesma como ser capaz de dar razão de si.

A determinação do objeto, momento aporético, significa aporia, embaraço e perplexidade. É a problematização radical do objeto (*tí esti*; o que é?). Na antropologia, o objeto é o próprio ser do homem sob alguns esquemas fundamentais. A saber: o homem se experimenta no plano da pré-compreensão; a compreensão explicativa, por exemplo, esquemas do corpo, do psiquismo, do espírito, da intersubjetividade e outros. O momento aporético cumpre dois estágios: o histórico e crítico. Enquanto o primeiro é a recuperação temática do problema em questão, que é acompanhado das linhas de sua evolução na história da filosofia e pertence à estrutura da conceptualização filosófica, o estágio crítico representa o

problema do saber do homem sobre si mesmo presente na atualidade histórica da pré-compreensão e da compreensão explicativa. Tal estágio percorre dois passos.

O momento eidético representa a parte dos elementos conceituais que emergem da pergunta, da aporética histórica, da fenomenologia da situação humana (pré-compreensão) ou das conclusões das ciências do homem (compreensão explicativa), ao passo que o momento tético representa a mediação do sujeito enquanto sujeito (mediação transcendental). É a referência da pergunta *o que é o homem?* a uma expressão determinada de autossignificação do seu ser. Essa expressão pode ser elaborada tanto no nível da pré-compreensão quanto no da compreensão explicativa.

A conceitualização filosófica, ou elaboração da categoria, é o momento que exprime uma determinada forma de mediação, tal como a categoria do corpo próprio. Nela, o sujeito afirma um aspecto fundamental do seu ser. Para H.C. de Lima Vaz, mediatizado pela categoria, o *Eu* transcendental é um *Eu* categorial; em outras palavras, sua mediação é limitada eideticamente ao domínio da categoria, conforme o exemplo: *Eu sou* meu corpo próprio. Neste momento, o esquema (N) – (S) – (F) é determinado categoricamente de modo que o dado ou (N) exprime aspectos fundamentais com os quais o homem experimenta a si mesmo, como o corpo próprio, o psiquismo e outros.

De acordo com o filósofo Lima Vaz, a elaboração da categoria deve levar em conta a mediação empírica – plano da pré-compreensão – e a mediação abstrata – compreensão explicativa ou compreensão científica. A dialética se explica como discurso sobre as categorias, que é construído a partir de uma relação de oposição entre seus termos e de uma suprassunção progressiva destes. A *Antropologia filosófica* afirma, ainda, que três são os princípios que regem o discurso dialético: o princípio da limitação eidética é exigido pelo caráter não-intuitivo de nosso conhecimento intelectual e impõe ao conhecimento a necessidade de exprimir o objeto na forma do conceito. Ao mesmo tempo, não coincide com uma intuição totalizante do objeto, implicando a pluralidade das categorias para exprimir a identidade do ser e para articulá-las no discurso dialético. Corresponde ao momento eidético da aporia crítica, não à abstração própria da ciência, pois opera sobre o conceito do ser do homem.

O princípio da ilimitação tética é o dinamismo do conhecimento intelectual que aponta para a ilimitação ou infinidade do ser. Este princípio vai além de todo o horizonte do objeto, introduzindo a negatividade da limitação eidética e dando origem à oposição entre as categorias que são responsáveis pelo movimento dialético do discurso.

O princípio da totalização é o movimento dialético do discurso que tem como alvo a igualdade inteligível entre o objeto e o ser. Este princípio se organiza em sistema de categorias e se exprime como conteúdo conceptual concreto, mediatizado pelo sujeito em sua acepção ontológica. A ilimitação tética aponta para o horizonte último do ser.

Por fim, o autor trata das linhas fundamentais da *Antropologia filosófica* que definem sobre o ser do homem. Para H. C. de Lima Vaz, são três as coordenadas: os conceitos de Estrutura (corpo próprio, psiquismo e espírito), de Relação (objetividade, intersubjetividade e transcendência) e de Unidade (realização e pessoa). No capítulo terceiro trabalhar-se-á essas grandes dimensões da obra.

A obra de *Antropologia filosófica* é alimentada pelas antropologias clássica e cristão-medieval. H. C. de Lima Vaz propõe o resgate e uma descoberta da concepção do homem da tradição.

2.4.2 O resgate e redescoberta das antropologias clássica e cristão-medieval

A obra de *Antropologia* é inspirada pelos grandes temas da tradição antropologia clássica e cristão-medieval e, principalmente, por Tomás de Aquino. O Aquinate é visto pelo autor como aquele que resenha a tradição clássica do homem sob motivação da tradição cristã.

Esta alínea trata de demonstrar as ideias clássica e cristão-medieval do homem, isto é, ajudar a clarear as questões que norteiam a formação do mundo medieval, segundo H. C. de Lima Vaz, e a novidade ocasionada por Tomás. O autor brasileiro realiza uma rememoração da Antropologia clássica e da Antropologia cristão-medieval tendo como horizonte os problemas antropológicos do século XX¹⁶ e também objetivado redesenhar a imagem do homem.

¹⁶Sobre os problemas antropológicos do século XX, ver VAZ (2001a).

2.4.2.1 Concepção clássica do homem

H. C. de Lima Vaz defende que a concepção clássica do homem tem sua expressão inicial na cultura grega arcaica. A noção do ser humano na cultura antiga traz algumas linhas dominantes, a saber: a teológica (religiosa), a cosmológica e a antropológica.

Assinala Fernando Rey Puente (2021):

Em sua obra *Antropologia Filosófica*, o primeiro capítulo é dedicado à Filosofia Antiga. A abordagem de Lima Vaz compreende desde os pré-socráticos até os neoplatônicos. Evidentemente há um subcapítulo que se ocupa de Platão. Nele, mais uma vez, testemunhamos a predileção de nosso autor por Platão [...] (REY PUENTE, 2021, p. 36).

De acordo com a antropologia do autor, as raízes da concepção clássica do homem florescem nos séculos VIII e VII a. C. A cultura clássica, a partir do século VI, consegue recolher e organizar um universo espiritual coerente e harmonioso do humano. Roma herda a cultura clássica com a qual funde seus próprios elementos (VAZ, 1991, p. 27). A cultura clássica greco-romana fornece à civilização ocidental a primeira constelação de ideais e de valores que edificaram a cultura ocidental.

H. C. de Lima Vaz assinala que a civilização ocidental recebe grande influência da concepção do homem a partir de sua forma de expressão filosófica. Afirma que o modelo típico do homem da criação do espírito grego é recebido pela tradição do ocidente. Para o autor, a cultura clássica oferece à tradição uma imagem do homem a partir de dois traços fundamentais: do “homem como animal que fala e discorre (*zôon logikón*) e o homem como animal político (*zôon politikón*)” (VAZ, 1991, p. 27).

Além disso, H. C. de Lima Vaz aponta que as linhas que caracterizam o humano na tradição clássica, do homem que fala e discorre e do animal político, estão em estreita correlação. Elas apontam para a noção de que o humano é dotado do *lógos* e é capaz da relação consensual com os outros homens e, do mesmo modo, consegue instituir a comunidade política. Afirma, ainda, que a vida política, a *bios politikós*, caracteriza-se por uma definição de vida humana por excelência na cultura clássica (PEPPE, 2017). A tradição antiga assenta a ideia de que o ser humano, como ser livre, localiza-se na submissão ao *lógos* codificado em leis justas,

os *nomoi*. Sendo assim, pode-se dizer que a filosofia de Lima Vaz representa a demonstração da superação da anomia, bem como da necessidade de racionalidade para a determinação da vida social.

Para o autor, as características fundamentais do homem grego carregam as suas atividades e finalidades específicas. O ser humano realiza a atividade da contemplação, a *theoria*, e a atividade do agir moral e político, a *práxis*. As operações da *theoria* e da *práxis* são vistas numa harmonização. Elas representam, ao mesmo tempo, um dos problemas fundamentais que a concepção clássica do homem se propõe resolver (VAZ, 1991, p. 27).

O problema cosmológico, na interpretação de H. C. de Lima Vaz, deixa de ser o centro. Modifica-se a ordem da estrutura do conhecimento, vive-se na cultura clássica a passagem da mudança do homem segundo a ordem da natureza, do homem-cosmo, para a ideia do humano a partir das suas novas relações com a *paideia*, com arte política e a *sophia* em seus caracteres tanto técnico como intelectualista. Com isso, quer demonstrar que a ilustração sofística apresenta as novas diretrizes das ideias do homem ocidental. Os conceitos de natureza humana, de narração histórica, da oposição entre a convenção e natureza, do individualismo relativista e outros são desenvolvidos da ideia de Protágoras por Platão (PERINE, 2012). A tradição clássica se posiciona em relação ao homem como ser de necessidade e carência e, do mesmo modo, do humano dotado da palavra e do discurso.¹⁷

Na interpretação do autor, em Sócrates assiste-se à inflexão decisiva do homem, a qual se faz presente no pensamento da tradição ocidental. As ideias socráticas do homem estão ligadas a grandes horizontes. O primeiro é a teleologia do bem e do melhor, isto é, uma via de acesso para a compreensão do mundo e do homem, a qual se funda na natureza ética da *psyché*.¹⁸ O segundo, a valorização ética do humano, a qual encontrou sua expressão na interpretação socrática “do

¹⁷ Assinala Padre Vaz: “Aqui se encontra a origem da concepção do homem como animal racional, base da antropologia e do humanismo clássicos. Com a criação da Retórica, os Sofistas abrem assim um dos capítulos mais importantes da história da concepção clássica do homem, do qual procedem alguns dos traços mais característicos da imagem do homem na cultura ocidental”. (VAZ, 1991, p. 33).

¹⁸ Acerca dessa questão, assinala Padre Vaz: “As páginas celebres da suposta autobiografia de Sócrates transmitida por Platão (*Fed.* 96 a-101 c) são o melhor testemunho, não obstante os elementos propriamente platônicos da narração, dessa transposição socrática do finalismo de Anaxágoras” (VAZ, 1991, p. 34).

preceito delfico do ‘conhece se ti a ti mesmo’ (*gnôthi sautón*)” (VAZ, 1991, p. 35). O princípio assinala as ideias da necessidade da cura e do cuidado com a vida interior e aponta para primeira aparição na história da antropologia e da espiritualidade.¹⁹

Enfim, o terceiro horizonte é a primazia da faculdade intelectual no homem, a qual tem origem, para H. C. de Lima Vaz, no “chamado intelectualismo socrático inspirando a doutrina da virtude-ciência: ao exaltar o homem como portador do *lógos* e ao fazer da relação dialógica a relação humana fundamental” (VAZ, 1991, p. 35).²⁰

No entanto, no pensar do autor, a antropologia platônica é a mais poderosa influência da concepção clássica do homem. O pensar de Platão mantém a imagem do ser humano da civilização, aliás, a ideia do homem ocidental mostra os permanentes traços platônicos. A concepção platônica do homem caracteriza-se como uma síntese, na qual se “fundem a tradição pré-socrática da relação do homem com o Kósmos, a tradição sofística do homem como ser de cultura (*paideía*) destinado à vida política” (VAZ, 1991, p. 35-36). Em Platão, além disso, aparece a “herança dominante de Sócrates do ‘homem interior’ e da ‘alma’ (*psyché*)” (VAZ, 1991, p. 36).

A antropologia aristotélica (REALE, 2013) é um dos fundamentos da concepção ocidental do homem. Os problemas da antropologia aristotélica estão ligados à pergunta sobre *o que é o homem?* e às categorias com que tentou resolvê-los.²¹ O alvo principal de Aristóteles foi o homem helênico no contexto da civilização da *polis*. A ideia aristotélica do homem tornou-se o fundo conceitual da filosofia do ser humano na tradição ocidental e mantém uma fecundidade heurística (VAZ, 1991, p. 43). Assinala que Aristóteles é considerado um dos fundadores da antropologia como ciência e sistematizador de uma visão científico-filosófica do humano (VAZ, 1991, p. 38). Suas referências aos conceitos do homem racional servem de apoio para o pensar tomásico e acompanham a filosofia vaziana. O homem aristotélico

¹⁹ Segundo Pe. Vaz, “a interpretação socrática, o preceito delfico ordena a investigação (*zêtesis*) conduzida metodicamente (donde os três momentos do método-socrático, a ironia, a indução e a maiêutica), que deve levar à sabedoria e com ela, necessariamente a verdadeira *areté* (teoria da virtude-ciência)” (VAZ, 1991, p. 35).

²⁰ No entendimento de Lima Vaz, “Sócrates é provavelmente a fonte principal da definição do homem como *zôon logikón*; enfim, os traços do homem socrático se completam com a transposição do utilitarismo sofístico ao plano do finalismo moral, quando a noção de bem, inerente à nova concepção de *areté*, é apresentada sob a luz da utilidade que resulta da prática do bem é mais útil e melhor ser justo que injusto)” (VAZ, 1991, p. 35).

²¹ As questões sobre o bem viver são discutidas no *Tratado da Política* e em *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles (1977; 1988).

carrega seus grandes traços que podem ser apresentados e observados a partir da estrutura biopsíquica, da teoria da *psyché*; do homem como *zôon logikón*, visto do ponto de vista da *psyché* no homem (estruturas e funções); do finalismo da razão, a atividade intelectual segundo um fim; dos processos formais do conhecimento; do homem como ser ético-político; e do homem como ser de paixão e de desejo.

O conceito de alma do estagirita²² integra os elementos do fisicismo jônico e o intelectualismo finalista socrático-platônico. A *psyché* aparece como princípio vital, ou seja, o ato ou a perfeição de todo ser vivo. A Alma é, portanto, compreendida na *physis* e o seu estudo compete as análises sobre a perfeição ou o ato, *entelécheia*, do corpo organizado como a sua definição.²³ É observável a função receptiva da alma que está em potência em todas as espécies recebidas dos sentidos. Além disso, ela é caracterizada por sua função ativa, pois “o intelecto faz passar da potência ao ato o inteligível imanente à espécie sensível” (VAZ, 1991, p. 41).

Concluindo, a ideia do homem da filosofia aristotélica integra a sua relação com a *psyché*. Daí, no homem, a alma se constitui como uma estrutura que desempenha funções. Aristóteles estuda a atividade racional do homem e apresenta que ele se eleva sobre a atividade dos sentidos externos e internos devido a atividade própria do intelecto, *noûs*. As funções do *noûs* são perfeitamente definidas nas perspectivas do estagirita. O problema da alma em Aristóteles reúne uma imagem harmoniosa do homem grego da Idade Clássica segundo o projeto da civilização da *pólis*.

²² Para H. C. de Lima, as ideias antropológicas de Aristóteles conheceram uma evolução significativa. Caminhou de um platonismo da *psyché*, dualista do *Fédon* e do *Eudemo*, a um monismo hilemórfico, da alma como forma do corpo presente na obra *Sobre a Alma*. A antropologia aristotélica em sua evolução apresenta instrumentos conceptuais, representa de um lado, a síntese entre o fisicismo jônico e finalismo intelectualista de Sócrates e, de outro, a filosofia da cultura herdada dos Sofistas. No entender de Lima Vaz, antropologia aristotélica é uma construção sistemática entre a investigação da natureza e a ciência das coisas primeiras e divinas (VAZ, 1991, p. 38-39).

²³ Segundo H. C. de Lima, “Os livros *Sobre a alma (peri psychês)* são um tratado sobre esse princípio imanente do ser vivo que o distingue dos outros seres da natureza e que no homem apresenta peculiaridades que, por sua vez, o distinguem de todos os outros seres vivos. O livro primeiro trata dos problemas gerais de uma ciência da *psyché* e, a partir do capítulo 2, empreende, obedecendo à metodologia sempre seguida por Aristóteles, uma revisão crítica das opiniões precedentes sobre a natureza da *psyché*. O livro segundo começa, nos seus três primeiros capítulos, por mente, definida como *entelécheia* do corpo organizado. Suas funções elementares são estudadas em sequência segundo uma gradação que caminha da função genérica comum a todos os vivos a nutrição para a função da sensação própria aos vivos superiores e, finalmente, para a função intelectual (liv. III, caps. 4-8) específica do homem. O tratado retorna, no fim, ao estudo da sensação em sua relação com a função motriz da *psyché* (liv. III, cap. 9-10)” (VAZ, 1991, p.39-40).

O tema do homem racional localiza-se no centro da concepção aristotélica e é animado pelo dinamismo teleológico. Ele transpõe, assim, para o horizonte da *physis*, o *telos* ou o *fim* do ser e do agir do homem, que Platão situara no horizonte do mundo ideal. O homem tem seu lugar na estrutura hierárquica da *physis* e, além disso, ele traz a capacidade de passar para além das fronteiras de seu ambiente no mundo. O ser humano, então, é visto a partir do ponto de vista do finalismo da razão. Considera a atividade intelectual de acordo com o fim que ela tem em vista e que especifica o saber por ela produzido. A filosofia aristotélica representa, assim, o princípio primeiro da unidade e da perfeição do homem. Ela sempre se manifesta em ato e a razão é componente que marca a diferença específica do homem.

Aristóteles distingue a razão da contemplação, de acordo com a natureza do objeto contemplado. A atividade contemplativa é vista a partir das ciências teóricas, a física, a matemática e a filosofia primeira, teologia. As ciências práticas representam o campo da ação, da práxis. A práxis é buscada em razão do bem, do *agathon* ou *areté* do ser humano da comunidade. A ética e a política são objetos das ciências práticas. Enfim, no estagirita, a razão é também caracterizada em sua forma de fabricação, *poíesis*. Representa a criação dos objetos artificiais e cuja finalidade é a utilidade ou o prazer do humano.

O pensamento antropológico de Aristóteles é caracterizado por apresentar um olhar integral em sua concepção do homem. No entender de H. C. de Lima Vaz, a Antropologia aristotélica “continua sendo, até hoje, um dos fundamentos da concepção ocidental do homem” (VAZ, 1991, p.43).

Conforme o autor, as antropologias da idade helenista, em suas grandes escolas, o Epicurismo e o Estoicismo, desenvolvem suas concepções do homem a partir da noção da submissão do homem ao *lógos*. A relação do homem com o *lógos* apresenta-se como condição necessária para se alcançar a *eudaimonía*.

A primeira apresenta uma ética teleológica e eudemonista. A ideia de *eudaimonía* é fruição da posse do bem verdadeiro na forma do *hedonê*. A segunda, a ética estoica, apresenta uma visão monista da *physis*, a qual domina a antropologia estoica e é caracterizada pela primazia do *lógos* na definição do homem; do ideal do Sábio; do universalismo; e da ideia de dever.

A concepção neoplatônica do homem constitui o estágio final da concepção clássica. Ela embora recolha os elementos principais da tradição antiga, aponta

também para novo ideal de humanidade. No Cristianismo, tal ideal encontra sua plena expressão. Considera H. C. de Lima Vaz que o neoplatonismo (séculos III-VI d. C.) apresenta características diferentes das escolas filosóficas de Atenas do século IV a. C. e da época helenística. O neoplatonismo localiza-se no espaço em que a pairava a *pax romana*. É uma filosofia que carrega sua força espiritual. Para o autor brasileiro, O platonismo, depois da brilhante geração da Primeira Academia, conhecera a fase cética da Nova Academia (século I a. C.) e renascera vigorosamente no século II d. C., no chamado platonismo médio, que precede e prepara o neoplatonismo. Para o aristotelismo, depois da edição das obras esotéricas de Aristóteles por Andrônico de Rodes e outros no século I a. C., chegara a hora dos grandes comentadores, entre os quais irá destacar-se o grande Alexandre de Afrodisia (século III d. C.) (VAZ, 1991, p. 48).

H. C. de Lima Vaz assinala que o neoplatonismo, unindo intimamente filosofia e religião, torna-se a filosofia dominante ao fim da Antiguidade, passando a disputar com o Cristianismo a direção espiritual dessa época conturbada. A antropologia neoplatônica acentua os traços espirituais com os quais o médio platonismo se opusera ao Estoicismo, opondo ao monismo estoico uma versão renovada do dualismo *psyché-sôma*. É na obra de Plotino que a imagem neoplatônica do homem encontra sua expressão mais completa. A questão “o que é o homem?” revela-se como um dos fios condutores para a leitura das *Enéadas*. Para H. C. de Lima, a análise de C. de Vogel enfeixa os seguintes pontos da concepção plotiniana do homem:

- a. ideia inteligível do homem compreende a presença da faculdade sensível; b. estrutura do homem reflete a estrutura triádica da realidade superior (Uno-Inteligência-Alma); c. a descida da alma no corpo é, para Plotino, um evento natural e implica a relação da *psyché* individual com este [seu] corpo (VAZ, 1991, p. 48-49).

Para Lima Vaz, a concepção clássica do homem encontrou variadas e ricas formas de expressão e se fazem presentes os grandes problemas que alimentarão a reflexão antropológica ao longo da filosofia ocidental (VAZ, 1991, p. 49).

2.4.2.2 Concepção cristão-medieval do homem

A concepção cristão-medieval do homem é responsável pelo desenho da *pessoa humana* na tradição ocidental. H. C. de Lima Vaz afirma que a concepção cristão-medieval do homem tem sua presença na cultura ocidental do século VI ao século XV.²⁴ Ela mantém seu influxo e permanece nas concepções moderna e contemporânea da tradição ocidental do humano. A tradição cristão-medieval apresenta a imagem da *pessoa humana* apoiada segundo uma noção teológica cristã. A construção do desenho cristão-medieval do humano utiliza os instrumentos conceituais que provêm, em grande parte, da filosofia grega. Duas grandes fontes alimentam a concepção cristão-medieval do homem: a tradição bíblica, vetero e neotestamentária, e a tradição filosófica grega (VAZ, 1991, p. 59).

É observável que, nos primeiros séculos, a ideia cristã do homem não se elabora *ex professo*, mas emerge do contexto das disputas teológicas, em particular das trinitárias e cristológicas do século IV. Forma-se no âmbito da leitura cristã da Sagrada Escritura a partir dos temas da ‘imagem de Deus’ ou do ‘assemelhar-se’ (*omoioûsthai*) a Deus (VAZ, 1991, p. 59). Os temas que sustentam essas ideias “evocam, por sua vez, problemas e conceitos da tradição filosófica” (VAZ, 1991, p. 59). Por fim, a concepção cristão-medieval da *pessoa humana* é plantada no terreno das tradições que tecem uma complexa trama conceitual das linhas bíblica, patrística e medieval.

De acordo com H. C. de Lima Vaz, a concepção bíblica do homem apresenta novidades e riquezas. É possível verificar que, entre a concepção bíblica do homem e a concepção clássica, existe uma inegável ligação temática. A relação é perceptível segundo a universalidade da experiência humana e de seus conteúdos fundamentais. Assim explica o pensador: “assim, são temas comuns o homem e o divino, o homem e o universo, o homem e a comunidade humana, o homem e o destino e o tema que reúne todos os demais, ou seja, a unidade do homem” (VAZ, 1991, p. 60).

Assinala, também, que a concepção bíblica é formulada segundo uma linguagem religiosa da revelação. O discurso sobre o homem carrega a ideia de que sua origem está numa fonte transcendente. O discurso teológico traz o conteúdo de uma “*teologia implícita*, ou seja, uma referência à sua origem como fundamento de sua verdade, referência que se tornará *teologia explícita* quando for transposta em

²⁴ Sobre a filosofia medieval, ver McGrade (2008); Gilson (2013) e Kenny (2012).

conceitos e métodos próprios do pensamento filosófico” (VAZ, 1991, p. 60). Constitui-se, na verdade, como uma teologia bíblica do homem, e esboça os traços fundamentais da antropologia bíblica, os quais são retomados pela antropologia cristã. Seus traços exibem a unidade do ser humano e do seu destino segundo a história da salvação (VAZ, 1991, p. 60).

H. C. de Lima Vaz entende que a antropologia patrística se confronta com o gnosticismo. A tradição gnóstica manifesta-se como um adversário intelectual e espiritual do Cristianismo nos dois primeiros séculos. Elucida o autor que essa antropologia apresenta como caracterização o aprofundamento de um dualismo presente “na tradição grega e difundido em sua forma radical pela tradição iraniana, dando-lhe ademais um sentido moral e soteriológico que fez da pregação gnóstica um rival poderoso do *kérigma* cristão” (VAZ, 1991, p. 62).²⁵ Irineu de Lião (século II) foi o primeiro e o grande teólogo da antropologia cristã. Ele manifestou oposição e fez crítica à antropologia gnóstica. Sua obra famosa, *Adversus Haereses* (liv. III), apresenta que o “tema do homem reflexo da glória de Deus é o fio condutor da crítica irineana ao gnosticismo” (VAZ, 1991, p. 63).

O pensamento patrístico divide-se em duas grandes correntes: a patrística grega e a patrística latina. A antropologia cristã na tradição patrística grega sofre mais profundamente a influência da filosofia grega. Sua antropologia acentua o caráter ontológico da concepção do homem e a noção metafísica do ser humano é um elemento que gera tensões e dificuldades com o caráter histórico da visão bíblica. No pensamento de Orígenes (séc. III), é possível verificar essas tensões. Orígenes destaca-se como o maior teólogo da patrística grega, visto que elabora as proporções grandiosas e dramáticas do encontro entre cristianismo e platonismo. A antropologia origeniana realiza a transposição dos temas que nascem na antropologia platônica, como o da assimilação, em que Deus e a preexistência da alma são colocados numa perspectiva cristã. No entanto, ele deixa em aberto alguns problemas de interpretação da tradição patrística grega (VAZ, 1991, p. 63).

²⁵ Padre Vaz aponta que o “dualismo preconizado pelas correntes gnósticas implica uma condenação da matéria, obra do princípio do mal, o que coloca em oposição frontal a verdade central do anúncio cristão, expressa no ‘fazer-se carne’ do Lógos divino (o *lógos sárx egéneto*, Jo 1,14). Ora, a antropologia patrística desenvolve-se toda à luz do mistério da Encarnação, e é esse mistério que transpõe em um nível concreto, pela referência a um arquétipo histórico, o tema da ‘imagem e semelhança’” (VAZ, 1991, p. 62).

Outro elemento da antropologia patrística é a repercussão das controvérsias trinitárias e cristológicas do século IV. As controvérsias exercem influência sobre a antropologia cristã e dão origem aos temas ligados ao “desenvolvimento posterior da concepção cristã do homem, como os de ‘subsistência’ (*hipostasis*) como ‘pessoa’, de ‘natureza’ (*physis*) como ‘essência’ (*ousía*) ou o de ‘vontade’ (*thélêma*)” (VAZ, 1991, p. 63).

Recebem também destaques na antropologia patrística grega, no entender do Lima Vaz, a obra *De hominis opificio* de S. Gregório de Nissa, e a de Nemésio de Emesa, do século V, com os estudos sobre a natureza do homem, *De natura hominis*. S. Gregório de Nissa e Nemésio de Emesa são expoentes que representam uma síntese da antropologia da patrística grega. A obra de Nemésio, por longo tempo atribuída a Gregório, teve também influência na Idade Média latina (VAZ, 1991, p. 63).

H. C. de Lima Vaz elucida que, no campo filosófico-teológico, a influência de Agostinho é predominante até o século XII. Soma-se a influência dos escritos dionisianos, os quais se tornam também presentes a partir do século IX. A antropologia medieval imprime as suas primeiras expressões com traços neoplatônicos. A antropologia neoplatônica é o elemento característico que realiza a integração da estrutura do pensamento simbólico dominante até o século XII. O aristotelismo se impôs a partir do século XII, mas a autoridade de Agostinho continuou elevada em relação a todas as outras e só inferior à *sacra pagina*.

A antropologia medieval, em seu apogeu, mostrou uma tensão permanente entre aristotelismo e agostinismo, cujo equilíbrio é assegurado pela tradição bíblico-cristã. A originalidade do equilíbrio das ideias do homem manifesta-se nos traços fundamentais da antropologia cristão-medieval. O cristianismo realiza a transposição do modelo do pensamento antropológico da filosofia clássica para a ideia cristã do homem. A herança bíblico-cristã oferece à tradição antropológica medieval um contexto espiritual e conceitual que contribui para reelaboração da antropologia da tradição filosófica clássica.

A antropologia cristão-medieval constitui-se, em seu primeiro momento, como uma filosofia cristã do homem, “cujas exigências de inteligibilidade deverão submeter-se às categorias antropológicas herdadas da filosofia antiga. Nela, duas

questões adquirem particular relevo: a da historicidade e a da corporalidade do homem” (VAZ, 1991, p. 68).

A historicidade carrega a ideia de natureza humana segundo uma estrutura inserida na situação histórica do ser humano, na qual ele vive e é determinado para seu destino, como a interpretação agostiniana. Ou seja, toda a história é vista partir da situação soteriológica, definida pelos acontecimentos salvíficos da história.

A corporalidade do homem também segue a trilha da reflexão antropológica de Agostinho, a qual apresenta a compreensão do corpo na unidade de essência do homem. A antropologia do Bispo de Hipona permanece dentro da exigência da doutrina da criação e dos pressupostos antropológicos do mistério da encarnação do Verbo. “Assim, segundo as palavras de M-D Chenu, o problema da união da alma e do corpo torna-se ‘o ponto sobre o qual, mesmo em teologia, os problemas encontraram posição e as mentalidades sua clivagem’” (VAZ, 1991, p. 68).

A antropologia medieval inspira-se em suas grandes fontes: na Sagrada Escritura e nos Padres da igreja, os filósofos e escritores gregos e latinos, com destaque de Santo Agostinho. A concepção do homem evolui em estreita relação com o próprio desenvolvimento da civilização. A cultura medieval conheceu uma evolução complexa e passou por profundas crises, durante as quais delinearam-se muitas das linhas que se prolongaram nos tempos modernos. Na Idade Média, a ideia da criatura apresenta uma surpreendente riqueza (VAZ, 1991, p. 67).

No entanto, é Tomás de Aquino quem ocupa um lugar especial na antropologia medieval, segundo H. C. de Lima Vaz. A presença do Aquinate é observável na realização de uma síntese equilibrada e profunda da tradição clássica e da tradição cristã no campo da antropologia. Tomás de Aquino arquiteta o homem como animal racional: a unidade essencial de corpo e alma é criatura feita à imagem e semelhança de Deus. Essas questões sobre o homem estão em algumas obras, dentre elas, na *Suma contra os gentios* (1259-1264) e na *Suma Teológica* (1265-1272) (ALMEIDA, 2012, p. 42).

No entender do filósofo H. C. de Lima Vaz, em Tomás de Aquino é possível perceber a convergência das grandes teses da antropologia clássica e da antropologia bíblico-cristã e encontram seu ponto ideal de equilíbrio. As correntes do agostinismo e do aristotelismo confluem na antropologia tomásica, reconstituindo o aristotelismo em sua autenticidade original aos textos de Aristóteles, que chegaram

ao ocidente latino nos séculos XII e XIII e são acompanhados de elementos provindos de outras correntes da filosofia grega, sobretudo do neoplatonismo.

Nos séculos que se seguiram até o fim da Idade Média, H. C. de Lima Vaz entende que emergem novas tendências do pensamento filosófico e teológico que orientam em sentido oposto à síntese tomásica da matéria da antropologia. O voluntarismo inaugurado por Duns Escoto no século XIV (VAZ, 1991, p. 71), o nominalismo que prevaleceu no século XV operaram no sentido da desagregação da síntese medieval entre filosofia e teologia, percorrendo um caminho que irá conduzir à filosofia moderna e a uma nova concepção do homem.

Não se pode esquecer que, ao longo do desenvolvimento da civilização medieval, ocorre o processo que conduz lentamente à reabilitação do *homo artifex*. Essa nova ideia relega a um plano secundário a preeminência dada à vida contemplativa na tradição clássica.

Significativas a esse respeito, entre outras, são as obras de dois representantes da escola de São Vítor (Vitorinos), da abadia de São Vítor em Paris, o *Didascalicon* de Hugo de São Vítor (1096-1141) e o *Liber exceptionum* de Ricardo de São Vítor (1110-1173) (cf. VAZ, 1991, p. 71).

2.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A apresentação sinótica das referências de Tomás de Aquino em H. C. de Lima Vaz indicou os tópicos relevantes estudados. O acompanhamento dessas matérias teve como finalidade colaborar para a visualização dos temas que influenciaram o autor. Tal apresentação foi bastante sumária e não esgota os elementos do pensamento do autor. Do percurso feito até aqui, destacam-se a seguir alguns tópicos.

H. C. de Lima Vaz e Tomás de Aquino carregam afinidades em vários aspectos. Eles foram alimentados pelas grandes fontes da tradição filosófica ocidental, clássica e cristão-medieval. Os temas do ser e do existir ocupam lugar especial em suas propostas antropológicas.

O século XIII e o lugar de Tomás de Aquino nesse contexto são elementos referenciais no projeto de H. C. de Lima Vaz, pois o ajuda no trabalho de reconstrução da gênese, da natureza e do destino da modernidade. Representam

uma proposta de uma nova compreensão do tempo atual e o ajudam a pensar novas ideias das operações metafísicas da inteligência humana. O percurso desenvolvido até esse momento desta pesquisa permitiu visualizar os universos simbólicos responsáveis pela configuração da chamada modernidade. Foram apresentadas as raízes de natureza metafísica, controvérsias doutrinárias dos fins do século XIII, e o pensar tomásico como nova referência para o sentido e destino do pensar hodierno.

Foram destacados os temas do ser humano regatados nas publicações sobre Tomás de Aquino. Do percurso feito até aqui, mereceram atenção os seguintes tópicos. O primeiro é o tema do teocentrismo e beatitude, indicando que essa pode ser entendida como a experiência da manifestação do Deus de amor, conforme o ensinamento da Revelação cristã. O tema do teocentrismo e da beatitude apresentam-se como um dos terrenos privilegiados da rememoração da liberdade da pessoa humana. A felicidade humana precisa ser pensada e vivida no tempo histórico.

Assistiu-se o autor indicar que o Aquinate estuda os problemas capitais da tradição medieval: da inteligibilidade da natureza material, da teoria do conhecimento e da unidade do homem segundo uma transposição das teses aristotélicas para o plano cristão. A assimilação de Aristóteles resulta na formulação do novo tipo de “filosofia cristã”. Ele não segue uma via média entre o aristotelismo heterodoxo e o “agostinismo” tradicional. A metafísica tomista tem como horizonte a inteligibilidade radical do ato de existir. Tal elemento torna-se capaz de reunir em síntese cristianismo e aristotelismo e não sacrifica os elementos platônicos do exemplarismo e da teoria da participação. Tais noções estão presentes e integrados na “filosofia cristã”.

Observou-se que o autor faz uma releitura de Tomás de Aquino com o objetivo de pensar a metafísica da pessoa em seu tempo. Lima Vaz acentua que a originalidade de Tomás no descobrimento que de Deus e do homem segundo uma visão-do-mundo coerente e harmoniosa. Para o autor, a filosofia não é um exercício ocioso e inútil, como pode ser considerada por alguns. Ela oferece, na verdade, respostas mais adequadas ao homem da civilização tecnológica diferente do modo dos eventos técnicos, os quais oferecem ao homem o mundo dos objetos. A filosofia responde às inquietações profundas humanas e contribui para se redescobrir que na alma do *homo technicus* subsiste o *homo meta physicus*. Para o autor, afirmar o *ser*,

a partir da proposta de Tomás, no juízo, representa o exercício de pensamento da tradição metafísica da *pessoa*. Na verdade, permite descobrir uma forma de inteligência ilimitada e caracterizada com um poder de amplitude de alcançar as dimensões do verdadeiro existir.

A presença de Tomás de Aquino aparece na história da filosofia do novo século e, principalmente, na construção de uma nova metafísica do ser humano, ou seja, o seu renascimento. A filosofia do Aquinate trata do tema inteligibilidade do existir (*esse*) na sua natureza de ato primeiro. A metafísica dele parte da realidade em si do ser e tal é objeto próprio da Metafísica. Também na determinação do curso da atividade intelectual, ou seja, o ato específico da inteligência humana no seu afirmar a inteligibilidade intrínseca do existir. Enfim, na primazia do existir na ordem da inteligibilidade metafísica e no dinamismo da afirmação judicativa orientado para o Existir absoluto.

H. C. de Lima Vaz indica que é no espaço da rememoração de Tomás de Aquino que será possível recolocar a questão da metafísica *pessoa*, pois ela deve ser pensada enquanto uma referência essencial para as questões do século. O pensamento de Vaz articula modos de viver e de interpretar a relação da *pessoa* com os vários domínios da realidade. Contribui como uma forma de ordenamento do existir para o saciamento da fome do *ser* e as questões profundas do espírito humano. Representa o *élan* das expressões elevadas da inteligência e do amor humano.

Enfim, aponta que a ética de Tomás de Aquino consiste em uma reflexão sobre ação ética enquanto ato humano. Ora, a *pessoa* deve realizar por definição a perfeição, pois enquanto ser racional e livre ele tende ao bem e ao fim. A perfeição e a ordem são as categorias metafísicas da ética do Aquinate que orientam o ser, o mover e o existir da *pessoa* humana. Sua ética filosófica leva em conta cada passo de sua elaboração por meio de complexos conceituais e estruturais.

Do mesmo modo, reinterpreta a filosofia da *pessoa* de Tomás de Aquino. Para ele, a teoria da inteligibilidade de tomásica possui notável vigor especulativo, apresenta um novo horizonte para o problema do ser da *pessoa*, permitindo manter a atualidade filosófica da questão do Ser e do existir do homem no cenário atual. Enfim, o problema metafísico da *pessoa* permanece como princípio animador face às tentativas de sua desconstrução.

A obra *Antropologia* pode ser vista na qualidade do escrito e no seu sistema, quando se analisa o conjunto do pensamento vaziano. A obra, como foi registrado, chama atenção para as tarefas que envolvem o estudo da *pessoa* humana, a saber: a ideia do homem com os seus problemas e temas ligados a tradição filosófica; as contribuições e perspectivas ciências do homem; o fundamento da unidade e do fenômeno humano com a variedade das experiências; a sistematização filosófica da ideia do homem segundo a constituição de uma ontologia do ser humano.

H. C. de Lima Vaz e Tomás de Aquino resgatam e redescobrem as antropologias clássica e cristão-medieval. A concepção clássica do homem oferece aos autores instrumentos que os ajudarão a traçar a linhas do ser humano: do homem livre, inteligente e capacitado para a vida relacional e política. A concepção cristão-medieval do homem oferece as ideias que irão fundamentar a noção da *pessoa* como subsistente e de manifestação. A *pessoa* como substância individual de natureza racional de Tomás é um elemento muito valioso para o autor. O próximo passo será analisar o conceito de *pessoa* na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino.

3 CONCEITO DE *PESSOA* NA *SUMA TEOLÓGICA* DE TOMÁS DE AQUINO

A noção de pessoa é, em si mesma, uma noção analógica, e essa estrutura analógica está presente na definição lapidar com que Tomás de Aquino resumiu Boécio: subsistens in rationali natura. (VAZ, 1992a, p. 225)

3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O segundo capítulo trata de confirmar o comparecimento do conceito de *pessoa* na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. O Tratado, na questão 29, discorre com criatividade e originalidade o conceito de *pessoa* da tradição ocidental. Enfatiza os grandes temas da *pessoa* e apresenta uma nova questão e novo sentido desse conceito. Tomás confirma a definição de Boécio e apresenta novas perspectivas para a ideia da *pessoa* como uma substância individual de natureza racional. Tomás trabalha a ideia do humano a partir das noções de hipóstase e substância da tradição e confirma que a *pessoa* é o que há de mais sublime em toda a natureza.

Primeiro, nesta seção, apresentar-se-á algumas notas sobre as referências principais de Tomás de Aquino acerca da *pessoa*, desenvolvendo-se uma consideração geral da obra *Suma Teológica*. Na sequência, as coordenadas que definem a *pessoa*, segundo a leitura de H. C. de Lima Vaz. Primeiro, a *pessoa substância individual de natureza racional*, a qual aponta para a ideia da unidade do homem. A *pessoa* humana é o composto essência corpo-alma. Enfim, o tema da *pessoa* humana criada à imagem e semelhança de Deus.

3.2 REFERÊNCIAS DE TOMÁS DE AQUINO SOBRE A *PESSOA*

Passa-se a conhecer sucintamente as obras referenciais de Tomás de Aquino sobre a *pessoa*, segundo H. C. de Lima Vaz. Desenvolve-se por uma sinopse cronológica dos escritos, cuja função é apresentar alguns dos temas que contribuíram para a formação da ideia da *pessoa* no autor brasileiro.

Julga-se oportuna essa apresentação, pois permitirá visualizar o acompanhamento das reflexões dos textos e indicar os elementos de inspiração do

autor. Começa-se com as Obras referenciais de Tomás de Aquino que servem para o autor fundamentar a noção de *pessoa*.²⁶

Quadro 1 – Textos de Tomás de Aquino sobre a *pessoa*²⁷

Ano de publicação	Título
1256-59	<i>Sobre a Verdade</i>
1258-60	<i>Suma Contra os Gentios</i>
1256-69	<i>Sobre a Potência</i>
1256-69	<i>A União do Verbo Encarnado</i>
1265-73	<i>Suma Teológica</i>

A concepção antropológica de Tomás de Aquino teve influência em sua época, estendendo até o pensamento contemporâneo. Filósofo de grande criatividade e originalidade, cujo pensamento traz um caráter sistemático tratando de todas as questões da filosofia e da teologia. Quase toda a sua obra é resultado de notas para os seus cursos. Algumas das obras referenciais de Tomás de Aquino servem para H. C. de Lima Vaz fundamentar a noção de *pessoa*.

A Obra de Tomás de Aquino²⁸ representa o desvelamento das experiências humanas. Pode-se dizer que a Obra de Tomás carrega o otimismo singelo do espírito humano face a seus grandes mistérios, traz a tranquilidade e olhar vivo com a realidade. Tomás é alimentado pela confiança no caráter racional do ser e na disposição do ordenamento do mundo.²⁹

²⁶ Philotheus Boehner e Étienne Gilson apresentam uma bibliografia completa da obra de Tomás; cf. Boehner, Gilson (2003), p. 449.

²⁷ Sobre as obras de Tomás de Aquino ver: Aquino (1995; 2013; 2016; 1999, p. 64-71; 2001) e D'Aquino (2005).

²⁸ Bibliografia sobre Tomás de Aquino: ver Gardeil (1967) e Gilson (2013, 2006).

²⁹ Philotheus Boehner e Étienne Gilson constroem uma síntese genial das obras de Tomás de Aquino e solicita-se licença para transcrevê-la. As obras são: 1. *Comentário sobre as Sentenças* (1254-1256) II As Sumas: 1. *Summa theologiae*. Consta de três partes, subdivididos em questões e artigos. A segunda parte compreende uma "Pars Prima" e uma "Pars Secunda"; p. ex. a citação "II/II" indica a "secunda (pars) secundae (partis)". As duas primeiras partes datam dos anos de 1266-1272; a terceira, iniciada em 1272, ficou incompleta. Foi complementada (*Supplementum*) pelo companheiro e amigo fiel de S. Tomás, Reginaldo de Piperno. 2. *Summa contra gentes* (ou *Gentiles*). É uma exposição da fé cristã para o uso dos missionários. O autógrafo desta obra conserva-se até hoje (1258-1264). Divide-se em quatro livros; os três primeiros tratam de verdades acessíveis à razão natural, e o quarto, das verdades de fé propriamente ditas. III. *Questões*. De especial interesse, além das *Quaestiones quodlibetales*, são as *quaestiones disputatae*, onde encontramos as exposições

A primeira foi sobre *O ente e a essência* 1242-43, e a última, a *Suma Teológica*, com sua parte final inacabada. Limita-se aqui a uma breve apresentação das obras que aparecem sobre a *pessoa* na Antropologia de H. C. de Lima Vaz. A presença dos escritos tomásicos pode ser conferida nas notas e no corpo da obra de Antropologia vaziana. Percebe-se os comparecimentos diretos do tratado *Sobre a Verdade*, *Suma contra os Gentios*, *Sobre a Potência*, *A União do Verbo Encarnado* e *Suma Teológica*. Essa última será analisada preferencialmente.

O tratado *Sobre a Verdade* é um imponente conjunto de 253 artigos, reagrupados em 29 questões. Tomás analisa o homem a partir de um objeto amplo: o espírito (*mens*) em geral, o mestre, a profecia, a fé, a razão superior e a razão inferior, a *sindérese* e a consciência. Estuda o conhecimento do primeiro homem no estado de inocência, o da alma após a morte e o da alma de Cristo. Trata do bem e o apetite do bem em geral, a vontade em Deus, a alma, a graça em geral, a justificação, a graça de Cristo e suas realizações históricas (AQUINO, 1999).

O tratado *Suma Contra os Gentios* está dividido em quatro livros; os três primeiros tratam de verdades acessíveis à razão natural, e o quarto, das verdades de fé propriamente ditas. Tomás de Aquino aborda questão da existência de Deus. O divino não é evidente por si ao homem e sua existência precisa ser estabelecida como fundamento necessário de toda a obra.

No entender do Aquinate, por meio da via positiva chega-se necessariamente à *existência* de Deus, pois quando se trata de sua *essência*, essa via se mostra inadequada. A inteligência não consegue atingir a substância divina, pois não é possível apreender a essência divina conhecendo o que ela é. Entretanto, é possível conhecimento a respeito estudando do que substância divina *não é*. Discorre, ainda,

mais pormenorizadas e mais bem fundamentadas das doutrinas de S. Tomás. São elas: *De veritate*; *De potentia*; *De spiritualibus creaturis*; *De anima*; *De unione Verbi incarnati*; *De malo* (1256 a 1269); *De virtutibus in communi*; *De virtutibus cardinalibus*; *De correctione fraterna*; *De spe*; *De beatitudine* (1269 a 1272). IV. Opúsculos filosóficos: *de occultis operationibus naturae*; *De principiis naturae*; *De mixtione elementorum*; *De motu cordis*; *De ente et essentia* (1254 a 1256); *De aeternitate mundi contra murmurantes* (ca. 1270); *De unitate intellectus contra Averroista* (1270); *De substantiis separatis* (depois de 1268); *De quattuor oppositis*; *De propositionibus modalibus*; *De demonstratione*; *De fallaciis*; *De natura accidentis*; *De natura generis*; *De natura verbi intellectus*; *De differentiis verbi divini et humani*; *De natura materiae*; *De instantibus*; *De principio individuationis*. V. Comentários sobre a obra de Aristóteles (1268 a 1272), *Liber de causis*, sobre Boécio e Dionísio Pseudo-Areopagita (*De divinis nominibus*). VI. Escritos filosóficos sociais: *De emptione et ventitione* (ca. 1262). *De regimine principum ad regem Cypri*. Só os livros I e II são de S. Tomás, sendo o restante da pena de Tolomeo Lucca; *De regimine iudaeorum ad ducissam Brabantiae* (1262) (BOEHNER, GILSON, 2003, p. 448-449).

sobre a processão das criaturas a partir de Deus. Trata da criação dos seres e sua distinção; da natureza desses seres criados e distintos.

O Aquinate estuda a natureza dos efeitos de Deus, com destaque para as criaturas intelectuais. Deus quis situar no topo do universo por Ele criado tais criaturas. Assim sendo, as criaturas intelectuais estão unidas a um corpo, no caso do homem, diferente dos anjos. Considera Jean-Pierre Torrel que “a tomada de posição fundamental e característica de Tomás a favor do hilemorfismo aristotélico: a despeito de sua incorruptibilidade e imaterialidade, a alma encontra-se imediatamente unida ao corpo como sua forma substancial” (1999, p. 134). Tomás de Aquino estuda o tema o *fin* último do homem. No final, trabalha as verdades inacessíveis à razão.

O tratado *Sobre a Potência* discorre sobre o tema da criação, o qual ocupa lugar central na obra. O Aquinate estuda as questões relativas ao começo do mundo ou à sua eternidade, segundo as implicações do ensinamento bíblico. Assim, o mundo é criado por inteiro e em todos e em cada um de seus elementos aparece a relação de total dependência de Deus, o qual dá a cada existente o ser e a maneira de agir segundo a natureza que Deus lhe deu (AQUINO, 1999).

A *União do Verbo Encarnado*, obra composta por cinco artigos, é também significativa para H. C. de Lima Vaz. É uma referência sobre a noção de *pessoa*. Tomás investiga a união do Verbo de Deus com a carne, utilizando elementos filosóficos como a noção de natureza, *pessoa* e ser objetivado, buscando esclarecer o pensamento dos cristãos defendido no ocidente medieval. Um grande aparelho teórico e conceitual (AQUINO, 2015, p. 104) aparece no escrito. A saber: os conceitos *suppositum*, *substantia*, *persona*, *natura* humana e *natura* divina. A categoria de *hypostasis* é um elemento também para as obras de Tomás de Aquino.

Para H. C. de Lima Vaz, a bibliografia fundamental de Tomás de Aquino sobre a noção de *pessoa* pode ser encontrada na “*Summa Theologiae*, I q. 29, aa. 1-4; e *De Potentia*, q. IX, aa. 1-9” (VAZ, 1992a, p. 237). O conceito de *pessoa* em Tomás apresenta uma excelência, pois tal noção carrega superioridade em grau, ordem e relação a todos os entes. A *Suma Teológica* apresenta um lugar particular.

3.2.1 *Suma Teológica*

A *Suma Teológica* é a obra principal de Tomás de Aquino. O Tratado

consta de três partes, subdivididos em questões e artigos. A segunda parte compreende uma “Pars Prima” e uma “Pars Secunda”; p. ex. a citação “II/II” indica a “secunda (pars) secundae (partis)”. As duas primeiras partes datam dos anos de 1266-1272; a terceira, iniciada em 1272, ficou incompleta. Foi complementada (*Supplementum*) pelo companheiro e amigo fiel de S. Tomás, Reginaldo de Piperno (GILSON; BOHENER, 1991, p. 449).

A *Suma Teológica* é fruto, expressão e sentido da vida de Tomás de Aquino, do seu século e de um momento excepcional da história do pensamento humano. O título original da sumula é “Livro da verdade da fé católica contra os infiéis” (NICOLAS, 2001, p. 28.). No entanto, o tratado carrega método, argumentação e desenvolvimento objetivando convencer e refutar as objeções dos não crentes. A obra mostra a possibilidade e a conveniência dos indemonstráveis mistérios cristão, sua harmonia que a razão pode estabelecer.

A *Suma* carrega o sentido da obra de Tomás: densidade, cuidado, força, ordem e clareza do pensamento do Aquinate. A obra pode ser vista como fruto maduro de seu pensamento. Razão e fé são instâncias presentes na *Suma Teológica*. Aliás, a teologia aparece como dimensão da compreensão da fé e Tomás apresenta o papel próprio da razão em teologia. O tratado traz a característica do realismo, da filosofia do *ser* e a ideia de natureza. O realismo é uma marca no pensamento do autor e está presente no modo de conhecer. O intelecto apreende-se como objetivo imediato da realidade.

Para Tomás, a inteligência humana carrega intencionalidade e abertura ao Ser. O conhecimento é possível, pois as coisas participam em algum grau da imaterialidade. A filosofia do ser traz a caracterização de seu pensamento. Há uma ligação íntima entre o conhecimento e a realidade, com o ser. “O que existe por participação tem por causa o que existe por essência. Ora, Deus é a Existência por si subsistente, *Ipsum Esse subsistens*, que só pode ser única” (AQUINO, 2001, p. 41.).

A *Suma Teológica* discorre sobre vários temas, a saber: o conhecimento de Deus, o movimento da criatura racional em direção a Deus e Cristo que, segundo sua humanidade, conduz homem a Deus. Deus é compreendido por Tomás como o que Ele é em si mesmo. O tratado apresenta o que se relaciona à essência divina e

o que pertence à distinção entre *peessoas*. Para o Aquinate, Deus é o princípio e fim de todas as coisas e as criaturas procedem Dele. Encontra-se também a questão da criação em geral, a distinção de criaturas, a questão do anjo, a obra dos seis dias, um comentário do relato bíblico da criação; e ao homem e sua natureza intelectual, tratado com forte tom aristotélico, como considera Jean-Pierre Torrel (1999). Tomás apresenta também o homem como criatura à imagem de Deus. Explica a maneira pela qual Deus governa sua criação, tanto por si mesmo como pela mediação de causas segundas.

A *Suma Teológica* apresenta considerações sobre o retorno do homem a Deus, seu fim último. Tomás considera esse *fim* em si mesmo: a felicidade e depois os *meios* pelos quais o homem alcança Deus ou, pelo contrário, dele se afasta. Os atos humanos, os quais são voluntários e livres, portanto, são vistos como suscetíveis de serem bons ou maus. Investiga as paixões da alma e os elementos que qualificam as potências do homem, os *habitus*. Para o Aquinate, os *habitus* são bons ou maus e estuda as virtudes e vícios em sua generalidade; os quais influem sobre o agir humano nos planos a lei e a graça

Tomás estuda atos livres da *peessoa*,

os únicos propriamente humanos, que o homem assume, faz seu, utiliza ou, ao contrário, recusa ou corrompe o dom que recebeu com sua natureza específica e individual. Ele é a fonte desses atos livres, pelo fato de ser um ser individual distinto de qualquer outro, e é por sua alma espiritual que ele é essa fonte. Sua derradeira singularidade vem-lhe de seus próprios atos. Pensando em seus atos e referindo-os a si, torna-se o dono deles (*habet dominium sui actus*), de maneira que ele é a causa do que, sobretudo, o individualiza e o torna único. Assim, o conceito de individualidade se realiza nele de uma maneira eminente e superior, o que lhe vale, entre todas as substancias individuais, o nome de “peessoa” (I, q. 29, a. I) (NICOLAS, 2001, p. 50).

O *habitus* aparece com elemento valoroso, pois para penetrar na profundidade do que constitui a natureza do homem, é preciso ir além dos atos que passam, até o que o Aquinate chama de *habitus*. Para ele, *habitus* nasce da história individual de cada um e de seus atos, principalmente dos voluntários e livres. Eles aperfeiçoam a natureza na linha de suas disposições e tendências inatas. “Dos hábitos que cada uma adquire depende defini-las em múltiplas direções. Os hábitos não são, como se diz, uma segunda natureza, mas uma modelagem da natureza por si mesma”

(NICOLAS, 2001, p. 50). No olhar do Aquinate, os traços individuais não são acessórios, na verdade, são “determinações próprias da natureza: é accidental que sejam estes ou aqueles, é necessário que sejam” (NICOLAS, 2001, p. 50).

Segundo o Aquinate, os hábitos diversificam a natureza e não são suficientes para fazer dela uma substância; conseqüentemente, uma *pessoa*. Certamente, pois só há *pessoa* individual e singular, que constitui o ser humano como tal, sua unidade última, ou seja, ser uma *pessoa* de existência, aquilo mesmo que é. Não é a natureza que começa a existir, sim, é o ser humano que começa a existir numa natureza determinada.

O Aquinate analisa as virtudes teologais: fé, esperança, caridade; as virtudes cardeais, prudência, justiça, força, temperança, apresentando para cada uma delas atos próprios e pecados contrários. O exame conclui-se com o estudo dos carismas e dos estados de vida, pequeno tratado da diversidade eclesial. Dedicar-se também um estudo a Jesus Cristo, aquele que traz a salvação. Estuda o mistério da Encarnação em si mesmo, ou seja, o que o Verbo fez e sofreu pelo ser humano na carne. Dedicar-se estudo dos sacramentos por meio dos quais o homem alcança a salvação. Desenvolve um exame detalhado do fim ao qual a *pessoa* humana foi chamada: a vida imortal. Tomás não pode redigir esta última parte.

Para Tomás de Aquino,

[...] A *pessoa* é o que tem a existência” (III, q. 35, a. I, sol.3). Tratando-se do homem, a forma, a alma espiritual é o que, per se primo, recebe a existência do todo. O que faz Gilson dizer: “A unidade de um homem é primeiramente a de sua alma, que não é, ela mesma, senão a de seu próprio esse; um só e mesmo de existir, oriundo do Esse divino, atinge assim as mínimas células de cada corpo humano, passando pela alma que o anima” (NICOLAS, 2001, p. 50-51).

Enfim, a obra *Suma Teológica* apresenta o fenômeno da *pessoa*, as realizações pessoais e a natureza humana. Conhecimento, ação e amor são dimensões estruturais do ser humano. O conhecimento humano só é completo, na visão do Aquinate, pelo retorno ao concreto. A *pessoa* é constituída pela sua ação, a qual é regida por leis gerais, entretanto, carrega o singular. Surge no humano o conhecimento dos valores e conhecimento dos seres. Já o amor atinge o ser na existencialidade, pois é dileção: amor de amizade, vai de *pessoa* a *pessoa*. Quem ama alcança por um conhecimento afetivo inconcebível individualidade do outro.

Defende, ainda, que o ser humano não é só consciente e livre, mas, é um ser subsistente e por toda sua consciência precede a totalidade dos outros seres. A liberdade é um elemento estruturante da *pessoa* e por meio dela o ser humano é capaz de escapar ao determinismo do universo. O ser humano apreende-se como um todo autônomo, é responsável e é um fim em si. A *pessoa* humana é estruturada e orientada por um fim desde o seu nascimento e caminha para o aperfeiçoamento do seu universo material, ordem temporal e da própria providência divina.

3.2.1.1 *Pessoa na questão 29 da Suma Teológica*

Segundo H. C. de Lima Vaz, a referência fundamental sobre a *pessoa* encontra-se na questão 29 da *Suma Teológica* (VAZ, 1991). A questão é constituída por 4 artigos. No artigo 1 aparece a definição do termo *pessoa*: *a pessoa é uma substância individual de natureza racional*. Tomás estuda a conveniência da definição de Boécio de *pessoa*: *Pessoa é a substância individual de natureza racional*. Tomás tem como bases as obras de Aristóteles, a saber: o livro II da *Física* e o livro V da *Metafísica*.³⁰ Tais obras o auxiliam a explicar, por exemplo: a realidade da *pessoa* a partir dos conceitos de natureza, substância e essência. Tais conceitos contribuem para a significação da noção de *pessoa*.

No artigo 2, o Aquinate discute se a *pessoa* é o mesmo que hipóstase, subsistência e essência. Tomás estuda afirmação Boécio sobre a definição de *pessoa* como hipóstase e de substância de natureza individual e de natureza racional. O livro V da *Metafísica* de Aristóteles serve de base para Tomás.

Já o artigo 3 aborda se deve ser aplicado a Deus o nome de *pessoa*, discute-se que não deve ser aplicado a Deus o nome de *pessoa*. Tomás apresenta as origens dos termos *pessoa*: *prósopa* e depois a designação de personalidades. Enfatiza que convenha o nome de *Pessoa* a Deus e *pessoa* é o que há de mais sublime na natureza.

Na *Suma Teológica*, o termo *pessoa* é desenvolvido dentro de uma longa reflexão. Tomás de Aquino o define da seguinte maneira:

³⁰ Sobre as características da física e da metafísica de Aristóteles, ver Reale (2013, p. 27-78).

Pessoa significa o que há de mais perfeito em toda natureza, a saber, o que subsiste em uma natureza racional. Ora, tudo o que diz perfeição deve ser atribuído a Deus, pois sua essência contém em si toda perfeição. Convém, portanto, atribuir a Deus esse nome pessoa. Não, porém, da mesma maneira como se atribui às criaturas. Será de maneira mais excelente. Como acontece na atribuição a Deus dos outros nomes dados por nós às criaturas. Isso foi demonstrado acima, no tratado dos nomes divinos. [...] Com efeito como nas comédias e tragédias se representavam personagens célebres, o termo “pessoa” veio a designar aqueles que estavam constituídos em dignidade. Daí o uso nas igrejas de chamar *personalidades* àqueles que detêm alguma dignidade. Por isso, alguns definem pessoa dizendo que é *uma hipóstase distinta por uma qualidade própria à dignidade*. Ora, é grande dignidade subsistir em uma natureza racional. Por isso, dá-se o nome “pessoa” a todo indivíduo dessa natureza, como foi dito. Mas a dignidade da natureza divina ultrapassa toda dignidade, por isto o nome “pessoa” ao máximo convém a Deus (AQUINO, 2001, p. 533).

Para Tomás, o nome de *pessoa* originou-se das comédias e das tragédias gregas. A *pessoa* vem de *persona* e os Gregos, porém, chamavam *prósopa* (máscaras), Colocava-se a máscara na face, diante dos olhos, ocultavam vultos. O termo *pessoa* só metaforicamente se aplica a Deus (AQUINO, 2001).

Enfim, no artigo 4, Tomás de Aquino, discorre se o nome de pessoa significa, em Deus, relação ou substância, discute-se se parece que não significa relação, em Deus, o nome de *pessoa*, mas a substância divina.

Na *Suma Teológica* a ideia de natureza é um elemento significativo. A *pessoa* existe numa natureza determinada. Ela é especificada pelo caráter de sua natureza. Os traços individuais particularizam cada ser humano e tudo o que ele faz e sofre, no tempo, acrescenta-se à sua *pessoa*. Para o Aquinate, o ser humano é livre e pode criar por sua liberdade, entretanto, ela só pode se realizar em conformidade com sua natureza. A *pessoa* é uma natureza singular, conseqüentemente, é autopossessão de si mesma e carrega a dom da liberdade.

Tudo o que faz e sofre a *pessoa* humana, no tempo, acrescenta-se a ela. O ser humano é capaz de criar por sua liberdade e só pode se realizar em conformidade com sua natureza. A *pessoa* carrega uma natureza singular, ou seja, um estado de autopossessão de si mesma e, por conseguinte, de liberdade. Face a todos os seres, o humano em particular, tem sua *ratio*, seu sentido ou razão de ser. Para Tomás, a hierarquia da criação divina aponta para a realização da existência

do humano e do seu ordenamento ao fim último, ao Absoluto. A realização é algo singular e aplica a cada *pessoa* em sua experiência única.

O conceito de natureza está presente em Aristóteles e no Aquinate é reelaborado originalmente. A noção de natureza está, ao mesmo tempo, presente nos dogmas da igreja, principalmente, da Trindade, Cristologia e da Graça. Os conceitos de natureza, essência e liberdade estão implicados na metafísica do *ser* e são relevantes para pensar os temas da natureza humana e as noções de indivíduo e *pessoa*. Para Tomás, no animal o indivíduo é para a espécie e manifesta-se como único valor permanente. Ao contrário, no homem é a espécie que é para o indivíduo, ou seja, a *pessoa*.

Na *Suma* verificam-se os temas da natureza humana e, para Tomás, a ideia de natureza assume toda a sua importância quando se trata do homem. A *pessoa* humana é o ponto de encontro e a síntese do mundo espiritual e do mundo corporal, do mundo criado. A segunda parte da *Suma* trata do retorno da criatura a seu Criador e corresponde, na realidade, o retorno do homem a Deus. “Como Deus se fez homem e, assim se torna o mediador e o lugar mesmo desse retorno, é o homem ainda o protagonista e mesmo o herói de toda a terceira parte da *Suma* teológica” (NICOLAS, 2001. p. 46).

Tomás aplica ao homem o hilemorfismo aristotélico,

enraizando-o, dessa maneira, por sua própria substância, no mundo da matéria. Na concepção hilemófica, todo ser material é um composto. Um composto de matéria e de forma, sendo a matéria puro princípio de indeterminação, de pluralidade e de dispersão, de corruptibilidade e de mudança, enquanto a forma é princípio de terminação, de atualização e de especificação. Mais sua “forma” domina sua matéria (l. q. 76, a. 1) (NICOLAS, 2001, p. 46).

A *pessoa* humana é uma unidade como todos os outros seres vivos e carrega um princípio que anima tudo. Há uma unidade entre a substância espiritual e a matéria corporal. Na perspectiva de Tomás, quando o homem pensa, é o composto inteiro que pensa, embora seja pela atividade própria e espiritual da alma que, pensando, se torna livre da matéria que ela informa, mas não a ponto de poder abrir mão dela e das atividades de que é inseparável. A relação da *pessoa* humana com Deus é um ponto de grande significação, pois o espírito humano depende de Deus. A *pessoa* humana depende de Deus em seu ser e em sua operação própria. O

Aquinate segue ideia de que toda natureza depende de Deus, pois recebe do Divino o ser e causa de seus atos. Assim, a natureza humana é antes de tudo espiritual, pois, sua forma é espiritual, o que significa que ela está ordenada para conhecer e amar não só o ser em toda sua amplitude, mas, por isso mesmo, o próprio Deus. A *pessoa*, por sua natureza, está sob domínio de Deus criador, e orientada para Ele. Essa ordenação é imediata e natural, pois o homem é imagem de Deus (AQUINO, 2001).

A natureza humana, apesar de estar enraizada na matéria e nos condicionamentos resultantes, ela é, do mesmo modo, aberta de maneira ilimitada. A *pessoa* humana é diferente dos seres da natureza, pois eles só são o que são. Já o ser humano é constituído como ser espiritual e transcende as condições materiais de sua própria natureza. Para Tomás, a *pessoa* humana é capaz de pensamento e de amor. A *pessoa*, por meio da Graça, consegue se elevar ao conhecimento e amor de Deus (AQUINO, 2001). O ser humano é ser espiritual, racional e social, e para desenvolver-se e aperfeiçoar-se precisa de outras *pessoas*.

As noções de indivíduo e *pessoa* são elementos presentes na *Suma Teológica*. O que faz que um homem seja um homem é sua natureza. A natureza humana só se realiza numa pluralidade, em si ilimitada, de indivíduos. Tomás segue Aristóteles em muitos aspectos, mas diferencia do Estagirita também em grandes aspectos. O Aquinate realiza o enfrentamento do problema da criação a partir do nada. Apresenta que os seres se distinguem de Deus, pois há uma composição de essência e existência e introduz ao ser a substância. Ele defende que a existência não é um acidente e demonstra como a existência seja distinta da essência e que ela seja constituída pelos princípios da mesma essência. Tomás parte de Aristóteles no tratamento da natureza do ser. A metafísica é ciência suprema, tem como objeto o inteligível e o homem deseja conhecer a primeira causa, a primeira de todas as causas: Deus. O intelecto humano conhece o ser em geral, conhece a causa, que não é outra que Deus (GILSON, 2016).

O Aquinate defende que a forma, por si, é una, é constitutiva de uma essência, de uma natureza. Ela multiplica, enquanto forma de uma matéria. A matéria só pode ser atualizada quando quantificada e divisível. Uma alma humana que não fosse criada como animadora de um corpo determinado, quantificado, dividido, separado de qualquer outro, não seria alma humana, mas uma espécie de

anjo e nunca poderia constituir com a matéria uma natureza única. Do corpo, a alma faz um corpo humano; da alma, o corpo faz uma alma particular.

No entender do Aquinate, a *pessoa* carrega uma essência e pode-se dizer que a essência humana só é plenamente inteligível em suas realizações concretas. A saber: a *pessoa* humana é única em meio a homens múltiplos e diversos. Ela traz as particularidades próprias e se atualiza de maneira multiplicada e diversa nas possibilidades de sua natureza. Além disso, não é possível conhecer e não se compreende nenhuma das particularidades humanas, a não ser ligando-se à natureza comum que sempre manifestam.

Para H. C. de Lima Vaz,

A síntese mais bem sucedida da antropologia medieval, vamos encontrá-la no pensamento de Sto. Tomás de Aquino (1225-1274). Nela convergem as grandes teses da antropologia clássica e da antropologia bíblico-cristã, encontrando finalmente seu ponto ideal de equilíbrio. Dois termos consagrados na historiografia da filosofia medieval encerram-se as complexas correntes de ideias que vieram confluír na antropologia tomista: o agostinismo e o aristotelismo. Sobretudo o aristotelismo, que Sto. Tomás procurou reconstituir em sua autenticidade original nos comentários aos textos de Aristóteles, chega de fato ao Ocidente latino nos séculos XII e XIII acompanhado de elementos provindos de outras correntes da filosofia grega, sobretudo do neoplatonismo (VAZ, 1991, p. 68).

3.3 COORDENADAS DA ANTROPOLOGIA TOMÁSICA

Na visão do autor brasileiro, a antropologia tomásica pode ser situada por três coordenadas. A primeira, da concepção clássica do homem como *animal rationale*. A segunda, da concepção neoplatônica do homem segundo a hierarquia dos seres, ou seja, do homem como ser fronteiro entre o espiritual e o corporal. Enfim, da concepção bíblica do homem, a qual discorre sobre ser humano como criatura, imagem e semelhança de Deus.

3.3.1 Pessoa como substância individual de natureza racional

A *pessoa* como substância individual e de natureza racional de Tomás de Aquino é um elemento significativo para H. C. de Lima Vaz. O autor brasileiro desenvolve o tema da *pessoa* de natureza racional de Tomás de Aquino em diálogo

com Aristóteles, com a tradição filosófica em geral e apresenta elementos originais. H. C. de Lima Vaz assinala que a questão ganha nova importância e significação no Aquinate. A coordenada da concepção clássica do homem como *animal rationale*³¹ sustentou a filosofia de Tomás e foi também decisiva para a edificação do pensamento antropológico vaziano.

A noção de *persona* ganha seu desenho definitivo em Tomás de Aquino, auferindo a ela reconhecimento e lugar especial. É vista como um existente e é marcada por uma natureza determinada, a qual a especifica e garante os seus traços individuais que caracterizam as suas particularidades.

Para H. C. de Lima Vaz, a *Pessoa* substância individual de natureza racional é o

grande problema com o qual se defronta Sto. Tomás é o da *unidade* do homem ou da relação da alma racional como o corpo, que se apresenta como um dos temas mais vivamente polêmicos da filosofia medieval. A tese da pluralidade das formas substanciais hierarquizadas no mesmo composto atraía muitas simpatias e parecia a mais apta a preservar a natureza espiritual da alma intelectual. Mas Sto. Tomás a rejeita decididamente mantendo, com Aristóteles, a unidade da forma substancial e, portanto, a rigorosa unidade hilemórfica do homem. Ao mesmo tempo, no entanto, mantém a estrita espiritualidade da alma e, portanto, sua essencial transcendência sobre a matéria e sua criação imediata por Deus. Sendo, porém, a *anima intelectual* a única forma substancial do composto humano, a diferença específica *rationale* da definição clássica determina todo o homem, assegurando assim a *unidade antropológica* exigida pela tradição bíblico-cristã. A alma intelectual é, pois, a *enteléquia* do corpo ou o ato que o integra na perfeição essencial do ser-homem, e de sua unicidade deriva a unidade do agir e do fazer humanos, conclusão de grande importância para a *ética* tomásica. Da unidade profunda do homem fluem, portanto, suas faculdades de agir e fazer (*potentiae active*) que, para Sto. Tomás, são distintas da alma, estando esta, como princípio primeiro da unidade e da perfeição do homem, sempre em ato. O *rationale* como diferença específica do homem designa primeiramente a razão discursiva (*ratio*), forma do conhecimento intelectual inferior à inteligência propriamente dita (*intellectus*) que é a própria dos espíritos puros, mas da qual também o homem participa (VAZ, 1991, p. 69).

³¹ Para H. C. de Lima, o homem, em sua compreensão como *zôon logikón* e em razão de sua *psyche*, é entendido como um ser que pertence ao âmbito da *physis*. O homem se distingue em virtude do predicado da racionalidade, pois ela é diferença específica do homem enquanto ser dotado do *lógos* (da fala e do discurso). Enfim, o homem transcende de alguma maneira a natureza e não pode ser considerado simplesmente um ser natural (VAZ, 1991, p. 40).

Na visão de Tomás de Aquino, a substância racional da *pessoa* afirma propriedades e capacidades especiais das operações do espírito, por exemplo a abstração. Isso pode ser provado, segundo o Aquinate, quando se explica o ser do sentido de animal e o ser do sentido que é o homem. Além disso, pode se perceber que uma coisa é buscar o sentido de *pessoa* em geral e outra é buscar o sentido de *pessoa* divina. Conclui, então, que a *pessoa* em geral é substância individual de natureza racional. O indivíduo é o que é indiviso em si, ele é distinto dos outros. Já a *pessoa* e sua natureza, significa o que é distinto da própria natureza. A natureza humana pode ser vista a partir, por exemplo, da composição físico-biológica do humano. A carne e os ossos são os princípios individuantes do homem e estão presentes nas estruturas humanas. Tomás desenvolve o princípio chamado de individuação, ou seja, a individualização da alma pela matéria quantitativamente determinada (AQUINO, 2001, p. 173-174).

Para o Aquinate, a ideia de indivíduos é a mais radical de todas as diversificações da natureza humana. Na interpretação dele, o que faz com que um homem seja um homem é a sua natureza. A natureza só se realiza numa pluralidade em si ilimitada de indivíduos. Este aspecto da individualidade está ligado ao homem como no animal, em todo o ser material. A matéria, portanto, é a raiz da individuação. A forma está unida à matéria, ou seja, a alma se faz indivíduo e a forma constitui-se a espécie e não o indivíduo.

O particular e o indivíduo realizam-se de maneira ainda mais especial e perfeita nas substâncias racionais que tem o domínio de seus atos e não são apenas movidas na ação como as outras, mas agem por si mesmas. Ora, as ações estão nos singulares. Por isso, entre as outras substâncias os indivíduos de natureza racional têm o nome especial de *pessoa*. E eis por que, na definição acima, diz-se: a substância individual, para significar o singular no gênero substância. E acrescentar-se “de natureza racional”, para significar o singular nas substâncias racionais (AQUINO, 2001, p. 527).

A investigação sobre a *pessoa* de natureza racional aparece como o centro da filosofia de Tomás e de H. C. de Lima Vaz. Na obra *Antropologia*, o tema é determinante para a construção da ideia do homem inteligente e livre. Fica claro que a matéria aparece como um elemento estruturante do princípio do Eu Sou da obra do autor. O tema da *pessoa* de natureza racional é um elemento fundamental, pois

ele é responsável pelo movimento das categorias antropológicas. O discurso filosófico é guiado pela ideia do homem racional.

Para H. C. de Lima Vaz, os temas do espírito como razão em Tomás de Aquino ganham uma expressão definitiva a partir da distinção das ideias e dos modelos das coisas criadas (VAZ, 1991, p. 211). O autor sinaliza que “a reflexividade ou conhecimento de si do Espírito absoluto na identidade de sua essência e existência encontram em Sto. Tomás de Aquino uma formulação lapidar” (VAZ, 1991, p. 212).

O autor brasileiro defende que o tema da *pessoa* de natureza racional aparece em Tomás através da questão da confrontação com o problema da unidade do homem. Isto é, da relação alma racional com o corpo da tradição filosófica clássica e a árabe do século XIII. A noção da *pessoa* humana composto alma e corpo ocupa lugar especial no pensamento da tradição filosófica. A noção representa um dos tópicos polêmicos da filosofia medieval que o Aquinate enfrenta e, ao mesmo tempo, instaura um pensamento com soluções originais.

Para o filósofo brasileiro, Tomás de Aquino rejeita “a tese da pluralidade das formas substanciais hierarquizadas no mesmo composto” (VAZ, 1991, p. 69), mas segue o filósofo Aristóteles a respeito da unidade da forma substancial alma e corpo.³² Mas também supera a ideia aristotélica do homem, pois buscou captar e preservar a natureza espiritual da alma intelectiva. Recolhe da filosofia de Aristóteles seus elementos, segundo uma motivação espiritual cristã.

A filosofia aristotélica é impactante sobre o conceito tomásico da *pessoa* de natureza racional e H. C. de Lima Vaz herda tal tradição. Para o filósofo brasileiro, Tomás de Aquino apropria-se dessa definição e apresenta uma reproposta do novo redesenho da imagem do homem. A concepção do homem, ao contrário da antropologia aristotélica, carrega o dinamismo da noção do Deus criador. O Aquinate trabalha a questão da *anima intellectiva*, a qual é elucidada como única forma substancial do composto humano conforme a definição clássica, afirmando que a forma substancial do homem é assegurada pela unidade antropológica exigida pela tradição bíblico-cristã. H. C. de Lima Vaz defende que a alma intelectiva é a *entelêqueia* do corpo. Representa o ato do corpo se integrar à perfeição do ser do

³² Na tradição, principalmente, na Idade Média, tal questão surgiu a partir dos problemas e discussões sobre o intelecto potencial e intelecto atual, ou, na terminologia consagrada, intelecto possível intelecto ativo.

homem e, além disso, o corpo é uma dimensão de unidade da *pessoa* e se manifesta no agir e no fazer humanos.

Em Tomás de Aquino, observa-se a rigorosa unidade *hilemórfica* do homem. No entanto, pode-se dizer, ao mesmo tempo, que o Aquinate mantém a espiritualidade da alma e a transcendência sobre a matéria, como também a sua criação imediata por Deus. Da unidade do homem fluem suas faculdades de agir e fazer, *potentiae activae*. Em sua perspectiva, a alma participa dos domínios materiais e imateriais. No entanto, ela não é dotada de um conhecimento *a priori* da verdade, como a das inteligências puras. A alma intelectual organiza e estrutura o conhecimento a partir das coisas materiais que ela capta através dos sentidos. A mente corresponde a um bloco de cera apto a receber as impressões que ele não possui.

A *pessoa* humana é capaz de conhecer devido ao intelecto possível, ou seja, devido aos poderes de suas faculdades que o coloca apto para entender. Tomás de Aquino é diferente de Platão na concepção da alma, já que entende que esta está unida ao corpo e é por intermédio do corpo que o homem é apto a sentir e a entender. É possível observar, tanto em Aristóteles como em Tomás de Aquino, os modos de operação da razão.

A razão em Tomás de Aquino designa “primeiramente a razão discursiva (*ratio*), forma do conhecimento intelectual inferior à inteligência propriamente dita (*intellectus*) que é própria dos espíritos puros, mas da qual também o homem participa” (VAZ, 1991, p. 70). Há uma inter-relação entre a razão e a liberdade. Tal afinidade representa um elemento relevante; é o que caracteriza a especificidade antropológica da concepção tomásica da práxis.

Os elementos da antropologia aristotélica e tomásica influenciam diretamente H. C. de Lima Vaz. Tomás de Aquino e o autor desenvolveram suas filosofias em diálogo com a tradição clássica. A antropologia de H. C. de Lima Vaz está enraizada nas tradições clássica e escolástica, e os fundamentos que o inspiram são mencionados no trecho a seguir:

À tradição grega devemos, em primeiro lugar, o conceito socrático da interioridade racional ou da “alma” (*psychê*), que tornou possível a constituição da Ética como ciência do agir racional (*praxis*). Na sequência da descoberta socrática da “alma” situa-se a doutrina platônica da inteligência (*Nous*), tendo como objeto, a cujo

conhecimento é estruturalmente ordenada, o mundo transcendente das *ideias* ou do inteligível puro. Aristóteles, por sua vez, elabora o conceito de uma “natureza humana” como substância (*ousia*) consistente e dotada de propriedades específicas que articulam animalidade e racionalidade, dando origem à definição do ser humano que se tornará clássicas: “animal possuidor de razão” (*zôon logon echon*). A imagem ocidental do homem guardará, pois, esses indelévels traços helênicos: o ser humano é *interioridade espiritual*, é *inteligência* aberta às realidades transcendentais, é natureza racional adequada, pela razão, ao conhecimento do ser na sua universalidade (VAZ, 2001a, p. 160).

H. C. de Lima Vaz e Tomás de Aquino acolhem os elementos da razão a partir do ponto de vista dos processos formais do conhecimento de Aristóteles integrando suas configurações próprias. Como o Estagirita, eles utilizam os instrumentos da razão para plasmar a ciência e o centro do universo simbólico da civilização ocidental.

Enfim, a coordenada do homem inteligente aparece em Tomás integrada à questão da alma racional com o corpo e constitui-se como um elemento para a formação da filosofia vaziana. O próximo passo será verificar o lugar da *pessoa* humana na hierarquia dos seres em Tomás. Para H. C. de Lima Vaz, a questão pode ser vista a partir da determinação da natureza racional da *pessoa*.

3.3.2 Pessoa humana é alma e corpo

Na concepção de H. C. de Lima Vaz, o problema da *pessoa* composta de alma e corpo refere-se ao lugar do homem na hierarquia dos seres e aparece em Tomás a partir da determinação do homem por sua natureza racional.

É em função desse problema que a definição do homem como *animal rationale*, além de seu interesse teórico, adquire igualmente um significado *prático* fundamental. Com efeito, é a partir da racionalidade como diferença específica que o homem, encontrando seu lugar na natureza, pode empreender a busca do seu *fim*. A *eudemonia* do homem deve ser proporcionada à sua razão; essa conclusão perfeitamente aristotélica entra em tensão, no contexto em que Sto. Tomás a demonstra, com a revelação cristã do fim *sobrenatural* do homem, abrindo-se aqui um dos capítulos mais importantes e mais discutidos da antropologia tomásica. No que diz respeito à sua situação no universo, o predicado da racionalidade confere ao homem a característica singular de se encontrar na fronteira do espiritual e do corporal, do tempo e da eternidade. O homem é *horizon et confinium*, e essa sua posição mediadora

permite definir sua relação com a ordem do cosmos, com o tempo e com a história (VAZ, 1991, p. 69-70).

Para Tomás de Aquino, a *pessoa* humana constitui um extraordinário e desconcertante mistério. O ser humano é o ponto de convergência da criação e traz a questão de sua unidade. No Aquinate aparece a ideia de união substancial entre corpo e alma, como também da alma como princípio de atualização; a individualização da alma pela matéria. Busca compreender a unidade composta da *pessoa*, ou seja, a unidade na dualidade de corpo e alma. O conceito aristotélico de alma é o princípio da vida. Para a tradição aristotélica, os animados são os seres vivos e os inanimados são os não-vivos. Os seres vivos têm consciência desse princípio de vida. Esse princípio de vida é responsável e fundamenta o existir, o pensar e o querer do humano. Sem tal princípio a *pessoa* humana não seria mais do que um corpo inerte. Em Tomás, a alma é o primeiro princípio vital e não corresponde ao princípio das operações da *pessoa*, pois o ser humano é estruturado e determinado pelo divino.

O Aquinate estuda o tema da alma e defende que no ser vivo a forma é a alma. O princípio vital que dá multiplicidade material. A alma informa unidade, autonomia, interioridade, espontaneidade. No homem, essa forma é a alma espiritual. A alma é o princípio de uma atividade e é imaterial. Ela transcende toda a ordem da matéria, já que é pensamento, amor e liberdade. Corresponde ao princípio de uma operação imaterial. Alma é o espírito do homem e é aquilo que a *pessoa* carrega como a imagem de Deus, ou seja, a forma de uma matéria que, informada, animada por ela. Tomás aplica o “hilemorfismo aristotélico, com toda a sua força, à natureza humana, fornecendo à antropologia bíblica, tão radicalmente unitária, sua formulação racional. Chega, às vezes, a falar da ‘dupla natureza’ do homem” (NICOLAS, 2001, p. 46).

O ser humano pertence, ao mesmo tempo, e inseparavelmente a dois mundos: material e espiritual. Existe um espírito no homem, porém, este tem, por essência, a forma de um corpo, ou seja, a sua alma. O espírito no homem é o princípio que pensa e quer, entretanto, é, além disso, o princípio que faz da matéria um corpo, e desse corpo um animal vivo.

Tomás defende que é possível conhecer a natureza da alma. Para conhecê-la, deve-se partir do pressuposto de que ela é o primeiro princípio de vida dos seres

vivos, chamados de animados e aos carentes de vida, de inanimados. Segundo Tomás, duas são as obras que manifestam a vida: o conhecimento e o movimento. A alma não é um princípio qualquer de operação vital. Ela é primeiro princípio da vida e um corpo não pode ser o primeiro princípio da vida. E o primeiro princípio da vida não é um corpo, entretanto, o ato do corpo. Assim exemplifica Tomás: como o calor, que é o princípio do aquecimento, não é corpo, mas um ato do corpo (AQUINO, 2002).

O atributo da espiritualidade é um elemento significativo. Nele unem-se a incorruptibilidade, a imaterialidade, a imortalidade. A alma humana não se corrompe; da mesma forma, com para todo subsistente que é só forma. Mas, ao não ser aquilo que por si assenta, a uma coisa que pode ser inseparável dela. Para o Aquinate, a matéria recebe o ser em ato no momento que receber a forma, conseqüentemente, ele aponta que é impossível que a forma se separe de si mesma. Portanto, é impossível que a forma subsistente cesse de ser (AQUINO, 2002).

Tomás trabalha o tema da imortalidade da alma e demonstra que o sinal da eternidade da alma pode ser visto pelo fato de que cada coisa naturalmente deseja ser segundo seu modo. No seu entender, todo ser dotado de intelecto deseja naturalmente existir sempre. Sendo assim, há um desejo natural que não pode ser vão e, portanto, toda substância intelectual é incorruptível (NICOLAS, 2001).

Em Tomás de Aquino, como já dito, a *eudaimonía* do homem não deve ser proporcionada somente à sua razão, como aparece na conclusão da visão aristotélica. Em sua concepção, a beatitude entra em tensão com o pensamento clássico e, principalmente, de Aristóteles. A *eudaimonía* está, assim, ligada ao horizonte da revelação cristã e do fim sobrenatural do homem. Essa matéria abre um dos capítulos mais discutidos de sua Antropologia.

O tema do ser humano composto por alma e corpo em Tomás de Aquino é uma peça muito significativa. O pensador segue na esteira de Aristóteles da ideia da Alma (*anima*). Como considera Rogério Almeida para o Aquinate, a alma é “[...] o primeiro princípio da vida nas coisas que vivem, pois denominamos viventes as coisas animadas e inanimadas aquelas destituídas de vida (TOMÁS DE AQUINO, [Suma teológica], I, q. 75, a. 1)” (ALMEIDA, 2012, p. 42).

A questão da *Psyché* é essencialmente o que caracteriza o ser animado. No entender de Rogério Almeida (2012), o problema pode ser visto a partir da cadeia

hierárquica dos seres segundo a ontologia grega, como é perceptível nas noções de Alma vegetativa, sensitiva e racional. O lugar do homem na hierarquia descendente dos seres localiza-se no horizonte da fronteira do mundo material e espiritual. O ser humano é um ser fronteiro; a alma pertence ao reino dos seres imateriais, diferente da alma dos anjos, pura inteligência.

O Aquinate assinala que a alma é substância intelectual, está unida ao corpo, forma com ele um composto físico, uno, contrário à escola franciscana, a qual sustentava a pluralidade das formas dos seres. Segundo Tomás de Aquino, para cada ser, existe uma única forma. A constituição do homem, semelhante às demais coisas, traz o composto essencial de matéria e forma. Segundo Rogério Almeida (2012, p. 43), Gilson aponta a posição fronteira da alma humana, a alma é forma de um corpo, mas ela o domina e o ultrapassa.

Como assinala Rogério Almeida (2012, p. 42), a alma humana marca os confins e a linha de horizonte entre o reino das puras inteligências e o domínio do corpo. O animal possui só a alma sensitiva e o homem a alma racional, intelectiva. O ser humano tem uma alma que integra as outras almas que caracterizam os seres inferiores. Na primeira parte da *Suma Teológica*, o Aquinate diz que no ser humano a alma, em suas formas sensitiva, intelectiva e nutritiva, representa somente uma alma.³³ Tomás de Aquino analisa as diferenças que marcam as espécies e as formas a partir dos diversos graus de perfeição ou imperfeição. A antropologia e a ontologia do Aquinate apontam para o caráter de união essencial entre forma e matéria e a unicidade substancial da alma como um todo.

Alma está para o corpo como a forma está para a matéria. Ela é que faz o corpo se tornar um corpo humano, alma e corpo constituem uma única substância. Dois componentes não divididos. Isto é, tudo o que sente o ser humano é sentido pela alma e o corpo da *pessoa*, do mesmo modo quando se compreende algo. Assim, alma e o corpo são distintos, mas não divisíveis. No entanto, juntos, formam uma substância, ou seja, caracterizam o ser humano com todas as suas atividades e funções essenciais. Um corpo sem alma não é, pois seria apenas um agregado de elementos que se desintegra. Tomás de Aquino afirma a sobrevivência da alma após a morte. O termo *pessoa* entende-se como uma substância completa, dotada de uma natureza racional.

³³ Ver *Suma Teológica* I, q. 76, a. 3.

Tomás de Aquino apresenta a ideia de unidade da *pessoa*. Na obra *Suma contra os Gentios* (AQUINO, 2016), ele lança um ataque contra a posição de Platão, pois havia negado a união substancial da criatura. Para Platão e seus seguidores, a alma não está unida ao corpo como forma à matéria. Tal postura é falsa para Tomás de Aquino, pois o homem não é um ser accidental. Platão sustenta que o homem não é um ser composto de alma e corpo, mas que ele é simplesmente uma alma que se serve de um corpo. Tomás de Aquino retruca essa posição, pois é impossível ao homem e ao animal serem uma alma se servindo de um corpo e não um composto de corpo e alma. A alma, para Tomás, representa o princípio de individuação. Ela é uma expressão da filosofia escolástica, a qual busca dar uma resposta à pergunta sobre o que constitui a especificidade dos indivíduos a partir de uma natureza comum.

No opúsculo *O ente e a essência*, Tomás de Aquino (1995) sustenta o princípio de individuação na matéria, mas não na matéria comum, e sim na matéria *signata*, ou seja, determinada, delimitada ou especificamente dimensionada. A definição tomásica do princípio de individuação apresenta o homem como composto de alma e corpo, unidos de maneira essencial. Tal ideia tem incidência nos planos ontológico, ético e na teoria do conhecimento.

No que diz respeito à sua situação no universo, o predicado da racionalidade confere ao homem a característica singular de se encontrar na fronteira do espiritual e do corporal, do tempo e da eternidade. O homem é *horizon et confinium*. Tal posição mediadora permite definir sua relação com a ordem do cosmos, com o tempo e com a história.

No entender de H. C. de Lima Vaz, Tomás de Aquino, para realizar a construção do tema do homem espiritual e corporal, recebe da tradição neoplatônica elementos importantes, os quais são reconstruídos segundo o modelo cristão.

Enfim, foram considerados até aqui, resumidamente, os temas da *pessoa* de natureza racional e do homem na hierarquia dos seres. Agora, buscar-se-á analisar o tema bíblico do homem. O tópico ocupará lugar especial na teologia de Tomás de Aquino.

3.3.3 Pessoa humana criada à imagem e semelhança de Deus

Para H. C. de Lima Vaz, “O tema bíblico do homem *imagem de Deus* é tratado por Sto. Tomás em contexto *teológico*” (VAZ, 1991, p. 70). Toda *pessoa* é imagem e semelhança de Deus. Este aspecto é um tema significativo no Aquinate, pois supõe a ideia da perfeição da *pessoa* humana como participante da perfeição absoluta de Deus e carrega a ideia de uma dignidade do humano radicada nos planos da Salvação.

H. C. de Lima Vaz defende que o tema bíblico do homem imagem de Deus supõe, no entanto, uma filosofia do homem em sua relação com Deus que tem como tema fundamental a ideia da perfeição relativa do homem participante da perfeição absoluta de Deus. Para Tomás de Aquino, o ser humano tem a capacidade de conhecer a verdade e de agir moralmente segundo o Bem.

H. C. de Lima Vaz afirma que a versão da *autárqueia*, independência do homem na ordem natural segundo a tradição clássica, aparece no pensamento tomásico. No entanto, observa que Tomás de Aquino admite, segundo o contexto cristão, “uma essencial capacidade (*potentia oboedientialis*) de abrir-se à iniciativa gratuita de Deus que funda a ordem sobrenatural” (VAZ, 1991, p. 70).

Assinala o autor que a metafísica da participação está presente nos fundamentos filosóficos do tema bíblico da imagem e Tomás de Aquino o pensa. Na filosofia do Aquinate, há uma integração desse modelo metafísico em sua antropologia. A metafísica da participação “culmina na afirmação da intrínseca inteligibilidade do existir da criatura (*esse participatum*) em sua dependência (relação de criaturalidade) do existir absoluto (*esse subsistens*) de Deus” (VAZ, 1991, p. 70).

No entender de H. C. de Vaz, “O tema da *imagem* pode ser assim considerado o centro irradiador da antropologia tomásica, pois é em torno dele que se articulam os três planos da *natureza*, da *graça* e da *glória*” (VAZ, 1991, p. 70). Para o filósofo brasileiro, estes três planos são também os três estados da existência da *pessoa* humana, considerados no aspecto filosófico de sua essência e no aspecto teológico de sua história.

Para Tomás, a imagem divina está presente em cada *pessoa* humana. Ela resplandece na comunhão das *pessoas*, à semelhança da unidade das Pessoas divinas entre Si. A *pessoa* humana é a única criatura sobre a terra querida pelo Criador por si mesma. Ela é também concebida, é destinada para a bem-

aventurança eterna. A *persona* humana participa da divindade e pela razão é capaz de compreender a ordem das coisas estabelecida pelo Criador. A *persona* também pela vontade é capaz de se orientar a si própria para o bem verdadeiro. Defende Tomás que a *persona* é orientada à perfeição por meio do amor da verdade e do bem. A alma humana é virtualmente capacitada pelas forças espirituais da inteligência e da vontade. O ser humano é dotado de liberdade e a alma é o elemento fundamental da imagem do homem do divino. A liberdade carrega a missão e o exercício da vida moral, a qual atesta a dignidade da *persona*.

O pensamento tomásico segue a linha da concepção bíblica do homem e se difere da concepção de Platão. Por exemplo, na *República* e no *Teeteto*, Platão mostra que a tarefa do homem deve ser realizada ao longo da vida inteira e tornar-se o mais possível semelhante a um Deus. Platão via na natureza humana, sua alma racional, a possibilidade de o homem assemelhar-se à imagem divina, cumprir seu ideal de justiça (ALMEIDA, 2012, p. 48).

É fato que o tema da *persona* humana e sua relação com Deus em Tomás de Aquino é desenvolvido no seguimento do pensamento de Aristóteles e sustentado pela ideia bíblica do homem feito à imagem e semelhança de Deus. A Filosofia cristã tomásica visa conciliar a antropologia aristotélica com a concepção bíblica do homem e sua relação com Deus. Sua antropologia rearticula as grandes ideias aristotélicas do homem.

Para Aristóteles, não há uma concepção de criação do nada, como foi elaborado no pensamento cristão a partir do século II, com Irineu de Lyon, por exemplo. O mundo, para Aristóteles, é eterno, e o motor imóvel é a causa de seu movimento, manutenção, ordem. Ao contrário, para Tomás de Aquino, Deus é o responsável pela criação.

Tomás de Aquino observa o homem como um ente criado, contingente, e a sua semelhança de Deus só pode ser vista de forma analógica. Sua ideia do homem é construída a partir das noções de analogia.³⁴ A metafísica da participação sustenta

³⁴ É importante destacar que essa questão se encontra em Aristóteles. Ela é elaborada, segundo o estagirita, a partir de algumas definições fundamentais. O termo analogia é denominado por Aristóteles como as categorias do ser que exprimem ou manifestam na sua pluralidade, uma referência comum à essência, ou *ousía*. A noção de analogia segue, num primeiro momento, em Aristóteles um caráter gramatical e é chamada de atribuição. Aristóteles aplica, além disso, a ideia de analogia à ética, como analogia de proporção. Na *Ética a Nicômaco*, o termo é tratado na justiça distributiva. A questão da analogia é o ponto capital de Aristóteles, pois apresenta que a distribuição e

o tema bíblico da imagem, seguindo uma perspectiva diferente de Agostinho, o qual apoia-se na antropologia da narração bíblica da criação.

O Aquinate amplia e sintetiza os temas da antropologia de Agostinho, por exemplo, o da criação do homem, encarnação do Verbo, a ressurreição de Cristo e outros. Sobre a criação, observa-se que, na obra *O poder de Deus*, Tomás de Aquino (2013) aponta que o ser que está presente nas coisas criadas pode somente remontar-se ao ser divino. A criação não é entendida simplesmente como um começo, mas como uma situação.³⁵ Ele defende a presença fundante do Criador no ente criado, ou seja, o ser humano vive, existe e é porque Deus o mantém continuamente. A *pessoa* humana depende do Criador da forma mais profunda e absoluta, pois tudo vem ao homem do primeiro ato *fundacional*. O Aquinate observa que mesmo quando o humano se coloca contra Deus continua a ser mantido pelo Criador. Assim, o ser humano é amparado em cada instante e em cada ato que realiza.

Verifica-se que a filosofia de Tomás de Aquino o permite se afastar de qualquer panteísmo, pois a criação sendo do nada, a partir do nada, estabelece o infinito abismo diferencial entre o ser de Deus e o ser das criaturas. O ser do Criador é recebido por meio da participação. Fica, portanto, excluída qualquer possibilidade de universo Divino; o cosmo é criado, assim como qualquer visão do ser humano, sem o ato da liberdade e da responsabilidade.

Para Tomás, todo e qualquer ente se reproduz a partir de Deus, Os seres em suas diferentes medidas reproduzem de algum modo a essência divina. Todavia, não reproduzem todos da mesma maneira. Pois existem modos diferentes dessa reprodução segundo os diversos graus das criaturas. A criatura provém de Deus e participa de uma certa semelhança com Ele.

O Aquinate apresenta novidades em relação à concepção da relação do homem com Deus de Agostinho. A antropologia agostiniana apresenta unidade do homem a partir do caráter dinâmico de sua estrutura de imagem e ordenação para Deus. Santo Agostinho sublinha a atividade do homem interior a partir de um ritmo triádico da vida humana: *memoria, intelligentia, voluntas: mens, notitia, amor*. Isto é

mérito jamais coincidem ou correspondem de maneira perfeita. Tomás de Aquino absorve em sua ética os dois tipos de analogia de Aristóteles, a atributiva e a distributiva. Essas duas modalidades são aplicadas e subordinadas às exigências da teologia cristã.

³⁵ Sobre esse aspecto, ver *Verdade e Conhecimento* (AQUINO, 1999, p. 64-71).

visto também “pela inelutável participação do homem histórico na dialética das duas cidades, segundo a direção do amor profundo que o move: *fecerunt itaque civitates duas amores duo*” (VAZ, 1991, p. 67, grifos do autor).

A metafísica da participação é utilizada como fundamento filosófico do Aquinate. Para H. C. de Lima Vaz,

Tomás de Aquino realiza assim uma síntese admiravelmente equilibrada e profunda da tradição clássica e da tradição cristã no *campo da antropologia*. Nos séculos que se seguiram até o fim da Idade Média, assistimos ao aparecimento de novas tendências do pensamento filosófico e teológico orientadas em sentido oposto à síntese tomásica em antropologia. O voluntarismo inaugurado por Duns Escoto no século XIV, o nominalismo que prevaleceu no século XV operaram no sentido da desagregação da síntese medieval entre filosofia e teologia, percorrendo um caminho que irá conduzir à filosofia moderna e a uma nova concepção do homem (VAZ, 1991, p. 70-71).

3.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tratou-se nesta seção da reflexão de Tomás sobre o termo *pessoa* a partir da questão 29 da *Suma Teológica*. O Aquinate cita Boécio sobre as duas naturezas da *pessoa*: substância individual e de natureza racional. Tomás arquiteta o homem a partir de um espaço conceitual delimitado por três coordenadas: como animal racional, que é composto corpo-alma e é feito à imagem e semelhança de Deus.

Para H. C. de Lima Vaz, a antropologia medieval mais bem-sucedida encontra-se no pensamento de Tomás de Aquino. Para ela, convergem as grandes teses da antropologia clássica e da antropologia bíblico-cristã, chegando ao seu ponto ideal de equilíbrio. A antropologia tomásica é um trabalho original de redesenho do humano no século XIII, a partir da reconstrução autêntica dos textos de Aristóteles à luz da tradição cristã.

Em Tomás de Aquino a *pessoa* humana é a síntese do mundo inteligível e do mundo sensível. O ser humano é uma singularidade e é constituído por corpo e alma; é constituído por uma natureza racional e o único ser capaz de pensar o mundo natural. Os indivíduos são as diversificações da natureza humana e correspondem à mais radical de todas. O ser homem assim é devido à sua natureza, que na visão do Aquinate, só se realiza na pluralidade. Ela é em si ilimitada de

indivíduos, o que permite delinear os princípios da individuação. É por meio da união à matéria e que se forma a alma e se faz um indivíduo.

Para Tomás, a substância é aquilo que existe em si e não de outro e ela se opõe-se a acidente. O racional está ligado ao significado de somente homem e não nos seres não racionais e diz respeito ao ato da inteligência. O ser humano é capaz da abstração, terceira operação do espírito. Ele parte do conhecimento do que é conhecido se alcança o conhecimento do que é desconhecido. A substância racional da *pessoa* afirma que ela é capaz de constituir a terceira operação do espírito, a abstração.

A *pessoa* é também uma substância individual, “hipóstase”, como todos os indivíduos substanciais do universo real. No entanto, a *pessoa* tem um singular que se realiza em sua natureza racional. Tal disposição caracteriza a sua superioridade em grau, ordem, em relação a todos os outros entes.

A *pessoa* carrega um valor supremo, uma fonte e uma medida face a todos os outros. Ela possui o ser e participa do ser. A liberdade é prerrogativa da superioridade da *pessoa* humana. O ser humano é capaz de dirigir-se a si mesmo e o seu agir é manifestação do ser. A *pessoa* é movida segundo o dinamismo de sua superioridade face aos seres não humanos. A ação da *pessoa* é decorrente e sinal da sua superioridade que marca no próprio ser. O centro de consciência revela-se como uma fonte de liberdade. Cada *pessoa* é singular e distinta de todas as outras *peçoas*.

Passa-se, agora, a analisar, sucintamente, no próximo capítulo, a concepção de *pessoa* na Antropologia de H. C. de Lima Vaz e sua inspiração em Tomás de Aquino. H. C. de Lima Vaz segue Tomás de Aquino, no entanto, difere do Aquinate no modo metodológico que conceber a ideia da *pessoa*. H. C. de Lima Vaz parte do movimento do sujeito da filosofia moderna. A *pessoa* humana como sujeito é o ponto zero da filosofia do autor, mas não fechada e abstrata. Já Tomás de Aquino desenvolve sua filosofia da *pessoa* a partir de um contexto teológico, desenvolve seu pensamento sustentado pela ideia da relação do homem com Deus.

O autor brasileiro toma a filosofia de Tomás como elemento estruturante na sua Antropologia. Filósofo preocupado com a noção de *pessoa*, ele recupera o personalismo cristão no século XX e condive grandes ideias com Tomás sobre o ser humano.

4 A CONCEPÇÃO DE PESSOA NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE H. C. DE LIMA VAZ E A INSPIRAÇÃO EM TOMÁS DE AQUINO

Como unidade, o homem é pessoa. A pessoa aparece, assim, como ato total, que opera a síntese entre as categorias de estrutura e as categorias de relação por meio se seu desenvolvimento existencial, ou seja, de sua auto-realização. A ideia de um humanismo personalista é, portanto, a palavra final da Antropologia filosófica. Ela pode ser resumida nesta proposição de C. Bruaire: "L'être que je suis n'est pas un ensemble de phénomènes empiriques, mais un être donné à lui-même, irréductible aux phénomènes de la nature, une substance spirituelle comme esprit libre." (VAZ, 1991, p. 168)

4.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O terceiro capítulo trata de mostrar a presença de Tomás de Aquino na construção da concepção de *pessoa* na obra *Antropologia filosófica* de H. C. de Lima Vaz. O ser humano é composto por dimensões de essência e existência. A *pessoa* é síntese do seu ser e existir. A essência do ser humano é constituída pelas dimensões que o originam e o distinguem dos outros seres. A existência está relacionada à ideia do homem como ser livre, inteligente, indeterminado e aberto.

Primeiramente, expõe a *pessoa* como síntese entre essência e existência, ou seja, as estruturas e as relações da *pessoa*. As estruturas da *pessoa* apontam para a sua essência. O ser humano é constituído pelo corpo próprio, ou seja, o corpo humano é a forma de sua passagem de *estar-no-mundo* ao *ser-no-mundo*. O corpo da *pessoa* é o seu ser no mundo pela exterioridade. O psiquismo é a dimensão do humano como presença imediata no mundo e, além disso, da presença do homem em si mesmo. A *pessoa* capta o mundo exterior e transforma em mundo interior. O psiquismo representa o mundo dos afetos e da imaginação. O espírito é a dimensão da presença da *pessoa* à realidade. A dimensão espiritual ou noético-pneumática carrega a unidade e presença da *pessoa* no mundo, na história e no transcendente. As relações fundamentais da *pessoa* apontam para os vários modos da existência do ser humano. A relação de objetividade é a experiência da presença do homem ao mundo. É uma relação não recíproca e o ser humano a exprime por meio da linguagem. Já a relação intersubjetiva é recíproca e carrega a experiência da *pessoa* com as outras pessoas e a história. A dimensão da transcendência representa o

último estágio da autoafirmação da *pessoa*. Ela é responsável pela pergunta do homem pelo ser e a afirmação da *pessoa* como unidade.

Finalmente, demonstra a *pessoa* como um ser adequado a vida segundo o espírito. Enfatizam-se os *atos espirituais*, a *inteligência espiritual*, categoria de *pessoa* e a *pessoa humana entre o tempo e a eternidade*. Os *atos espirituais* são obras da *pessoa*. Eles orientam o ser humano para Verdade e para o Bem. Já a *inteligência espiritual* o move no processo da operação do conhecimento e do amor. A categoria de *pessoa* exprime a unidade dinâmica do ser humano. Enfim, *pessoa* vive a experiência do tempo, da morte e se abre ao horizonte soteriológico.

4.2 PESSOA COMO SÍNTESE DE ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA

Inicia-se, então, esse último capítulo da pesquisa com as palavras de H. C de Lima Vaz do artigo *Humanismo hoje: tradição e Missão* que inscreve o intuito dessa tese apresentado no título, no início.

Segundo nossa convicção, a mais satisfatória resposta a essa questão fundamental encontramos-na na metafísica do *esse* (existir) de Santo Tomás de Aquino, na qual as figuras da transcendência da tradição bíblica e da tradição grega unem-se finalmente na leitura filosófico-teológica da auto-revelação de Deus como Existente absoluto (*Ipsum Esse Subsistens*) do texto das traduções grega e latina do Êxodo: *Eu sou o que sou* (Ex. 3,14). A transposição para o indivíduo humano dessa concepção da primazia do *existir* na ordem da inteligibilidade representou a mais audaz e radical promoção ontológica da existência humana, oferecendo o fundamento mais sólido à noção de *pessoa* (VAZ, 2001a, p. 162-163, grifos do autor).

H. C. de Lima Vaz é um dos grandes nomes que dominam incontestavelmente a filosofia no Brasil do século XX. A obra vaziana assenta-se no relevo variado e complexo da filosofia contemporânea e apoia-se nos ombros do gigante São Tomás de Aquino para entender a complicada geografia da filosofia hodierna. Ele procura subir às alturas mais elevadas que unificam a paisagem em que se encontram as novas linhas mestras que podem redesenhar a imagem do homem da tradição filosófica ocidental. Tomás de Aquino é o mestre do autor na aventura de repensar os grandes problemas do fenômeno da *pessoa* humana face aos vários horizontes distorcidos pela filosofia contemporânea.

H. C. de Lima Vaz concebe, como já foi dito, a noção de *pessoa* como síntese de essência e existência. O autor realiza uma releitura dialética da noção da *pessoa* de Tomás de Aquino (OLIVEIRA, 2013, p. 170), seu grande mestre na retomada do desafio de compreender o sentido do ser humano no mundo do século XX. Tal inspiração revela-se com maior amplitude na *categoria de pessoa*. Sabe-se que o pensar do autor traz, na sua reflexão, originalidade e vinculação a vários pensadores na formulação do conceito de *pessoa* humana, com destaque para Tomás de Aquino³⁶.

Para Cláudia Maria Rocha de Oliveira (2013), H. C. de Lima Vaz recebe influência de grandes estudiosos de Tomás, por exemplo, do filósofo Joseph De Finance (1904-2000) e de Joseph Maréchal (1878-1944) para formular sua ideia de *pessoa*. O segundo oferece contribuição para o autor brasileiro analisar o processo do conhecimento intelectual. Na visão de H. C. de Lima Vaz, o conhecimento não é apenas uma expressão do objeto ou da essência. O conhecimento é necessariamente uma expressão da existência. A pessoa conhece não somente pela inteligência, mas também conhece por meio do amor.

A *pessoa* conhece o que é imanente a partir da própria atualidade última, ou seja, o que está contido na própria natureza do seu ser. No conhecimento humano se encontra uma relação dinâmica de finalidade. As representações imanentes do pensamento trazem uma afirmação metafísica, ou seja, reportam o objeto ao absoluto ao ser. A afirmação metafísica pode ser entendida como uma atitude dinâmica e ela apresenta a condição de possibilidade do objeto no pensamento humano, ou seja, no pensamento discursivo.

H. C. de Lima Vaz também traz a inspiração do filósofo De Finance no campo da compressão do estudo da subjetividade humana. O pensador brasileiro estuda a subjetividade a partir dos posicionamentos de seu exterior ao ser e do ponto de vista do mundo dos objetos. O autor brasileiro é contrário às ideias da subjetividade

³⁶ No pensamento de H. C. de Lima Vaz, também está incluída a proposição de Claude Bruaire (1932-1986), filósofo católico francês (VAZ, 1991, p. 168). Segundo Bruaire, como unidade, o homem é pessoa e, para Lima Vaz, o indivíduo, enquanto ato total, opera a síntese entre as categorias de estrutura e de relação por meio do seu desenvolvimento existencial, ou seja, de sua autorrealização. Para o filósofo brasileiro, a ideia de um Humanismo Personalista é, portanto, a palavra final da Antropologia Filosófica. O autor afirma que segue a tradição metafísica clássica e é inspirado também por M. Blondel (1861-1949), E. Gilson (1884-1978), J. Maritain (1882-1973), A. Marc (1892-1961), J. de Finance (1904-2000), M. Muller (1823-1900), B. Welte (1906-1983) e J.B. Lotz (1903-1992).

contemporânea. Ele é contra o existencialismo³⁷ e a favor da metafísica clássica.³⁸ Defende a unidade e a identidade da *pessoa* humana.

O autor brasileiro se confronta com o problema da noção de *pessoa* e das questões do sujeito moderno, da autocausalidade em sua relação com o existir inteligível, ou seja, da filosofia da subjetividade e do fenômeno da imanentização. Para H. C. de Lima Vaz, o sujeito moderno carrega um projeto de preencher

[...] qualquer comunidade analógica com o Absoluto transcendente em razão da dependência criatural e consequente participação no *ser*, coloca-se sobre a *pessoa* humana ou sobre o perfil ideal e normativo da sua existência empírica, o enorme peso ontológico de ser a criadora de si mesma e do seu mundo: da verdade e do bem, dos valores e dos fins (VAZ, 1992a, p. 221).

O filósofo brasileiro estuda o homem a partir das dimensões do seu ser e existir. A essência do ser humano representa dimensão eidética, o que determina e diferencia o homem de outros seres. Já a existência do homem representa a dimensão tética, aponta para a *pessoa* como um ser livre, indeterminado, aberto para um horizonte de possibilidades. O autor pensa a essência e a existência humana utilizando os princípios eidético, tético e de totalização.

A *pessoa* é um movimento de sua automanifestação manifestado em sua categoria estruturais, de relação e unidade. A essência da *pessoa* deve ser atualizada na singularidade concreta de existência pessoal. Para Lima Vaz, essência e existência são princípios dinâmicos, representam atos, os quais devem realizar-se na realidade da história.

A *pessoa* tem a tarefa de tornar-se aquilo que ela é. O ser humano precisa atualizar concretamente a sua essência, diferente dos seres não humanos, animais e máquinas. O humano realiza-se em seu dever ser constitutivo e isso o leva a se constituir como *pessoa*. Na visão de H. C. de Lima Vaz, a *pessoa* é constituída por dimensões estruturais, como se verá.

4.2.1 Categorias estruturais da pessoa humana

³⁷ Sobre o problema da Antropologia existencial, ver Vaz (1991, p. 136-138).

³⁸ H. C. de Lima Vaz busca inspiração na dialética hegeliana e na noção de intencionalidade para estudar o fenômeno da subjetividade e se inspira em Husserl conceitualizá-la (OLIVEIRA, 2013).

H. C. de Lima Vaz resgata o sentido clássico e cristão-medieval das dimensões do ser humano. A presença de Tomás de Aquino é constante nos conceitos de estrutura ou níveis ontológicos constitutivos do ser do homem. Eles são distinguidos em H. C. de Lima Vaz pela estrutura somática (*categoria do corpo próprio*), estrutura psíquica (*categoria do psiquismo*) e estrutura espiritual (*categoria do espírito*).

Na parte sistemática da antropologia,³⁹ a primeira categoria de estrutura é a *categoria do corpo próprio*. Para H. C. de Lima Vaz, o corpo é uma totalidade física, biológica e intencional. É por meio dele que o homem está no mundo. É uma forma da presença do homem no mundo, mas não se esgota a sua presença com seu corpo, pois a criatura avança para além das fronteiras físico-biológicas. O corpo é o lugar do espaço humano, evento do tempo propriamente humano. Ele é a instância em que o homem organiza seu estar no mundo. O corpo é o elemento da reestruturação do espaço-tempo humano da sexualidade, da afetividade, da comunicação e da cultura, por exemplo, moda, jogo, etiqueta e outros.

O Aquinate não é citado na *categoria do corpo*,⁴⁰ no entanto, a obra antropológica vaziana segue o pensamento tomásico, segundo a concepção de que o ser humano não existe sem o seu corpo.⁴¹

Marco Heleno Barreto enfatiza:

No itinerário lógico-discursivo da Antropologia Filosófica, a corporalidade objetiva é abordada na primeira estação, aquela que trata da categoria do *corpo próprio*, primeira das estruturas fundamentais do ser humano. A corporalidade objetiva (*Körperlichkeit*) refere-se à dimensão físico-biológica e circunscreve o estar-no-mundo do sujeito, por distinção à corporalidade subjetiva (*Leiblichkeit*), que designa o corpo como totalidade intencional ou corpo próprio, constituindo seu ser-no-mundo e integrando a corporalidade objetiva na unidade do sujeito. A corporalidade subjetiva assinala a dimensão constitutiva e expressiva do ser humano, sua presença intencional no mundo (seu ser-aí), ao passo que a corporalidade objetiva assinala a presença natural (seu estar-aí). Vale a pena lembrar a consideração sintética que Henrique Vaz apresenta acerca da relação de corporalidade objetiva e corporalidade subjetiva, ou presença intencional, no estar-no-mundo do ser humano (BARRETO, 2021, p. 191).

³⁹ Sobre a *Antropologia* de Vaz, ver Andrade (2016).

⁴⁰ Lima Vaz não apresenta referência direta a Tomás de Aquino, mas o problema do corpo é um tema que perpassa o trabalho dos dois autores.

⁴¹ Acerca disso, recomenda-se a leitura do artigo de João Elton Jesus (2020), intitulado *A categoria estrutural do corpo-próprio no pensamento de Lima Vaz*.

O ser humano, segundo H. C. de Lima Vaz, organiza seu estar no mundo por meio de seu “corpo próprio”. A dimensão corporal da criatura humana é constituída por sua realidade físico-biológico como também por meio de sua dimensão de afetividade e de sexualidade (VAZ, 1991, p. 177). O corpo é um sinal endereçado ao outro e é também interpretado pelo outro. A corporeidade é o suporte das significações do estar da *pessoa* no mundo.

Ele representa a exterioridade da *pessoa*, sua expressão, seu ser-no-mundo. O corpo não é apenas físico-biológico, afirma também a totalidade intencional e a presença do homem como um ser-no-mundo. A categoria de corpo próprio opõe-se dialeticamente à *categoria de psiquismo*, a qual revela a captação do mundo exterior e sua tradução no mundo interior, através do imaginário e do afetivo, que convergem na unidade consciencial.

A presença de Tomás é marcada logo início na abertura da *categoria do psiquismo*. Ele aparece nas primeiras linhas da discussão de tal categoria. O tema do psiquismo foi consagrado na tradição da teologia e filosofia escolásticas por obra de Tomás de Aquino (VAZ, 1991, p. 187). Desse modo, a tradição ocidental apresenta, em relação à estrutura psíquica do humano, dois esquemas: o “*dual* (relação alma – corpo) e o esquema *trial* (relação corpo-alma-espírito)” (VAZ, 1991, p. 187). O esquema dual carrega interpretação ontológica, marca sua consagração na tradição da teologia e na filosofia escolástica e aparece, particularmente, na filosofia tomasiana (VAZ, 1991). Defende H. C. de Lima Vaz que

Ao longo da história foram sugeridos diversos modelos da relação dicotômica alma — corpo, ou como componentes distintos ou mesmo independentes (dualismo) do homem. Por outro lado, a relação do psiquismo com as atividades superiores que se manifestam no homem (razão e liberdade) apresenta-se igualmente como fonte de problemas já pressentidos por Platão e Aristóteles e tornados mais agudos com o advento da Psicanálise e com o desenvolvimento da neurofisiologia do cérebro (VAZ, 1991, p. 187).

Para H. C. de Lima Vaz, a *compreensão filosófica do psiquismo* define-se, através de uma posição mediadora, entre a presença imediata no mundo, pelo “corpo próprio”, e a interioridade absoluta (ou a presença de si para si mesmo) pelo espírito.

Essa categoria aponta para a elevação e passagem para categoria *do espírito*. Porquanto, o ser humano não é apenas fenômenos físicos, biológicos e psíquicos. E, além disso, o psiquismo não é capaz de resolver o problema do homem face à morte. Chega-se, então, à *categoria do espírito*.

A *categoria do espírito* é carregada pelas alusões a Tomás de Aquino. Aliás, o pensamento tomásico representa a base da noção da estrutura espiritual ou estrutura *noético-pneumática* do ser humano. A obra de Antropologia segue a ideia de que o homem é ser de fronteira, passa pelo homem a linha de horizonte que divide o espírito e matéria (VAZ, 1991, p. 202).

O espírito é o horizonte da unidade e da presença da *pessoa*. O autor busca na tradição ideo-histórica elementos para construir sua noção de espírito. Ele segue quatro temas: o tema do espírito como *pneûma*; o tema do espírito como *noûs*; o tema do espírito como *lógos*; e o tema do espírito como *synesis*. É no encontro desses quatro temas, do espírito como vida, inteligência ordem da razão e consciência de si, que tem lugar a *pré-compreensão do espírito*. Ela se prolonga também no capítulo da *vida segundo o espírito* (OLIVEIRA, 2014, p. 130-135) e é expressa o momento do *ser-em-si-para-si*, sua unidade e presença a si mesmo. O homem, enquanto espírito é abertura ilimitada ao absoluto do ser, *intellectus fit quodamodo omnia*; entretanto, enquanto espírito finito, visa ao ser, sob um aspecto limitado e finito.

O espírito humano é marcado pela intencionalidade e por um processo dinâmico. A dimensão espiritual da *pessoa* a insere nos momentos sucessivos de abertura ao mundo, ao outro e ao absoluto. A estrutura categorial do espírito no homem é constituída pelos elementos da inteligência e liberdade. Essas prerrogativas da *pessoa* manifestam-se de forma limitada, pois a estrutura *noético-pneumática* da *pessoa* é finita. No entanto, é aberta para a ilimitação e infinitude do espírito Absoluto, segundo a sua relação transcendental com o Ser. Há uma tendência intencional do espírito humano ao Ser. A dimensão *noético-pneumática* é o ápice da unidade do ser humano. O espírito humano é compreendido a partir das noções de inteligência e de liberdade. Na forma de inteligência, aponta o ser para a verdade e, como liberdade, tem como direção ao ser para o bem.

As dimensões da Inteligência e da Vontade estão mutualmente implicadas numa espécie de quiasmo. Esses domínios dão direção ao homem para a Verdade

e para o Bem e representam as propriedades transcendentais do Ser e apontam que a verdade emerge como o bem da inteligência e o bem como a verdade da vontade. Há uma homologia entre os elementos constitutivos do espírito, a inteligência e vontade.

O espírito humano é presencialidade e consentimento, dom e acolhimento do Ser. Aliás, o ser se faz presente no homem e a ele se dá através de um ato amoroso. O ser é o fundamento último e caracteriza o processo finalista dos atos espirituais do humano como da Verdade e do Bem. O espírito define a orientação natural do agir da *pessoa* e se encontra na presencialidade e na doação do próprio ato existencial. Ele é que permite a participação pela criatura e se realiza na plenitude da Fonte transcendente do Ser, ou seja, no ato de existir subsistente - ato existencial a um só tempo, de posição e de plenitude.

O homem é ser situado e, ao mesmo tempo, relacionado com a totalidade da realidade exterior. Essa relação pode ser vista a partir de três esferas que determinam a diferenciação das regiões ônticas da realidade das relações do homem, isto é, as esferas da sua relação de objetividade, de intersubjetividade e de transcendência. E, em cada uma dessas esferas, observa-se a primazia de uma das estruturas, que integram a realidade do ser homem, por exemplo, do corpo próprio, psiquismo e do espírito. Sendo assim, o Mundo, a História e o Absoluto são os três termos das relações constitutivas da abertura do homem à realidade, isto é, de sua intenção fundamental.

A herança tomásica aparece na noção de espírito, na ideia de sua reflexividade, *consciência-de-si* (VAZ, 1991, p. 212). “A reflexividade ou o conhecimento de si do Espírito absoluto na identidade de sua essência e de sua existência encontram em Sto. Tomás de Aquino uma formulação lapidar” (VAZ, 1991, p. 220).

Para Tomás de Aquino, razão e liberdade, *intellectus et voluntas*, são dois momentos articulados da relação do espírito como o ser, a sua relação transcendental. A estrutura *noético-pneumática* é coextensiva à totalidade do ser. Pela razão, inteligência, o espírito é acolhimento do ser em sua forma inteligível, na perfeição do seu ato por meio da vontade, da liberdade, o espírito é consentimento, ou inclinação ao ser em sua existência, cuja perfeição se manifesta ao espírito na forma inteligível.

Portanto, a *categoria* do espírito no homem constitui o fecho de abóbada de sua estrutura ontológica. E, como o espírito não é pensável senão segundo a ordem analógica que refere o espírito finito ao Espírito infinito, o homem como *espírito* não é pensável senão segundo essa referência metafísica radical atestada em nós pela presença, no ádito de nosso espírito, do *lumen interius* e do *desiderium videndi Deum*, segundo Sto. Agostinho e Sto. Tomás, ou da ideia de infinito, segundo a profunda intuição de Descartes (VAZ, 1991, p. 221).

O espírito como estrutura de verdade é caracterizado no seu aspecto teórico. No espírito teórico, o objeto recebe a forma da universalidade e da necessidade (razão). O espírito como estrutura-de-bondade é o espírito prático, no qual o objeto recebe a forma da ordenação para o fim ou do fim em si (liberdade). Na síntese dos dois, a liberdade é racional e a razão é livre (quiasmo do espírito).

O autor brasileiro focaliza o ser humano como ser fronteiro e aponta que a *pessoa* está ligada preliminarmente ao Absoluto. É em sua estrutura espiritual que o ser humano se mostra como um ser de limite. Passa por ele a linha que divide o espiritual e material. Tal noção tornou-se célebre em Tomás de Aquino (VAZ, 1991, p. 202). A *pessoa* humana, enquanto tal, é caracterizada por sua estrutura de abertura ao Transcendente e isso ocorre devido ao dinamismo do espírito humano. O espírito humano é finito e traz a marca de uma identidade na diferença na sua relação com o Ser. A dimensão do espírito humano aponta para a contemplação. Ela é circunscrita e intercambiada pela verdade. O espírito também assinala uma determinação essencial para o Bem., que corresponde tanto à verdade da liberdade como à verdade da inteligência. O espírito é uma dimensão do humano.

Em H. C. de Lima Vaz, a noção do espírito carrega a ideia da perfeição, por sua vez, aponta para a ação e a vida. A dimensão espiritual assinala para a unidade da *pessoa* humana e para a sua ordenação, reflexividade e fim. O espírito humano carrega uma homologia com a universalidade do ser. É uma dimensão integrada ao corpo. É um elemento integrado à dimensão da exterioridade da presença do humano no mundo. Ele também está presente na estrutura do psíquico do humano. Têm seu comparecimento no elemento da interioridade da presença mediata da *pessoa*. O espírito compõe a dimensão da subjetividade humana.

Na visão do autor, a *pessoa* além de ser constituída por dimensões estruturais é, além disso, constituída por dimensões relacionais (existências). As

experiências mais significativas das relações do homem estão relacionadas à presença sua no mundo, na história e no Transcendente. Isto é, as orientações *ad extra* do humano: *categoria da objetividade*, *categoria da intersubjetividade* e a *categoria da transcendência*. A forma das experiências da *pessoa* é uma questão discutida amplamente nas categorias relacionais do ser humano.

4.2.2 Categorias relacionais da *pessoa* humana

As reflexões vazianas se voltam para as relações fundamentais da *pessoa* humana, as quais representam as experiências da presença da *pessoa* face a realidade. A matéria, sem dúvida, é um dos panos de fundo do pensamento filosófico de H. C. de Lima Vaz. O ser humano é um ser situado e circunscrito pela sua situação de finitude. Ele cria interpretação de suas formas de presenças a partir da sua situação (VAZ, 1991, p. 161). As dimensões da experiência antropológica apontam que a *pessoa* é um ser no mundo, ser com os outros e uma presença a si mesmo. A *pessoa* humana faz experiência da realidade através daquilo que ela experimenta como um ser situado. Aparece, então, a ideia da ordenação do ser humano como um sujeito interrogante, ou seja, aquele que questiona sobre a experiência da realidade em razão de sua situação de finitude.

O autor atribui que toda "experiência é imediatez recíproca", que há uma "presença do sujeito ao objeto e do objeto ao sujeito" (VAZ, 1992a, p. 9). De acordo com esse sentido, há uma identidade intencional do homem com as realidades fundamentais que circunscrevem a sua situação. Assim, o homem não é um sujeito puro como também não tem a intuição imediata e absoluta de si mesmo. Daí aparece a noção no autor de que a primeira realidade que circunscreve a situação humana é a realidade do seu próprio ser situado.

A tarefa de H. C. de Lima Vaz é sistematizar "a experiência do homem-sujeito enquanto sujeito" (VAZ, 1992a, p. 9), pois a experiência do homem não é da subjetividade abstrata, mas do sujeito que se experimenta situado e interrogador de si mesmo. As experiências do humano são caracterizadas por presenças às realidades e carregam uma "identidade intencional final, *cognitum in actu est cognoscens in actu*" (VAZ, 1992a, p. 9). A realidade se apresenta à *pessoa* e ela a "experimenta como questão sobre si mesmo" (VAZ, 1992a, p. 10). O autor destaca

que a antropologia filosófica começa pelo Eu, mas não no seu isolamento, já que a *pessoa* exprime a sua situação dentro das formas das presenças corporal, psíquica e espiritual.

O homem é, inicialmente, um dizer-se a si mesmo e, como sujeito, é mediação entre o que é dizível. O autor segue a clássica definição do homem de Aristóteles e sua rearticulação celebrizada pela filosofia tomasiana. Interpreta que a forma de manifestação do humano abrange três grandes domínios: corpo próprio, psiquismo e do espírito. Essas dimensões revelam a expressão da *pessoa* que se manifesta por meio da linguagem.⁴²

A linguagem é elemento que caracteriza a manifestação da *pessoa* no autor. É o elemento da expressividade do humano, pois carrega seu artefato essencial e fundamental. A linguagem é "essencialmente, movimento de auto exprimir-se conferindo, nessa auto-expressão, uma significação propriamente humana ao seu ser e a realidade na qual está situado" (VAZ, 1992a, p. 11). O ser humano diz ao mundo, ao outro e ao Absoluto.

Em sua obra, *Antropologia filosófica*, "a passagem da estrutura à relação é, por conseguinte, a passagem da *forma* ou *conteúdo* da expressão ou, em termos de linguagem, do significante ao significado" (VAZ, 1992a, p. 11). O ser humano mantém uma relação com a realidade exterior e essa afinidade se desenvolve de forma ativa. A construção da realidade é um processo progressivo da internalização da realidade exterior, representa o mundo da significação da expressão. A criação da realidade é um processo dialético de articulação entre interior e o exterior do humano, já que a *pessoa* realiza a construção de conhecimento e produção de significação, sentido, da realidade por meio dos processos de sua expressão.

Para o autor, a estrutura corpo-alma-espírito da *pessoa* é constituída uma por uma abertura intencional à realidade em que ele está situado (VAZ, 1992a, p. 13). O homem é um ser situado em sua totalidade, pois é constituído pelo mundo exterior do corpo próprio, pelo mundo interior do psiquismo e pela identidade dialética do exterior e do interior no espírito. Tais elementos constituem a sua totalidade estrutural como também a totalidade que define o homem como ser situado (VAZ, 1992a, p. 13). Portanto, as estruturas fundamentais do ser humano apresentam as inscrições da *pessoa* no espaço intencional como também de sua presença ao ser.

⁴² Sobre o problema da linguagem em Vaz, ver: Vaz (1986, p. 159-253; 1997, p. 177-189).

Isto ocorre devido à unidade ontológica do homem e marca as formas de suas presenças à realidade. Para H. C. de Lima Vaz, a presença da *pessoa* nos vários níveis da realidade é, em última instância, uma presença espiritual, pois é o espírito o elemento determinante da situação do homem no Ser (VAZ, 1992a, p. 13). Além disso, essas características apontam que a vida humana propriamente é vida segundo o espírito.

A constituição da subjetividade humana é decorrente do movimento do homem consigo mesmo. A construção da objetividade decorre do movimento da relação do homem com as realidades exteriores. H. C. de Lima Vaz está alinhado a Tomás de Aquino no que se refere à circunscrição intencional da presença do homem ao ser (VAZ, 1992a, p. 13). A presença humana à realidade é uma presença espiritual, pois é o espírito que determina a situação do homem no Ser. Ele entende que a presença do homem à realidade opõe-se à visão materialista, igualmente, à visão de uma consciência abstrata. Alinhado com Tomás de Aquino, o autor (VAZ, 1992a, p. 14) defende que ser humano, também, não é um ser incorporeal, pois tal ser não teria possibilidade de situar-se no mundo o fazer parte dele, estar presente no mundo.

Para o autor, há “uma homologia ou correspondência entre a diferenciação categorial da estrutura antropológica e a diferenciação ôntica da realidade com a qual o homem se relaciona” (VAZ, 1992a, p. 14). É dessa correspondência que fluem três regiões do ser que configuram a situação do homem: o mundo, os outros e o Transcendente. A *pessoa*, na sua forma de autoafirmar-se como *Eu Sou*, traz a experiência do seu ser nas relações com os diferentes níveis da realidade. O ser humano faz experiência com a realidade que o circunda, com o outro e é marcado pela abertura ilimitada à Verdade e ao Bem. O homem se dirige ao transcendente, fundamento de seu próprio ser (OLIVEIRA, 2013, p.178).

H. C. de Lima Vaz apresenta a categoria de objetividade como a primeira da região de relações da obra de Antropologia. Ela é construída por grandes estruturas: introdução; análise sobre o homem e o mundo; estudo sobre o homem e a natureza; e, por fim, a reflexão filosófica da relação de objetividade. Nessa categoria, o autor trabalha os temas do Eu, do mundo, da técnica e da ciência, enfatizando a noção do mundo.

Tomás de Aquino aparece na introdução da *categoria de objetividade*⁴³ e sua presença ajuda H. C. de Lima Vaz a pensar que a relação de objetividade é própria do ser humano como situado. Ele se manifesta nas formas de expressão e configura segundo as esferas do mundo e da natureza. Discorre sobre o problema da transcendência do humano a partir da questão do mundo e da natureza⁴⁴.

A experiência total do ser do homem aponta para o primeiro lugar na categoria de objetividade. O uso do termo objetividade por H. C. de Lima Vaz é inspirado na definição heideggeriana e que tem origem em Husserl (OLIVEIRA, 2013, p. 179). O ser humano é envolvido pelo mundo, o qual impõe a determinação da situação da experiência da morte. A *pessoa* é caracterizada por uma atitude ativa frente ao mundo e tal experiência se dá pela mediação da linguagem. O autor defende uma identidade do ser do homem em sua afinidade com o mundo. Objetividade é um termo filosófico que carrega vários sentidos: lógico, gnosiológico, epistemológico, dialético e antropológico. O autor usa o termo no sentido antropológico para tratar do problema do homem no mundo. Portanto, o tema do mundo carrega seu aspecto antropológico.

H. C. de Lima Vaz considera o mundo na perspectiva da afirmação das formas da presença do homem ao Ser. Para explicar sua presença no mundo e aos objetos e eventos, interconexão do homem ao mundo, o filósofo utiliza o esquema natureza, sujeito e forma. Essas estruturas explicam a relação do indivíduo com a objetividade, com o mundo e com o conteúdo da sua expressividade. A *pessoa*, para ele, aparece como um mediador com o universo. O corpo, o psiquismo e o espírito, unidade estrutural da criatura, são os componentes que marcam o ritmo da *pessoa* na sua relação com o mundo e mediatizam a passagem da exterioridade para uma significabilidade humana (VAZ, 1992a, p. 15).

A relação entre *pessoa* humana e o mundo é um tema estudado por H. C. Lima Vaz. O autor expõe e demonstra que a relação do homem com a totalidade das coisas compõe o mundo. O mundo é o primeiro termo da relação do homem com o ser. Representa o horizonte imediato de sua abertura ao ser. As formas de presença da criatura ao mundo são marcadas pela noção do ser do homem no mundo como uma presença do vivido, pela sua presença ativa e pelo fazer do mundo construído.

⁴³ Sobre os temas estudados por Lima Vaz, ver Sampaio (2006) e Ribeiro (2012).

⁴⁴ Ver os problemas do homem e o mundo e homem e natureza: Vaz (1992a, p. 14-28.).

O mundo é o lugar dos objetos e os eventos produzidos e vivenciados pelo homem. As várias realidades experimentadas pelo homem são responsáveis pela constituição do mundo da *pessoa* humana. Para o autor, o homem existe objetivamente no seu mundo, ou seja, é um ser-no-mundo (VAZ, 1992a, p.16).

O tratamento da experiência da constituição do mundo pelo homem, portanto, ocorre devido ao exercício de presença ao seu mundo, ou seja, a ação do seu ser no mundo. H. C. de Lima Vaz parte da fenomenologia do mundo para elucidar as características fundamentais da definição do homem na sua relação com a objetividade.

O autor desenvolve, de forma original, uma grande síntese da noção de mundo, desde o pensamento clássico, passando pela questão das antinomias da razão pura; do Historiocentrismo Contemporâneo, da Fenomenologia de Heidegger. O tema do mundo passa, então, por quatro enfoques: mundo da *physis* da racionalidade clássica, mundo da natureza científica, mundo da racionalidade fenomenológica e mundo dos objetos da racionalidade técnica (SAMPAIO, 2006, p. 40), assinalando que a noção de mundo na sua perspectiva fenomenológica tem uma aparição recente na história da filosofia. Nos outros períodos, a noção recebeu outros tratamentos. Por exemplo, na filosofia antiga, no sentido ontológico, enquanto na teologia medieval, encontra-se um mundo face a questão cosmológica e teológica.

O autor é desafiado a pensar o problema do caminho da *physis* clássica para a natureza criada por Deus. Ele considera que, com a revolução científica moderna, aparece uma nova imagem do mundo que modifica profundamente a concepção antiga do cosmos. O modelo de mundo cristão da Idade Média mantinha uma estrutura ontológica expressa no símbolo da “imagem de Deus”.

A relação de objetividade tem lugar na experiência da constituição do mundo pelo homem: é o exercício da presença da criatura ao seu mundo, exercício do seu ser no mundo (VAZ, 1992a, p. 16).

H. C. de Lima Vaz defronta-se com Kant e diz que o filósofo alemão abandonou o conceito de cosmo antigo, do mundo em razão do seu caráter metafísico. O universo passa, em Kant, a ser um elemento da ideia reguladora da razão pura, do domínio *a priori* da razão no seu uso transcendental. Ele separa os dois conceitos, os quais eram articulados na Filosofia Clássica. Além disso, a

natureza, segundo o pensar kantiano, é o domínio dos fenômenos, enquanto o mundo é o lugar das antinomias da razão pura. Para o filósofo de Königsberg, a ideia de mundo é apenas formal (VAZ, 1992a, p. 17).

No pensar de H. C. de Lima Vaz, a noção fenomenológica do mundo comporta: a) o caráter concreto do mundo; b) o caráter aberto da representação do mundo; c) o caráter de fundamento de sentido da noção de mundo, propriamente o mundo da vida; d) caráter histórico-cultural da noção de mundo, a elaboração das visões do cosmo a partir da construção social do espaço-tempo; e) o mundo como manifestação e aberto para uma realidade transmundana (VAZ, 1992a, p. 21-22).

Para H. C. de Lima Vaz, a relação de objetividade se constitui como relação não-recíproca: o mundo está sempre face ao homem como um objeto, enquanto este leva a cabo a sua relação com o cosmo por meio do *lógos*. Observa-se que a primeira articulação deste discurso se dá na linguagem, que obedece a certos esquemas fundamentais e se multiplicam as variantes visões do mundo. Se o primeiro esquema, topomorfo, traz a elaboração das coisas, das paisagens habitadas pelos eventos que dão construção topomorfa, o segundo, cronomorfo, transporta o acontecimento, o curso e a sucessão do antes e do depois, apresentando a noção do próximo distante do tempo dos eventos, incluindo o tempo da vida, os enigmas, o nascimento à morte e as coisas enigmáticas (VAZ, 1992a, p. 23). Apoiando-se na experiência do mundo e nela lançando suas raízes, a *pessoa* cria formas de sua presença à realidade exterior e essas formas tendem a dilatar a realidade e conferir a ela uma medida plenamente humana (VAZ, 1992a, p. 23).

A noção do mundo como natureza vem da compreensão explicativa da relação de objetividade. Dentro dessa visão, o mundo pode ser entendido como algo que se oferece ao homem como seu fazer e seu contemplar. Essa noção é tomada do termo *poiésis*: a Razão poética é correlativa às formas de expressão da relação de objetividade; representa o fazer simbólico do homem, o discurso humano, cujo *lógos* é poiético. A emergência dessa estrutura poética é um dos problemas fundamentais da Antropologia Filosófica (VAZ, 1992a, p. 24).

A distinção do mundo conceitual segundo a terminologia filosófica recebeu o estatuto crítico em Kant, fixando-se na sua significação atual a partir das análises de E. Husserl e M. Heidegger. Por conseguinte, o mundo passou a ser empregado como uma noção fenomenológica e a natureza, como uma noção científica, segundo

o sentido das ciências empírico-formais; ou seja, o cosmo visto como produção da ciência e da técnica. Mais recentemente, a noção de mundo como natureza de forma, segundo Vaz, está dentro de um âmbito que apresenta um complexo epistemológico e operativo.⁴⁵

A proporção dada pela *pessoa* à realidade é avaliada segundo as dimensões do espaço de intencionalidade. Neste recinto, se estrutura a autoafirmação do homem como sujeito e as dimensões do corpo próprio, do psiquismo, do espírito representam os elementos relacionais do humano. A partir da experiência do mundo, o indivíduo entende o campo da atividade simbolizante, já que carrega a caracterização como animal simbólico e consegue desdobrar o cosmo em significações e, assim, compreendê-lo.

Vê-se que H. C. de Lima Vaz não trata a categoria de objetividade na perspectiva científica. A natureza é pensada e representada como a realidade exterior; é conceituada e submetida às normas da racionalidade específica, exprimindo-se em teorias, leis, modelos e conceitos. O imanente, aqui, goza de uma objetividade pragmática, porque se estende à judicatura tanto da explicação da ciência como da utilização técnica.

A compreensão *explicativa da categoria de objetividade* apresenta que o sentido da realidade se constitui como domínio de uma forma de presença humana no mundo, que se torna dominante na civilização ocidental (VAZ, 1992a, p. 26). Segundo essa concepção, o conceito de mundo material apresenta uma criação histórica, estando presente desde suas origens gregas até os dias atuais. Desta forma, a relação de objetividade acompanha o homem, que tenta compreender racionalmente o mundo representando-o como natureza. Os aspectos do fazer, conhecer, da técnica e da ciência estão indissolivelmente implicados para a *pessoa* atual (VAZ, 1992a, p. 26).

Para H. C. de Lima Vaz, os impactos das ciências e das técnicas crescem, estimulam novas reflexões e, por meio delas, o homem satisfaz as duas necessidades fundamentais que se manifestam na sua relação com a realidade exterior: a de satisfazer as suas carências que se estendem do biológico ao espiritual, e a vontade de conhecer (VAZ, 1992a, p. 26). A técnica é uma das formas

⁴⁵ Para H. C. de Lima Vaz, os discursos da técnica ou da *poíesis* fabricadora e da ciência ou da *poíesis* epistêmica têm como finalidade as dimensões da compreensão explicativa, da relação que a atividade que a tradição uniu com o nome de natureza (VAZ, 1992a, p. 24-25).

fundamentais da *compreensão explicativa da relação de objetividade*; ela antecede, prepara e, finalmente, articula-se organicamente com a outra forma fundamental que é a ciência. Essa questão foi criticada por Heidegger justamente nas concepções por ele denominadas instrumentalistas e antropológicas.

Segundo H. C. de Lima Vaz, o pensador alemão estabelece uma relação entre os processos instrumentais e a Metafísica ocidental.⁴⁶ O autor explica que o mérito de Heidegger reside em pensar a técnica segundo uma perspectiva ontológica, ou seja, não como instrumento neutro da satisfação das necessidades do homem. Porém, “como evento fundamental da relação histórica do homem com o Ser ou do desenrolar-se na história do Ser no sujeito” (VAZ, 1992a, p. 28). A crítica de H. C. de Lima Vaz a Heidegger é o problema da “histórica da metafísica, como esquecimento do Ser, o que termina por implicar com a leitura do evento técnico segundo a chave hermenêutica do niilismo, no qual termina a história da metafísica” (VAZ, 1992a, p. 28).

Para H. C. de Lima Vaz,

a iniciativa técnica deve ser referida à unidade estrutural do homem na medida em que ele faz face a exterioridade do mundo. Como evento humano ela é, pois, em última instância um *evento espiritual* não sendo senão o capítulo (talvez, o capítulo final) da longa dialética histórica do homem-matéria, ou um dos aspectos do movimento de suprassunção do corpo e do psiquismo no espírito na sua face voltada para a realidade *exterior*, com a qual estabelece uma relação propriamente *humana* e que, na sua face voltada para realidade *interior* do homem, estudamos como movimento constitutivo da estrutura fundamental do ser humano (VAZ, 1992a, p. 28).

O autor entende que o tema do *mundus* do pensamento criação medieval é construído a partir das grandes batalhas teológicas do Cristianismo o antigo, pois a “desdivinização do *Kósmos* é obra da doutrina da criação e ele prepara, provavelmente, a emergência da ‘natureza’ moderna” (VAZ, 1992a, p. 30). Já na filosofia contemporânea há incidência do mundo da tecnociência sobre o mundo da vida humana. A grande responsável é a racionalidade empírico-formal da ciência e da técnica.

⁴⁶ Sobre essa questão ver Lotz (2002). O autor repensa São Tomás de Aquino no sentido aceder ao sentido último do Ser ao Ser subsistente ou Deus.

Enfim, H. C. de Lima Vaz entende que a relação de objetividade exprime a presença do homem a uma realidade que o manifesta de forma exterior, representa a forma de o sujeito ser no mundo. O mundo é, pois, o termo primeiro da relação do indivíduo com o horizonte imediato da sua abertura ao Ser e, como tal, foi analisado fenomenologicamente. A relação do homem com o mundo aponta para a relação recíproca, ou seja, para a forma da experiência da presença da *pessoa* na História, sua relação intersubjetiva.

Na *categoria da intersubjetividade* é observável a presença a filosofia de São Tomás. A noção da intersubjetividade (MIRANDA, 2018) manifesta a expressão da comunicabilidade do espírito humano e, principalmente, na direção do espírito humano em sua direção ao Espírito infinito.

Na esteira de Tomás, H. C. de Lima Vaz afirma que o espírito humano participa da comunicabilidade infinita e, tal processo ocorre através da relação de intersubjetividade. Essa categoria marca a relação do ser humano na sua mediação do mundo. A *categoria da intersubjetividade* realiza-se através da supressão da relação de objetividade. A relação de intersubjetividade é a que permite relações propriamente humanas em seu universo de infinitas situações em que o ser homem pode encontrar-se.

A relação de intersubjetividade exprime uma relação recíproca, pois segue o horizonte das existências entre as *pessoas*. Categoria da intersubjetividade aponta para a relação real Eu-Tu, ela constitui-se no círculo originário da relação do Nós e a relação plural. Enfim, é a responsável pelo estabelecimento dos pequenos grupos às grandes comunidades históricas (VAZ, 1992a, p. 77).

H. C. de Lima Vaz trata o problema da passagem da *categoria de objetiva* à *categoria de intersubjetiva* e discute os grandes temas da relação intersubjetiva. Os temas relevantes desta categoria são o aparecimento do outro, o reconhecimento e a reciprocidade. A relação da *pessoa* humana com o mundo aponta para a relação entre os sujeitos e é por meio da linguagem que ocorre a experiência da relação de intersubjetividade. Ao contrário da relação de objetividade, a relação de intersubjetiva é recíproca. É uma forma de relação fundamental do ser humano. (VAZ, 1992a, p. 36).

De acordo com H. C. de Lima Vaz, na relação objetiva, a infinitude intencional do sujeito se coloca em relação com a infinitude potencial do universo, na relação

intersubjetiva, por sua vez, “dois infinitos se relacionam (paradoxalmente!), ou dialeticamente se opõem” (VAZ, 1992a, p. 50). Isto é, a infinitude intencional do sujeito se vê diante da infinitude intencional do outro sujeito. A relação intersubjetiva, compreendida como relação dialética de identidade e diferença entre o eu e o outro, define o homem como ser em relação de reciprocidade.

A concepção de *pessoa vaziana*, ao autoafirmar-se, diz-se também como sendo um outro. A *pessoa*, segundo o princípio do *Eu sou*, necessariamente caracteriza-se como ser com os outros. A *pessoa* humana é aberta e é um ser generoso (VAZ, 1992a, p. 52). O outro não é descoberto no sentido das mônadas leibnizianas, ou seja, como uma espécie de janela ou mirante. A presença do outro não é descoberta como “um espetáculo que a auto-suficiência do sujeito aceita contemplar” (VAZ, 1992a, p. 52). Para H. C. de Lima Vaz, “na verdade, a abertura é constitutiva da totalidade do sujeito e o preceito paradoxal do ‘perder-se para encontrar-se’ (VAZ, 1992a, p. 52). É uma relação recíproca, na qual sujeito se caracteriza, portanto, pela “alternância de invocação e resposta entre sujeitos que se mostram como tais nessa e por essa reciprocidade” (VAZ, 1992a, p. 53). Ele estuda o problema do encontro com o outro na história da filosofia, o qual foi formulado sobre vários enfoques temáticos e metodológicos, a saber: fenomenológico, gnosiológico, psicológico lógico, ético e histórico. Na visão do autor, a relação intersubjetiva é comunhão ou encontro e tem o lugar da reciprocidade dos atos espirituais – reconhecimento e liberdade –, uma *presença espiritual* que não pode ser e explicada por procedimentos abstrativos da ciência (VAZ, 1992a, p. 62).

Na *aporética histórica da relação de intersubjetividade*, entra-se na questão da comunidade humana na antiguidade; na Idade Média, o problema do próximo, o fenômeno da ocultação do Outro no Antropocentrismo Moderno; e, finalmente, na Idade Contemporânea, assiste-se ao problema do Outro dentro de vários modelos: reconhecimento, comunidade universal de comunicação, caminhos lógico, fenomenológico e linguístico e dignidade do próximo.

A relação intersubjetiva explicita à *pessoa* e afirma-se na infinidade intencional do seu *Eu*. Em virtude disso, a relação intersubjetiva compreende-se o ilimitado e proposital encontro com o Outro e, por consequência, a *pessoa* humana é compreendida dentro da própria experiência da intersubjetividade. De acordo com pensamento limavaziano, só é possível afirmar o Outro, acolhê-lo, no espaço

intencional do sentir, entender e querer pessoal. Ele é afirmado pelo ser humano como uma outra *pessoa* que carrega sua singularidade e pessoalidade próprias. Neste encontro, evita-se a relação de objetividade e ainda a coisificação do Diverso (VAZ, 1992a, p. 65).⁴⁷

O discurso antropológico do filósofo brasileiro é uma construção do conceito do *Eu sou*, já que a *pessoa* é capaz de acolher o outro na ordem de razões, reconhecendo-o e integrando-o na ordem de um *lógos* garantido pela relação intersubjetiva, manifestando uma presença espiritual (VAZ, 1992a, p. 66).

O homem espiritual é aquele capaz de fazer o Outro surgir como *pessoa* diante da *pessoa*, ou seja, é um alter ego. Por conseguinte, o ser humano é capacitado para viver a reciprocidade no seu momento de identidade. A *pessoa* espiritual não anula a originalidade da outra pela duplicação do Eu, pois ela não representa uma forma extrema do solipsismo. Enfim, a relação de alteridade é colocada na relação entre *pessoas* (VAZ, 1992a, p. 67).

Em H. C. de Lima Vaz, a questão do outro localiza-se no âmbito do tema do reconhecimento (SOUSA, 2014, p. 56-61). O Outro, no pensamento antigo, está inserido na ideia da comunidade humana, enquanto a tradição bíblica e o pensamento cristão reconhecem-no a partir do tema do próximo. Já o pensamento moderno, caracterizado pelo Racionalismo, realiza a sua ocultação. O tema do outro, no pensamento pós-kantiano, é tratado a partir da dialética e do reconhecimento, e é discutido na filosofia contemporânea a partir da fenomenologia, da lógica e da linguagem (VAZ, 1992a, p. 67-71).

A relação de intersubjetividade, em Lima Vaz, é entendida como um reconhecimento,⁴⁸ porque traz “a identidade na diferença do Eu, fazendo face à identidade na diferença do outro eu, vale dizer, temos a afirmação recíproca do outro com Eu” (VAZ, 1992a, p. 67).⁴⁹ A alteridade é a marca do encontro com o outro, pois manifesta a reciprocidade na diferença e no reconhecimento. Tal atributo é

⁴⁷ No entender de Vaz, o “discurso antropológico, enquanto construção conceptual do Eu, ao acolher o outro Eu na ordem das suas razões – ou seja, ao integrar nessa ordem a categoria da intersubjetividade – atinge um momento singular da *dialética da identidade* na diferença que é constitutiva do *espírito*, articulando essa dialética no terreno da *presença espiritual*” (VAZ, 1992a, p. 66).

⁴⁸ Sobre o problema do reconhecimento em Vaz, ver Ribeiro (2012).

⁴⁹ Para Vaz, o “sujeito espiritual – a consciência-de-si – é atribuído ao *outro* e nele suprassume dialeticamente o momento do *em-si* ou o ser-posto como objeto, fazendo-o surgir como *sujeito* diante do *sujeito* (*alter ego*)” (VAZ, 1992a, p. 67).

constituído pela diferença intencionalmente infinita presente em cada *pessoa*, garante a identidade dos sujeitos na relação de intersubjetividade; não é uma interpretação do outro eu e, da mesma forma, não é simples equalização objetiva, aritmeticamente formulada, dos indivíduos, como afirma Lima Vaz (VAZ, 1992a, p. 67).⁵⁰

Para H. C. de Lima Vaz, três caminhos convergem para o lugar central do Outro no pensamento atual: o caminho fenomenológico, o caminho lógico e o caminho linguístico.⁵¹ Tais caminhos apresentam reduções na celebração do encontro e no reconhecimento do Outro. Lima Vaz repropõe um novo caminho, já que os itinerários contemporâneos são marcados ora pela inflexão historicocêntrica, ora pela fenomenologia, lógica e linguagem.

No entender do filósofo, é precioso recolocar a questão da relação intersubjetiva, como no caso da *pessoa*, que carrega a infinidade intencional do seu Eu e a oposição entre o Eu e o Outro, além de recolocar a reflexão sobre o Nós que se vê em face da oposição entre o Nós empírico e a forma da relação intersubjetiva. Verdadeiramente, delineia-se a passagem do Nós empírico ao Nós inteligível, haja vista que os sujeitos se unem pela forma. Na categoria de intersubjetividade, são as *pessoas* que transcendem o nível empírico dos acontecimentos do cruzar-se da vida humana. Para Vaz,

Como no caso do sujeito individual, também a reflexão sobre Nós vê-se em face da oposição entre o Nós empírico, cuja efêmera unidade se tece na contingência do puro acontecer, e o Nós inteligível ou transcendental, mantido nos vínculos de uma *forma* que assegura sua permanência ou sua razão de ser (assim os vínculos da família, da amizade, sociais, políticos etc.). Ora, a aporética *crítica* da relação de intersubjetividade delineia-se exatamente na passagem do Nós empírico ao Nós inteligível, na medida em que os sujeitos que se unem pela *forma*, qualquer que ela seja, da relação de intersubjetividade são os sujeitos que, de alguma maneira,

⁵⁰Considera Vaz que “A Alteridade [...] é constituída pela diferença intencionalmente infinita com que a identidade dos sujeitos (ou identidade da sua *ipseidade*) é posta na relação de intersubjetividade, o que exclui definitivamente, na hermenêutica do *alter* ego, a simples equalização objetiva ou aritmeticamente formulada, dos sujeitos” (VAZ, 1992a, p. 67).

⁵¹ O caminho fenomenológico, aberto por E. Husserl e Max Scheler, pensadores associados aos filósofos da existência que mais se dedicaram a esse tema, como K. Jaspers, G. Marcel e J.P. Sartre; o caminho lógico, traçado a partir das investigações sobre a natureza e a estrutura lógica do diálogo; e, finalmente, o caminho linguístico, avançando ao lado do lógico, e frequentemente cruzando-se com ele, e estendendo-se no terreno da análise da linguagem, considerada como *médium primeiro* para o encontro com o Outro (VAZ, 1992a, p. 71).

transcendem o nível empírico do simples acontecer do seu cruzar-se na vida (VAZ, 1992a, p. 72).

A relação de intersubjetividade se estabelece entre as *peessoas*. Ela demonstra que as relações entre elas “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)” (VAZ, 1992a, p. 72).

Para ele, a *peessoa* humana é um ser-no-mundo, assim como é ser-com-o-outro. O mundo é fundamentalmente o lugar do encontro humano, enquanto a história é, para a *peessoa*, a mediação para o encontro do Outro. A experiência de ser-no-mundo é o elemento constitutivo da estrutura relacional do sujeito. Desse modo, a *peessoa* é constituída por sua experiência histórica e pela relação intersubjetiva, elemento da sua essência que tem como resultado a noção do ser-com-o-outro. Tal experiência é afirmada na “linha da autoafirmação do sujeito, do seu desdobramento *ad extra* ou do seu abrir-se ao horizonte do ser. O mundo é, para cada um de nós, o caminho para o encontro do outro” (VAZ, 1992a, p. 73-74).

Para H. C. de Lima Vaz, a abertura da *peessoa* ao mundo é o fundamento da relação de intersubjetividade, categoria que é suprassumida segundo a ordem do discurso na antropologia filosófica. No entender do filósofo, esse vínculo garante que o elo entre as *peessoas* não seja pura contingência, nem solidão de uma mônada humana, nem algo vivido apenas solipsisticamente. Tal categoria representa uma radical proposta para saída da aporia da intersubjetividade humana.

Ainda de acordo com H. C. de Lima Vaz, o movimento da autoafirmação do Eu aponta para o horizonte universal do Ser. Por consequência, apresenta uma identificação com uma comunidade ideal de comunicação. No entanto, essa comunidade submetida às regras da linguagem comunicativa esbarra no obstáculo do fenômeno da contingência mundana, dos mundos das *peessoas*, haja vista a impossibilidade de se fazer uma comunidade de *peessoas* a partir do horizonte universal do ser. A história da Filosofia traz as marcas das tentações simétricas do solipsismo absoluto e do absoluto altruísmo. Tais formas estão presentes na vida política, nas ideologias do individualismo e do totalitarismo (VAZ, 1992a, p. 75).

Assim, o Eu não é um Nós, ou seja, cada Eu carrega a sua subsistência e expressividade. Existe uma identidade na diferença entre o Eu e o Nós; que é

determinante o diferenciar de uma *pessoa* da outra. Tal relação e distinção pode ser vista a partir da constituição de uma dialética da *ipseidade* e da *alteridade*. A distinção pode ser vista a partir do movimento de negação com que o Eu, “na sua mediação estrutural (*ipse*) nega a sua identidade com o outro (*alter*), que é igualmente um ‘ele mesmo’ (*ipse*)” (VAZ, 1992a, p. 76). Enfim, para o autor, isso “não procede de um como que último reduto autárquico ao qual o Eu se recolhe como a secreta e inalcançável fortaleza do *Cogito, ergo sum*” (VAZ, 1992a, p. 76).

A comunidade de *pessoa* humana é, em sua gênese, constituída pela ética. A eticidade se explica tanto pelos sujeitos como pela relação intersubjetiva: ambos adotam como primazia a norma do Ser, como assinala Vaz. A afinidade da *pessoa* com a dimensão intersubjetiva insere-se, explica o filósofo, na infinidade real e no Existente absoluto. O ser é a instância que conduz o agir individual e o agir social. Essa noção aparece na “ontologia platônico-aristotélica [...] como proposição fundadora do pensamento metafísico-ético, aquela que estabelece a adequação entre o ser e o bem: *Ens et bonum convertuntur*” (VAZ, 1992a, p. 77).

A categoria do existir intersubjetivo é o terreno fundamental da articulação do conceito entre sua antropologia filosófica e a ética. A comunidade ética⁵² se estrutura segundo formas originais da relação intersubjetiva; ela é a mediação entre o agir ético subjetivo – consciência moral –, e o universo ético objetivo – valores, normas e fins. A relação de intersubjetividade, categoria antropológica, transpõe-se em categoria ética, uma vez que representa o ser-com-o-outro e apresenta-se como normativa do dever-ser, segundo o sentido da questão kantiana do imperativo categórico. “A presença desse dever-ser no próprio coração da relação de intersubjetividade mostra a impossibilidade de se pensar um existir intersubjetivo que seja eticamente neutro” (VAZ, 1992a, p. 77).

H. C. de Lima Vaz desenvolve uma articulação entre Antropologia e Ética e, por conseguinte, observa-se em seu pensamento os desdobramentos dos níveis da relação de intersubjetividade, a saber: do encontro, do existir interpessoal; do consenso espontâneo, do existir intracomunitário; do consenso reflexivo; e, finalmente, da comunicação intracultural. Em cada um destes pontos manifesta-se uma das formas da relação da *pessoa* com a Transcendência. Eles são constituídos segundo a antropologia e sua efetivação existencial ocorre segundo a ética. O agir

⁵² Sobre comunidade ética em Vaz, ver Sousa (2014).

das *peessoas* em cada um destes níveis segue a perspectiva da perfeição ou virtude (*areté*). Consequentemente, o seu modo de ser é praticado como forma ética da relação de intersubjetividade.

São verificáveis os grandes desdobramentos da relação de intersubjetividade. Segundo H. C. de Lima Vaz, o encontro do existir interpessoal localiza-se na relação Eu-Tu, cuja reciprocidade assume o caráter ablativo, tendendo à gratuidade do dom-de-si. É nesse nível que se situa a realidade do amor humano representado em sua tri-unidade: pulsão, amizade e dom. A relação intersubjetiva no seu *existir interpessoal* é explicitada na Ética das virtudes próprias do amor e da fidelidade. O consenso espontâneo ou do existir intracomunitário encontra seu lugar na relação Eu-Nós intergrupar, na qual a reciprocidade reveste-se do caráter da convivialidade própria da vida comunitária e de um colaborar espontâneo e cordial nas tarefas da comunidade. Assim, o elo intersubjetivo no nível do consenso espontâneo é especificado eticamente pela virtude da amizade. Já o consenso reflexivo exprime-se na reciprocidade de direitos e deveres ou na forma da obrigação cívica. O existir-em-comum, inter-societário, se dá na passagem da sociedade convivial para a sociedade política. A relação Eu-Nós, é extra grupar e se estende até os limites definidos pelas regras institucionais do consenso (*politeia* ou Constituição).

E, finalmente, a comunicação intracultural constitui-se como a mais ampla, quando comparada aos já mencionados. Esse nível liga-se à ideia da cultura e se apresenta como o horizonte que continuamente se dilata. A comunicação intracultural representa o âmbito em que têm lugar todas as formas de comunicação intersubjetiva. Nesse nível, situa-se propriamente o existir histórico do homem. A história é fenômeno englobante e último da comunidade humana enquanto tal.

Com efeito, nenhuma comunidade humana particular subsiste sem recuperar continuamente na memória histórica, codificada em formas diversas que vão da narração mítica à descrição historiográfica, o seu passado, no qual estão inscritas suas razões de ser. Dessa sorte, a relação de intersubjetividade, desdobrando-se desde o nível da relação Eu-Tu no encontro, atinge a amplitude da relação eu-humanidade na longa dimensão do tempo e do espaço onde se desenrola a História. Nesse acontecimento, inclui a história pessoal, que está ligada aos fios do universo cultural.

Enfim, o tema da experiência da presença da *pessoa* na história tem sua correspondência na *categoria de intersubjetividade*. A relação intersubjetiva apresenta que a autoexpressão do *Eu sou* caracteriza-se no seu movimento relacional e instaura com o outro uma relação. A dimensão da presença da *pessoa* na História ocorre a partir do encontro com outro. A relação de intersubjetividade desdobra-se no campo do encontro com o outro em suas formas e níveis da *práxis*. Neste plano, a “experiência da *pessoa* avança no sentido da aproximação maior daquele que será O seu centro irradiador: a *pessoa* diante do Absoluto” (VAZ, 1992a, p. 209). A *pessoa* é um *ser-em-situação*, ela é marcada pela experiência de sua presença, o ser humano é um *ser-em-diálogo*. O ser humano abre-se ao mundo a partir do mundo de significações, ou seja, o homem tem lugar no domínio da cultura, “vem a ser, do existir-com-o-outro no universo simbólico de uma tradição ou de uma história” (VAZ, 1992a, p. 209).

A questão do outro marca a História da Filosofia e, em H. C. de Lima Vaz, esse problema aparece com relevância na categoria de intersubjetividade. Na visão do autor, a experiência da relação entre as *pessoas* é marcada por um dinamismo universal cuja prefiguração já anunciada na composição do da relação do homem com o mundo. Para H. C. de Lima Vaz, o ser humano não é um *Eu* fechado em si mesmo. A *pessoa* humana vive o dilema existencial do sentido da vida. Pois pode escolher “permanecer no mundo animal do *indivíduo* ou elevar-se ao universo propriamente humano da *pessoa*” (VAZ, 1992a, p. 210, grifos do autor). O autor explica sobre a reciprocidade e a experiência da *pessoa* relação *Eu-Tu* do seguinte modo:

A *reciprocidade* na relação de *intersubjetividade* recebe seu conteúdo mais poderosamente determinante na esfera psíquica do desejo e da afetividade, permitindo ao sujeito experimentar-se como *pessoa* no exercício daqueles atos que caracterizam os níveis fundamentais nos quais se desdobra a mesma relação. Da relação primeira *Eu-Tu* (nível do encontro ou do existir *pessoal* no sentido estrito), passando pelo nível do consenso espontâneo (comunidade), do consenso refletido (sociedade) e da convivência cultural (história), a experiência da *pessoa* se dilata de modo a constituir o *universo humano* do *Nós* na sua expressão mais verdadeira como um universo *pessoal*. Se admitirmos que a experiência da *pessoa* na dimensão da intersubjetividade tem como arquétipo e paradigma a relação *Eu-Tu*, sendo, pois, sua forma suprema a experiência do amor-dom, veremos que a constituição do universo pessoal se mostra, afinal, como o móvel profundo e o *télos* que impele e orienta

o devir das comunidades humanas, colocadas sob a norma do existir pessoal como grau mais alto de realização humana proposto a cada um dos seus membros (VAZ, 1992a, p. 209-210, grifos do autor).

A relação de intersubjetividade, como já tido, carrega o fenômeno da reciprocidade da *pessoa* humana⁵³. Ela apresenta o movimento do paradoxo do encontro da *pessoa* com o Outro, encontro entre sujeitos, entendido como uma experiência espiritual, ou seja, promovida pelo dinamismo espiritual do indivíduo. A experiência da *pessoa* é, nesse gesto de dar-se, a experiência mais radical da nossa identidade ou ipseidade que só se revela definitivamente na doação de si ao universal (VAZ, 1992a, p. 210). A *pessoa* humana é capaz de ultrapassar os limites do mundo. O ser humano é também aberto ao outro e ao Absoluto, instâncias das experiências da reciprocidade do humano.

A *categoria de transcendência* é o último componente das relações fundamentais da *pessoa*. Ela é apresentada após a categoria da objetividade, que discute o problema do mundo, e da categoria da intersubjetividade que discute o problema do outro, como foi visto. A *categoria de transcendência* tem como direção o problema de Deus. Ela traz a ideia do ser humano como uma realidade espiritual finita. A experiência da transcendência aponta para o homem como uma realidade transcendente (OLIVEIRA, 2014). O ser humano é marcado por sua finitude e, ao mesmo tempo, é constituído pela abertura face ao Absoluto considerando sua condição natural e histórica (VAZ, 1992a, p. 123). A *pessoa* humana está inserida em sua situação, mas vive uma experiência peculiar devido ao seu excesso ontológico. A *pessoa*, em razão desse dinamismo, é caracterizada com a possibilidade de sobrepor ao Mundo e à História.

A questão da transcendência (VAZ, 1992b) representa uma das empreitadas do seu pensamento. Uma das tarefas do autor, como está claro, é repropor a questão da relação da *pessoa* humana com o Transcendente. O capítulo da relação de transcendência é composto por uma introdução e pelos planos da pré-compreensão, compreensão explicativa e compreensão filosófica ou transcendental da relação de transcendência. Segue, na verdade, como nas demais categorias, o plano metodológico da obra de *Antropologia filosófica*. Grandes temas aparecem

⁵³ Para Vaz, o sujeito tem diante de si o outro sujeito e “dois infinitos é que está no fundo do mistério do conhecimento do outro enquanto outro, que só pode ser um reconhecimento, expresso na identidade dialética do Eu com o não-Eu (alter ego)” (VAZ, 1992a, p. 65).

nessa terceira categoria de relação do ser humano, como a questão do transcendente a partir da experiência humana.

H. C. de Lima Vaz entende o termo transcendência como forma de uma relação entre a *pessoa* situada e uma realidade para além que lhe é acessível, no entanto tal realidade pode ser compreendida no discurso que o ser humano elabora do inteligível do seu ser (VAZ, 1992a, p. 93). A questão da obra de Antropologia é apresentar que a relação de transcendência é o resultado do excesso ontológico do ser humano. A *pessoa* sobrepõe ao mundo e a história e avança para além do seu ser no mundo. A *pessoa* busca do fundamento último do *Eu sou* primordial (VAZ, 1992a, p. 93). O *Eu Sou* representa o termo último do dinamismo fundamental de seu próprio ser.

A relação de transcendência representa a superabundância ontológica do ser humano. Tal excesso ontológico está presente na estrutura da categoria do espírito. A dimensão espiritual do humano é um dinamismo presente no curso da História em suas várias formas de busca ou de manifestação do Absoluto. As formas das expressões do Absoluto na história transcendência atestam o comparecimento da relação de transcendência na constituição ontológica da *pessoa* (VAZ, 1992a, p. 94). A relação de transcendência é absoluta, pois encontra inscrita na estrutura ontológica do sujeito (DIMAS, 2018). A *pessoa* humana carrega sua radical dependência do ser absoluto. A obra *Antropologia filosófica* enfatiza o Absoluto como *interior intimo meo, superior summo meo*. Constitui-se como o elemento ontológico primeiro e através do qual a *pessoa* afirma-se como ser.

H. C. de Lima Vaz considera que o lugar conceitual da formulação da *categoria de transcendência* insere-se na oposição entre interioridade e exterioridade. Para ele, a dialética da interioridade e da exterioridade tem sua expressão platônica e alcança sua expressão clássica em Santo Agostinho com a noção do *superior sumo* e do *interior intimo*. A partir da “identidade na diferença (identidade *em-si*, diferença *para-nós*) entre o transcendente e o imanente apresenta-se, para o sujeito, como a estrutura conceptual fundamental do pensamento do Absoluto” (VAZ, 1992a, p. 95). A relação de transcendência é compreendida no discurso da antropologia filosófica como uma categoria antropológica. É o “conceito ontológico primeiro por meio do qual o sujeito se afirma

como ser” (VAZ, 1992a, p. 97). Analisando a oposição entre imanência e transcendência, diz que ela

[...] aparece assim como a articulação primeira do pensamento metafísico ao qual corresponde, desde o ponto de vista antropológico, a experiência que denominaremos transcendental na qual se descobrem ao homem, entrevistas, mas não devassadas, a insondável profundidade e a infinita amplitude do ser como tal; experiência que se traduz na inquieta insatisfação da razão, que vai sempre além de qualquer ser particular ou limitado pelo seu estar-no-mundo (VAZ, 1992a, p. 99).

A tematização do problema da transcendência aparece pela primeira vez na história da filosofia e “permanece até hoje exemplar e normativa, tem lugar na Teoria das Ideias de Platão e no seu coroamento pela doutrina dos Princípios” (VAZ, 1992a, p. 99). Considera o pensador que a obra de Voegelin, *Order and History*, é monumental na interpretação do evento espiritual da transcendência da tradição (VAZ, 1992a, p. 100). A obra do professor de filosofia política germano-americano, carrega um amplo e profundo alcance na compreensão intelectual deste evento da experiência espiritual do humano.

A experiência da transcendência é pensada como a ordem da história. Desse fato emerge o indicador da história da ordem a qual surge através da irrupção da experiência espiritual. Essa experiência assimila o aparecimento do tempo-eixo, ou seja, a experiência que transgride o histórico e, ao mesmo tempo, cria uma ruptura em direção ao Todo. O alcance extraordinário desse fato tem seu lugar nas expressões na Revelação de Israel e na ideia de filosofia na Grécia (VAZ, 1992a, p. 100).

A aventura intelectual do homem antigo marca essa experiência da história do pensamento humano. Uma experiência espiritual de amplitude e profundidade e que tem grande alcance. A descoberta do transcendente é considerada “época excepcional que se mostra como aquela em que a irrupção da experiência da transcendência provoca uma inflexão profunda e decisiva na compreensão, pelo homem, da sua existência” (VAZ, 1992a, p. 100). Essas feições podem ser descritas como:

- a. a experiência de participação;
- b. a preocupação com a permanência e o fluir dos seres na comunidade do Ser;

- c. o processo de simbolização pelo qual a ordem do ser, suposta irrepresentável em si mesma, passa a ser representada por símbolos que analogicamente a exprimem;
- d. dessa consciência do caráter analógico dos símbolos decorre a possibilidade da sua convivência em tradições distintas e, finalmente, a emergência da ideia do *verdadeiro* e do *falso* no monoteísmo de Israel e na filosofia grega (VAZ, 1992a, p. 101).

Três diferentes formas de experiência da transcendência deixaram marcas no pensamento ocidental: a) experiência noética da Verdade, a origem da Metafísica como “filosofia primeira”; b) experiência *ética* do Bem; origem da Ética como ciência da práxis; e c) experiência metafísica do Absoluto, origem da Teologia como “ciência do divino”. Essa última é a transposição filosófica da experiência religiosa e nela convergem, de alguma maneira, a experiência *noética* e a experiência *ética* (VAZ, 1992a, p. 102).

Não é possível elaborar uma adequada compreensão explicativa da estrutura noético-pneumática do humano, do espírito. Do mesmo modo, é inviável fazê-lo com a relação de transcendência. Como acontece com a categoria de espírito, que não é possível aplicar nenhum procedimento abstrativo e operacional segundo os cânones científicos, como também não é possível com a transcendência. Explica o autor que, na relação de transcendência, é impossível, “pois é o sujeito como propriamente *espiritual* que é o termo *a quo* dessa relação; já o seu termo *ad quem*, ou seja, o Absoluto, formal ou real, é também inobjetivável segundo os procedimentos metodológicos da compreensão explicativa” (VAZ, 1992a, p. 113). Porquanto, o Absoluto não é uma espécie de alienação e nem fuga da realidade.

Assim, a *compreensão explicativa da transcendência* é uma forma indireta de entendimento do objeto espiritual dos indivíduos e comunidades humanas. Ou seja, são leituras das diversas formas históricas e estruturais da cultura humana, dos costumes e das crenças. As formas indiretas de compreensão explicativa, entendidas como científicas, são: a Antropologia Cultural, a História das Religiões, a Fenomenologia da Religião, a História da Cultura e a Psicologia Religiosa.

O tema da transcendência pode ser considerado a terra natal da Filosofia. H. C. de Lima Vaz promove o seu renascimento face ao desafio a situação do pensamento filosófico atual. Sua filosofia dá vida nova ao pensamento metafísico

que é criticando na pós-modernidade.⁵⁴ A proclamação da “morte da Filosofia” revela a crise profunda experimentada pela Razão humana, pois ela é pretenciosa em compreender toda a realidade. E o problema da transcendência pode ser considerado o elemento permanente do pensamento filosófico.

O Absoluto, na aporética histórica, é destacado por H. C. de Lima Vaz (1995) a partir de quatro formas: a) o Absoluto como Ideia na filosofia antiga, em que o Supremo aparece na doutrina das Ideias e na teoria dos princípios de Platão e nos grandes sistemas de Aristóteles a Plotino. A questão do supremo alcança sua forma elevada na razão humana; b) o Absoluto como Existência no pensamento cristão-medieval, em que o Supremo tem seu comparecimento na Revelação bíblico-cristã a partir de um significado de uma transformação paradigmática segundo a base das afirmações da Criação e a Encarnação; c) o Absoluto como Sujeito na filosofia moderna e contemporânea, em que o supremo tem, na subjetividade cartesiana, sua ruptura paradigmática. A filosofia cartesiana atinge a essência da concepção de “inteligência espiritual” e afeta a concepção de Absoluto como a concepção da relação de transcendência; d) o Absoluto no horizonte do fim da Metafísica, em que vigora a afirmação que nasce do “racionalismo crítico” e da filosofia analítica (VAZ, 1992a, p. 116-118).

Na aporética histórica da relação de transcendência, Lima Vaz aponta o arco do problema lógico de Parmênides e a questão do sentido do homem do tempo hodierno. O autor estuda os pontos extremos destes momentos e como estes pontos podem se alinhar. A questão de Parmênides do ser e o não-ser e do homem do tempo presente, problema existencial entre o sentido e o não sentido (VAZ, 1992a, p. 119). Na aporética crítica, o autor estuda o problema da irrupção do transcendente no horizonte da experiência humana. Ele examina “como transcrever as dimensões de tal experiência no código da razão filosófica?” (VAZ, 1992a, p. 119).

A noção do tempo eixo é aceita como experiência fundamental da transcendência. Tal evento justifica a motivação e a audácia da Razão ao tentar compreender o Absoluto, demonstrado a partir do entendimento das categorias tratadas por Platão e Protágoras: categoria de verdade e mediada. Tais categorias

⁵⁴ O autor combate, por exemplo: as ideias dos filósofos como Feuerbach e A. Comte, que proclamam a “morte da Filosofia”.

contribuem para se ajuizar a construção do solo crítico do pensamento a relação de transcendência (VAZ, 1992a, p. 120).

A questão do transcendente, horizonte da experiência humana é também um tema da *Antropologia filosófica*. O autor trabalha a questão motivado por questões como: a) pensamento de Platão, do mundo das ideias e da teoria dos princípios; b) da doutrina de Protágoras, relativismo universal; e c) da teoria da inteligência espiritual. O Absoluto pensado segundo o conceito analógico, é enunciado como transcendente à razão finita humana, pois ele é o superior sumo e o ser humano é posto pelo Absoluto. O incondicional é a fonte do espírito humano. Do espírito da pessoa humana fluem a inteligência e a liberdade que tem sua correspondência nas noções de ‘inteligência espiritual’ e ‘amor espiritual’. Variantes que confluem o movimento espiritual do humano e sua elevação para a transcendência (VAZ, 1992a, p. 122).

H. C. de Lima Vaz trabalha a relação de transcendência no âmbito da inteligência espiritual. Tais experiências estruturam-se a partir do conhecimento por analogia (VAZ, 1992a, p. 121). Dois são os momentos do discurso de elaboração filosófica sobre a experiência de transcendência: o momento da limitação eidética e o momento de ilimitação tética. Na compreensão filosófica da *categoria de transcendência*, aparece a dialética da oposição entre o finito e o infinito. A suprassunção (VAZ, 1992a, p. 123) dessa oposição na unidade do ser do homem é a exigência que se impõe ao discurso da Antropologia filosófica, particularmente a categoria de transcendência. Na *categoria de transcendência* é possível que o momento tético permite uma inversão da direção do vetor ontológico do humano, do Eu sou (VAZ, 1992a, p. 123). Tal inversão ocorre devido à situação do sujeito finito frente ao excesso e dom do Absoluto.

O movimento dos princípios da limitação eidética e da ilimitação tética da *categoria de transcendência* leva, então, a concluir que o princípio da limitação eidética aponta para o sujeito finito e situado, o qual admite a suprassunção dessa finitude pelo Absoluto transcendente. “A finitude humana eleva-se à infinitude do Ser, da Verdade e do Bem: de Deus. *Capax entis*, o homem mostra-se *capax Dei*” (VAZ, 1992a, p. 123, grifos do autor). A dialética da limitação eidética da relação de transcendência aponta, “de um lado, a essencial finitude do sujeito humano em face do Absoluto; e de outro, sua essencial e constitutiva abertura para o Absoluto na

qual é supraclassificada e, portanto, fundada, sua relação com a Natureza e com a História” (VAZ, 1992a, p. 123) A abertura da *pessoa* humana em face do Absoluto tem seu afluir no princípio da ilimitação tética, momento da inversão profunda.

[...] o homem é porque o Absoluto é: como causa Primeira, Perfeição Infinita e Fim; ou então, porque o homem é o Absoluto é, como projeção, imaginação ou ilusão. Eis a alternativa crucial, o inevitável divisor de águas da reflexão antropológica, que se manifesta com toda sua nitidez no momento que o princípio da *ilimitação tética* é aplicado a relação de transcendência. Com efeito, ao ser afirmada implicitamente na proposição *eu sou para transcendência*, a universalidade do *ser* não é posta aqui pelo Eu como horizonte da sua afirmação em face da *limitação eidética* da categoria, como no caso da *objetividade* e da *intersubjetividade*, mas é posta pelo Transcendente ao qual o sujeito finito constitutivamente se refere (VAZ, 1992a, p. 124).

H. C. de Lima Vaz segue a tradição clássica e cristão-medieval e, principalmente, Tomás de Aquino na afirmação de que a *pessoa* se caracteriza como *Capax entis* e, ao mesmo tempo, mostra-se *capax Dei* (VAZ, 1992a, p. 123). Assim, a *pessoa* é porque o Absoluto é: o Absoluto manifesta-se como causa primeira, Perfeição infinita e Fim. A *pessoa* não é o absoluto; caso o fosse, compreenderia como uma projeção, uma imaginação ou ilusão humana. O incondicional é uma realidade para além da possibilidade da projeção da *pessoa*, mas a existência da projeção não representa a capacidade de uma apreensão humana (VAZ, 1981).

Encontram-se, na Antropologia do autor, outros temas alicerçados pelo pensamento tomásico, como podem ser vistos a partir da *pessoa* enquanto manifestação de ato, inteligência e liberdade. A *pessoa* é dinamizada pela vida segundo o espírito.

4.3 PESSOA COMO UM SER ADEQUADO À VIDA SEGUNDO O ESPÍRITO

H. C. de Lima Vaz coloca-se no desafio de pensar a *pessoa* como um ser adequado à vida segundo o espírito. A filosofia dele é uma proposta de resposta ao homem contemporâneo que vive em um mundo produzido pela tecnologia (MENESES, 2002, p. 69). Seu universo é regido pela categoria da produção e da utilidade. É sabido que o conhecimento metafísico, caracterizado por sua inutilidade

técnica, não encontra lugar no pensamento atual. Deste modo, o espírito humano, que tende ao Absoluto, fica aprisionado no mundo dos objetos. O ato de existir é depositado no mundo do existir artificial, que é produzido segundo seu próprio fim. A Filosofia, por outro lado, tem o papel de anunciar a existência dos seres, que só podem cumpri-la na sua abertura ao Absoluto (MENESES, 2002, p. 69).

É significativo recorrer aos elementos do capítulo de *Antropologia filosófica* dedicado à vida segundo o espírito (VAZ, 1991, p. 239-271), que conclui o primeiro volume da obra. Sabe-se que a *pessoa* é o foco principal da discussão do livro e a dimensão espiritual do ser humano tem um lugar peculiar. Ela é responsável pela unidade estrutural da *pessoa* e por suas relações, além de representar o ápice da inteireza do ser humano e conceber a abertura da *pessoa* ao Ser (VAZ, 1991, p. 201). O capítulo em questão é formado por dois tópicos e uma pequena introdução. A primeira parte é dedicada aos atos espirituais e a segunda trata da inteligência espiritual. Sobre essa, há também uma seção dedicada às suas formas históricas e ao seu destino na tradição ocidental.

H. C. de Lima Vaz busca responder às questões sobre a direção metafísica da ação humana e as atividades da inteligência e da liberdade da *pessoa*. Na verdade, busca-se conhecer as formas de conhecimento presentes na vida transcendental do humano. Elas fazem parte do plano da atualização de Tomás e da *pessoa* na Filosofia do Ser, objeto da pesquisa empreendida. O conhecimento espiritual, também denominado metafísico, apresenta uma diferenciação em relação à compreensão das ciências e ao entendimento prático. Este saber impulsiona o humano na direção da vida contemplativa e da vida ativa, concebendo o vetor que dá direção aos aspectos cognitivo e normativo da *pessoa* no mundo. Ademais, é o condutor que dá gerência à atividade do ser humano no seu fazer, no seu pensar e no seu desejar.

Os capítulos Categoria do espírito, A vida segundo o espírito, do primeiro volume, e a Categoria de transcendência, do segundo volume, são peças construídas sob influência de Tomás de Aquino. Apontam para as questões da dimensão *noético-pneumática* da *pessoa*, objetivando compreender que ela ajuda a responder às grandes questões sobre a *pessoa* humana e garante ao humano ser livre e inteligente. O espírito dinamiza a *pessoa* humana em sua forma de existir, produz a direção das suas operações, impulsiona a manifestação da sua inteligência

e dos seus atos ontológicos. Enfatiza as direções metafísicas da ação humana propriamente ditas, às quais versam como exercícios profundos e essenciais da vida da *pessoa* humana. Ele se manifesta em variadas formas e intensidades, representando a personalidade mais autêntica do ser humano.

A *pessoa* humana é constituída por várias dimensões, como já foi afirmado. O corpo é o meio pelo qual ela experimenta sensações e se exprime, enquanto o psiquismo capta o mundo exterior e o traduz em forma de mundo interior. Finalmente, há o espírito, que apresenta a estrutura racional e volitiva do ser humano (OLIVEIRA, 2013, p. 176), sendo responsável pela manifestação dos atos e das operações de sua inteligência e liberdade.

Ao ser caracterizada por estas prerrogativas, a *pessoa* se distingue dos demais seres do mundo. Ela é definida como um ser espiritual, portadora de faculdades que são capazes de transgredir os limites da experiência e dos bens empíricos, tornando-se apta a conhecer o domínio do Transcendente e a buscar o Bem maior. Deste modo, da alma humana jorram a razão e o alvedrio. Vale ressaltar que a noção de *pessoa* espiritual pertence ao âmbito da Filosofia e, do mesmo modo, representa o elo que une a antropologia filosófica e a metafísica (VAZ, 1991, p. 202). A dimensão noético-pneumática (VAZ, 1991, p. 201), por sua vez, tem um lugar particular na compreensão do ser. Ela responde às grandes questões sobre o humano no que alude à sua estrutura fundamental e, igualmente, garante a ele o seu manifestar como um ser livre e inteligente.

Este domínio ainda concede existência, vida e movimento à *pessoa*, dando a direção no aspecto de agir, de conhecer e de querer. Já o ser e o agir do homem são movidos pelo espírito, que realiza o coroamento das estruturas da *pessoa* e o dirige nas formas de manifestação nos campos das relações e de unidade. A *pessoa* espiritual também se desponha em seu viver e em seu existir segundo as orientações da Verdade e do Bem⁵⁵, tendo como direção fundamental o verdadeiro e o bom. Ela é constituída pelos aspectos da corporeidade, do psíquico e do espírito. O último, espírito, se apresenta como o âmago do humano, pois insurge em seu coração, sendo responsável pelo seu ser e existir. Assim, a dinâmica da vida da *pessoa* humana ocorre devido ao seu movimento ontológico, o que, conseqüentemente, leva

⁵⁵ Verdade e liberdade são intencionalidades da estrutura noético-pneumática. Acerca disso, ver Sampaio (2006, p. 113).

a crer que sua existência mais apropriada acontece segundo esta estrutura metafísica.

Do mesmo modo, a vida espiritual tem uma correspondência transcendental entre o espírito e o Ser, com o qual o homem vive uma relação e tem uma disposição intencional. Isso porque a criatura tende ao Absoluto e não é centrada em si mesma; ela não é uma subjetividade de autodeterminação do espírito, conforme é aludido na Filosofia Moderna por Descartes (VAZ, 1991, p. 204). Na *Antropologia filosófica* (VAZ, 1991, p. 201), o termo transcendental aparece em dois sentidos: primeiro, no clássico, ou seja, que permeia todos os aspectos do objeto, que, enquanto ser, transcende os limites metodológicos da explicação científica. O segundo é o sentido kantiano-moderno, em que a compreensão filosófica é expressa como condição de possibilidade (inteligibilidade) das outras formas de percepção do homem: a pré-compreensão e a compreensão explicativa.

O pensamento filosófico não é apenas a síntese dos resultados alcançados pela explicação científica nas diversas ciências do homem. Na verdade, a antropologia filosófica demonstra que a categoria do espírito se expõe como ápice da unidade da *pessoa* humana. Ela tem uma correlação com o ser e, como já foi destacado, se apresenta como elemento de integração da *pessoa*, representando o nível mais elevado de sua abertura transcendental. Tal categoria é o cimo do ser da criatura, seu âmago profundo. Enfim, aponta que a *pessoa* é estruturalmente aberta para o Outro.

As grandes correntes dos séculos XIX e XX (VAZ, 1991, p. 201) fizeram um protesto contra a realidade metafísica do humano. A oposição poderosa foi feita por F. Nietzsche, de quem H. C. de Lima Vaz contesta e desconstrói a postura, usando o argumento da *redarguição* de Aristóteles. Para o filósofo brasileiro, a dimensão espiritual, metafísica, é fundamental no discurso filosófico da Antropologia, porque, na verdade, sem o espírito o homem pende subitamente a ser algo partido e inconcluso. Além disso, a dimensão ontológica é constitutiva da *pessoa* e representa seu modo de viver mais próprio. Ela está ligada ao existir humano, que vive uma abertura transcendental para a universalidade do ser. Essa grandeza carrega em sua estrutura uma adequação ativa com o ser; ela existe, na verdade, como um ser espiritual.

A vida segundo o espírito, além disso, apresenta-se nos aspectos da presença e da unidade, enquanto o ser do homem traz as perspectivas da existência e da singularidade. A estrutura metafísica é presente a si mesma devido à sua reflexividade. Sendo assim, a vida segundo esta realidade é, para o ser humano, vida de presença a si mesmo, vida de conhecimento de si, vida de autodeterminação, vida racional e, finalmente, vida livre.

Na presença da *persona* a si mesma compreende-se sua unidade efetiva e o seu núcleo, o que é, justamente, a dimensão noético-pneumática. Já as dimensões corporal e psíquica são consubstanciais, não sendo acidentais à unidade da estrutura do homem. Elas integram o seu existir total, são determinadas, mas não regem a vida do humano, pois este vive segundo o espírito. É a partir dele que a *persona* vive a existência corporal e a vida psíquica. H. C. de Lima Vaz estuda a noção dos atos espirituais e aponta que tal ideia está presente na história da filosofia.

4.3.1 Atos espirituais

Os atos espirituais marcam presença nas formas de existir do humano: obra, feito, prática, ação, realização e outros. Eles se caracterizam como o móvel da religião, da ética e da política, áreas que pressupõem dimensão espiritual da *persona*, uma vez que ela realiza a definição da existência.⁵⁶

O modo de agir ontológico pode ser compreendido como uma obra de realização da *persona*. Ele tem como foco a concretização da efetividade da condição humana; é a manifestação, no homem, da vida espiritual. A capacidade do proceder da *persona*, por outro lado, tem como fundamento sua estrutura ontológica total, revelando-se no somático e no psíquico. Assim, corpo e psiquismo são necessários para o ato espiritual mostrar-se. Enquanto a ação humana se exprime no somático – a dimensão da corporeidade é necessária para a manifestação da realização do ser

⁵⁶ Na História da Filosofia, as raízes do conceito de ato espiritual têm sua origem na Grécia, na noção de *Areté*, excelência do ser em sua manifestação de operar. Em sua transposição socrática para o plano moral, *Areté* é visto como virtude, enquanto em Aristóteles foi sistematizado na teoria das *aretai*. As direções metafísicas da ação humana também foram analisadas por Max Scheler, que aplicou os métodos da fenomenologia com inspiração em E. Husserl (VAZ, 1991, p. 240).

do homem –, no psíquico ela está ligada pela intencionalidade do espírito, na sua abertura para a universalidade do ser (VAZ, 1991, p. 241).

A evidenciação do agir humano ocorre devido à estrutura metafísica ou ontológica do seu espírito, enquanto as estruturas somática e psíquica estão unidas no processo de revelação do ato espiritual (VAZ, 1991, p. 241). Este, do mesmo modo, está enraizado no espaço-tempo da presença da *pessoa*, evidenciando-se tanto no seu mundo exterior como no interior, presença que ocorre de forma dialética. Ele se exerce como intensidade transtemporal, transcendendo o fluxo do tempo (VAZ, 1991, p. 242).

A opção por Tomás de Aquino leva o autor a pensar a presença da *pessoa* em si mesma e no ser que se realiza pela direção ontológica da ação. Ela designa a plenitude do espírito humano e atesta a existência da infinitude e da essência da *pessoa*. No homem, um ser finito, o modo de agir espiritual exprime a superabundância de sua riqueza interior e aponta para a possibilidade de viver a superação de seus limites. A fenomenologia caracteriza o ato espiritual na sua relação com a essencialidade das coisas e com as atividades ligadas à condição da criatura, cuja ação representa a transparência do íntimo das suas atitudes. Ele se manifesta como uma significação pré-conceitual, ou seja, revela-se como transição de uma ação que pode ser representada. Em sua ordem, permite ao sujeito empreender compreensão, orientação e realização de sua condição.

Aqui, o espírito humano pode ser compreendido como a transparência da presença da *pessoa* a si mesma ou também a sua consciência-de-si. No homem, os atos ontológicos são suprasumidos dialeticamente no espaço-tempo exterior do corpo e no espaço-tempo interior do psiquismo. Por meio da obra espiritual, a estrutura transcendental passa a se manifestar para além de seu estar no mundo sem deixar de estar no mundo. A direção metafísica da ação humana ainda atualiza a *enérgeia*, a atualidade da ação da *pessoa*, na ordem do seu agir e da sua estrutura espiritual (VAZ, 1991, p. 242).

Além disso, no ato espiritual, se realiza plenamente a mediação do *sujeito* entre *natureza* e *forma*. A natureza é suprasumida na transparência da forma, processo em que o Eu humano emerge da transcendentalidade ou da abertura ao horizonte do ser. Neste caso, o agir ontológico do humano é acolhimento e doação do ser; apresenta-se como fenômeno originário, nasce e flui do espírito e atesta a

originalidade e unicidade de sua própria fonte. O ato espiritual é ato da *pessoa*, como assinala Max Scheler (VAZ, 1991, p. 242).

A estrutura ontológica desta direção metafísica da ação da *pessoa* pode ser ilustrada pela distinção aristotélica entre a compreensão da ação como *kínesis*, isto é, a ação transiente, e a ação entendida como *enérgeia*, ação imanente. Tal diferenciação ajuda a estabelecer que, no proceder humano, existem duas grandes forças: do agir (*práxis*) e do fazer (*poíesis*). A natureza do ato espiritual pode ser definida como *enérgeia*: ele tem, em si mesmo, sua perfeição (fim) e não se orienta por algo exterior (VAZ, 1991, p. 242).

Na concepção aristotélica, este modo de agir é uma operação própria do ser vivo, é um predicado substancial dos seres, pois faz parte da sua natureza e move-se a si mesmo no exercício de suas operações imanentes. Ele é ato vital por sua excelência; nele, emergem suas formas biopsíquicas. O ato espiritual também se mostra como perfeição simples, encontrando no espírito infinito sua realização absoluta. Ele atesta a plenitude da vida, perfaz o plano transtemporal do ser, não estando sujeito ao vir-a-ser (VAZ, 1991, p. 242).

A incompletude e a imperfeição da ação espiritual, no espírito humano, não estão ligadas às coisas do fluir do tempo, mas podem ser vistas em relação à criatura em face da plenitude e da perfeição do espírito infinito. Na *pessoa* humana, portanto, há um paradoxo em sua finitude: ela se abre para a presença do infinito, apela para o dom de uma vida divina (VAZ, 1991, p. 242). Assim, o humano traz, de um lado, a riqueza e a plenitude da relação com o mundo exterior: por meio de seu saber, transforma o universo em arte e técnica. De outro, manifesta a pobreza e a carência no seu vínculo com as outras pessoas. Vale sublinhar que é o Absoluto que dá origem e destino ao homem no seu encontro do reconhecimento e do amor (VAZ, 1991, p. 242). H. C. de Lima Vaz, aponta, ainda, para a vida transcendental a partir de sua manifestação como inteligência e como liberdade.

4.3.2 Inteligência espiritual

H. C. de Lima Vaz trata da inteligência espiritual⁵⁷ e a apresenta em sua forma de operação de contemplação e, do mesmo modo, no seu aspecto de atividade do acolhimento do ser, no formato de liberdade, que opera a desenho do amor desinteressado. Essa caracterização da inteligência espiritual alcança seu cume em Tomás de Aquino. Tal inteligência é assim definida como “a faculdade da ascensão transtemporal por meio da qual é atingida, no tempo e pela mediação do tempo, a eternidade do Ser Absoluto” (VAZ, 1991, p. 265). Ela é compreendida tanto como contemplação metafísica quanto como contemplação mística (VAZ, 2000, p. 23).

As prerrogativas da *pessoa* – inteligência e liberdade – integram suas relações com o Absoluto e constituem o espírito humano. Aliás, é da dimensão noético-pneumática que confluem essas duas faculdades. Sendo livre e inteligente, a *pessoa* é responsável pelo movimento de acolhimento do Ser. Mas, enquanto a inteligência humana é orientada e estruturada para a experiência da Verdade, a liberdade é animada pela doação ao Ser. Desse modo, o sujeito é guiado e construído para a experiência do Bem; é descentralizado de si mesmo e dirigido ontologicamente ao conhecimento e ao amor (SILVA, 2016, p. 29).

As prerrogativas inteligência e liberdade apontam para o duplo movimento das experiências fundamentais do humano (vida racional e vida virtuosa), mantêm o ritmo essencial da vida e orientam os atos mais elevados – a intuição intelectual e o amor. A vida do espírito, na sua forma de inteligência, tem como operação suprema a contemplação, em que o acolhimento do ser é dinamizado pela razão. Em sua forma de liberdade, por outro lado, manifesta-se como operação suprema do amor desinteressado, o dom ao ser. Como para Tomás de Aquino, em Lima Vaz, conhecimento e amor são realidades imanentes à *pessoa* (VAZ, 1991, p. 243).

Além disso, a razão e a liberdade estão integradas e representam o quiasmo do espírito, segundo o qual revelam o ritmo da vida e o qual entrelaçam em um único movimento. A inteligência e o amor dessa estrutura ontológica unem, no dinamismo da unidade, a vida espiritual da *pessoa*, concebendo a plenitude mais alta da vida do espírito: “a inteligência se faz dom à verdade que é o seu bem, e o amor se faz visão do bem que é a sua verdade” (VAZ, 1991, p. 243). Nesse

⁵⁷ Sobre a noção de inteligência espiritual, recordamos a pesquisa desenvolvida durante o mestrado e intitulada *A noção de inteligência espiritual na Antropologia filosófica de H. C. de Lima Vaz* (SILVA, 2016).

dinamismo do humano, inteligência e amor procedem da estrutura transcendental, mas não são faculdades isoladas e não atuam como tais. Não representam momentos privilegiados da vida do espírito, pois não estão ligados à inspiração ou sorte da atividade normal da existência humana. Pelo contrário, há uma sinergia entre eles. A vida do espírito é marcada na estrutura pelo movimento dialético, que tem na inteligência e no amor o termo de seu crescimento e seu fruto mais perfeito (VAZ, 1991, p. 243).

Antropologia e História encontram seu campo na presença do espírito no mundo ou no evento histórico do espírito no homem. Tais disciplinas desenrolam-se nos indivíduos e nas culturas a partir da dialética dos estágios ou degraus da vida espiritual. Tais degraus, escritos ao longo da história da Filosofia em termos de razão e de liberdade ou amor, se cruzam no roteiro da ideia da ascensão da estrutura metafísica do humano (VAZ, 1991, p. 244). A vida da razão e a vida da liberdade, assim, trazem um crescimento da inteligência e do amor espirituais. Dessa forma, o espírito humano, que traz a marca da finitude, ao mesmo tempo dá sinal da participação na inteligência e no amor perfeitos do espírito infinito. Lima Vaz (1991, p. 244) defende que a limitação da *pessoa* se manifesta na vida, que, segundo o espírito, se apresenta como um crescimento e um desenvolvimento ou também como uma passagem da potência ao ato.

Na vida espiritual, a identidade intencional do ato do sujeito e do objeto do agir segue o movimento dialético (VAZ, 1991, p. 244). Contudo, esse ajustamento entre o agente e a ação não acontece imediatamente, porque implicaria uma ideia de exclusão da relação de reciprocidade entre ambos. Esta ocorre pela capacidade de agir do sujeito e pela sua abertura ao objeto. A relação entre eles, além disso, não se dá pelo modo de emanção. Na verdade, ela está ligada à ideia de que o homem, como um ser-no-mundo, comporta-se, diante de sua realidade, de maneira receptiva. Vale sublinhar, contudo, que a receptividade implica um processo que está ligado ao tempo psicológico e, do mesmo modo, ao gnosiológico de assimilação da coisa conhecida, amada pela *pessoa* (VAZ, 1991, p. 244). Assim, a estrutura ontológica que move o processo da operação da inteligência espiritual pode ser representada pelo plano da Ontologia do conhecimento e do amor.

As ontologias do conhecimento e do amor desenharam um fundo comum da metafísica do espírito e apontaram para os pressupostos da transcendência

humana. Conhecimento (inteligência) e o amor indicaram, igualmente, para a identidade da *pessoa* com o inteligível perfeito e a participação da atividade intelectual humana na intuição absoluta do *noûs* (VAZ, 1991, p. 245). Na tradição platônica, assiste-se à união da inteligência e do inteligível pela intuição da ideia que é separada do sensível. Já na tradição aristotélica, essa harmonia é explicada pela atividade de inteligência que opera no sensível apreendido pela imaginação. Aqui, a atualização do inteligível como forma ou estrutura opera por meio da noção de potência (VAZ, 1991, p. 245).

A inteligência espiritual está presente na Filosofia Clássica. No Neoplatonismo, principalmente a partir da figura de Plotino, representa a confluência e a síntese da noética antiga. Na tradição cristã há uma assimilação da ideia a partir do agostinismo e de Tomás de Aquino, sendo este último o grande representante e mestre da tradição deste conceito.

Nos tempos modernos, essa forma elevada de sabedoria, em seu aspecto clássico, desaparece e é substituída pelo modelo da metafísica da subjetividade (SILVA, 2016, p. 38-49). A inteligência metafísica representa o domínio da estrutura ascendente do espírito humano; ela forma a *pessoa* e a orienta para o amor e a verdade. Aqui, há uma simbiose entre inteligência e amor, relação que constitui, de fato, o cimo da vida espiritual do indivíduo (VAZ, 1991, p. 245).

Ademais, a sabedoria espiritual na tradição filosófica aponta os limites da atividade cognitiva do homem em relação à sensação e à intelecção. Em sua unidade estrutural, revela-se a impossibilidade de a primazia exclusiva ser atribuída a um desses polos (VAZ, 1991, p. 245), que não podem estar em desequilíbrio. A *pessoa* humana é uma unidade e se relaciona com a realidade dentro de um processo de estabilidade (VAZ, 1991, p. 246).

Esta unidade estrutural da *pessoa* tem como linha de força o conhecimento do ser em sua orientação normal. Não é pura intuição e nem somente entendimento empírico. A direção ascendente do saber é conduzida tanto do somático ao noético-pneumático pela mediação do psiquismo, quanto em seu movimento contrário. Dessa forma, a trajetória da compreensão humana segue dois sentidos: do sensível para o intelectual e do intelectual para o sensível. No entanto, o *élan* do saber impede a intuição pura e, ao mesmo tempo, aponta que ela tende a transpor as fronteiras do conhecimento para aspirar o objeto.

A tradição filosófica exprimiu essa relação entre sensação e intelectão a partir dos ritmos presentes na forma de degraus e nas maneiras de entender o homem como animal racional (VAZ, 1991, p. 246). Esses meios de saber, presentes na tradição, podem ser vistos nas oposições pré-socráticas do conhecimento intelectual e do conhecimento sensível e na comparação da linha proposta por Platão na *República* (VAZ, 1991, p. 246). Finalmente, são notados na divisão das ciências, constituição da sabedoria científica segundo Aristóteles (VAZ, 1991, p. 247). Por fim, as formas de inteligência espiritual na filosofia clássica estabeleceram um esquema e um modelo de conhecimento elevado. Apresentaram, na verdade, uma maneira audaciosa de trabalhar o problema das formas de vida, de ética, de vida contemplativa e de espiritualidade. Tais modelos foram transmitidos à teologia cristã e atingiram seu ápice em Tomás de Aquino.

A sabedoria metafísica também manifestou, em suas formas clássicas, ricas expressões, assinalando para a ordenação da complexidade estrutural do conhecimento da *pessoa* humana. Este conceito ainda apresentou a significação profunda da razão e da liberdade da *pessoa*, apontando, enfim, para os múltiplos desdobramentos do uso da inteligência e da liberdade (VAZ, 1991, p. 247). De fato, ela despontou em suas grandes formas na tradição ocidental. Inicialmente, pode ser notada como a atividade contemplativa da metafísica em Platão, o qual apresenta a ideia de que o espírito humano é capaz de ir além, contemplar com o olho da alma. A seguir, é vista como forma mística, nos espaços do rito e da iniciação e, finalmente, como audição da Palavra, da tradição judaico-cristã (BINGEMER, 2003).

Por outro lado, a inteligência espiritual viveu uma inversão de direção na filosofia moderna, quando ocorreu uma recentração da *pessoa* em si mesma, promovendo o fechamento do horizonte da transcendência (VAZ, 1991, p. 262). Neste período, operou-se uma inversão do vetor clássico da práxis teórica e não houve respostas para os grandes questionamentos e inquietações da *pessoa* (VAZ, 1991, p. 247). A nova concepção de conhecimento definiu o destino da sabedoria metafísica, mas não respondeu ao aprisionado espírito humano no mundo dos objetos. Esse problema fundamental pertence à estrutura das formas de conhecimento do indivíduo e orienta a História da Filosofia no seu eixo noético com a antropologia filosófica. A questão abrange a própria adversidade da oposição Idealismo-Realismo, que passou a ser dominante na filosofia moderna.

Como visto até aqui, o percurso metafísico da noção da vida segundo o espírito com suas dimensões, atos espirituais e inteligência espiritual, aponta que a *pessoa* humana viva ações elevadas e participe do infinito. O próximo passo será demonstrar a categoria de *pessoa* do autor.

4.4 CATEGORIA DE PESSOA

H. C. de Lima Vaz foi buscar na tradição ocidental os elementos metafísicos para sustentar sua noção de *pessoa*. Os temas sobre o humano na sua antropologia alcançam suas convergências na *categoria de pessoa*. De acordo com Maria da Penha Villela-Petit (2021, p.160-161), a questão da *pessoa* é a dimensão essencial da *Antropologia Filosófica*. É a categoria de primeira importância no pensar do autor e a sua análise segue tanto dentro de uma perspectiva filosófica como teológica. A *pessoa* é um tema central no cristianismo e H. C. de Lima Vaz desenvolve um apanhado sobre sua história complexa. O modo como o autor trata a questão é quase ignorado atualmente.

A Categoria de *pessoa* é o método que permite traçar o roteiro da unidade do ser humano a partir dos vários momentos de sua manifestação. É o elemento de unificação do ser último da *pessoa* em sua existência. O capítulo da Categoria de *pessoa* é estruturado em quatro momentos. Constan uma *Introdução, pré-compreensão da categoria de pessoa, compreensão explicativa da pessoa, compreensão filosófica da pessoa, e conclusão: a pessoa humana entre o tempo e a eternidade*.

4.4.1 Noção de *pessoa*

Na *introdução* da categoria de *pessoa*,⁵⁸ o autor trata do uso dos termos *pessoa* e de sua presença na antropologia, apontando que a noção de *pessoa* carrega antecedentes históricos complexos (VAZ, 1992a, p. 189). Ele busca os fundamentos conceituais que contribuíram para a formação da ideia de *pessoa*. A construção do repertório deste termo para a antropologia vem de uma longa história. De início, deriva do termo *prósopon*, *persona*, palavra que percorreu vários territórios

⁵⁸ Sobre a categoria de *pessoa* ver: Barbosa (2021).

semânticos, da linguagem teatral, das profissões, gramática, retórica, jurídico, teológico, até se fixar na linguagem filosófica. Essas várias linguagens deixaram traços na acepção desse termo no descrever a experiência do humano, no entanto foi a acepção filosófica que deixou as maiores marcas. O conceito teve, inicialmente, um predomínio no terreno teológico devido ao encontro do *lógos* bíblico cristão e o *lógos* grego.

Pode-se dizer que a ideia de *pessoa* se tornou uma categoria filosófica cristã e viveu o progressivo esvaziamento de conteúdo metafísico na filosofia moderna (VAZ, 1992a, p. 189). No entanto, a ideia de *pessoa*, sem o seu teor metafísico, permaneceu nos campos psicológico, sociológico, político e fenomenológico. Não se pode perder de vista de que a categoria de *pessoa* expressa toda a sua riqueza inteligível em sua procedência e nas suas exigências históricas (VAZ, 1992a, p. 189).

Tal categoria exprime riqueza tanto no seu aspecto histórico como teórico. Ela é o elemento mais elevado na afirmação do ser humano. É a expressão conclusiva da unidade do ser humano. É uma categoria de essência, expressão ontológica do humano, e também de sua existência, carrega a efetivação do existir da *pessoa*. O ser humano se desvela em sua inteligibilidade na categoria de *pessoa*. O eu sou que se desdobra das categorias de estrutura e de relações converge na categoria de *pessoa*. Para o autor, a antropologia filosófica tem como cerne essa categoria.

H. C. de Lima Vaz demonstra que a *pessoa* traz sua singularidade, essência e a particularidade histórica de sua existência. Esta categoria é a expressão acabada do Eu sou, estabelecendo a resposta à interrogação *o que é o homem?* A *pessoa* é um ser para o outro, aberto e generoso.

A categoria da *pessoa* é o ponto nodal do discurso da antropologia filosófica. Nela se entrelaça a inteligibilidade da *pessoa* e se cumpre a sua totalização. A *pessoa* representa o excesso ontológico da autocompreensão do humano. Ela também se apresenta como abertura do ser humano no horizonte de sua infinitude intencional. Apresenta-se como adequação do homem ao ser. Ela irradia a inteligibilidade do homem sobre todas as suas manifestações, as aparições humanas mais pessoais. Os atos pessoais estão presentes nas relações da *pessoa* em suas estruturas e relações e carrega as particularidades do ser humano em suas situações e modos de presença.

A *pessoa* é adequada à vida segundo o espírito e é na intimidade da vida pessoal que se dá entrelaçamento da inteligência e da liberdade, como já aludido, a *pessoa* é livre, inteligente e presença à infinitude do ser, segundo o princípio da identidade e da diferença entre o ser humano e o ser. A *pessoa* é sujeito de todos os seus atos, visão de sua unidade, conhecimento de sua verdade e consentimento ao bem. É o que existe de mais perfeito, como justificou Tomás de Aquino, recebido da célebre definição de Boécio. Ela é o mais excelente em virtude de sua referência analógica à ordem de perfeição. Carrega uma essência que ordena a sua existência em direção fundamental à transcendência. Para o autor, a “*pessoa* pode ser apresentada como ‘síntese metafísica’ e a *pessoa* concreta como “resumo de toda ordem metafísica” (VAZ, 1992b, p. 194).

Assim, a *pessoa* apresenta uma feição paradoxal face à estrutura metafísica construída no diálogo entre o lógos grego e o cristão. O conceito de *pessoa* aparece nos campos Moral, do Direto Sociológico e Psicológico, mas perde seu caráter metafísico. Ela aparece como um ponto central na filosofia moderna e se irradia, na primeira metade do século XX, nos diversos personalismos da filosofia política. No entanto, a noção de *pessoa* é sustentada não mais pela metafísica da existência, mas pela metafísica da subjetividade. O conceito de *pessoa* que aparece hoje no cenário filosófico apresenta o estágio final da unidade do humano e fora do contexto da tradição cristã. A noção de *pessoa* está presente nos novos sistemas de valores, políticos, jurídicos e sociais. Para H. C. de Lima Vaz,

o conceito de *pessoa* vê-se, finalmente, ‘descontruído’ filosoficamente no clima espiritual do niilismo que coroa essa evolução e no qual se dissolvem tanto os sentidos objetivos da realidade na qual a *pessoa* se situa, como os sentidos que se originam da sua interioridade racional e livre (VAZ, 1992b, p. 194).

O conceito de *pessoa* perde sua realidade de origem e vive seu desfecho na evolução civilizatória ocidental, convive seu processo de desconstrução pela filosofia atual. A *pessoa* é submetida às técnicas, análises e controle. Bloqueiam-se os caminhos, por exemplo, das atividades espirituais da *pessoa*. O Ser humano na civilização moderna conhece seu paradoxo, alcança seu cimo como valor nos campos da realização política, cultural, jurídica social, pedagógica e religiosa, mas assiste-se o seu dissolver na noção pensada pela tradição.

Para o autor, o conceito de *pessoa*, de Descartes a Kant, de Hobbes a Hume oscila entre a unidade da consciência-de-si e a pluralidade das representações do Eu. O paradoxo do destino da *pessoa* no mundo moderno pode ser visto a partir da exaltação do valor civilizatório e da *pessoa* no centro do universo civilizatório, os desafios da coerência entre a teoria e a prática. A *pessoa* humana é celebrada, por exemplo nos imperativos categóricos como fim absoluto em Kant. Aparece em seus aspectos de dignidade, e autonomia. Nos quadros na filosofia pós-kantiana obscurecem tais noções no aparecimento dos novos campos da filosofia, do direito das ciências sociais e da educação. O autor apresenta os grandes paradigmas que abarcaram o conceito de *pessoa*: dialético, fenomenológico e o crítico, representado hoje pela filosofia analítica.⁵⁹ H. C. de Lima Vaz segue essa tradição metafísica clássica em trilha neoescolástica na elabora sua categoria de *pessoa*.

4.4.2 Pré-compreensão da categoria de *pessoa*

Para H. C. de Lima Vaz, a construção do conceito de *pessoa* ocorreu ao longo da história do pensamento ocidental. Tal conceito está presente nas típicas experiências do existir pessoal, o qual ele denomina de *pré-compreensão da pessoa*. O existir pessoal está ligado ao processo multimilenar da emergência do humano. Aparece em dois grandes abrigos simbólicos: natureza e cultura.

A gênese da noção de *pessoa* está presente na experiência de transcendência grega e cristã. O autor, na esteira de Voegelin, afirma que a figura da *pré-compreensão da noção de pessoa* na civilização ocidental está ligada às duas formas de experiência da transcendência (VAZ, 1992a, p. 201). A primeira forma desse conhecimento pode ser vista a partir da experiência da transcendência em Israel, a qual é caracterizada pela ideia do existir na presença de Deus. Ela corresponde à resposta à Palavra de revelação e à vocação. A Palavra é dirigida ao homem e seu existir na presença de Deus é visto no diálogo com o divino.

É, assim, identificado que a forma de transcendência hebraica apresenta que “[...] o indivíduo é alçado à situação paradigmática de profeta, e será essa ‘diferenciação profética da consciência’, segundo a expressão de Voegelin, que

⁵⁹ H. C. de Lima Vaz discorre minuciosamente sobre as definições de *pessoa* de Fichte, Hegel, Kierkegaard, Husserl, Scheler e da metafísica clássica em trilha neoescolástica.

traçará o primeiro perfil da *pessoa* na tradição ocidental” (VAZ, 1992a, p. 201). Tal concepção traçará a ideia da *pessoa* da tradição ocidental como um indivíduo caracterizado por sua singularidade e sua relação dialogal com o Absoluto. Apresenta, além disso, o ser humano como unidade indissolúvel de vocação e missão, do mesmo modo, a sua identidade e destino.

O humano presente na história carrega uma tensão dramática, pois é interlocutor do transcendente e a tarefa da vida humana histórica pesa, já que a criatura é portadora da palavra transcendente. Além disso, o homem deve se dirigir à sua comunidade de vida em suas contingências, obscuridades e nas incertezas do seu existir histórico.

A segunda forma de experiência da transcendência da figuração do homem apresenta seus traços originais na civilização grega. O aparecimento da ideia do humano ocorre no evento espiritual da filosofia. Essa experiência abre ao homem um novo caminho para pensar a transcendência. O conceito do humano sai do abrigo dos mitos cosmogônicos ou teogônicos. Tal caminho pode ser percebido a partir dos antigos sábios (*sophoi*) ao filósofo (*philosophos*) do século IV a. C.

H. C. de Lima Vaz defende que a experiência da transcendência concede origem à denominada “‘diferenciação noética’ da consciência, e será ela que irá assimilar o indivíduo com o predicado da ‘racionalidade’ (*zôon lógon échon*), traçando o segundo perfil da *pessoa*” (VAZ, 1992a, p. 202). Essa caracterização irá integrar-se, então, à fisionomia definitiva da *pessoa* na tradição ocidental.

O processo de formação da ideia do ser humano no mundo da cultura bíblica e no mundo da cultura helênica apresenta diferenças nas experiências históricas, mas ambos exibem um traço comum responsável pela ideia ocidental do homem como *pessoa*. Esse traço comum pode ser visto na descoberta e na progressiva afirmação da individualidade espiritual da *pessoa* humana. A experiência da transcendência, instauradora da revolução espiritual do tempo-eixo, estabeleceu-se

coextensivo à universalidade do Ser e encontrando correspondência entre a distinção e a ordem dos seres de um lado, e as formas fundamentais da sua atividade como *espírito* de outro, sendo ele *vida, inteligência, razão ordenadora e consciência-de-si*.” A descoberta e a afirmação da *individualidade espiritual* do homem foi o prolegômeno histórico e primícia teórica para descoberta e afirmação da *pessoa*. Ela se deu em Israel e na Grécia por caminhos diferentes, mas esses caminhos um dia se encontrarão na teologia

cristã e, a partir dela, irão constituir uma só rota na filosofia ocidental (VAZ, 1992a, p. 203).

H. C. de Lima Vaz pensa o homem como ser espiritual e defende que a *pessoa* como ser espiritual pode ser visto a partir da abertura à universalidade do Ser (lógos ou razão) e *élan* para a transcendência (*pneuma* e *nous*, vida e inteligência). A *pessoa* é caracterizada pelo movimento de sua estrutura e dos atos de *inteligência* e *liberdade* (VAZ, 1992a, p. 203). A primeira vertente foi traço característico da tradição bíblica e a segunda da tradição grega.

Para o autor, “a experiência da pessoa” tem como fontes o lógos bíblico e o lógos grego. Essas fontes carregam a gênese, história e teoria do conceito de *pessoa*. O fato Cristo é principal elemento responsável pela emergência do conceito de *pessoa*. O “conceito de *pessoa divina* se tornou o *princeps analogatum* da ideia de *pessoa* na tradição ocidental” (VAZ, 1992a, p. 204). A presença do fato Cristo apresentou uma nova ideia do homem, a qual foi construída no quadro da racionalidade analógica. Essa matriz foi aberta pela revelação da *Pessoa divina* feita homem.

Na noção dogmático-teológica de união *hipostática* (duas naturezas, a divina e a humana, na unidade da *pessoa divina*) exprime-se, na precariedade e imperfeição do *lógos* humano, o paradoxo supremo do *lógos* divino feito carne ou a tensão extrema do existir do homem no entremeio (*metacsy*) de imanência e transcendência, quando a transcendência é o *em-si* primeiro (*hypóstasis*) da imanência e a *pessoa divina* une a natureza divina e a natureza humana no paradoxo da Encarnação (VAZ, 1992a, p. 204-205).

A perspectiva acima foi a responsável pela alimentação da experiência de *pessoa* na tradição ocidental. A revelação cristológica e trinitária traz ao máximo a inteligibilidade do pensamento humano. A experiência da *pessoa* apresenta-se ao homem ocidental como uma via privilegiada de acesso ao próprio ser.

A *pessoa*, em sua experiência existência expressa a relação de objetividade, intersubjetividade e transcendência, como já se viu. Para o autor, essa experiência lança ao homem a possibilidade do “risco de ser ou não ser, abrir-se ao sentido ou perde-se no absurdo”. Para H. C. de Lima Vaz, a vida humana se desenrola como vida segundo o espírito e é distendida segundo as experiências do homem do tempo físico, psicológico, social, histórico e da vida individual.

A experiência da *pessoa* vinda do terreno teológico permitiu ao homem ocidental a experiência fonte de sua autocompreensão e colocou a *pessoa* no centro do universo simbólico da civilização ocidental. A preeminência da *pessoa* ocorreu segundo uma função *heurística e normativa*.

Função *heurística*, “[...] foi sem dúvida a revelação da *pessoa* nos mistérios cristológico e trinitário que apontou para o núcleo essencial a partir do qual foi possível pensar a analogia entre as pessoas divinas e a pessoa humana” (VAZ, 1992a, p. 206). Para o autor, Deus é afirmado como mistério e Dele irradia para o homem um reflexo do mistério divino na *pessoa* humana, explicando que

[...] a *pessoa* realiza, no próprio princípio de inteligibilidade do seu ser, ou seja, na sua *essência*, a identidade paradoxal do absoluto *ser-em-si* e do absoluto *ser-para-o-outro*, assim como a pessoa divina se revela no mistério da Encarnação e na circunsessão da vida trinitária. Esse foco primeiro de inteligibilidade da analogia da *pessoa* ilumina definitivamente o centro mais íntimo da natureza da *pessoa* humana que é - ou deve ser - na unidade de um mesmo *existir* ou no movimento da sua *realização*, a inviolável identidade do *em-si* (estruturas) e a radical abertura *para-o-outro* (relações) (VAZ, 1992a, p. 206-207).

A segunda, a função *normativa*, aponta que a experiência da *pessoa* que se desenvolveu na tradição ocidental, seguiu a norma o mistério da *pessoa* em Deus. Ela apareceu sob o tema da *imagem* e passou a ocupar o centro do universo simbólico da civilização. Dessa noção convergiram linhas que se traçaram nos campos jurídico, político, social, psicológico, pedagógico e religioso. (VAZ, 1992a, p. 207).

Para H. C. de Lima Vaz, a *pessoa* é a síntese de suas estruturas e relações, existência e realização. A experiência da *pessoa* é integradora e sintética. Ela tem lugar na unidade (interioridade) e na abertura do ser humano (exterioridade). O existir *pessoa* é a síntese do ser do homem no mundo e a finitude do seu ser espiritual.

A experiência da *pessoa* aponta para a presença do homem ao mundo (relação de objetividade). Nessa experiência aparece primeiramente a dimensão do trabalho com ato da *pessoa*. Constitui-se como o prolongamento do corpo próprio no mundo não como instrumento ou coisa de uso, mas a experiência da essência e existir da *pessoa*. A experiência da *pessoa* é experiência como ser no mundo e no tempo. É experiência de significação humana do mundo. O *corpo próprio* é o

primeiro gesto do homem de significação do mundo como mundo humano. Constitui-se como uma passagem do mundo das coisas da facticidade para o mundo das significações que ordena o mundo da *pessoa*. Representa o momento em que a *pessoa* traça seu destino e dá direção a suas significações.

A experiência da *pessoa* aponta para a presença do homem ao outro (História). A presença ao outro ocorre como encontro com o outro. Ela avança no sentido da aproximação e tem como direção ao centro irradiador o Absoluto. A *pessoa* é aberta ao mundo de significações. A cultura aparece como o lugar desse domínio. O existir com o outro é representado pelo universo simbólico da tradição ou da história. A experiência da *pessoa* ao outro é marcada pela reciprocidade da relação de intersubjetiva.

A *pessoa* faz a experiência do exercício da relação Eu-Tu, do encontro. Essa experiência passa pelos níveis dos consensos: espontâneo, a comunidade; refletido, sociedade, e cultural, história. A experiência de *pessoa* participa da construção do universo humano do nós e revela a dimensão do existir com o outro. A *pessoa* pode se universalizar ou estiolar-se em seu fechamento, permanecer no mundo animal do indivíduo ou se elevar como *pessoa*. O viver e existir da *pessoa* apontam para a presença do homem ao transcendente. O absoluto é que confere as dimensões mundana e histórica da *pessoa*.

Explica o autor que o conceito de *pessoa* nasce no contexto das especulações teológicas sobre os mistérios da Encarnação e da Trindade. Esse fato atesta de forma histórica a intrínseca relação entre *pessoa* e *transcendência* na consciência humana. Como também se abriu na consciência humana um espaço espiritual que é capaz de acolher essa experiência da *pessoa*, porque é a dimensão da *transcendência* que dá direção intencional ao campo da experiência da *pessoa*.

Os transcendentais formam os pontos cardeais do universo espiritual do ser humano, a pátria nativa da *pessoa*. Segundo o autor, a *pessoa* vive relações fundamentais com o Ser, o Uno, o Verdadeiro, O Bom e o Belo. A “[...] *pessoa* pode caminhar sobre o solo móvel e inseguro da sua contingência existencial e tomar sobre si o interrogar-se lucidamente sobre seu próprio destino” (VAZ, 1992a, p. 211-212).

A análise da significação da noção de analogia aplicada à compreensão de *pessoa* é um elemento da filosofia tomasiana para o autor. No entender de H.C. de

Lima Vaz, a definição de *pessoa* pode ser vista pelo recurso a uma analogia. A figura da *pré-compreensão da pessoa* pode ser comparada na figura geométrica do triângulo isósceles.

Podemos representar-nos o arquétipo absoluto ou o *analogatum princeps* ao qual se refere a experiência da *pessoa* e que orientará sua posterior conceptualização, como um triângulo isósceles em cujo vértice superior inscrevemos o transcendental uno, e nos vértices inferiores os transcendentais Verdadeiro e Bom; o triângulo quer representar o Absoluto do Ser na identidade *real* e na diferença formal do *Unum-Verum-Bonum*. A *pré-compreensão da pessoa* - ou a sua experiência plena - se dá em nós quando, em analogia com o “triângulo divino”, experimentamos o nosso espaço interior circunscrito pelas linhas que unem os vértices da Unidade, da Verdade e da Bondade. Essa experiência é, no sentido mais rigoroso, experiência transcendental e, como tal, experiência da *pessoa*. É a plenitude dessa experiência que transborda, então, no nosso abrir-se ao *mundo* e ao *outro*. O “contemplar” (*theoria*) sob o signo da Verdade e o “agir histórico” (*práxis*) sob o signo do Bem se entrelaçam no ato da *pessoa* como prolongamento do “quiasmo” do espírito na dimensão do *ser-para*: de sorte que o finalismo do Bem seja a verdade da *práxis* e a descoberta da Verdade seja o bem da *theoria*. A descoberta desse núcleo, o mais profundo da *pré-compreensão da pessoa*, significa que, ao abrir-se à transcendência *real* do Absoluto, o homem desce ao âmago da imanência do seu ser, lá onde o Transcendente se faz presente como *interior intimo*; e de lá procede para contemplar a Verdade e fazer o Bem, sendo esses os caminhos que a ele se apresentam para chegar ao reconhecimento do Transcendente como *superior summo* (VAZ, 1992a, p. 212-213).

4.4.3 Compreensão explicativa da *pessoa*

Para H. C. de Lima Vaz, a experiência da *pessoa*⁶⁰ é mais profunda que o ser humano pode experimentar. É uma *experiência transcendental* (VAZ, 1992a, p. 213) inacessível aos procedimentos metodológicos das ciências em geral. Na visão dele, uma ciência sobre a *pessoa* se mostra inexequível, por que a *pessoa* está para além dos conceitos operacionais de qualquer ciência. A experiência da *pessoa* é algo singular e articulada por meio do centro ordenador do *Eu sou*, o qual o procedimento objetivo do conhecimento não pode atingir. Sendo assim, a *pessoa* é algo que não pode ser generalizada e reduzida as observações dos instrumentos lógicos e linguísticos.

⁶⁰Sobre a questão da *pessoa*, ver: Ferreira (2009).

Para o autor, desde Aristóteles, a “ciência do indivíduo” (VAZ, 1992a, p. 213) ocupa um lugar na enciclopédia dos sabres. Na tradição aristotélica, na Idade Média pela síntese tomásica e na tradição tomista ela é submetida à atração da filosofia. A *pessoa* é compreendida a partir do campo analógico, segundo a orientação do “arquétipo teológico” (VAZ, 1992a, p. 214). Com o surgimento do nominalismo é que as ciências do homem alcançam estatuto próprio e passam a se chamar ciências humanas (VAZ, 1992a, p. 214).

Para H. C. de Lima Vaz, a noção de ciências humanas se forma a partir do conceito moderno de *personalidade* (VAZ, 1992a, p. 214). Esse conceito passa a gozar de estatuto científico, pois tenta tornar capaz de englobar todas as manifestações do homem, segundo uma determinada ciência humana. O conceito também passa a ser englobado no contexto da filosofia moderna da subjetividade. Ele acompanha uma revolução e vem se apresentar diante de duas faces: uma voltada para as ciências e outra para as filosofias do ser humano. O conceito de *personalidade* passa, então, a ser visto na esfera da compreensão explicativa da *pessoa*. Os conceitos de *pessoa* e *personalidade* passaram então, na modernidade, a seguir as regras metodológicas da compreensão explicativa. Mas para o autor “A *pessoa* é única na sua singularidade, e irreduzível a um denominador comum classificatório ou a um indivíduo de uma espécie; como tal, ela só pode ser objeto de uma compreensão filosófica” (VAZ, 1992a, p. 214).

4.4.4 Compreensão filosófica da *pessoa*

Finalmente, o autor trata da *compreensão filosófica da pessoa*. A categoria de *pessoa* é um método, o caminho para traçar a unidade do humano e dá direção aos vários momentos da antropologia. A categoria de *pessoa* recupera o termo do fim do discurso sobre o ser humano. Ela exprime metodicamente cada momento que sela a inteligibilidade radical do ser humano em sua pessoalidade. A compreensão filosófica da *pessoa* é construída em dois momentos: a aporética histórica de *pessoa* e a aporética crítica da categoria de *pessoa*.

H. C. de Lima Vaz apresenta na aporética histórica de *pessoa*, num primeiro momento, *A prefiguração da pessoa no pensamento clássico*. A formação do conceito de *pessoa* segue um longo caminho na cultura ocidental, Sua prefiguração

no pensamento clássico, no qual, para ele, seria possível fazer proceder do conceito socrático de *psyché* (VAZ, 1992a, p. 218). Ainda é possível verificar esta noção na tradição platônico-aristotélica na transposição da noção de *psyché* para o quadro na metafísica do espírito. Nesta perspectiva, verifica-se a ideia da participação do homem no Ser. A metafísica do espírito, em sua vertente teológica e antropológica do Neoplatonismo, também apresenta referência ao conceito de *pessoa*.

Num segundo momento, ele trata da *Pessoa e natureza no pensamento cristão-medieval*. O aparecimento da noção de *pessoa* se dá no encontro entre o *lógos* grego e o *lógos* cristão. A tradição cristã transpõe essa noção da fé em teologia. Há uma transformação semântica do termo *pessoa* da língua grega: *prósopon* (persona). O termo vive suas migrações e inversões históricas, como assinala o autor:

Este [termo *pessoa*], ao emigrar da linguagem teatral, depois jurídica, para a linguagem da teologia e depois da filosofia, caminhará para o polo oposto à sua significação original: em lugar de “máscara” ou “título” passará a significar a totalidade do *sujeito* na sua mais radical *originalidade* ou na própria raiz do seu ser que é, como tal, incomunicável e irrepresentável. É essa inversão de significação que irá incidir sobre os termos clássicos de *ousía* (essência) e de *hypóstasis* (subsistência), enraizando-os no terreno da inteligibilidade da *existência*, o que implica a analogicidade do conceito de *pessoa* que então se forma, mostrando-o predicável primeiramente de Deus enquanto Absoluto de *existência*, livre criador dos *existentes* finitos e unindo em si *ousía* e *hypóstasis* no paradoxo da relação subsistente; predicável em segundo lugar da *pessoa* humana como *analogatum inferius*, na qual a universalidade da *ousía* (essência) se singulariza na incomunicabilidade da *hypóstasis* (existência), vindo a inteligibilidade a comunicar-se intrinsecamente ao *existir* do sujeito finito. Se a grande aporia do pensamento antigo foi a impossibilidade de pensar a comunicação da inteligibilidade universal da *essência* à singularidade da *existência*, o pensamento cristão-medieval viu-se aqui diante da aporia inversa, qual seja a de preservar a inteligibilidade da existência singular – da *pessoa* – na sua relação de criaturalidade e como objeto da eleição salvífica por parte de Deus, seja em face da contingência do existir empírico e do *livre-arbítrio* (conceito de origem igualmente teológica), seja em face da necessidade da *essência*, reconhecida como paradigma primeiro de inteligibilidade. Essa aporia, de Santo Agostinho às teologias contemporâneas, vem acompanhando toda a história do personalismo cristão (VAZ, 1992a, p. 222).

Enfim, trata do tema da *Pessoa e subjetividade no pensamento moderno*. A ideia do homem no pensamento moderno, por outro lado, opera no esvaziamento

das noções do humano do pensamento clássico e cristão medieval, sendo transportada para o âmbito da subjetividade. A novidade aqui é o sujeito. Descartes e alguns de seus sucessores trouxeram inconfundível originalidade em face das concepções anteriores, raciocínio caracterizado pela distinção e proposta de solução da oposição entre essência e existência.

H. C. de Lima Vaz adota a tese de que a primazia da essência no pensamento antigo implicava o abandono da existência empírica do homem à contingência do acaso e à necessidade do destino. O predomínio da existência no pensamento cristão-medieval retirava do ser humano o predicado da *autárkeia*, ou seja, do livre domínio de si mesmo. Naquele período, a liberdade era suspendida a uma vontade criadora, e somente alcançada numa perspectiva salvífica de Deus como Existente Absoluto. Compreende-se que a ideia de indivíduo na filosofia moderna quer resgatá-lo da contingência e do destino.

Nesse período, a *pessoa* é elevada à dignidade de causa e é, além disso, a razão da própria existência inteligível. Destaca Lima Vaz que, para Kant, a criatura é o seu próprio ser racional (*Vernunftwesen*) (VAZ, 1992a, p. 221). O novo perfil humano é orientado dentro de um desenvolvimento filosófico diferente, que inclui os domínios ético, político e ideológico. Assim, o retrato renovado se desenha no espaço teórico da primazia do homem. O conceito filosófico de *pessoa* na modernidade continua presente na definição de Kant entre o homem 'ser da natureza (*Naturwesen*) e o homem ser racional (*Vernunftwesen*). Nessa diferenciação aparece tanto a oposição entre o empírico e o racional como entre o natural e o transcendental. É nessa diferenciação que reside a noção da *pessoa* como autocausalidade e relação ao seu existir inteligível.

Seguindo este pensamento, a criatura é *principium essendi* na ordem da causalidade eficiente (VAZ, 1992a, p. 221). Ela supre a ideia analógica construída com o Absoluto Transcendente, pois a razão humana não tem mais dependência criatural e participação no Ser da tradição medieval. A *pessoa*, portanto, é responsável pelo perfil ideal, normativo e de sua existência empírica, além de responder pelo peso ontológico de ser criador de si mesmo e do seu próprio mundo. Enfim, o ser humano passa a ser responsável pela verdade, pelo bem, pelos valores e pelos fins.

Conforme Lima Vaz, cabe à *pessoa* humana a tarefa titânica de recriar o mundo de contingência, que se revela como sem-razão. Ela tem a missão de transformar o universo em suas estruturas racionais, sejam homólogas às razões e aos fins do ser. O autor ainda afirma que a Filosofia pós-kantiana tem como propósito reconstruir o mundo a partir do próprio sujeito, programa que se exprime nos projetos antropológicos de Hegel e de Marx. Aparece também Nietzsche, com a noção de “vontade em vista do poder” (VAZ, 1992a, p. 221).

A *pessoa* na pós-modernidade enfrenta o fenômeno da desconstrução. A pós-modernidade dissolve e problematiza os discursos unitários do conceito sobre a *pessoa*. A ideia segue o caminho da fragmentação. Para Lima Vaz, a desintegração da *pessoa* é promovida pelas filosofias da linguagem (VAZ, 1992a).

A noção sobre a *pessoa*, então, perde seu horizonte de objetividade na filosofia atual. O conteúdo fica aprisionado à estrutura intencional da consciência e o ser humano passa a ser descrito somente a partir de suas experiências, ficando aprisionado ao subjetivismo e ao idealismo da filosofia fenomenológica. O pensamento atual, assim, encerra a noção da razão analógica construída pelas tradições clássica e moderna do conhecimento científico. Na visão de Lima Vaz, contudo, a *pessoa* não pode ficar limitada ao âmbito intencional. Ela se representa como uma realidade total e carrega princípios irreduzíveis dentro das análises fenomenológicas. As ciências instrumentalistas e antropológicas contemporâneas (VAZ, 1992a, p. 27), por outro lado, concebem a ideia da *pessoa* diferente das origens gregas. Aqui, ela é vista a partir das novas coordenadas epistemológicas e passa a ser compreendida, de forma geral, como indivíduo. Deste modo, as ciências explicativas compreendem a *pessoa* enquanto um ser que participa da multiplicidade e temporalidade do mundo material.

Outra forma de compreensão do ser humano, que se diferencia da construção da razão sistemática anterior, é aquela em que ele se torna membro de uma espécie e sujeito às leis (VAZ, 1992a, p. 215). Este conceito substitui a razão e provoca uma desconstrução dos princípios fundadores das ideias da tradição de *pessoa*⁶¹.

Já no novo espaço da idade contemporânea, perdem-se os horizontes ordenadores dos discursos unitários do ser humano. São abolidas as realidades

⁶¹ Segundo Possenti (2016, p. 52-54), os desdobramentos da noção de *pessoa* nos pós-kantianos podem ser vistos de Nietzsche até aos novos naturalismos, como por exemplo, de D. Dennett e de J. P. Changeux.

transcendentes, como Deus e as noções transcendentais da tradição clássica. Em seu lugar é fixada a ideia de imanente, que passa a caracterizar a *pessoa*, cuja atividade é vista dentro do âmbito *a priori*. A pós-modernidade proclama a dissolução do objeto-homem e esta obra, realizada pelas Ciências Humanas, tem seus sinais precursores ligados ao anúncio da “morte do sujeito”, entendido na tradição. A lógica da desconstrução é abrangente e atinge a noção do *zôon lógon échon* da tradição clássica (VAZ, 1992a, p. 222). Ela alcança o conceito de *pessoa* da tradição cristã e chega com ênfase ao sujeito da filosofia moderna. Enfim, a crítica pós-moderna atinge o *homo universalis* do humanismo ocidental e ainda do homem pluriversal, no qual julgava-se reunir a multiplicidade das Ciências Humanas.

No pensar lima-vaziano, restam apenas fragmentos do discurso sobre a ideia do homem, nas microunidades narrativas disseminadas no campo de linguagem - nas quais, aliás, desapareceram as grandes linguagens do sentido. O autor invoca Paulo Meneses (VAZ, 1992a, p. 222) para dizer que, atualmente, a *pessoa* humana é vista dentro dos projetos da prática social e política. O novo espaço é visto nas aspirações culturais das sociedades. Esses anseios avançam para ocupar o lugar na cena e apontam para a *pessoa* como sujeito da própria história. Eles fazem da *pessoa* e dos seus direitos um valor frontal e se apresentam como uma *stella rectrix* da sua rota civilizatória. Enfim, na pós-modernidade, assiste-se à multiforme desconstrução da ideia do homem (VAZ, 1992a, p. 222).

Pode-se se dizer, enfim, que a *Antropologia filosófica* é composta por categorias, as quais orientam o processo de autoconstituição do homem. O texto de H. C. de Lima Vaz proporciona um sistema aberto, já que a *pessoa* não é um simples objeto de investigação e não pode ser reduzido simplesmente aos métodos das ciências. Seu pensamento pode ser visto no campo da noção de *pessoa* subsistente e de manifestação. Sua filosofia pensa ontologicamente o humano, estuda os novos princípios ontológicos da ação da criatura e de sua inserção no âmbito social e está presente na reproposta da metafísica da existência como recuperação da filosofia realista da *pessoa*. Ele aponta que

[...] o conceito de *pessoa*, prenunciado no homem portador do *lógos* da tradição clássica, emerge definitivamente na cultura do Ocidente quando esta conhece a maior revolução espiritual da sua história, ou seja, quando o surto para a *transcendência* que elevava o pensamento humano desde a aurora do tempo-eixo encontrar-se

diante do Evento imprevisível e paradoxal da presença do Transcendente no coração da imanência histórica. É esse o lugar de nascimento do conceito de *pessoa* (A experiência da modernidade, tentando absorver na imanência do sujeito a tensão entre imanência e transcendência que o pensamento cristão abrigou no espaço teórico da *analogia*, e seu desfecho na negação pós-moderna, parecem mostrar que o conceito de *pessoa* só logra encontrar seu conteúdo inteligível no campo dessa oposição entre existência e essência, liberdade e graça, tempo e eternidade que alimentou o pensamento cristão. A *pessoa*, cujos traços se desvanecem no horizonte da pós-modernidade, só poderá tê-los reconstituídos se, diante do homem do terceiro milênio, o campo dessa tensão voltar a ser um campo de experiências vitalmente decisivas para o seu existir histórico. Quando, em suma, a lógica do imanentismo absoluto cumprir o seu ciclo e deixar de ser o “espírito” (*Geist*) da civilização do Ocidente (VAZ, 1992a, p. 222-223).

Este tempo pode ser entendido ainda como o acabamento da modernidade. No entanto, ele parece participar de um momento de negação, representando o reverso da medalha. Simultaneamente, simboliza uma lógica que conduziu a contemporaneidade à afirmação da autonomia absoluta do homem, dotando-o do predicado da aseidade, isto é, da prerrogativa de ser *causa et ratio sui*. Este era reservado pela Metafísica clássica ao Absoluto Transcendente.

H. C. de Lima Vaz afirma ser permitido supor que o momento da negação representado pela pós-modernidade está ligado ao ritmo dialético que parece reger o desenvolvimento da história. O conceito de *pessoa*, renunciado no homem portador do *lógos* da tradição clássica, perde seu espaço. Emerge, então, definitivamente, na cultura do Ocidente, uma nova ideia de *pessoa*, e se perde a noção anterior de ser humano que conheceu a maior revolução espiritual da sua história.

Na tradição ocidental, a experiência da transcendência contribuiu para elevar o pensamento humano à sua forma lapidar. O resgate da presença do transcendente poderá servir de apoio face ao fenômeno da imanência histórica. Pois, é esse o lugar de nascimento do conceito de *pessoa*, segundo o autor brasileiro. No entanto, essa noção, que é absorvida no fenômeno da experiência da modernidade, está submersa na imanência do sujeito. A *pessoa*, no pensamento cristão, conseguia abrigo no espaço teórico da analogia, articulava-se na tensão entre a imanência e a transcendência, mas esta relação viveu seu desfecho na pós-modernidade. Por isso, o conceito de *pessoa* não consegue sua sustentação

clássica. Para realizar-se, ele precisa encontrar seu conteúdo inteligível no novo terreno dos tempos modernos, onde o solo da fixação da ideia sobre o humano é diferente do pensamento cristão.

H. C. de Lima Vaz aponta os traços originais da *pessoa* que se desvanecem na pós-modernidade e que a filosofia tem como principal desafio, na atualidade, reconstituir. Para o filósofo brasileiro, a ideia do homem do terceiro milênio deve trazer as linhas que operam a noção de *pessoa* em sua totalização (VAZ, 1992a, p. 223). O conceito está ligado ao campo de tensão, sendo preciso recolocar as experiências do existir do ser humano em sua totalidade e superar a lógica do imanentismo absoluto. O autor parece ser otimista em relação ao papel da razão humana na superação do ciclo do imanentismo na civilização do Ocidente (VAZ, 1992a, p. 223).

A *Aporética crítica da categoria de pessoa* aparece no segundo momento. A *pessoa* apresenta um dinamismo de afirmação do ser humano fundante do *Eu sou*. No pensar de H. C. de Lima Vaz, o processo da conceitualização filosófica da categoria da *pessoa* passa pelos seguintes processos:

O momento *eidético* exprime a limitação do conteúdo da categoria seja a sua estrutura interna (*eidos* ou essência) seja à finitude e a situação do sujeito. O momento *tético* diz respeito ao dinamismo da afirmação pela qual o sujeito se põe (*thesis*) a si mesmo na enunciação primeira e fundante do *Eu sou*: enunciação que, referindo o sujeito ao horizonte ilimitado do ser, estabelece-o no campo de uma tensão dialética fundamental entre a *limitação* do *eidos* que especifica a afirmação e o dinamismo intrínseco à mesma afirmação, que aponta para a *ilimitação* do ser (VAZ, 1992a, p. 223).

O ser humano vive um movimento de transgressão dos limites de sua situação. Isso ocorre devido ao dinamismo ontológico da afirmação do *Eu sou*. A *categoria de pessoa* ainda exprime formalmente a criatura como ser situado pelo corpo próprio, pelo psiquismo e pelas relações de objetividade e intersubjetividade. Explica o autor que a autoafirmação da *pessoa* se confronta diretamente com a universalidade do ser: o assegurar da *pessoa* está presente no momento em que ela se autoafirma como espírito, quando se autoafirma na sua abertura para a transcendência. Na *aporética crítica da categoria de pessoa*, afirma que a *pessoa* vive uma superação dos seus limites, ou seja, pode ser mais a partir do “movimento com que o homem se põe como ser” (VAZ, 1992a, p. 224).

A ideia de *pessoa* é elevada ao nível de conceito analógico, da mesma forma como o espírito e a noção de ser-para-o-Absoluto são definidos como elementos analógicos. No caso do ser homem, pode-se dizer que se refere a um primeiro analogado, ou seja, é o primeiro ser que participa do Espírito Absoluto, já que a criatura é constituída com o princípio do *Eu sou*. Vale recordar que essa participação no Absoluto não ocorre de forma semelhante quando se pensa, por exemplo, a identidade entre essência e existência do Transcendente.

A adequação da *pessoa* com o Ser acontece devido ao dinamismo de seu processo contínuo de perfeição. Do mesmo modo, aparece também a presença da *categoria de realização*, que “[...] é atravessada pelas duas linhas da razão unívoca e da razão analógica, de um lado limitada na *poíesis* e na práxis, de outro aberta à infinidade do Absoluto pela *theoría*” (VAZ, 1992a, p. 224). Enfim, a ideia de criatura reúne, na unidade, os componentes e as relações do humano.

Segundo o autor, a tarefa de viver e realizar a própria existência é assumida pela *pessoa* humana, recebida sob o estímulo metafísico e que o impele a ser mais. Assim,

a noção de *pessoa* é, em si mesma, uma noção *analógica*, e essa estrutura analógica está presente na definição lapidar com que Tomás de Aquino resumiu Boécio: *subsistens in rationali natura*. A *subsistência* (o *ens in se*) exprime a incomunicabilidade radical com que a *pessoa* é em si mesma unidade absoluta, não partilhada com outro ser (*indivisum in se*). A *natureza racional* exprime a universalidade radical (*ens ad aliud*) com que a *pessoa*, na sua natureza espiritual, está aberta ao acolhimento de todo ser: *nata est convenire cum omni ente*. Ora, na sua finitude, que a torna realmente distinta dos outros seres, a *pessoa* humana não pode realizar em si essa “unidade da unidade e da alteridade” senão verificando *analogicamente* (pela distinção real na *identidade intencional* com a universalidade do ser), a identidade *absoluta* do *ser-em-si* e do *ser-para-outro* que só pode ser atribuída ao Absoluto (VAZ, 1992a, p. 225).

Enfim, o conceito de *pessoa* representa a grande revolução espiritual da tradição ocidental. Buscou-se observar sua ideia a partir da origem, definição, desafios, destinação e perspectivas. O autor também estuda o tema da *pessoa* humana entre o tempo e a eternidade.

4.4.5 Pessoa humana entre o tempo e a eternidade

H. C. de Lima Vaz estudou o fenecimento da vida humana. Para ele, essa experiência representa uma contradição propriamente metafísica. Segundo o filósofo brasileiro, a experiência de vida e morte apresenta a feição de uma luta,

a mais temerosa e decisiva entre quantas devemos necessariamente travar e em que a vida – a nossa vida – e a morte – a nossa morte – disputam entre si a quem caberá a palavra sobre o nosso destino: *mors et vita duelo confligere mirando* (VAZ, 1992a, p. 229).

Para ele, o problema da morte localiza-se no âmbito do psiquismo, mas seus desfechos devem ser buscados a partir do Espírito. A consciência humana não esgota o problema da luta entre a vida e a morte; a resposta a essa questão não se encontra nos domínios do imaginário e da afetividade. A clareza do problema só pode ser compreendida em sua amplitude no horizonte do espírito humano. A imaginação e o desejo da *pessoa não* asseguram as conquistas do humano sobre a morte. As provas da imortalidade da alma, na tradição filosófica, seguem o paradigma da alma subsistente ou da alma-substância. A tradição conservou, desenvolveu e obedeceu ao paradigma subsistente da alma.⁶²

O problema da imortalidade pode ser encontrado entre a questão da união da alma e do corpo e a questão da sobrevivência da alma sem o corpo, que representam dois problemas complementares, igualmente, e difíceis, segundo a reflexão filosófica. Essas questões carregam uma longa história da Ontologia da alma humana. Seu início está em Platão e seu término, “na filosofia moderna, com sua dissolução crítica por Kant nos ‘paralogismos da Razão pura’” (VAZ, 1992a, p. 230).

H. C. de Lima Vaz (2001a) demonstra a ideia do ato soteriológico da visão cristã do homem como resposta à questão ao problema do fim da vida humana. A tradição cristã apresenta essa ação fundamental e principal que dá novo horizonte à finalização da vida do humano. A visão cristã oferece a noção do tempo e da morte à luz do mistério do Cristo: a Encarnação e a Ressurreição manifestam uma realidade que contém uma visibilidade histórica. O evento teândrico da tradição cristã, da *pessoa* humana e do divino em Deus, desenrola uma nova concepção de “tempo entre a Encarnação e a Ressurreição: entre o anúncio da assunção da

⁶² Sobre o problema da alma da tradição filosófica ver: Possenti (2016, p. 127-174).

natureza humana na identidade da *pessoa* divina e o anúncio da radical anulação do privilégio ontológico da morte no tempo da vida do homem” (VAZ, 1992a, p. 232).

A *pessoa* exprime seu modo de ser, tendo como medida o Absoluto, o princípio que concede ao humano viver adequadamente sua expressividade. A *pessoa* é capaz de sobrelevar o mundo, a história e a natureza, e o próprio eu, pelo dom ou graça do Absoluto. O supremo é a forma e o fim do ser da *pessoa*, representa a passagem definida pela radical suprassunção do homem ser-no-mundo a partir da plenitude realizada do seu ser-no-Absoluto (VAZ, 1992a, p. 232). A *pessoa* humana, portanto, não é puramente ser histórico, mas sim ser entre o tempo e a eternidade.

H. C. de Lima Vaz estudou o problema clássico da imortalidade da alma, além disso, a afirmação da ressurreição do homem na sua individualidade somático-psíquica e na sua identidade pessoal. Para ele, esse problema nasceu no terreno da teologia cristã e no conceito de *pessoa* se infunde um conteúdo inteiramente novo. Tal problema sobrepõe-se ao do confronto entre a *pessoa* e a morte. O anúncio da Ressurreição apresenta na tradição um novo confronto. Não é no terreno de uma oposição metafísica que o tema Ressurreição é discutido. Mas dentro do espaço da fé. Para o autor, a fé cristã apresenta a perenidade do ser humano e participação da *pessoa* humana no mistério divino. Para Isaias Mendes Barbosa,

É a partir do terreno da teologia cristã que a categoria de *pessoa* se constitui com uma profunda revolução semântica, baseada em conteúdos novos: a fé e teologia cristã. Daí, o problema de fundo se dá, então, no confronto do conceito privilegiado da antropologia filosófica diante do drama existente da vida humana, isto é, entre a *pessoa* e a morte (BARBOSA, 2021, p. 47).

A revelação cristã vai colocar que o ser humano é marcado pela transitoriedade do seu corpo. Mas também o aponta para uma perspectiva segundo o evento soteriológico. A morte não é fato biológico ou um incidente metafísico. A morte segundo a fé é o último inimigo a ser vencido e a salvação se consumará pela ressurreição do homem para uma vida nova. O ato soteriológico fundamental e principal, o “fato do Cristo, cuja realidade e visibilidade históricas têm origem no evento teândrico que se desenrola no tempo entre a Encarnação e a Ressurreição”. Na visão do autor, o evento crístico aponta para o “anúncio da assunção da natureza

humana na identidade da *pessoa* divina e o anúncio da radical anulação do privilégio ontológico da morte no tempo da vida do homem” (VAZ, 1992a, p. 232).

No olhar do autor, o conceito de *pessoa* surgiu da fonte da presença do Fato do Cristo. Esse fato apresentou uma nova ideia do homem, a qual foi construída dentro do quadro da racionalidade analógica. Essa matriz foi aberta pela revelação da *Pessoa* divina feita homem. “Estendido analogicamente ao homem o conceito de *pessoa*, na sua unidade paradoxal de subsistência e relação” [...]. Tal evento apresenta um característico do “conceito sintético por excelência e termo adequado do movimento dialético de autoexpressão do homem, suprasumindo a aporia entre essência e existência na qual viera terminar a antropologia antiga” (VAZ, 1992, p. 232). Assim, é possível pensar o conceito de *pessoa* na sua procedência soteriológica e na sua conformação cristológica e não violar a regra fundamental da estrita racionalidade. Essa escolha está presente na filosofia cristã e apresenta um projeto global do conceito de *pessoa*. Segundo H. C. de Lima Vaz,

Com efeito, como conciliar com a razão filosófica o escândalo da mortalidade da *pessoa* quando à *pessoa* é atribuída toda a riqueza de significações e, mais ainda, o predicado de *perfectissimum in tota natura* que lhe advém da sua linhagem teológica? A coerência de uma antropologia teológica da *pessoa* é resgatada antes o escândalo da morte pela fé na absorção do ser-para-a-morte da temporalidade humana na vitória da vida divino-humana de Jesus na sua Ressurreição. Mas, como poderá a coerência da razão filosófica suportar, ao termo do itinerário antropológico, o escândalo da afirmação: a *pessoa* humana é mortal? O que é mortal na mortalidade da *pessoa* não é o corpo, pois o corpo não é uma parte do homem. Ele é uma forma de *expressão* da sua totalidade *pessoal* e, portanto, não é separável dela nem mesmo pela morte. O que morre, pois, e o homem tudo na *cessação radical* do movimento dialético da sua auto-expressão. O morto não fala, não se exprime, é *alógos* e, portanto, simplesmente não é enquanto *homem*. Mas, como conciliar racionalmente essa cessação radical da vida propriamente humana como vida que se *auto-exprime* com o vetor ontológico dinâmico do movimento de auto-expressão que aponta justamente para a infinidade do Ser e mostra, portanto, essa estrutura fundamental de ser-para-o-Ser como sendo o constitutivo mais profundo da *essência* do homem? (VAZ, 1992a, p. 232-233).

A *pessoa* move-se no espaço inteligível próprio, no horizonte das noções transcendentais, do Uno, do Verdadeiro, do Bom e do Belo. A *pessoa* carrega a capacidade da contemplação da Verdade, do amor, do Bem e do Belo. Ela traz em si mesma a capacidade de responder à contradição e testemunhar o próprio absurdo

da morte. Não é possível reconhecer uma resposta plena e cabal sem ir às interrogações para além dos limites da filosofia. “A razão pode formulá-las recebendo, de resto, nessa formulação, os estímulos teóricos e históricos que provêm da fé. Mas não pode retirar de si mesma ou do mundo da sua experiência os elementos de uma resposta” (VAZ, 1992, p. 233).

A filosofia de H. C. de Lima Vaz consegue colocar o problema da *pessoa* e repensá-lo em várias perspectivas: da tensão entre o tempo e a eternidade; do horizonte absoluto da morte e a transgressão; e abertura da *pessoa* à universalidade do Ser. Existe a gratuidade de um dom transcendente, o qual “mostra na estrutura da *pessoa* a capacidade essencial de acolher o dom da imortalidade, inscrita na capacidade de abrir-se à universalidade do Ser e de orientar-se para a transcendência” (VAZ, 1992a, p. 235). O ser-para-a-morte não circunscreve o horizonte de todas as possibilidades ontológicas da *pessoa*. A invalidação da morte pode ser vista como matriz hermenêutica fundamental do ser-no-tempo da vida humana, segundo o evento da Páscoa. Para H. C. de Lima Vaz,

[...] o ‘excesso ontológico’ do sujeito vem finalmente acolher-se à categoria da *pessoa*, entendida não como novo perfil eidético, mas como expressão adequada do dinamismo tético do mesmo sujeito (ou como método no sentido acima explicado), é lícito concluir que a *pessoa*, conquanto existindo como ser-no-mundo e exercendo no tempo os atos pelos quais exprime o ser total do homem na sua homologia com o Ser (jatos que são, por definição, os atos da vida segundo o espírito), não existe em si mesma como voltada teleologicamente, em virtude de intrínseca necessidade, para o horizonte do mundo e para os seus fins temporais como sendo o *éschaton* definitivo do seu ser (VAZ, 1992a, p. 235).

A experiência da morte somente é entendida a partir do excesso ontológico do *Eu sou*, pois, o dinamismo espiritual do humano coloca a *pessoa* para além de seus limites físico-biológicos. E é em virtude do excesso ontológico que a *pessoa* percorre os momentos de sua *autoexpressão*. O ser humano carrega um dinamismo e a *pessoa* existe “como ser-no-mundo e exercendo no *tempo* os atos pelos quais exprime o ser *total* do homem na sua homologia com o Ser” (VAZ, 1992a, p. 235). Tanto o Ser como o modo da eternidade da *Pessoa* são inacessíveis à demonstração filosófica. A eternidade revela-se no dinamismo da autoafirmação do “Eu sou que passa além de todo *eidos* finito e tende à plenitude infinita do ser” (VAZ, 1992a, p. 236). Sua filosofia mostra que é possível uma nova estrutura de vida da

peessoa, e isso devido ao ser humano constituir-se como autoexpressão, ou seja, ao dinamismo do *Eu sou*.

O tempo da vida é atravessado por uma plenitude que tem como origem um dom de uma realidade transcendente. A vida humana constitui-se em um abrir-se a uma eternidade. A *peessoa* é acolhida e transfigura no tempo efêmero do mundo. Para H. C. de Lima Vaz, a

nova estrutura de vida é designada, no NT, como “vida eterna” e como “visão face-a-face” e foi conceptualizada pela teologia como *visio divinae essentiae*. Tal seria a realização final da *peessoa*, termo legítimo do seu dinamismo mais profundo, por ela pressentida, mas nem podendo ser alcançada pela sua-vontade nem mesmo positivamente pensada-por sua razão. Ela permanece, no entanto aos olhos do filósofo que se dispõe a pôr o ponto final no discurso com que tentou responder racionalmente à pergunta “que é o homem?”, como o. centro claro-obsuro do mistério da nossa presença no mundo: mistério indevassável da existência de cada um diante do qual a Filosofia, tendo recorrido sobre a essência de todos, se inclina, nele reconhecendo a presença atuante de uma Inteligência infinitamente bondosa e de um Amor infinitamente verdadeiro (VAZ, 1992a, p. 236).

Enfim, o pensamento filosófico de H. C. de Lima Vaz deve ser compreendido a partir de uma relação entre vida cristã e vida filosófica. Ele desenvolve uma filosofia cristã seguindo a ideia do ser humano aberto ao transcendente. A reflexão dele constitui-se como um discurso da experiência da *peessoa* humana entre o tempo e a eternidade. Para ele, a significação da unidade dinâmica da *peessoa* recebe referência do mistério da *peessoa* divina. O ser cristão está ligado ao ser filósofo, pois é partir da fé que se orientam as reflexões filosóficas. O autor brasileiro apresenta uma compreensão dinâmica e realista da *peessoa* humana. O ser humano é entendido nos seus grandes aspectos do seu ser e existir.

5 CONCLUSÃO

O itinerário seguido na pesquisa permitiu a confirmação da *presença* de São Tomás de Aquino na concepção de *pessoa* na *Antropologia* de H. C. de Lima Vaz. Com o objetivo de apresentar a prova, nesta conclusão pretende-se reunir os temas da tese numa “sinopse”, almejando esclarecer o campo de avaliação da temática proposta.

A pesquisa demonstrou que a *Antropologia filosófica* possui como traço característico a atualização da filosofia da *pessoa* de Tomás de Aquino no século XX. Pode-se afirmar que o comparecimento da concepção tomasiana configura-se como uma proposta de recolocação das grandes questões do ser humano na cultura ocidental, quais sejam, da inteligibilidade, da teleologia e da transcendência da pessoa humana. H. C. de Lima Vaz se confronta com o centramento da *pessoa* na metafísica da subjetividade, porquanto ela induz a experiência da vida humana do não-sentido.

Sua reflexão filosófica contribui para dar resposta à crise da noção de *pessoa*, permitindo repensar a recuperação da totalidade da ideia do ser humano. Afirmou-se que a ontologia do existir auxilia o processo de compreensão da *pessoa* humana enquanto presença no mundo, na história e no transcendente. Com esse fim, estudou-se a compreensão da dimensão espiritual da *pessoa*, do seu agir e do seu existir. O autor repensa a concepção unitária do ser humano e a metafísica da *pessoa* é um elemento indispensável.

Ademais, buscou-se esclarecer que H. C. de Lima Vaz analisa as origens da ideia de *pessoa*, buscando resgatá-la do âmbito da autocausalidade das filosofias da metafísica da subjetividade moderna, e da fragmentação das filosofias relativistas e reducionistas. O autor pesquisa, ainda, as filosofias do programa de desconstrução da dimensão transcendente da *pessoa*, apresentando a metafísica do existir como uma proposta de resposta às questões do seu tempo.

A prova da presença da noção de *pessoa* de Tomás de Aquino no autor foi construída em três capítulos. No primeiro capítulo encontramos a questão do ponto de partida da tese: as referências a Tomás de Aquino em H. C. de Lima Vaz. Tentou-se compreender as relações entre os dois autores. Consideradas tais referências, ficam claros os elementos comuns que fundamentam a filosofia de

ambos. São pensadores que buscam rearticular a antropologia da tradição filosófica clássica e medieval. A missão dos autores é resgatar o humanismo cristão e vários são os elementos que os unem e os aproximam nessa empreitada. Eles trazem conaturalidade a respeito das ideias sobre o princípio da vida, da sensibilidade da pessoa humana e do pensamento. H. C. de Lima Vaz e Tomás de Aquino carregam um certo parentesco intelectual e existencial. Neles, observam-se as análises do transcendente, da estrutura do ser humano e que a *pessoa* foi criada para um fim. Ambos trazem em suas vidas e pensamentos a experiência crística e a revelação bíblica. O cristianismo aparece como uma das fontes comuns, aliás essa é a base de afinidade entre eles. A leitura da Bíblia, segundo a chave da metafísica do Êxodo representa um elemento fundamental, os inspira a pensar o *esse subsistens*, o Ser enquanto tal. Portanto, o estudo do ser da tradição filosófica ocidental é grande objeto de estudo para ambos.

H. C. de Lima Vaz realizou uma releitura da filosofia tomasiana e o resgate da metafísica ocidental, construindo uma filosofia em continuidade com a tradição metafísica e expondo novos elementos de originalidade e genialidade. Foram apresentadas as obras referenciais da noção de *pessoa* de Tomás de Aquino, conhecidos os textos sobre Tomás de Aquino publicados pelo pensador brasileiro e tratados os temas centrais. Entre tantos, podem ser destacados a noção de beatitude e seu desdobramento na ideia de *pessoa* humana como ser livre e inteligente; o tema do *ato de existir*; a metafísica tomásica como elemento elaboração de sentido e orientação tanto da sociedade como da *pessoa*; preeminência da obra tomásica no pensamento teológico do novo século; o pensamento ético tomásico e a direção da estrutura do inteligível do agir humano; e a metafísica tomásica como a base da noção de inteligência espiritual.

Foram estudados a formação do mundo medieval e o lugar de Tomás de Aquino, os problemas filosóficos e antropológicos do século XIII, objetivando a construção de sua antropologia-personalista. A ideia da *pessoa* como subsistente e de manifestação é usada como um componente de reflexão do novo século. Ela se constitui como a base da antropologia de H. C. de Lima Vaz. Tal ideia é, ainda, uma peça de elaboração de sentido e orientação tanto do ser humano como da sociedade e ajuda o autor a pensar vários temas: a questão de Deus, da ética, do viver do humano e outros.

Foi possível observar que a obra *Antropologia filosófica* apresenta ressonâncias tomásicas e é composta por categorias, as quais orientam o processo de autoconstituição da *pessoa*, proporcionando um sistema aberto, já que ela não é um simples objeto de investigação e não pode ser reduzida simplesmente aos métodos das ciências. Encontram-se, no plano da antropologia do autor, temas alicerçados pelo pensamento tomásico.

Abordou-se as questões das antropologias clássica e cristão-medieval. A antropologia-personalista do filósofo acolhe os objetos antropológicos tomásicos. A rememoração das referidas antropologias serve como apoio para o autor pensar os problemas antropológicos do século XX. A civilização ocidental recebe muitas e diferentes influências sobre a concepção do homem a partir de sua forma de expressão filosófica. O modelo típico do homem da criação do espírito grego é recebido pela tradição do ocidente. Os autores antigos redesenham a imagem do homem da cultura clássica a partir de dois traços fundamentais: do homem como animal que fala e discorre e o homem como animal político. Tomás de Aquino e H. C. de Lima Vaz estudam os modelos antropológicos clássicos e analisam a tensão entre o aristotelismo e agostinismo e o equilíbrio é assegurado pela tradição bíblico-cristã. Para H. C. de Lima Vaz, a originalidade do equilíbrio das ideias do homem manifesta-se nos traços fundamentais da antropologia cristão-medieval e sua grande herança encontra-se em Tomás.

O Aquinate ocupa um lugar especial na antropologia medieval, pois sua presença marca a síntese equilibrada e profunda das tradições clássica e cristã. A antropologia tomásica é um trabalho original de redesenho do humano no século XIII, a partir da reconstrução autêntica dos textos de Aristóteles à luz da tradição cristã.

No segundo capítulo está a demonstração do comparecimento do tema da *pessoa* na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. O Tratado, na questão 29, investiga este conceito na tradição ocidental. Examina os grandes temas sobre a *pessoa*, além disso, enfatiza uma nova questão e novo sentido de tal noção. Tomás de Aquino entende a *pessoa* como uma substância individual de natureza racional. Trabalha com originalidade os instrumentais conceituais clássicos e medievais da ideia do humano a partir das noções de hipóstase e substância da tradição e confirma que a *pessoa* é o que há de mais sublime em toda a natureza. Foram

também apresentadas algumas notas sobre as referências principais de Tomás de Aquino sobre a *pessoa* trabalhadas na *Suma Teológica* e estudou-se a questão 29, enfatizando-se a definição de *pessoa* como uma substância individual de natureza racional.

Tomás de Aquino arquiteta o homem a partir de um espaço conceitual delimitado por três coordenadas: como animal racional, que é composto corpo-alma e é feito à imagem e semelhança de Deus. Para H. C. de Lima Vaz, a antropologia medieval mais bem-sucedida encontra-se no pensamento de Tomás de Aquino. Porquanto, convergem as grandes teses da antropologia clássica e da antropologia bíblico-cristã. No Aquinate, essas antropologias chegam ao seu ponto ideal de equilíbrio. É possível concluir que tais elementos estão presentes na formação da filosofia da *pessoa* também na obra de H. C. de Lima Vaz.

A investigação sobre o homem racional aparece como o centro da filosofia de Tomás de Aquino e de H. C. de Lima Vaz. A noção de *pessoa* espiritual, na antropologia é determinante para a construção da ideia do homem inteligente e livre. O pensador brasileiro desenvolve o tema em diálogo com Aristóteles e Tomás de Aquino, assinalando que a questão ganha nova importância e significação no Aquinate, que se confronta com o problema da unidade do homem ou da relação alma racional com o corpo da tradição filosófica clássica e a tradição árabe do século XIII.

A filosofia aristotélica é impactante no conceito tomásico de *pessoa* racional e H. C. de Lima Vaz herda tal tradição. Tomás de Aquino apropria-se dessa definição e apresenta uma reproposta com um novo redesenho da imagem do homem. A concepção tomásica do homem, ao contrário da antropologia aristotélica, carrega o dinamismo da noção do Deus Criador. O Aquinate trabalha a questão da *anima intellectiva*, a qual é elucidada como única forma substancial do composto humano conforme a definição clássica.

A coordenada do homem inteligente aparece em Tomás de Aquino integrada com a questão da alma racional com o corpo e constitui-se como um elemento da formação da filosofia vaziana. H. C. de Lima Vaz examina o lugar do homem na hierarquia dos seres em Tomás de Aquino. Tal questão pode ser vista a partir da determinação da natureza racional do humano. Este tema da *pessoa* espiritual e corporal tem seu acolhimento em H. C. de Lima Vaz. Acredita-se que o seu

comparecimento está, especialmente, nos capítulos da Antropologia da estrutura do humano.

Tomás de Aquino aborda o tema bíblico do homem e a metafísica da participação é utilizada como fundamento filosófico. Para H. C. de Lima Vaz, o Aquinate realiza uma síntese equilibrada da tradição clássica e da tradição cristã. Afirma o autor que, no pensamento posterior, na modernidade e contemporaneidade, aparecem novos desafios para construção da ideia do humano com o aparecimento de novas tendências filosóficas e teológicas.

No terceiro capítulo foi apresentada a concepção de *pessoa* na antropologia de H. C. de Lima Vaz e a inspiração em Tomás de Aquino. Apontou-se que são perceptíveis as ideias que os aproximam como, por exemplo, as ressonâncias da ideia de *pessoa* como uma substância individual de natureza racional presente na categoria de *pessoa*. Viu-se que H. C. de Lima Vaz elaborou sua concepção de *pessoa* como síntese dialética entre essência e existência, ou seja, das estruturas e as relações da *pessoa*. As estruturas da *pessoa* assinalam para a sua essência. O ser humano é constituído pelo corpo próprio. O corpo humano é a forma de sua passagem de *estar-no-mundo* ao *ser-no-mundo*. O psiquismo é a dimensão do humano como presença imediata no mundo e, além disso, da presença do homem a si mesmo. A *pessoa* capta o mundo exterior e transforma em mundo interior. O psiquismo representa o mundo dos afetos e da imaginação. O espírito é a dimensão da presença da *pessoa* à realidade. A dimensão espiritual ou noético-pneumática carrega a presença da *pessoa* à realidade.

Observou-se que as relações fundamentais da *pessoa* apontam para sua existência. A relação de objetividade é a experiência de presença do homem ao mundo. É uma relação não recíproca e o ser humano a exprime por meio da linguagem. Já a relação intersubjetiva é recíproca e carrega a experiência da *pessoa* com as outras pessoas e a história. A dimensão da transcendência representa o último estágio da autoafirmação da *pessoa*. Ela é responsável pela pergunta do homem pelo Ser e a afirmação da *pessoa* como unidade.

H. C. de Lima Vaz é influenciado por Tomás de Aquino ao pensar os temas do mundo, do homem, da história, da cultura e da transcendência face aos desafios do pensamento contemporâneo. Tais temas são vistos a partir do programa da

“restauração” da metafísica do Ser no século XX e, para isso, ele segue o programa do pensamento filosófico e teológico tomásico.

A categoria da objetividade abre o discurso do autor sobre as relações da *pessoa* humana. Essa categoria é um termo filosófico que carrega vários sentidos: lógico, gnosiológico, epistemológico, dialético e antropológico. As formas de presença do homem ao Ser são marcadas pela presença de objetos e de acontecimentos, os quais são responsáveis pela constituição do mundo do homem. H. C. de Lima Vaz também analisa os impactos das ciências e das técnicas e discute seus problemas a partir da satisfação do humano e de carências espirituais da *pessoa* humana.

A categoria de intersubjetividade caracteriza o movimento relacional da *pessoa* e instaurador da afinidade com o outro. A relação interpessoal desdobra-se no campo do encontro com o outro em suas formas e níveis da *práxis*. A presença da *pessoa* na História ocorre a partir do encontro com outro.

A categoria da intersubjetividade carrega vários elementos como o problema filosófico do outro e seus grandes desdobramentos. H. C. de Lima Vaz estuda a história do problema filosófico do Outro e, para ele, a reflexão sobre a existência histórica do homem impõe como tarefa fundamental os aspectos da convivência e do reconhecimento. A relação de intersubjetividade, em Lima Vaz, é entendida como um reconhecimento. Ela apresenta seus grandes desdobramentos no encontro do existir interpessoal, na relação Eu-Tu, no seu aspecto de reciprocidade como caráter ablativo e na marca da gratuidade do dom-de-si. Na relação de intersubjetividade, situa-se a realidade do amor humano. Tal experiência é representada em sua tri- unidade: pulsão, amizade e dom. A categoria intersubjetiva está integrada na ética das virtudes, do amor e da fidelidade.

A pesquisa investigou o tema das experiências da presença da *pessoa* no transcendente. A questão da transcendência representa uma das grandes empreitadas do pensamento de H. C. de Lima Vaz, pois ele analisou a finitude humana e a sua elevação à infinitude do Ser, ou seja, o movimento de acessão à Verdade e ao Bem: Deus. Assim, a *pessoa* é afirmada na proposição *eu sou* para o Absoluto, ou seja, o ser humano é um ser-para-a-verdade, ser-para-o-bem e ser-para-o-absoluto. Ele é para o Absoluto. Tomás de Aquino inspira H. C. de Lima Vaz à afirmação de que a criatura é *Capax entis* e mostra-se *capax Dei*. Em Lima Vaz, o

homem é porque o Absoluto é: o Absoluto manifesta-se como causa primeira, Perfeição infinita e Fim. O autor tem como preocupação dizer que o indivíduo não é o absoluto; do mesmo modo, o transcendente não é produto da imaginação ou ilusão humana, mas realidade para além da possibilidade da projeção da *pessoa*. Finalmente, mostrou a *pessoa* como um ser adequado à vida segundo o espírito: atos espirituais, a inteligência espiritual, categoria de *pessoa* e a *pessoa* humana entre o tempo e a eternidade.

Os *atos espirituais* são obras da *pessoa*. Eles orientam do ser humano para Verdade e para o Bem. Esses atos se manifestam na vida do espírito e são atos humanos por excelências. Eles vivem seus exercícios a partir das dimensões estruturais do ser humano. Para H. C. de Lima Vaz, o ser humano tende à perfeição.

Já a *inteligência espiritual* move a *pessoa* no processo da operação do conhecimento e do amor. São prerrogativas inteligência e liberdade da *pessoa* humana. Tais faculdades apontam para vida racional e vida virtuosa. A *inteligência espiritual* mantém o ritmo essencial da vida e orienta os atos mais elevados do ser humano: intuição intelectual e o amor. A inteligência tem como operação suprema a contemplação. Em sua forma de liberdade, manifesta-se como operação suprema do amor desinteressado.

A *categoria de pessoa* exprime a unidade dinâmica do humano; é um método. É o caminho para traçar a unidade do humana e dá direção aos vários momentos da antropologia. Ela recupera o termo do fim do discurso sobre o ser humano. O escrito rearticula dialeticamente a noção da *pessoa*, a reflexividade de sua ideia, o *Eu sou* e sua ipseidade. O estudo do mistério trinitário, na perspectiva tomásica, ajuda a H. C. de Lima Vaz a pensar as questões da comunicabilidade divina, o mistério do ser humano em seu subsistir e também a participação na essência divina, assegurando, é claro, a diferença entre o Criador e a criatura.

Viu-se que o autor tratou da finitude da *pessoa* e do problema do fenecimento da vida humana. Para o autor, a experiência da morte representa uma contradição para o pensamento racional e tem sua origem segundo a interpretação do ser do homem diante do dilacerado entre a morte e a imortalidade. Segundo o filósofo, a experiência de vida e morte apresenta a feição de uma luta e a ressurreição, a vitória da vida.

Enfim, o estudo permitiu comprovar que as ideias tomásicas estão presentes por toda a extensão da obra de H. C. de Lima Vaz. O Aquinate é citado no corpo do escrito e aparece em várias notas. Na sua antropologia, a realidade da *pessoa* humana é construída sob inspiração da tradição da teologia trinitária recebida por Tomás de Aquino.

É significativo dizer, a título de conclusão, que a obra *Antropologia filosófica* pode ser vista na qualidade do escrito e no seu sistema, quando se analisa o conjunto do pensamento vaziano. A obra, como foi registrado, chama atenção para as tarefas que envolvem o estudo da *pessoa*, a saber: a ideia do homem com os seus problemas e temas ligados à tradição filosófica; as contribuições e perspectivas das ciências do homem; o fundamento da unidade e do fenômeno humano com a variedade das experiências; a sistematização filosófica da ideia do homem segundo a constituição de uma ontologia do ser humano.

Para H. C. de Lima Vaz, filosofar é ato de recordar e pensar. Assim, o autor se posiciona na tarefa de resgatar o humanismo teocêntrico em suas grandes *fontes históricas* e recupera o elemento indenitário da civilização da tradição do humanismo teocêntrico. Seu personalismo cristão é uma instância valorosa, pois é repensável pela universalização de uma ideia de humanidade. A metafísica do existir com seus grandes componentes, atualizados segundo as exigências do século XX, são as ferramentas que servirão na empreitada de construção da tradição e da missão do humanismo, conduzido a partir da dialética da identidade e da diferença.

A evolução cultural do ocidente, segundo o autor, foi a recepção pelo cristianismo da filosofia grega. A tradição cristã submeteu a teologia grega a uma nova direção radical. Tanto a teologia grega como a teologia da fé, se assim pode se dizer, tornaram-no coroa do sistema intelectual e cultural responsável pela definição do ser humano. A ideia da *pessoa* humana passou por um grande processo de reformulações, desde as influências da teologia antiga, na sua forma de tradição metafísica, até as diversas acepções do racionalismo moderno e do historicismo contemporâneo. É importante observar a originalidade e a potência do pensamento do H. C. de Lima Vaz. O aparato metodológico do autor destaca-se em suas criações e seu diálogo constante com Tomás de Aquino (e também com o pensamento de Hegel).

Findando, a pesquisa se realiza no contexto dos vinte anos de falecimento de H. C. de Lima Vaz, um pensador que refletiu sobre a tarefa fundamental do humano de conhecer a si mesmo, interrogação que coroa toda a busca por conhecimento.

A obra *Antropologia filosófica* foi republicada em 2020 em volume único, objetivando a comemoração do centenário de nascimento de Lima Vaz. A obra vaziana traz indicativo de seu impacto atual pelo crescente número de pesquisas abordando os seus diferentes aspectos.

O filósofo brasileiro inspira-se em Tomás de Aquino para defender que o ser humano é *pessoa* e que forma sua identidade numa sociedade, da qual recebe valores e vive suas tradições e costumes. Sua antropologia, por sua vez, é um imenso conjunto de saberes que buscam compreendê-lo. A *pessoa* interroga-se sobre tudo que diz respeito ao seu fenômeno, mas não basta pensar neste exercício. É preciso compreender a dinâmica da própria integração que a movimenta e incentiva a ir mais além. Tal interrogação faz emergir a antropologia filosófica que busca compreender a natureza humana e sua existência. A pergunta formulada pela disciplina é fundamentalmente ontológica: o que constitui e o que faz o ser humano ser o que é.

Com efeito, a pergunta sobre o que é o homem é antiga, entretanto continua atual, pois carrega uma perpetuidade devido a ser o móvel da história da humanidade e trazer a resposta a esta questão fundamental: *que é o ser humano?* Como foi apresentado, este é *pessoa* subsistente e de manifestação. Sua ontologia, em Vaz, é pensada dialeticamente, interroga os polos natureza, sujeito e forma e evita os reducionismos das concepções naturalistas, idealista e culturalista do humano.

A *pessoa* é expressividade pelo corpo, psiquismo e espírito, componentes que definem o ser humano como uma estrutura constitutiva, sua identidade. O exercício da elaboração dessas categorias leva-o a pensar o ser humano para além de suas estruturas, necessárias e constitutivas. A *pessoa* é também um ser de relação, ou seja, ser que estabelece elos com o mundo, com os outros e com o transcendente. A categoria de realização é que permite pensar o ser humano dialeticamente nas suas dimensões e como um ser relacional. Já a categoria de *pessoa* é a conclusão do discurso filosófico, tornando possível pensar o homem na sua unidade e exprimindo a diferença entre essência e ser.

O personalismo cristão de origem tomásica em H. C. de Lima Vaz integra o ser humano a partir das noções de subsistência e manifestação. Cada *pessoa* é um ser subsistente, existe por si mesmo e, ao mesmo tempo, é um ser de manifestação. A categoria de *pessoa* exprime a unidade do humano na relação dialética entre essência e o ato de ser. Daí é relevante analisar duas noções de inteligibilidade: a que representa aquilo que o ser humano é; e a que retrata a própria realidade em ato, o ser humano concreto, que é capaz de conferir o discurso sobre si mesmo. A filosofia personalista de Lima Vaz desenvolve uma ontologia da *pessoa*, a qual é coroada por uma reflexão sobre o Absoluto, afirmado como ser que subsiste por si mesmo.

Escreve-se hoje a questão sobre o humano, especialmente face às várias ondas niilistas, do Antipersonalismo e do Anti-Humanismo que batem mais forte. O drama humano lateja sob a questão do pensar e da crítica cultural. A questão da metafísica da *pessoa* é como uma resposta aos enigmas no mundo contemporâneo.

Enfim, H. C. de Lima Vaz é um pensador preocupado com o existir da *pessoa* humana. Sua obra trouxe a contribuição para os campos da Antropologia, Metafísica e Ética. Os méritos de H. C. de Lima Vaz podem ser vistos em sua relevante capacidade de inserir-se no seu tempo e compreender a complexidade dos sistemas, os grandes problemas do humano em âmbitos políticos, nas angústias e nas aspirações.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A doutrina tomista do juízo em Lima Vaz. **Pensar** – Revista Eletrônica da FAJE, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, p. 52-78, 2011. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/1055/1491>. Acesso em: 20 jan. 2020.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. Tomás de Aquino: o homem como um composto de corpo e alma. In: SGANZERLA, Anor; VALVERDE, Antonio José Romera; FALABRETTI, Ericson. **Natureza Humana em Movimento: Ensaio de Antropologia Filosófica**. São Paulo: Paulus, 2012. p. 41-50.

AMORIM, Lucas Camargo Bizzotto. **Ética e razão: ensaio sobre a emersão e superação da crise ética na Antiguidade**. Orientadora: Karine Salgado. 2018. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUOS-B5WFMH>. Acesso em: 10 dez. 2021.

ANDRADE, Paulo Raphael de Oliveira. **Antropologia filosófica de Henrique Cláudio Lima Vaz como superação do reducionismo antropológico**. Orientador: Marcelo Perine. 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

AQUINO, Tomás de. **A união do Verbo encarnado**. Tradutores: Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Cambuci: Edipro, 2015.

AQUINO, Tomás de. **O Ente e a Essência**. Tradução: Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

AQUINO, Tomás de. **O poder de Deus: questões disputadas 1-3**. Tradução: Paulo Faitamin Godinho. Campinas: Ecclesiae, 2013.

AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios** – Vol. IV. Tradução: Joaquim F. Pereira. São Paulo: Loyola, 2016.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica** – Vol. I, I parte: questões 1-43. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica** – Vol. II, I parte: questões 44-119. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

AQUINO, Tomás de. **Verdade e Conhecimento**. Tradução: Luiz Jean Lauand, Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Brasília: UnB, 1988.

ARISTÓTELES. **Tratado da Política**. Lisboa: Europa-América, 1977.

BARBOSA, Isaias Mendes. Antropologia filosófica vaziana: as concepções do homem na filosofia contemporânea e a categoria de pessoa. **Logos & Cultura**, Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 31-50, 2021.

BARRETO, Marco Heleno. Corporalidade e imaginação: indicações para uma diferenciação ecológica no humanismo. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 48, n. 150, p. 185-203, jan./abr. 2021. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/4707>. Acesso em: 10 dez. 2021.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Mística e filosofia: dois amores no itinerário acadêmico-espiritual de H. C. de Lima Vaz. In: PERINE, Marcelo (org.). **Diálogos com a cultura contemporânea**: homenagem ao Pe. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2003. p. 117-135.

CAMPOS, Fernando Arruda. **Tomismo no Brasil**. São Paulo: Paulus, 1998.

D'AQUINO, Tommaso. **Sulla Verità**. Traduzione: Fernando Fiorentino. Milano: Bompiani, Il Pensiero Occidentale, 2005.

DIMAS, Samuel Fernando Rodrigues. A metafísica da transcendência em Henrique C. de Lima Vaz. **Saberes Interdisciplinares**, São João del-Rei, ano 11, n. 21, p. 87-101, jan./jun. 2018. Disponível em: <http://186.194.210.79:8090/revistas/index.php/SaberesInterdisciplinares/article/view/318>. Acesso em: 10 dez. 2021.

FERREIRA, Mário dos Santos. **O conceito de pessoa humana no pensamento de Lima Vaz**. Orientador: Marly Carvalho Soares. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2009.

GARDEIL, H. D. **Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1967.

GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

GILSON, Étienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução: Raimundo Vier. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

GILSON, Étienne; BOEHNER, Philotheus. **História da Filosofia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 1991.

GILSON, Étienne. **O Ser e a Essência**. São Paulo: Paulus, 2016.

HERRERO, Francisco Javier. A recriação da tradição na Antropologia filosófica de Pe. Vaz. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 30, n. 96, p. 5-12, jan./abr. 2003. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/504>. Acesso em: 12 dez. 2020.

JESUS, João Elton de. A categoria estrutural do corpo-próprio no pensamento de Lima Vaz. Occursus: **Revista de Filosofia**, Fortaleza, v. 5, n. 1, p. 223-235, 2020.

JOÃO PAULO II. **Carta apostólica Fides et Ratio**: sobre as relações entre fé e razão. São Paulo: Loyola, 1998.

KENNY, Anthony. **Uma nova História da Filosofia Ocidental**: Filosofia Medieval. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2012.

LOTZ, Johannes B. **Martin Heidegger e São Tomás de Aquino**. [S. l.]: Instituto Piaget, 2002.

MAC DOWELL, J. Método dialético, história e transcendência no sistema filosófico de Henrique de Lima Vaz. In: CARDOSO, Delmar (org.). **Pensadores do século XX**. 2. ed. São Paulo: Loyola, Paulus, 2013.

MCGRADY, A. S. **Filosofia Medieval**. Tradução: André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2008.

MENESES, Paulo Gaspar. Vaz e Tomás de Aquino. In: MAC DOWELL, João A. (org.). **Saber filosófico, história e transcendência**: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002. p. 65-69.

MIRANDA, Daniel Carreiro. A questão ontológica da intersubjetividade e o conceito de comunidade segundo Lima Vaz. **Annales FAJE**, Belo Horizonte, v. 3, n. 4, p. 83-93, 2018. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/4080>. Acesso em: 20 fev. 2020.

NICOLAS, Marie-Joseph. Introdução à Suma Teológica. In: AQUINO, Tomás de; **Suma Teológica** – Vol. I. São Paulo: Loyola, 2001.

NOBRE, Marcos; REGO, José Marcio. Lima Vaz. In: NOBRE, Marcos; REGO, José Marcio. **Conversas com os filósofos brasileiros**. São Paulo: 34, 2000. p. 29-44

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

OLIVEIRA, Juliano de Almeida. **Transcendência e religião no pensamento de H. C. de Lima Vaz**. Orientador: Marcelo Perine. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/11665>. Acesso em: 02 fev. 2019.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Dialética hoje: lógica, metafísica e historicidade**. São Paulo: Loyola, 2004.

PEPPE, Atílio Machado. Ética e política: encontro possível e necessário. **Annales FAJE**, Belo Horizonte, v. 2, n. 2, p. 55-65, 2017. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/download/3814/3868/12660>. Acesso em: 02 fev. 2019.

PERINE, Marcelo. Platão no caminho filosófico de Lima Vaz. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, p. 9-30, 2012. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1628>. Acesso em: 02 fev. 2019.

POSSENTI, Vittorio. **O novo princípio pessoa**. Tradução: Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2016.

REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana** – vol. IV: Aristóteles. Tradução: Henrique Claudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

REY PUENTE, Fernando. Pe. Lima Vaz, a filosofia antiga e Platão. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 48, n. 150, p. 25-41, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/4699>. Acesso em: 10 ago. 2021.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. **Reconhecimento ético e virtudes**. São Paulo: Loyola, 2012.

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

SAVIAN FILHO, Juvenal. Tomás de Aquino intérprete da tradição eudaimonista, segundo manuscrito inédito de Henrique Cláudio de Lima Vaz. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 48, n. 150, p. 43-57, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/4700>. Acesso em: 15 jul. 2021.

SILVA, Laureandro Lima da. **A noção de inteligência espiritual na antropologia filosófica de H. C. de Lima Vaz**. Orientador: João Augusto A. Mac Dowell. 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <https://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/050517-8nOVrKmHJpJ9.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2021.

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

STREFLING, Sérgio Ricardo. A realidade da pessoa humana em Tomás de Aquino. *In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA*, 2016, Porto

Alegre. **Anais [...]**. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2016. p. 1-7. Disponível em: <https://editora.pucrs.br/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/20.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2021.

TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino – Sua Pessoa e Obra**. São Paulo: Loyola, 2011.

TORRELL, Jean-Pierre. **Santo Tomás de Aquino – Mestre Espiritual**. São Paulo: Loyola, 2008.

VAZ, Henrique C. de Lima. Teocentrismo e Beatitude: sobre a atualidade do pensamento de Santo Tomás de Aquino. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, v. 30, n. 1-3, p. 39-78, jan./set. 1974a.

VAZ, Henrique C. de Lima. Fisionomia do século XIII e S. Tomás de Aquino. **Presença Filosófica**, São Paulo, n.1-3, p. 21-39, 1974b.

VAZ, Henrique C. de Lima. O problema de Deus no pensamento contemporâneo. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 8, n. 23, p. 17-28, set./dez. 1981. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2210/2495>. Acesso em: 12 dez. 2019.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia I: problemas de fronteira**. São Paulo: Loyola, 1986.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992a.

VAZ, Henrique C. de Lima. Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 19, n. 59, p. 493-541, out./dez. 1992b.

VAZ, Henrique C. de Lima. Tempo, experiência, absoluto: um itinerário da questão do homem. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 22, n. 69, p. 241-258, abr./jun. 1995. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1126>. Acesso em: 15 mar. 2021.

VAZ, Henrique C. de Lima. Tomás de Aquino: pensar a metafísica na aurora de um novo século. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 23, n. 73, p. 159-207, abr./jun. 1996. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/987/1425>. Acesso em: 15 mar. 2021.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia III: filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997.

VAZ, Henrique C. de Lima. Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 25, n. 80, p. 19-42, jan./mar. 1998.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia V**: introdução à ética filosófica 2. São Paulo: Loyola, 1999a.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999b.

VAZ, Henrique C. de Lima. Metafísica e fé cristã: uma leitura da "Fides et ratio". **Síntese**, Belo Horizonte, v. 26, n. 86, p. 293-305, set./dez. 1999c. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/759/1192>. Acesso em: 11 mar. 2020.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. Humanismo hoje: tradição e missão. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p. 157-168, maio/ago. 2001a. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/553/976>. Acesso em: 11 mar. 2020.

VAZ, Henrique C. de Lima. A metafísica da ideia em Tomás de Aquino. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 28, n. 90, p. 5-16, jan./abr. 2001c. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/562/986>. Acesso em: 11 mar. 2020.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia VII**: raízes da modernidade. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, Henrique C. de Lima. Tomás de Aquino e o destino da metafísica. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, C. (Org.) **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 37-63.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Loyola, 2020.

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. Henrique C. de L. Vaz, S. J., leitor de Emmanuel Mounier. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 48, n. 150, p. 153-168, jan./abr. 2021