

A liberdade vos fará ver a verdade

A Filosofia de Henrique C. de Lima Vaz (2).

A Antropologia

Resumo

Na sua “Antropologia filosófica” Henrique Vaz reúne os pensamentos sobre o homem percorrendo um longo período histórico, que começa no tempo clássico na Grécia, judaísmo e cristianismo e chega até aos nossos dias. Numa segunda parte sistemática, ele se propõe a unificar “as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano”. Distingue primeiro três “estruturas fundamentais” no homem, a saber, o físico, o psíquico e o espiritual, que permitem ao homem se realizar por três relações: no nível físico, pela “objetividade” com o mundo material-cósmico; no nível psíquico, pela “Intersubjetividade” com os homens; e na “Categoria de espírito”, pela “Transcendência” com o Ser Divino. Como resultado, ele apresenta o homem como unidade na sua “Pessoa”.

Summary

In his “Philosophical Anthropology” Henrique Vaz first treats history in order to collect all the thoughts on the human person, from the period of the Classics in Greece, from the Judaism and Christianity until our days. In the second part, he tries to offer a systematic anthropology by “uniting the many explanations of the human phenomenon”. To achieve this goal he distinguishes three “fundamental structures” in man: the physical, psychological and spiritual. These interior categories allow man to form himself, on the physical level, objectively, through the relationship with the material-cosmic reality; on the psychological level through the inter-subjectivity in the relations with the other human beings, and on the spiritual level through the transcendental category with the Divine Being. Concluding, Vaz presents the unity of human being in the “person”.

* * *

Na segunda parte desta apresentação do pensamento filosófico de Henrique C. de Lima Vaz queremos “recolher seus pensamentos sobre o ser e agir do homem ou sua antropologia”¹.

Na introdução do segundo volume dos seus “Escritos de Filosofia: Ética e cultura”, o próprio Vaz oferece uma visão sobre este arco da vida humana e de sua ligação lógica:

Não é difícil de perceber no seio das grandes tendências do pensamento contemporâneo uma notável e inegável correspondência entre a crítica dos fundamentos da Metafísica e a crítica dos fundamentos da Ética. O positivismo lógico não é senão o paradigma mais conhecido dessa correspondência. Eis aí, sem dúvida, posta a descoberto [sic!] uma das raízes do profundo paradoxo e da extrema ambiguidade da nossa cultura, na qual a multiplicação das razões de toda ordem – desde as científico-técnicas até as ideológico-políticas – é acompanhada por um generalizado e invencível ceticismo que atinge as razões últimas do ser e da vida...²

Com estas poucas linhas o Filósofo descreve o caminho da humanidade nos últimos séculos. Partiu do ser e da realidade para chegar ao homem. Como prisioneiro em si com a construção do seu próprio mundo, o homem é levado ao ceticismo gnosiológico e provavelmente ao suicídio ético. Mais uma vez, com as palavras do autor: “Uma civilização que celebra a Razão, mas abandona a Metafísica e a Ética é semelhante, para lembrar uma comparação de Hegel, a um templo sem altar; que outro destino lhe resta senão o de tornar-se uma *spelunca latronum* (Mt 21, 13)?” (II, 8).

Mesmo sem metafísica, qualquer homem de bom senso entende que cada coisa (*res*), além de ser, tem sua determinação específica (*essentia*) ou sua própria natureza. Com a sua natureza o homem possui capacidades específicas (potências ou faculdades) e pode agir conforme estas, que são os seus talentos.

Para poder falar da “vida do homem” deve-se, por isso, começar a esclarecer qual é a sua natureza específica e conseqüentemente quais são as suas capacidades. Segundo a natureza e o desenvolvimento das capa-

¹ “A liberdade vós fará ver a verdade. A Filosofia de Henrique C. de Lima Vaz”, em: Sapientia Crucis, XX-2019, 153-177, p. 159.

² Henrique C. DE LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*, Loyola, São Paulo 2011, p. 8; para a sua bibliografia cf. Sapientia Crucis, XX-2019, 153-177, p. 158. Como já anteriormente, indicamos com a letra romana o volume desta série “Escritos de Filosofia” e a página como aqui: “II, 8”. Ou seja: Henrique C. DE LIMA VAZ. *Escritos de filosofia*. Volume II: Ética e cultura, Loyola, São Paulo 1993, p. 8.

idades segue a dignidade própria e seu correspondente comportamento ou a ética específica. Do seu crescimento segue, como o fruto na árvore, o desenvolvimento técnico e a civilização tipicamente humana, como também uma cultura, que reflete o espírito do seu “criador” e o rumo alto da vida ou a religião. Então procuremos primeiro os pensamentos do nosso autor sobre a antropologia.

Antropologia

Henrique Vaz escreveu uma “Antropologia Filosófica”. Esta obra é dividida em duas partes: uma “histórica” e a segunda “sistemática”.³

Na Introdução esclarece que não há ainda uma definição clara e unânime desta parte da Filosofia, cujo “iniciador” “é considerado M. Scheler”⁴. Por isso pode tratar simplesmente do “que o homem é” ou do seu “saber”, “fazer”. Na “Filosofia da religião” trata do que lhe “é permitido de esperar” (A.I, 13s.). Vaz se propôs a unificar “as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano” (A.I, 17) para chegar a uma “antropologia integral” (A.I, 18).

Primeira Parte, “História das concepções”

Na primeira parte, Vaz discorre toda a história, “da cultura arcaica grega” até “as concepções do homem na filosofia contemporânea” (A.I, 29-156). Porém, ele não quer apenas colher as riquezas do passado e sintetizar uma resposta, assim como Santo Tomás de Aquino fez nos artigos da *Summa Theologiae*. Vaz quer primeiro ouvir as opiniões e depois

³ Henrique C. DE LIMA VAZ. *Antropologia Filosófica*. Vol. I, Loyola, São Paulo ¹¹2011 (citado como A.I para o primeiro volume); vol. II, Loyola, São Paulo ³2001 (citado como A.II).

⁴ A.I, 14, n. 4. Mais tarde, Vaz se refere de novo ao nome desta disciplina: “A originalidade e força de seu (Aristóteles) pensamento ... se afirma na criação de uma ‘antropologia’ (o termo não é aristotélico e só aparece na Idade Moderna) no sentido estrito, ou seja, de uma ‘filosofia das coisas humanas – he peri tà anthrópeia philosophia’ (Et. Nic. X, 1181 b 12-13) ...” (A.I, 45). Na nota 79 informa: “O termo *Anthropologia* parece ter surgido no início do século XVI, com o tratado ilustrado de anatomia de M. HUNDT, *Anthropologia: de hominis dignitate, natura et proprietatibus*, 1501”, A.I, 98; cf. A.I, 84, 108, 129-131); a antropologia é “o campo primeiro e privilegiado do operar filosófico na modernidade” (D., *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo 1997, p. 349).

enfrentar o problema sistematicamente, o que faz na segunda parte. O levantamento histórico é dividido nas quatro partes clássicas.

1. A concepção clássica do homem

Vaz acha que “algumas das ideias diretrizes” dos sofistas constituem “uma constelação conceptual permanente” (A.I, 37). “Sócrates introduz... no campo das ideias antropológicas a ideia da personalidade moral”, com “os traços principais... a teleologia do bem... a valorização ética do indivíduo... (e) a primazia da faculdade intelectual no homem” (A.I, 39s.). Apesar da “complexidade de motivos do pensamento antropológico platônico” (A.I, 44), Vaz acha que Aristóteles oferece uma “síntese antropológica” (A.I, 45) principalmente com o seu livro “Sobre a alma”. Este contém os “textos fundadores da antropologia ocidental” (A.I, 47). Depois de Aristóteles, o “indivíduo” torna-se o “centro da reflexão filosófica” (A.I, 51) no Epicurismo e Estoicismo; este último “virá a tornar-se, assim, uma componente fundamental da concepção ocidental do homem” (A.I, 53).

2. A concepção cristão-medieval do homem

Vaz sublinha, a partir da “concepção bíblica”, “a unidade radical do ser do homem” na origem, na vocação e ao respeito do fim (A.I, 63). Na patrística oriental é elaborado principalmente o homem na sua semelhança com Deus. No ocidente, especialmente por Santo Agostinho, fica acentuado “o homem como ser *itinerante*”. Ele caracteriza a “metanoia evangélica” (A.I, 69) como “ser-para-Deus” (A.I, 71).

“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” (A.I, 73).

A “relação da alma racional com o corpo” se apresenta “como um dos temas mais vivamente polêmicos”. Santo Tomás mantém “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... assegurando assim a *unidade antropológica* exigida pela tradição bíblico-cristã.” (A.I, 74)

“Nos séculos que se seguiram até o fim da Idade Média, assistimos ao aparecimento de novas tendências do pensamento filosófico e teoló-

gico orientadas em sentido oposto à síntese tomásica em antropologia” (A.I, 77).

3. A concepção moderna do homem

“O voluntarismo inaugurado por Duns Escoto no século XIV,” junto com o nominalismo percorreu “um caminho que irá conduzir à filosofia moderna e a uma nova concepção do homem” (A.I, 77).

Vaz vê a raiz da “Concepção moderna do homem” (A.I, 79-111) já na “*renascença* do século XII” (A.I, 79). Para esta interpretação Vaz se apoia, nas notas, em ricas e valiosas referências! O “humanismo” vem com o “*homo humanus*” (A.I, 80), promovido principalmente por Pico della Mirandola (+ 1494). Em “*De dignitate hominis*”: Pico coloca o *homo universalis* e abstrato contra o homem individual da tradição (*civis, servus,...*). As circunstâncias históricas com a conquista do novo mundo e as novas invenções técnicas levaram ao “problema da unidade e igualdade da natureza humana” (A.I, 84). A situação torna-se ainda mais complicada pelo dualismo que surge no “homem racionalista” que pode ser identificado com o “homem cartesiano” (A.I, 86). Segundo Descartes, as “estruturas afetivas do homem” exprimem “uma ruptura radical com a concepção clássica, sistematizada magistralmente por Tomás de Aquino” (A.I, 89). Neste tempo ainda surgiu a distinção entre o homem natural e artificial (cf. A.I, 89), e por Pascal, a atenção se dirigiu à “*situação* do homem e não a *verdade* na ciência” (A.I, 91). O “empirismo racionalista inglês de John Locke” ensinou: Para que o homem político pudesse reencontrar sua autonomia sua única opção seria “recolher-se ao isolamento de sua vida privada” (A.I, 95).

Além desses horizontes, consta no século XVII o “nascimento das ciências humanas”, que são: a biologia, que fez “quase nenhum progresso depois de Aristóteles” (A.I, 97); os prelúdios da Psicologia experimental, que propriamente surgirá “no século XIX” (A.I, 98); as ciências da linguagem, a “história crítica” e as “ciências do Direito e do Estado” (cf. A.I, 96-100). “Na época da Ilustração” se formam principalmente quatro ideias: a da “humanidade” “que um dia A. Comte divinizará” (A.I, 103); a da “civilização” entre natureza e cultura; a da “tolerância” na área religiosa, social e jurídica; por fim, a da “revolução” (A.I, 100-106).

Chega uma mudança em Kant (A.I, 106-111). Ele se dedica à “antropologia” e escreve sobre ela por quase quarenta anos, de 1762 a 1798. “O conceito de Antropologia recebe aqui uma grande amplitude e ela

tende a ocupar o centro do sistema filosófico” (A.I, 108), do ponto de vista prático e racional, histórico e religioso.

4. As concepções do homem na filosofia contemporânea

No período da Filosofia contemporânea (A.I, 113-156), Vaz faz referência primeiro ao Romantismo “com o sentimento do Eu” contra a razão universal (A.I, 116). Acentua o homem natural e a sociedade. Aqui, a figura de maior influência é Rousseau. Ele prolonga o pensamento de Hobbes, rejeita toda a transcendência e fica com a “imanência absoluta da Natureza como fonte de todo bem” (A.I, 118). No ambiente alemão, Herder pensa que “a definição mais adequada do homem é a de *ser de linguagem*” (A.I, 119) que envolve “sua condição de ser racional”. Além de Goethe e Schiller, Vaz pensa também no “fundador da moderna Pedagogia, Johann Heinrich Pestalozzi (1749-1832), cuja obra literária e didática terá profunda influência na imagem do homem que será transmitida ao século XIX” (A.I, 120).

Hegel considera o “indivíduo humano na medida em que participa do movimento da manifestação do Espírito, que é o movimento constitutivo da história” (A.I, 123). Na “relação com o *Absoluto*” abre-se “a dimensão mais profunda da concepção hegeliana do homem” (A.I, 124). Sua “Filosofia do Espírito é contraposta seja ao conhecimento vulgar do homem, seja à Psicologia empírica e à antiga Psicologia Racional” (A.I, 129). Hegel faz as seguintes distinções: “o Espírito subjetivo” que é “em si ou imediatamente, como alma (*Seele*) ou o Espírito natural: *Antropologia; para si...* como consciência” e, “determinando-se *em si para si como sujeito (Subjekt)* para si: Psicologia” (A.I, 130); seu movimento total seria “torna-te aquilo que és” (A.I, 131). Depois na esfera do “Espírito objetivo e do Espírito absoluto” se alcança a Ética e a “Filosofia jurídica e social”, “inseparável de uma filosofia política”, da Arte e da Religião (cf. A.I, 132).

No desenvolvimento de linha materialista dos pensamentos de Hegel, Feuerbach vê o homem como uma “projeção do homem natural”, com “sensibilidade” e “sentimento”. Ele “propõe, assim, uma concepção rigorosamente materialista do homem, definido como ‘ser sensível’” contra o “animal racional” (A.I, 133s). Isto o levou a definir a “religião como a ‘consciência da própria essência do homem’” e a “dissolução da teologia na antropologia”: “o homem é o único deus para o homem” (A.I, 134).

Na aplicação política das ideias hegelianas, Marx distingue o homem dos animais pela consciência de si e a fabricação de instrumentos para as suas necessidades (cf. A.I, 136s.). Por sua natureza e pela situação histórica, o homem concentrou-se à dimensão social, e pela sociedade o homem chegará ao “fim da história” (A.I, 140).

Vaz nota que a influência de Nietzsche hoje é ainda grande. Este se opõe tanto à visão grega como à cristã, e apresenta o homem como *vontade em vista do poder* e como *retorno eterno do mesmo*. Com este último, ele afirma “um radical imanentismo” e “faz da consciência o núcleo ontológico do homem” (A.I, 145).

Quanto mais se chega ao tempo atual nessa longa, profunda – e de fontes riquíssimas – análise dos estudos do homem na história, surge a pergunta: E então, sabemos agora “Quem o homem é?”

Nas últimas páginas desta parte, Vaz apresenta os “modelos de Antropologia filosófica” (A.I, 147) do século XX. Estes evidenciam a dificuldade de uma resposta simples e clara. Heidegger fala de uma “antropologia existencialista” (cf. A.I, 147-150) e da volta ao “problema do Ser” (A.I, 148). Scheler trata do homem como *pessoa* (cf. A.I, 146). Jacques Maritain e outros, com uma “antropologia personalista” (A.I, 150), consideram distintos aspectos: ontológico, ético e político, psicológico e pedagógico, dependentes sempre do tipo de filosofia que seguem (cf. A.I, 150s.). Entre “antropologias materialistas” (A.I, 151) na “tradição marxista”, Ernst Bloch se destaca com o “homem como *ser produtor*”. A visão evolucionista inspirou Bergson, Chardin e outros, que apresentam “modelos antropológicos espiritualistas” (A.I, 152).

Resumindo: “A filosofia contemporânea inclina-se, assim, a conceber o homem como um *ser pluriversal*” (A.I, 155), não no sentido formal e relativista, mas no sentido material, “permitindo que o discurso antropológico se refrate nessas diversas direções... o metafísico, o ético, o social, o natural, o lógico, o estético e o fundamental” (A.I, 156).

Segunda Parte: “Antropologia Filosófica Sistemática”

Vejamos então para onde Henrique de Lima Vaz quer se dirigir na sua “Antropologia Filosófica Sistemática”, na segunda parte desta obra, que está dividida em três seções: O estudo das “Estruturas fundamentais do ser humano”, o das suas “Relações fundamentais”, e, por fim, o estudo da “Unidade fundamental do ser humano”.

A primeira seção: “Estruturas fundamentais do ser humano”

Vaz começa com um capítulo introdutório sobre o “Objeto e método” (cf. A.I, 159-174). A este seguem “as estruturas fundamentais do ser humano” (cf. A.I, 175-289), que ele denomina “categorias”. E estas são três: “Categoria do corpo próprio”, “Categoria do psiquismo” e “Categoria do espírito”. Isto se completa pela “realização” do ser humano (139-187) como “Pessoa” (189-252).

Vaz parte de “duas prerrogativas essenciais” que vieram da “Antiguidade clássica (greco-romana) e da tradição bíblico-cristã”: O homem “como portador de uma razão universal (*animal rationale*) e como dotado da liberdade de escolha (*liberum arbitrium*)... (elas) dão origem às duas formas mais elevadas do saber humano: a Metafísica e a Ética” (A.I, 159). Por isso é importante ver: “A Antropologia filosófica deve situar-se na interseção desses dois saberes, ... da ‘razão teórica’ e da ‘razão prática’”. Os outros aspectos da realidade humana irão submeter-se à judicatura dessas duas instâncias” (A.I, 159).

“Se percorremos a história das concepções do homem” (A.I, 183), vemos “a partir do século XVIII... a crise com o desenvolvimento das chamadas *ciências do homem*”. E a filosofia se encontrou diante da tarefa de “recuperar então uma certa ‘ideia unitária’ do homem” (A.I, 159). Surge imediatamente a pergunta: “Como recuperar?” (A.I, 159) Nas páginas seguintes sobre o “Objeto e método da antropologia filosófica” percebe-se o esforço de Vaz de incluir as reflexões dos últimos séculos por cinco métodos (cf. A.I, 160) ou vários movimentos dialéticos. Como método principal parece considerar o seguinte: “natura – sujeito – forma aparece como constitutivo do ser-homem em todos os momentos de sua autocompreensão”⁵. Consequentemente, diz: “O objeto da problemati-

⁵ A.I, 164; cf. A.II, 12 etc. “O sujeito no sentido estrito, ou o Eu, não é uma forma estática e vazia nem solipsisticamente encerrada em si mesma, mas é movimento de *surreassunção* da Natureza na Forma...” (A.I, 167; cf. 168), um movimento dialético ...

zação é, no nosso caso, o próprio *ser* do homem sob o ponto de vista de alguns dos esquemas fundamentais”(A.I, 169). A proposta final desta introdução é:

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 de seu desenvolvimento existencial, ou seja, de sua autorrealização [sic]. A ideia de um humanismo personalista é, portanto, a palavra final da Antropologia filosófica.⁶

Para chegar a essa solução Vaz escolhe sempre quatro passos: Após a (1) “Introdução” ao objeto continua por uma (2) “Pré-compreensão” a (3) “Compreensão explicativa” que discute, no fim, numa (4) “compreensão filosófica”.

a) “Categoria do corpo próprio”

O autor começa com a “Categoria do corpo próprio”. Ele explica: “Não se trata do corpo enquanto entidade físico-biológica, mas do corpo enquanto dimensão constitutiva e *expressiva* do *ser* do homem” (A.I, 177). Abre o capítulo com a pré-compreensão. O ponto de partida nessa “é a distinção, no homem, do corpo como *substância material* (totalidade física) e como *organismo* (totalidade biológica), de uma parte, e o corpo como *corpo próprio* (totalidade intencional) de outra” (A.I, 178). “É no sentido dessa distinção entre o *ser* e o *ter* o corpo que o corpo é, para o homem, um ‘corpo vivido’ (*corps vécu*), não no sentido da vida biológica, mas da vida *intentional*”. Logo complementa: “É oportuno distinguir uma presença *natural* (presença impropriamente dita ou simples *estar-aí*) e

“como *constitutivo* do *ser*-homem” (A.I, 164; sobre o “termo ‘constituição’” cf. A.II, 38, nota 21). Isto provoca a procura da identidade ontológica do homem, porque: “O homem, pois, desde o ponto de vista de sua contingência ou de seu *acontecer*, é todo *natureza ou dado*,... movimento incessante de passagem ou de *mediação* entre a natureza e forma, como tal, é sujeito” (A.I, 166, n. 11; cf. 184-187; 192; 199 etc.; faz pensar em Hegel e em vários lugares em Kant pelas três “Categorias antropológicas e seu sistema”, A.I, 162, e, “ulteriormente” pela diferenciação “em razão propriamente dita e *liberdade*”, A.I, 210), também em Husserl (“epoché”, A.I, 164; veja “redução”, 182 e 198, 201) e Heidegger (A.I, 179; cf. 169-172, 201s.).

⁶ A.I, 173s.; Vaz vai dedicar à “Pessoa” o último capítulo desta obra, A.II, 189-252, “sendo a categoria da *pessoa* o ponto nodal do discurso da Antropologia Filosófica” (A.II, 192).

uma presença *intencional* (*presença* no sentido próprio ou *ser-ai*)”⁷. Mais tarde explica mais este aspecto: “Assim, na região categorial da *estrutura*, o *corpo próprio* só é tal enquanto passa dialeticamente no *psiquismo* e este no *espírito*” (A.II, 51).

Olhando “as culturas primitivas” até o início da filosofia na “Grécia clássica” toma o esquema “da oposição alma-corpo... em quatro grandes versões”, ou seja, na “versão religiosa”, filosófica, bíblico-cristã e científica (cf. A.I, 183). Vaz vê que esta visão

aponta para a interioridade do sujeito, segundo a qual o corpo é assumido no âmbito propriamente humano da intencionalidade e se torna *corpo próprio*. Essa oposição, pois, manifesta de um lado a possibilidade da *coisificação* do corpo; e, do outro, a possibilidade de sua *espiritualização* (A.I, 184).

No fim, Vaz chega à proposição de “que a autocompreensão filosófica do homem enuncia” o corpo como “próprio sujeito (Eu)” e “sinal na relação intersubjetiva” (A.I, 185s.). Então, “a realidade do corpo enquanto *humano* é afirmada como constitutiva da *essência* do homem” (A.I, 186), mas “a oposição dialética... demonstra a impossibilidade da identidade pura e simples” (A.I, 186). Ela manda “avançar para além das fronteiras do corpo” (A.I, 187), primeiro a “Categoria do psiquismo” (A.I, 189-202).

b) “Categoria do psiquismo”

Olhando a “Categoria do psiquismo”, nosso autor menciona a “dicotomia alma – corpo”, mas opta para o “psíquico” como função mediadora, que seria “ressaltada, por exemplo, na teoria tomásica da *conversio ad phantasma* e na teoria kantiana do esquematismo da Razão pura”⁸. Vaz

⁷ A.I, 179. Que espaço fica nesta visão para as “ciências positivas” de hoje e tantas contribuições ou problemas que delas partem? – Ele as toca na abertura do próximo capítulo – mas acostando na sua área com seu objeto e método próprio! Conclui, devido à riqueza das descobertas da medicina, referindo-se ao aspecto material: “Manifesta-se a impossibilidade de uma descrição estritamente *objetiva* do corpo humano enquanto tal” (A.I, 182). – Será que quer realmente separar no homem, como fez Descartes, o homem físico e espiritual? Escreve já no parágrafo seguinte, “essa mediação [entre Natureza-Sujeito-Forma] estabelece, pois, uma distância *intencional* entre o homem e o seu corpo” (A.I, 182; cf. 222s.).

⁸ A.I, 190; cf. A.II, 13. Apesar de tão ampla leitura de Vaz, parece que escapou – ou ao menos não considerou pertinente referir o problema da tricotomia, divulgada mais nos ambientes da Gnosis (cf. G. REALE, D. ANTISERI. *História da Filosofia*: Antiguidade e Idade Média. Vol I. 12. ed. Paulus, São Paulo 2014, p. 404-406, 409, 414). É uma visão também em nossos dias ainda referida. Pode ser que Vaz quisesse evitar o dualismo carte-

escolhe esta opção porque “o homem parte necessariamente de sua *situação* fundamental, que é a situação do estar-no-mundo”⁹.

Ele explica mais: “Esse estar no *aqui e agora* do mundo (...) denota... uma presença *mediata*, que se dá por meio da *percepção* e do *desejo*” (A.I, 191). “O domínio do psíquico é, pois, o domínio onde começa o homem interior..., a *consciência*” (A.I, 191). Mesmo já tratando aqui o tema sistematicamente, Vaz não confronta esta ênfase na filosofia moderna; pelo contrário, parece mesmo assimilá-la. “A origem de suas coordenadas não é mais o corpo,... mas o Eu que emerge como polo do mundo interior” (A.I, 192; cf. 197). A consequência seria esta: “A ciência do psiquismo, ou Psicologia... sendo uma ciência experimental... nela não pode ter lugar a ideia de ‘alma’” (A.I, 193; cf. A.II, 196). Em vez da alma, “o Eu se apresenta como sujeito ou como polo unificador da vida psíquica” (A.I, 197).

A “compreensão filosófica ou transcendental”, quer dizer a reflexão sobre o psíquico, principalmente sobre a morte, mostra a necessidade de “elevar-se à categoria do espírito” (A.I, 202).

c) “Categoria do espírito”

Como fez nos capítulos anteriores, assim também aqui Vaz indica a “Bibliografia fundamental sobre a noção de *espírito*” (A.I, 203, nota 1). Isto é importante neste capítulo, porque pelo espírito “atingimos o ápice da unidade do ser humano. É nesse nível que o ser do homem abre-se necessariamente para a *transcendência*” (A.I, 203). Porém, “na verdade assistimos, nos séculos XIX e XX, a um imenso e clamoroso protesto contra o espírito” (A.I, 204).

siano, ou abrir um espaço para os *sentimentos* e a crescente importância da *experiência* no “romantismo em suas múltiplas manifestações” (A.I, 115; cf. 45-51, 84); ou sua intenção é segurar com o “espírito” a abertura do homem para o Infinito. Porém, mesmo que esta teoria volte na história sempre de novo, não encontrou grande acolhida. Santo Tomas dirá, comentando o texto paulino sobre “todo o vosso ser – o espírito, a alma e o corpo” (1 Tes, 5,23): “Occasione enim verborum istorum dixerunt quidam quod in homine aliud est spiritus, et aliud anima, ponentes duas in homine animas, unam quae animat, aliam quae ratiocinatur. Et haec sunt reprobata in *Ecclesiasticis Dogmatibus*” (THOMAS AQUINATIS. *Super primam Epistolam ad Thessalonicenses lectura*. Vol. II, Marietti, Taurini-Romae 1953, cap. V, lect. II; Marietti n. 137; cf. a referência a “tri-unidade do amor” de LOTZ em A.II, 88, notas 98 e 123, e referente à “teologia cristã” na nota 115).

⁹ A.I, 190; no próximo capítulo falará “no nível do espírito” da “experiência fundamental” (A.I, 207).

Diante desse desafio, ele começa analisar os significados do termo “espírito” e chega a “quatro aspectos, a saber, o espírito como *vida*, como *inteligência*, como *ordem da razão* e como *consciência-de-si*” (A.I, 207; cf. 205-207, 215). “No ponto de encontro desses quatro aspectos... se unificam os traços fundamentais da *experiência espiritual* na qual tem lugar a *pré-compreensão* do espírito” (A.I, 207). “O espírito aparece, pois, em sua pré-compreensão, como uma estrutura dialética de *identidade na diferença: identidade* do ser e do manifestar-se do espírito...; diferença porque a manifestação implica para o espírito-no-mundo (ou espírito finito) a *alteridade* do objeto” (A.I, 211). E, por fim, diz:

No nível do espírito, o *ser-no-mundo* do homem é um ser de linguagem, entendendo-se aqui linguagem num sentido amplo como sistema de signos e significações. Portanto, o mundo no qual o homem existe pelo espírito é o mundo da linguagem ou das formas simbólicas: nele se desdobram as três dimensões do nosso *ser-no-mundo*: o Eu, a Sociedade e a Natureza. (A.I, 212)

Nosso autor chega à conclusão: “Considerada em si mesma, a estrutura noética-pneumática não se apresenta com objeto da ciência” (A.I, 212). O caminho para a compreensão “do *ser espiritual* do homem” segue por “certas classes de *operações* do espírito, que podem ser estudadas em seu *objeto*” (A.I., 213). Isto faz lembrar Santo Tomás quando disse “que os objetos são conhecidos antes dos atos, e os atos antes das potências”¹⁰. Vaz também afirma: “No entanto, nunca é demais repetir, a suprassunção dialética no espírito não é pura supressão da especificidade *eidética* do somático e do psíquico, mas sua conservação na unidade ontológica do ser-homem” (A.I, 208; “suprassunção’ [Aufhebung]” (A.II, 249, nota 38). Aqui se pergunta: Como essa união interna ontológica é formada se não se pode pensar na alma (cf. A.I, 193)? Como se pode ter o *ser humano* como fundamento antes do *agir*?

Vaz está consciente do problema, e confronta a posição “clássica”. Porém pensa: “Essa transcendência ou transcendentalidade (no sentido clássico) do espírito é a origem das dificuldades que se apresentam para a elaboração, no nível antropológico, da *categoria* de espírito” (A.I, 214).

A “compreensão filosófica do espírito” (cf. A.I, 214-238) leva Vaz a reconhecer que “a determinação *essencial* do espírito (ou do espírito

¹⁰ *Summa Theologiae*, p. I, q. 87, a. 3; Vaz dirá mais tarde sobre a dialética do interior-exterior: “...sendo inicialmente uma relação de *exterioridade*” (A.II, 12).

enquanto espírito) vem de sua dimensão *transcendental*” (A.I, 221). Isto permitiria afirmar que

o espírito é vida, independência, norma e fim.

Vale dizer que a inclinação do espírito ao ser pela *liberdade* se faz segundo a comunicação da vida que é movimento imanente; portanto procede segundo a *independência* e a *norma* do seu próprio ser, de modo que, na liberdade, o espírito é *fim* a si mesmo. (A.I, 221)

O nosso autor sugere na nota “ver Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, p. I, q. 27 a.3 e a.4”; isto é uma indicação com que se vê: Lá Santo Tomás fala de Deus, de modo que a atribuição ao “espírito” humano exige ainda a aplicação da participação que Vaz já várias vezes mencionou (cf. por ex. A.I, 205; 216s.). Um pouco mais tarde explicita a diferença entre espírito infinito e finito. Antes tomou certa distância pelo olhar sobre toda a história para mostrar da problemática do termo “*espírito como Inteligência*” (ideia, sujeito e linguagem; cf. A.I, 222-224) e “*espírito como liberdade*” (vontade; espírito neste sentido significa *libertação* no pensamento antigo do destino, político, do pecado; no pensamento moderno é tomado como *autonomia*, e no pensamento contemporâneo como liberdade e *estrutura*; cf. A.I, 224-226). Então Vaz diz:

No caso da reflexão absoluta do Espírito infinito, há identidade entre ser e reflexão. No caso da reflexão relativa do espírito finito, há diferença dialética na identidade entre ser e ser-refletido, e essa diferença pode então assumir a forma de uma questão do espírito que reflete sobre si mesmo: “O que é o homem?” ou “o que é o espírito?”. (A.I, 228)

Continua dizendo:

Recusar a interrogação ou, mais ainda, negar-se como razão e liberdade significaria, para o homem, uma contradição mortal instalada no âmago do seu ser: significaria a negação da razão e da liberdade interior de seu próprio movimento de *pôr-se absolutamente*... Ousando essa negação o homem exila-se a si mesmo na mudez do vegetal. (A.I, 229)

Henrique Vaz, com seu vasto conhecimento da literatura atual nas várias línguas, fez um grande esforço para incluir “características absolutamente originais” (A.I, 229) em sua reflexão. Mas para onde levaram seus pensamentos? Disse que “Na verdade podemos ver, a essa altura, que a essência de toda mediação é *espiritual*” (A.I, 229). Com isto ou negou a mediação antes afirmado pelo corpo e o Psíquico – o que não deveríamos afirmar sem provar – ou levou tudo para a unidade dos níveis sob o único princípio da alma espiritual (cf. A.I, 236) ou do “espírito”? E

exatamente esta última opção é que vai afirmar logo em seguida – como algo “necessário” (A.I, 233):

Na verdade podemos ver, a essa altura, que a essência de toda mediação é *espiritual*. E é justamente enquanto se mediatiza a si mesmo que o espírito pode levar a cabo a mediação ou a suprassunção dialética da Natureza na Forma ou o *dado* na *expressão*, mesmo no âmbito das estruturas ligadas à exterioridade espaciotemporal, como a estrutura somática e a estrutura psíquica. (A.I, 229; cf. 233)

Chegado a este ponto, Vaz diz, “é lícito perguntar-se porque o espírito é razão e liberdade” (A.I, 230). Pode-se dizer que elas são necessárias para completar a identificação do homem:

Pela razão ou inteligência, o espírito é acolhimento do ser em sua forma inteligível ou na perfeição de seu ato; pela vontade ou liberdade o espírito é consentimento ou inclinação (*inclinatio*) ao ser em sua existência... portanto, inteligível em sua forma, o ser é amável em sua existência. (A.I, 231)

Além dessa análise dos entes criados, complementa-a com a explicação “segundo a ordem analógica que refere o espírito finito ao Espírito infinito” (A.I, 232s.). “Nessa síntese, a universalidade do espírito é homóloga à universalidade do ser” (A.I, 234).

d) “A vida segundo o espírito”

Nosso autor termina com a descrição da “circularidade dialética” também entre as três categorias internas no homem (cf. A.I, 235-238) e passa para o último capítulo dessa seção, “A vida segundo o espírito” (cf. A.I, 239-289).

Na base da “*unidade efectiva* do homem” pode agora afirmar que “esse viver corporal e psíquico não é algo extrínseco ou acidental à unidade estrutural do homem, mas lhe é consubstancial, integrado portanto ao seu existir total: *vivere viventibus est esse*” (A.I, 240). Isto lhe permite tratar do *ato humano* (cf. A.I, 241) e das virtudes como ato espiritual (cf. A.I, 241s.). No ato espiritual “a vida emerge definitivamente sob suas formas biopsíquicas... e encontra no Espírito infinito sua realização absoluta” (A.I, 244).

Nesta base, o autor toma agora a liberdade de tratar da dimensão mais profunda do espírito, que é a da inteligência e do amor. Ainda usa terminologias de filosofias contemporâneas e, por isso, talvez expressões não tão exatas como se está acostumado (no ambiente escolástico), como, por exemplo, quando diz: “O quiasmo do espírito mostrou-nos acima

o entrelaçamento da razão e da liberdade *no único movimento do espírito*” (A.I, 245s., itálico nosso; cf. 245ss; 262). Chegando como que a uma conclusão, afirma que “o problema da inteligência espiritual como problema de uma hierarquização estrutural das formas de conhecimento humano permanece como sendo, talvez, o problema fundamental que orienta, ao longo da história da filosofia, o eixo noético da Antropologia filosófica” (A.I, 251s.).

Desta perspectiva, vemos agora “as formas históricas da inteligência espiritual” (A.I, 252-271).

A primeira, entre três, seria a do “neoplatonismo, em sua expressão canônica em Plotino” (A.I, 252). “Plotino é o herdeiro da dialética platônica e, portanto, da rigorosa distinção entre o sensível e o inteligível”, mas “vai do sensível ao inteligível e, finalmente, dirige-se ao Uno infável” (A.I, 253). “Na visão plotiniana da hierarquia ontológica, o homem pode ser considerado o traço da mediação entre o sensível e inteligível.” (A.I, 253) Mas como “sua gênese ontológica obedece à lei da processão de todas as coisas do Uno” (A.I, 253), “o caminho da alma cognoscente percorre os estágios da impressão sensível, da percepção e do sentimento, da paixão e da memória, da consciência-de-si e do conhecimento discursivo e, finalmente, da intuição” (A.I, 254). A alma “mira... consumir-se misticamente na união com o Uno... um dado fundamental na evolução posterior do problema da estrutura noética do espírito” (A.I, 254s; cf. 283s).

Na passagem a um “neoplatonismo cristão”, ao “agostinianismo”, se introduz “categorias incompatíveis” com o neoplatonismo clássico, a “criação, o pecado, graça e fé” (A.I, 255; cf. nota 62 para a rica bibliografia). Na base está a diferença entre “ontologia emanatista” e “ontologia criacionista” que leva a própria teoria do conhecimento de Santo Agostinho, uma “do ponto de vista estático, ou seja, segundo a estrutura”, e o “do ponto de vista dinâmico, que acompanha os estágios da ascensão do sujeito cognoscente e amante ao longo desses níveis” (A.I, 258 e 261). Vaz conclui: “Pela riqueza e complexidade dos motivos que nela se entrelaçam, a concepção agostiniana da *inteligência espiritual* estava fadada a exercer influência profunda sobre a espiritualidade, a filosofia e teologia do Ocidente.” (A.I, 261)

A terceira forma do “repensamento da *intelligentia spiritualis*” encontra-se, segundo Vaz, em Santo Tomás. Neste ponto, Santo Tomás assume de Santo Agostino a mudança do “henocentrismo” platônico-plotiniano

ao “Teocentrismo”. Os dois, porém, partem de pontos diferentes: Santo Agostinho do “terreno de uma antropologia existencial e *concreta*” e Tomás de Aquino do “terreno de uma antropologia rigorosamente *ontológica*” (A.I, 263). Vaz sublinha “a correspondência transcendental entre o conhecimento intelectual e a universalidade do ser” (A.I, 267); depois diz que Sto. Tomás “faz uso aqui do princípio, de origem platônica, que afirma a participação do que é imperfeito e móvel ao que é perfeito e imóvel” (A.I, 268). Ainda “articula a teoria agostiniana da iluminação com a noção aristotélica de *inteligência ativa* (*noûs o pánta poiein*), numa síntese que pode ser considerada como forma exemplar da transposição tomásica da *intelligentia spiritualis* agostiniana” (A.I, 268).

Chegando ao fim desta procura dos fundamentos antropológicos, é bom lembrar a intenção de Vaz, que é a de unificar “as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano” (A.I, 17) chegando a uma “antropologia integral” (A.I, 18). Assim se escuta com atenção para aprender o que quer dizer quando apresenta a *inteligência espiritual* do conhecimento intelectual humano, “a *inteligência espiritual* como a forma mais alta do conhecimento intelectual humano” (A.I., 272). Exatamente na confrontação com a filosofia moderna se especifica: “a ‘inteligência espiritual’ propriamente dita (...) é, no homem, a faculdade da ascensão transtemporal por meio da qual é atingida... a eternidade do Ser absoluto” (A.I, 280; cf. 245s.). Então, com este nome, *inteligência espiritual*, quer indicar a capacidade do homem de alcançar a Deus.

Diante do “novo paradigma metafísico” (A.I., 273) na filosofia moderna, “com o fechar-se do horizonte da transcendência por obra da crítica kantiana da razão pura” (A.I., 275), Vaz mesmo observa que se torna “impensável a concepção da ‘inteligência espiritual’ tal como anteriormente a definimos” (A.I, 276; cf. 274, nota 143!). As últimas páginas deste primeiro volume apenas evidenciam sua conclusão através da breve análise da tentativa de Heidegger e de Descartes: Heidegger, no fim, abandona o espaço filosófico e migra “para o espaço da poesia e do mito” (A.I, 280; cf. 274-281), e Descartes leva a cabo a “inversão metafísica” na “absoluta autonomia” (cf. A.I, 281-288).

Diante desta situação, Vaz se pergunta:

Poderá o homem, sob o signo do técnico e do político, viver plenamente a vida segundo o espírito, que é a vida propriamente humana? Eis a interrogação decisiva que se levanta no coração de nossa cultura. (A.I, 289)

Com esta pergunta, Vaz nos convida a segui-lo para o segundo volume de sua *Antropologia Filosófica*.

A segunda seção: “Relações fundamentais do ser humano”

No segundo volume ou na continuação, “passarmos das categorias de *estrutura* para as categorias de *relação*” (A.II, 13). As “Relações fundamentais do ser humano” são três, sua objetividade ou o homem e a natureza com “a primazia dada ao corpo próprio” (A.II, 14); a intersubjetividade (que será o relacionamento com os outros homens, com “a primazia dada ao psiquismo”, *ibid.*) e a transcendência (ou sua abertura para o infinito, que é Deus, o *homo religiosus*, com “a primazia dada ao espírito”, *ibid.*). “O homem é, pois, ser-em-relação segundo a totalidade estrutural que o constitui como corpo, psiquismo e espírito” (A.II, 14), no fim, como “Pessoa”.

Vaz explica este esquema logo nas primeiras páginas: Existem *no* ser humano as três categorias do corpo, psíquico e espiritual, mas, com o “impossível isolamento”. “Admitirmos que as dimensões fundamentais da realidade na qual o homem se situa como *sujeito* são o mundo, a sociedade e o próprio Eu” (A.II, 10).

O homem, em suma, é inicialmente um *dizer-se* a si mesmo e, como *sujeito*, ele é essencialmente *mediação* entre o que é dizível – compreendendo o que designamos como pólo [sic!] Natureza (N) – e a expressão humana do que é dito ... como pólo [sic!] Forma (F) e que abrange os três grandes domínios da expressão, conceptualizados como *categorias*... também designada como *linguagem* no sentido amplo... (A.II, 10s.).

“Convém observar inicialmente que, ao caracterizarmos o homem como *ser situado*, é à *totalidade* do seu ser que nos referimos” (A.II, 13; cf. 21, 28), isto é, o seu ser e agir como viver, mesmo que é “sempre uma *vida segundo o espírito*” (A.II, 13s.).

a) “Categoria da Objetividade”

Iniciando com a “Categoria da Objetividade”, distingue seis sentidos de “objetividade”, o lógico, gnosiológico, epistemológico, dialético, moral e antropológico (cf. A.II, 15). No sentido antropológico se entende o “mundo como um termo da relação de objetividade”, e o homem como um “ser-no-mundo” (*ibid.*; cf. p. 16-23. Na compreensão realista se distingue o ser *do* mundo objetivo do ser do homem). O mundo como “horizonte”

do homem ou seu “espaço intencional”, mas também como “realidade”, “lhe é exterior” (A.II, 20), e daí objetivo.

“Apoiando-se na *experiência do mundo* e nela lançando suas raízes, o homem cria novas formas de sua presença à realidade exterior”, porém sempre “dando-lhe uma medida plenamente *humana*” (A.II, 23). Na determinação do conceito “natureza”, Vaz afirma: Há “necessariamente na realidade exterior certos predicados fundamentais” como a distinção das coisas entre si, e “a regularidade das interações que entre elas tem lugar” (A.II, 26). Nesta “o homem se instala” com sua “atividade *científico-técnica*” (ibid.; cf. 47, nota 125). Enfrentando esta “categoria” com a “compreensão filosófica” (A.II, 28-36) pensa em “cinco grandes temas” (A.II, 29). Segundo Vaz, estes são apenas diferentes pontos de vistas durante a história, da Grécia até a filosofia contemporânea com a “*aliança antropocósmica* no pensamento atual” (A.II, 31) com nomes como Teilhard de Chardin e Einstein e uma “nova sensibilidade cósmica” (ibid.).

Finalmente, na “Aporética crítica” desta parte (A.II, 31-36), Vaz mostra os limites destes pontos de vista, a ponto de dizer, apoiando-se em Henri Poincaré: “Esse *éclair* da consciência e do pensamento”, se é tudo para o homem, deixa o homem ser “como um fulgor instantâneo entre dois nada” (A.II, 48, n. 127). Segundo ele,

a *limitação eidética* ou categorial do ser-no-mundo pressupõe a *ilimitação tética* ... afirmação que aponta para a infinidade *formal* da ideia do Ser e, nela, vê delineada a possibilidade do conhecimento (analógico) da infinidade *real* do Ser absoluto e a conseqüente livre inclinação (amor) à sua Bondade infinita. (A.II, 34)

Por fim, a “relação *não-recíproca* de objetividade” direciona “para a relação *recíproca* de intersubjetividade” (A.II, 50).

b) “Categoria da Intersubjetividade”

A “Categoria da Intersubjetividade” (A.II, 49-93) é o “problema fundamental” (A.II, 54) na filosofia de hoje. É o campo especial da linguagem, porém, assim julga Vaz, sua “reflexão filosófica contemporânea” falha por não ser acompanhada “por uma adequada reflexão antropológica” (A.II, 50).

Tratando a parte com a primazia do psiquismo, Vaz faz observações importantes. Primeiro diz:

O desenvolvimento do discurso da Antropologia Filosófica obedece, como sabemos, a um esquema linear de seriação das categorias percorrendo,

como regiões categoriais fundamentais, Eu → Mundo → Outro → Transcendência → Unificação (Realização) → Unidade (Essência). (A.II, 51)

Sem, por enquanto, dedicar-se mais a este caminho, faz referência à “essência” “que irá constituir o fundamento ontológico de inteligibilidade no movimento da auto-realização do sujeito, das relações de transcendência, intersubjetividade e objetividade, bem como das categorias de estrutura”, quer dizer da tricotomia interna do homem (cf. A.II, 51; e também “a essencial reflexividade do Eu”, A.II, 54; cf. 62 e 73). Porém, nosso autor logo complementa esta base com a “categoria de *relação*”, “decisiva para a constituição do discurso antropológico”, de tal maneira decisiva que, mesmo “se a figura do Eu antecede no discurso as relações..., ela só alcança sua plena inteligibilidade ao atingir a categoria da *essência*... no seu relacionar-se com o mundo, com o outro e com a Transcendência e que neste e por este relacionar-se, a si mesmo se realiza como *pessoa*” (A.II, 52). Isto quer dizer: “Na verdade, a abertura é constitutiva da totalidade do sujeito” (A.II, 52), de modo que “a reciprocidade constitutiva da relação com o *outro*” (A.II, 55) nos dá o “ser-em-relação do homem moderno” (A.II, 55). Então, o problemático é que a base ontológica do sujeito como substância, dada pela essência, não é excluída, mas parece ser colocada no mesmo nível com o seu desenvolvimento acidental pelas “relações”.

Não parece realmente contribuir à antropologia, mas já a ultrapassa quando Vaz se dedica ao “roteiro para o *outro*” sob os vários aspectos e “no terreno da fenomenologia, da gnosiologia, da psicologia, da lógica, da ética e da história” (A.II, 56; 56-60). Consciente de que nestes “frutos” se verá a falta da base, Vaz levanta perguntas sérias (cf. A.II, 62s) que fazem pensar no “homem, enquanto *sujeito*,” que “transcende” ao menos “o domínio da legalidade da Natureza” (A.II, 63).

Na “compreensão filosófica” (cf. A.II, 65-79) vale agora explicar a “categoria de intersubjetividade” pela “dialética da identidade na diferença que é constitutiva do *espírito*” (A.II, 66); “vale dizer, temos a afirmação recíproca do *outro* como *Eu*” (A.II, 67). Vaz descreve “o tema do conhecimento do *outro enquanto outro*” nas diversas posições na história (cf. A.II, 67-71). Mas especialmente no tempo da comunicação universal de hoje é importante a “reflexão filosófica aprofundada... sem a qual a comunicação se instrumentaliza e, finalmente, se desumaniza” (A.II, 71). Neste desafio procura “a unidade inteligível do *Eu* – sua irreduzível originalidade – na comunidade do *Nós*” (A.II, 72). Como caminho indica a “analogia de atribuição” graças da “abertura transcendental do sujeito ao *ser*, constitutiva da estrutura do *espírito* e que deriva do centro

mais profundo da sua interioridade, que está na origem” (A.II, 76), e “só essa primazia [do ser] torna possível, no itinerário dialético do sujeito, a passagem da intersubjetividade à transcendência”¹¹. No seu raciocínio, a referência ao “Espírito absoluto e infinito” é o “primeiro analogado”. Este precisa estender-se ao Nós, à “identidade dialética... resultante da dupla negação” (A.II, 75) de dois “eu”. Assim, “sendo o ser-no-mundo constitutivo da estrutura relacional do sujeito – e, portanto, constitutivo da sua essência – o ser-com-o-outro deverá igualmente ser afirmado na linha da autoafirmação do sujeito, do seu desdobramento *ad extra* ou do seu abrir-se ao horizonte do ser” (A.II, 74).

c) “Categoria da Transcendência”

Na “Introdução” à “Categoria da Transcendência” (cf. A.II, 93-137), fiel ao seu propósito de acolher as filosofias atuais na visão cristã, Padre Vaz fala que o homem “necessariamente se relaciona” ao transcendente, “em virtude do princípio de *ilimitação ética*”, ou “do excesso ontológico” (A.II, 93). Esta parte de sua Antropologia tratará, então, da dimensão religiosa.

Há uma “radical dependência do Absoluto”, porém, esta está “inscrita no movimento dialético da sua auto-afirmação” (A.II, 96), “princípio e fonte do ser” (A.II, 96) e “uma relação de razão”¹². Disse que “no itinerário da Antropologia Filosófica, a questão do Absoluto se põe necessariamente... pelo excesso ontológico do sujeito expresso no princípio da *ilimitação ética*, que conduz o movimento dialético do discurso para além dos horizontes da *objetividade* e da *intersubjetividade*” (A.II, 95). Importante ainda, para entender Vaz, ver que

a própria natureza da relação de *transcendência* implica a *imanência* do ser – ou do Absoluto – no sujeito enquanto sujeito. Com efeito, sendo a relação de *transcendência* a suprassunção da oposição entre *interioridade* e *exterioridade*, o Transcendente só pode ser tal *para o sujeito* na identidade na diferença (identidade dialética) do *exterior* e do *interior*, da *transcen-*

¹¹ A.II, 76. “A comunidade humana é, pois, já na sua gênese, constitutivamente ética, e essa eticidade se explica, na sua razão última, pela submissão, tanto dos *sujeitos* como da *relação* intersubjetiva que entre eles se estabelece, à primazia e à norma do *ser*. Seja na sua infinidade formal como conceito de Verdade e Bem, seja na sua infinidade real como Existente absoluto, o *ser rege tanto o agir individual como o agir social*.” (A.II, 77; grifo nosso.)

¹² A.II, 96 com referência a *Summa Theologiae*, p. I, q. 13, a. 7 e q. 34, a. 3 ad 2^{um}.

dência e da *imanência*... o Transcendente (seja ele o Absoluto *real* - Deus -, seja o Absoluto *formal* - a Unidade, a Verdade e o Bem). (A.II, 95)

Então, se entendemos bem, o Absoluto existe, em si, “exteriormente”. Mas para a Antropologia isso interessa enquanto relacionado com o sujeito homem, “a *relação de transcendência*... como categoria constitutiva do *ser* do homem” (A.II, 115). E sendo “categoria constitutiva” é uma “relação absoluta” (para falar como S. Kierkegaard), “absoluta porque inscrita absolutamente na estrutura ontológica do sujeito, ou na raiz mais profunda do seu *ser*. Portanto o Transcendente, sendo imanente... à relação de intersubjetividade” (A.II, 98).

Vaz distingue nesta “categoria *antropológica*” (A.II, 102) “três grandes formas de experiência da *transcendência*... a experiência *noética* da Verdade, que deu origem à Metafísica..., a experiência *ética* do Bem, que deu origem à Ética... (e) a experiência *noético-ética* do Absoluto que deu origem à Teologia” (A.II, 102).

Antes de explicá-las, Vaz aponta a distinção entre o conceito de “transcendental” tradicional (no “solo ontológico”) e aquele em uso depois de Kant (no “solo gnosiológico”) (cf. A.II, 102-105). Segundo Vaz, “Verdade e Bem ou *alétheia* e *agathón* mostram-se, pois, correlativos ao Ser” (A.II, 106), e nisto se “edifica... uma metafísica do Bem” (ibid.). Nela a “experiência da identidade entre Bem e Ser estará, pois, nos fundamentos da Ética como ciência” (A.II, 107). Aponta ainda que “a tradição irá distinguir entre bem *ontológico* e bem *moral*, assim como distinguirá entre verdade *ontológica* e verdade *lógica*” (A.II, 107). Ainda fala da “experiência do *Ser*”, baseada na “participação no Ser”, de uma “experiência metafísica do Ser que “pode ser considerada uma forma da experiência religiosa do Absoluto” (A.II, 109). Nesta parte descreve bem a “filosofia cristã” (A.II, 108), “a reflexão sobre a Transcendência... a terra natal da Filosofia” (A.II, 114) e o “ser” como “norma de um *agir* (*agere sequitur esse*)” (A.II, 111).

Enfrentado depois a “Compreensão explicativa” o autor faz duas observações significativas: “O espírito é total *reflexividade* sobre si mesmo, ele não pode aplicar-se os procedimentos abstrativos e operacionais próprios da ciência, nem submeter-se às regras da explicação científica” (A.II, 112s). Esta observação não é fácil de ser entendida, melhor seria: “A experiência da transcendência, nas suas três modalidades fundamentais... manifestam o *ser espiritual*” (do homem) (A.II, 113) e explicam “as diversas formas históricas e estruturais da cultura humana” (A.II, 113).

Na parte da “Compreensão filosófica” (cf. A.II, 114-124), Vaz indica Platão com o “Absoluto” como Ideia ou “experiência da *essência* (eidos)” e “como *Existência* no pensamento cristão-medieval”. A estas interpretações acrescenta Hegel que “assinala... o fim das filosofias do Absoluto, ou da explícita tematização da *relação de transcendência* como constitutivo do homem” (A.II, 118). Por fim, a “multiforme negação do *espírito* e da *transcendência* nos últimos dois séculos, está presente em todos os caminhos da filosofia ocidental” (A.II, 114). Na filosofia contemporânea, o Absoluto foi substituído por “Natureza e História” que leva a “uma cultura não-metafísica” (A.II, 119).

Este desenvolvimento levou “a redução da Metafísica à Antropologia ou, sob diversas formas, a redução pura e simples do *em-si* do Absoluto ao *para-nós* da sua expressão humana” (A.II, 120s). Então, “Assiste-se, assim, a uma profunda transformação da noção de Sistema, cuja estrutura vertical se abate agora na horizontalidade do campo do operável humano (*pragma*), onde deve reinar a Razão calculadora e organizadora (*ratio*)” (A.II, 115). Nasce novos mitos, “*mitos* pós-metafísicos (que) são a *ideologia* como mito da Verdade, o *hedonismo* como mito do Bem e a *história* como mito de Deus” (A.II, 115s.).

Com o recurso à analogia, Vaz consegue nas próximas páginas criar uma ponte ou colocar a dimensão objetiva e subjetiva, o Ente Absoluta e os limitados numa ordem aceitável (cf. A.II, 121-124 e 211s).

A terceira Seção: “Unidade fundamental do ser humano”

Chegando assim à Terceira Seção sobre a “Unidade fundamental do ser humano”, Vaz se concentra primeiro na “Categoria da Realização” (cf. A.II, 141-187) e conclui com a “Categoria da Pessoa” (cf. A.II, 189-252).

a) “Categoria da Realização”

O professor introduz este primeiro ponto com o esclarecimento de certos termos e sua posição. Explica que “à *estrutura* corresponde, pois, a *unidade ontológica* primeira do homem, segundo a qual ele é indivisível em si mesmo, sendo assim capaz de subsistir na sua *identidade* (ou na sua *ipseidade*, se considerarmos o caráter explicitamente reflexivo dessa unidade)” (A.II, 141). Outro momento antropológicamente importante seria este: “Ser-em-situação é ser-no-mundo. *Situação* é, pois, uma noção propriamente *antropológica*” (A.II, 141s.). E a este “ser-no-mundo” pertence a tríplice relação que foi explicado na segunda seção. “*Estruturas* e

relações constituem, pois, duas regiões categóricas que se opõem dialeticamente como formas ou expressões do ser-em-si e formas ou expressões do ser-para-outro” (A.II, 142). Com isto Vaz encontra de novo a “dialética da identidade na diferença ou, aqui, da *ipseidade* na *alteridade*” com “o risco da alienação” da primeira pela segunda (A.II, 143). Por isso, disse “trata-se, pois, agora, de unificar no homem as formas...” (A.II, 144). A “*realização* deve mostrar exatamente os caminhos através dos quais a unidade *estrutural* do homem se cumpre efetivamente nas formas de *relação*...” (A.II, 144).

Na “Pré-compreensão da categoria de realização” Vaz sublinha primeiro a importância da realização, da qual depende a segurança e até o sentido da vida. Tocando a “corporalidade” do homem fala do “imenso leque das ciências psicológicas” (A.II, 147), mas não enfrenta a solução da tensão entre o corpo e a psique – será que não quer tocar por pertencer à metafísica? Aqui Vaz volta de novo ao “corpo próprio, psiquismo, espírito... essas três dimensões estruturais do homem” (A.II, 147). Ele chega aqui a um encontro positivo da Metafísica e Antropologia: “é a Antropologia que deve elevar-se à metafísica porque só no seu horizonte é possível desdobrar todas as dimensões da realização do homem: da sua *paideia*” (A.II, 149).

Vaz lembra aqui “da vasta e profunda corrente espiritual que percorre o mundo antigo e proclama a ‘conversão’ à Filosofia...” (A.II, 150). Pois “colocar o ideal da vida filosófica como o ideal humano mais alto significou de fato, para Platão, submeter a realização da vida humana à norma de uma perfeição absoluta, de tal sorte que o apelo do *transcende et teipsum* torna-se, paradoxalmente, a única medida (métro) aceitável para o élan propriamente metafísico que levanta o homem na direção do seu *ser verdadeiro*” (A.II, 150). Aqui Vaz teve a coragem de dizer: “Não parece fora de propósito, no âmbito de uma explicação sobre a pré-compreensão a categoria antropológica de *realização*, estabelecer uma relação entre essa classificação aristotélica das atividades racionais distintas e suas respectivas virtudes...” (A.II, 155). É característico também dessa parte que Vaz fala do “fim essencial da vida humana” (A.II, 158 e cf. 236), que dá orientação, permite avaliação e agora exige opção livre do homem. Consequentemente, “a tarefa própria do homem... é constitutivamente ética e se desenrola segundo a sucessão de um tempo pontilhado pelas ocasiões (*kairos*) nas quais ao indivíduo compete agir exatamente na plena consciência de ser *ele mesmo* (*autós, ipse*), ou em força da sua intransferível responsabilidade.” (A.II, 158s.)

Então, “a ética aristotélica é... uma ética antropológica” por ser “uma ciência prática” (A.II, 159) e serve como base para uma antropologia, enquanto “na filosofia pós-hegeliana, a Antropologia foi pensada como ‘destruição’ da Metafísica” (A.II, 149) e levou ao “aparecimento do *niilismo* ético na civilização contemporânea” (A.II, 160; cf. 194).

Apesar desta atenção à profundidade metafísica, e talvez por não desenvolver a estrutura psicológica de Aristóteles, que Vaz antes elogiou, agora o filósofo chega a afirmar: “Não há, pois, rigorosamente falando, uma *ciência* da realização humana” (A.II, 162). Quer dizer, como resultado de um trabalho tão grande, que uma Antropologia não é possível? Será que o problema está mesmo na acentuação demasiado forte ao agir, à “relação” constitutiva, à “situação” não controlável, ou, como dirá pouco depois, porque “*existentes enim est agere*” (A.II, 162) – existir consiste no agir (Uns dizem: Quem não vive para servir, não serve para viver; então o que será dos doentes, dos incapacitados?).

Na “Compreensão filosófica da categoria de realização” discute a “primazia” entre “as propriedades dos diversos níveis estruturais do sujeito – corpo psiquismo, espírito – e, conseqüentemente, as Propriedades das regiões ontológicas com as quais o sujeito se relaciona – mundo, história, transcendência” (A.II, 163) – “O problema da realização do homem diz respeito à oposição primordial entre *ser* e *dever*.” (A.II, 164) Porém, também é claro para Vaz: “Cabe ao homem, *realizar* a unidade que ele é, sendo esse o vetor metafísico que deve orientar todo o desenrolar da sua vida.” (A.II, 163)

Uma mais clara diferenciação entre o ser com *base* do agir e sem o que nunca alguém pode chegar a um agir, e o agir como *apenas* uma manifestação e um aperfeiçoamento acidental da constituição ontológica, seria a saída do dilema fundamental dessa Antropologia filosófica aqui apresentada! Um é elemento substancial, o outro acidental – em termos filosóficos e da linguagem comum. O homem, uma vez concebido, existente com alma e corpo é completo, perfeito e goza de todos os direitos de um ser humano. É uma alegria e desejo de todos poder desenvolver-se e treinar seus talentos sempre melhor. Porém, dedicar-se a este menos ou mais não faz uma diferença substancial e não toca sua dignidade de ser homem. O autor mesmo discute esta tensão, porém, mais histórica que sistematicamente, na “aporética histórica” (cf. A.II, 165-167), a “tensão entre o esforço humano e a graça”, consciente do “ideal da santidade cristã, que permanecerá como paradigma dominante... até tempos recentes” (A.II, 167).

No “novo ideal de realização humana”, isto é, “da Renascença ao século XX” (A.II, 167), a “primazia é definitivamente conferida à vida ativa sobre a vida contemplativa, à *práxis* sobre a *theoria*” (A.II, 167s.). Junto com a mudança desta valorização surgiu uma “fragmentação das ideias de realização humana nos universos culturais do mundo contemporâneo” (A.II, 169s.). Esta mudança mostra um homem como um “ser pluriversal”, como Vaz gosta de chamá-lo, ao qual, porém, “a filosofia não teria mais nada a dizer, pois ela mesma teria, finalmente, desaparecido” (A.II, 170). Então, segundo Vaz, “a aporética crítica” define-se nesta oposição (cf. A.II, 171s.), e qual seria sua resposta?

b) “Categoria da Pessoa”

Vaz quer mostrar a tradução da teoria à *práxis*, da essência à existência, etc. que se mostraria na *pessoa*: “A categoria de *pessoa* leva a seu termo o discurso da Antropologia Filosófica” (A.II, 174). A esta dedica a última parte desta tentativa de uma Antropologia Filosófica (cf. A.II, 189-252).

A pessoa é a expressão da “unidade final” que “aparece, seja como a suprassunção de toda a séria de categorias, seja como a síntese entre a *essência* e a *existência* ou entre o ser que é e o ser que *se torna* ele mesmo (*ipse*) pela realização ativa *in actu secundo* ou o *perfectum*” (A.II, 190). “Ela é a expressão acabada do *Eu sou*, de sorte a podermos estabelecer, como resposta à interrogação inicial ‘que é o homem?’, a identidade mediatizada pela sequência das categorias, entre *sujeito* e *pessoa*” (A.II, 191s.). Segundo a “célebre definição da *pessoa* proposta por Boécio... recebida e justificada por Santo Tomás” (A.II, 193) “a *pessoa* pode ser apresentada como ‘síntese metafísica’ e a *pessoa* concreta como ‘resumo de toda ordem metafísica’” (A.II, 194). Então, considerando a pessoa como *princípio* ou como *fim*, Vaz pensa que se chega ao “caminho de superação das oposições que dividem as correntes do personalismo contemporâneo no que diz respeito à determinação essencial da *pessoa*, afirmada ora como *relação* ora como *absoluto*” (A.II, 191). A pessoa seria a “identidade paradoxal do absoluto *ser-em-si* e do absoluto *ser-para-o-outro*” (A.II, 206). Entende-se daqui que “a civilização moderna conhece, assim, esse profundo paradoxo que acompanha a sua evolução como um dos sinais mais manifestos das contradições que dividem o seu corpo histórico: ...o valor da *pessoa* e a exigência da sua *realização* nos campos cultural, político...” (A.II, 195). Kant declarou a pessoa “portadora da mais alta dignidade” com quase total “autonomia” (A.II, 196) que levou a um subjetivismo exagerado, se não absoluto em quase todas as áreas da

vida, à “metafísica moderna da subjetividade” (A.II, 197). Descrevendo brevemente a pessoa no sistema hegeliano e em Fichte, Vaz pensa: “Não é provavelmente exagerado dizer que na obra de Scheler vão buscar inspiração as principais correntes personalistas de século XX.” (A.II, 199)

No fim dessa marcha histórica, nosso autor fala de “filósofos da pessoa” com “a reflexão crítica sobre uma civilização como a nossa” como “traço comum” (A.II, 199). Depois Vaz olha para os filósofos “na trilha da chamada neoescolástica” (A.II, 200): Mesmo “raramente levados em conta pela historiografia filosófica corrente, sua contribuição será decisiva e fundamental para a nossa elaboração da categoria de *pessoa*, pois é à tradição metafísica clássica que iremos pedir a inspiração mais profunda da nossa reflexão” (A.II, 200).

Na “Pré-compreensão da categoria de pessoa” Vaz mostra que a “afirmação da *pessoa*... 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” (A.II, 203). Mas, depois, ele se concentra na “Experiência da pessoa” (A.II, 205; cf. 205-213) num tempo que “pode ser designado... como constituído pelos *kairoi*” (A.II, 206) e “é vivida a totalidade do nosso ser” (A.II, 206); a experiência da pessoa “é, essencialmente, experiência do nosso *ser-em-situação*” (A.II, 208); ela “tem como primeira dimensão, a dimensão do *trabalho*” (A.II, 208) pelo corpo que “é – deve ser – expressão da pessoa” (A.II, 208). Estendendo “a relação *pessoa-mundo*” (A.II, 209) “a experiência da *pessoa* se dilata de modo a constituir o universo humano do *Nós* na sua expressão mais verdadeira como um universo *pessoal*” (A.II, 210). Porém, “a experiência da *pessoa* deve ser (...) caracterizada rigorosamente como experiência da *transcendência*” (A.II, 211). “Justamente nessa referência constitutiva... a pessoa pode caminhar sobre o solo móvel e inseguro da sua contingência existencial e tomar sobre si o interrogar-se lucidamente sobre o seu próprio destino.” (A.II, 212)

Após a consideração dos termos pessoa, indivíduo e personalidade (cf. A.II, 213-215 com notas instrutivas), Vaz passa para o capítulo final, a “Compreensão filosófica ou *transcendental*” da pessoa (cf. A.II, 215-227).

Ele coloca já no início um esclarecimento importante: “A noção de *espírito* é homóloga à noção de *ser* e, portanto, de *infinito*” (A.II, 216). Segue outro termo, a “forma”. Mesmo que seja “*principium essendi*”, ela é também “uma identidade *em devir*, o *resultado* sempre recomeçado de

uma existência que se realiza” (A.II, 218). Vaz considera o homem “o artífice ou o artista de si mesmo” (A.II, 217).

Segue outra passagem através da história da compreensão de “pessoa”, sem trazer maiores novidades em relação do que já foi dito (cf. A.II, 218-223). Na “aporética crítica” Vaz se concentra de novo na “tensão (fundamental) entre o momento *eidético* e o momento *tético*” (A.II, 223). Segundo o contorno *eidético* “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* (ST, I, q. 29, a. 3, c.). A *subsistência* (o *ens in se*) exprime a incomunicabilidade radical... A *natureza racional* exprime a universalidade radical (*ens ad aliud*)... *nata est convenire cum omni ente* (De Verit., q. 1, a. 1, c.). (A.II, 225).

O momento *tético* aponta a todas as categorias (A.II, 225):

Em virtude do princípio da ilimitação *tética*,... o sujeito rompe a limitação *eidética* da sua finitude e da sua situação, abrindo-se a infinidade *intencional* do ser e tendo a orientar o dinamismo mais profundo da sua auto-realização o alvo da união final, pela contemplação e pelo amor, com a infinidade *real* do Existente absoluto (*Ipsum Esse subsistens*). (A.II, 226)

Desta forma, na categoria de *pessoa*, “o homem mostra-se verdadeiramente como *unitas oppositorum*” (A.II, 226). A “unidade dos opostos” é assim... a comprovação de que nela [na pessoa humana] se realiza a perfeição mais alta do universo: ‘*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*’ (ST, I, q. 29, a. 3, c.)”. (A.II, 227).

Por fim, Vaz confronta o problema que surge pela morte: Apesar dessa abertura para o infinito, a pessoa morre? Vaz vê a resposta no fato que “no homem e no mundo, a *eternidade* se faça *tempo*” (A.II, 233); isto, porém, vem da “proclamação da fé cristã... se a vida divina se faz vida humana, o privilégio ontológico da morte, fechando o caminho do homem mortal, está radicalmente abolido em princípio: a Encarnação é já iluminada pelo clarão da aurora da Páscoa” (A.II, 234). Aqui se vê a limitação da filosofia: “não pode, portanto, pronunciar a palavra final sobre o destino da *pessoa*” (A.II, 234), mesmo que “a concepção do homem como *expressividade*... parece apta a indicar o lugar ontológico dessa possibilidade” (A.II, 235).

Uma reflexão

Antes de proceder ao agir ético do homem seja permitido algumas breves observações sobre esta obra de quase 600 páginas à qual Vaz se dedicou de coração.

A obra da *Antropologia filosófica* tem uma característica única na produção literária de Henrique Vaz. Ela é uma obra sistemática à qual o autor pode se dedicar *ad extensum*, enquanto quase todos os outros textos que temos dele foram compostos como artigos, e por isso são relativamente breves. Aqui, na sólida base da filosofia clássica e de toda a visão cristã presente, o filósofo jesuíta tentou sair para os “outros”, entender seus pensamentos, falar sua linguagem e, assim, abrir o caminho e convidá-los a “*come over*”, para olhar a nossa visão e assimilá-la como ele tentou assimilar o mundo deles – “um longo caminho histórico foi percorrido” (A.II, 218). Uma grande tarefa!

Em resumo se pode dizer que Vaz apresentou o homem como um ente bem simples, com três dimensões internas e três relacionamentos para fora, isto só. No homem se encontra seu corpo próprio, o psiquismo e espírito. Correspondentemente, ele é relacionado pelo corpo com o mundo material, com o seu Psíquico com os outros homens na “intersubjetividade” e pelo seu espírito com o absoluto ou infinito.

Se bem vimos, percebe-se certa hesitação de falar em termos da filosofia clássica da alma como princípio único da vida humana¹³. Não é a alma que determina uma união real entre as “categorias”, ou que serve como base de um relacionamento e de influências mútuas entre eles no interior do homem. Há um organismo interior e uma economia que marca a vida cotidiana e é determinante para o comportamento ético do homem. Mas o entendimento do homem, como Vaz o apresenta, é suficientemente para explicar e fundamentar esta vida humana?¹⁴

¹³ Vaz confessa a abertura do homem para o infinito, declara ele ser “*capax Dei*” (A.II, 123). Mas deixa falar a fundamentação na alma espiritual. Esta substitui com o sujeito, “como espírito” (A.II, 200; cf. 230), num movimento dialético da sua auto-afirmação” (A.II, 96; no contexto de Kant fala da “ideia de ‘alma’”, A.II, 196). Também dá ênfase a “estrutura” à qual “corresponde a *unidade ontológica* primeira do homem” (A.II, 141).

¹⁴ Quanta luz veio das diferenciações do “homem interior” pela “filosofia clássica”, dos sentidos e das faculdades que desde Aristóteles são diferenciadas. Estas ajudam tanto para entender as influências de fora ao homem. Ainda muito mais, elas deixam entender e formar as reações do homem, sua ética e como base para a organização harmônica da convivência social nas comunidades menores e maiores! No fim do capítulo sobre a “Ca-

O autor colheu um imenso material das publicações das filosofias modernas. Ele une muitas posições. Se comparamos esta antropologia com aquela de Aristóteles no seu livro “Sobre a alma”, que o próprio Vaz elogiou como “um dos textos fundadores da antropologia ocidental”¹⁵, então devemos constatar que aqui ficamos apenas na superfície. Será que o recurso ao princípio evangélico “perder-se para encontrar-se” (A.II, 210) justifica isto?

É importante ter sempre presente a intenção principal do autor, isto é, a de unificar “as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano” (A.I, 17) para chegar a uma “antropologia integral” (A.I, 18). Para conseguir isto, o autor precisava ter a antropologia clássica *in mente* e saber “traduzi-la” na linguagem adaptada à filosofia moderna. A pergunta é se conseguiu tal projeto.¹⁶

tegoria da intersubjetividade” Vaz explica a consequência para a ética assim: “Com efeito, a *comunidade ética*, estruturada segundo formas originais da relação intersubjetiva, é a *mediação* entre o agir ético *subjetivo*, determinado formalmente pela consciência moral, e o universo ético *objetivo*, constituído por valores, normas e fins” (A.II, 77).

¹⁵ A.I, 47; cf. A.I, 47-51 e 159. Como “estruturas fundamentais”, na “primeira seção” da parte sistemática, não menciona nem discute as faculdades que estão à disposição do homem, mesmo que Aristóteles e Santo Tomás as tenham descoberto *pele contato com o mundo objetivo*! “Essa dialética interior-exterior é, pois, decisivamente importante para entendermos o homem como *expressividade*.” (A.II, 12s.) “Há aqui um movimento de *negação* do exterior pelo interior que tem início na constituição do corpo próprio e se consoma na pura imanência do espírito; mas esse primeiro movimento é, por sua vez, relançado por um movimento de *negação da negação* que restitui a realidade no seu *em-si* ou na sua exterioridade verdadeira, que é a sua realidade *significada*.” (A.II, 13) Também se poderia perguntar: Será que Vaz quis evitar olhar mais para “dentro do homem” por não querer apoiar “a pós-modernidade (que) proclama, pois, a dissolução, por obra das ciências humanas, do objeto-homem,... o anúncio da ‘morte do homem’” (A.II, 222)?

¹⁶ Um exemplo é quando diz: “O homem é, essencialmente, *relação* com a realidade, à qual confere uma expressão humana – ou com o Ser que nele se manifesta justamente nessa expressão” (A.II, 11). Claro que o homem é uma pessoa e assim se relaciona com outras pessoas ou o mundo ao seu redor e com o Ser supremo. Também é claro que no relacionamento com o mundo ao seu redor age segundo a sua natureza humana. Também há este relacionamento com Deus, e de Deus vem esta natureza humana; porém, não é dito que há um horizonte muito mais amplo neste último relacionamento e em forma recíproca. Também é correto dizer que o homem sempre se relaciona com o mundo segundo a sua natureza humana, mas não é dito que há “horas sem relação”, e que nestas o homem não termina de existir e pode agir numa maneira des-humana ou em formas eticamente incorretas.

Fica a pergunta: Quando se usa a terminologia que está em uso por ao menos algumas filosofias modernas (como “relação” aqui em vez de “união substancial”; ou “expressão”

Deve-se dizer que devido a este objetivo ficaram dimensões não tratadas: não se encontra nem uma base para falar de um desenvolvimento do indivíduo humano no seu crescimento bio-psíquico, nem uma base para considerar a diferença dos sexos...

Uma antropologia deve dar-se conta das muitas mudanças no mundo e também na pessoa individual; e também deve dar-se conta de elementos que permanecem os mesmos em todos os homens através dos séculos: Sócrates como Santo Agostinho, e Santo Tomás como Comte *viram* o mundo através de seus dois olhos em seu rosto; quando crianças se *alegraram* com o carinho de sua mãe; e, certamente, foram movidos pelo *medo* e quiseram *fugir* quando viram um fogo se aproximar de sua casa...

Isto prova que a antropologia é circundada pela metafísica na primeira base e pela ética do outro lado como aponta Vaz (cf. A.II, 146 e 154). Ela não pode ser tratada isolada destas disciplinas “laterais” sem prejuízo. Nas páginas melhores, Vaz tenta superar esta isolação (cf. A.II, 148-153).

Mas, por fim, é preciso completar este trabalho e colocar a estrutura universalmente igual pela natureza (metafísica) do homem como fundamento. Só na base do ser se pode tratar sobre o agir, e só na base comum da natureza humana se pode pensar adequadamente sobre o aperfeiçoamento acidental e virtuoso pelas suas relações. Estas não podem ser consideradas “constitutivas”. Elas somente podem contribuir para uma maior perfeição, como Vaz mesmo fala no fim, distinguindo entre pessoa e personalidade¹⁷.

para “essência”...) a realidade será compreendida como a filosofia clássica tenta fazer entender? Mas também se pode perguntar: Poderia associar-se mais à posição clássica sem perder a conversação com os filósofos dos últimos séculos?

Outros exemplos: Será que o “ser no Ser” ou o “Ser no qual é” será entendido corretamente: “Trata-se agora de determinar o *conteúdo* dessa forma e é evidente que, em razão da finitude do homem como ser *situado* – ou como *ser no Ser* – esse conteúdo advém ao homem *ab extra*, não sendo ele criador ou a fonte do Ser no qual é.” (A.II, 11; “homem no Ser”, 13) E como será salvo o ser do homem sem agir ou sem relacionamento na seguinte afirmação: “Podemos afirmar que a unidade estrutural do homem, ao mesmo tempo que assegura a sua *identidade* ontológica e lhe dá a forma da *ipseidade* (reflexão), define-o com o ser-em-situação ou como ser-de-presença a uma realidade com a qual se encontra dialeticamente relacionado” (A.II, 12)?

¹⁷ No capítulo final podemos ler: “Eis por que a tarefa incessante de viver *realizando* a própria vida é assumida pelo homem sob o estímulo permanente do aguilhão metafísico que o impele a *ser mais*.” (A.II, 224) Então, se pode ver como teria sido bom de começar com a dicotomia de alma-corpo como elementos constitutivos do homem e depois tratar das relações como formação e aperfeiçoamento acidental do homem subsistente. A partir

Veremos, depois, o que nosso autor pode contribuir para estas dimensões dinâmicas da vida humana, quando trata da ética e cultura.

Titus Kieninger ORC

daí seria fácil desenvolver uma Antropologia com sólido fundamento e aberto para os muitos desafios do homem moderno.

Índice

Antropologia	145
Primeira Parte, “História das concepções”	145
1. A concepção clássica do homem	146
2. A concepção cristão-medieval do homem	146
3. A concepção moderna do homem	147
4. As concepções do homem na filosofia contemporânea.....	148
Segunda Parte: “Antropologia Filosófica Sistemática”	150
A primeira seção: “Estruturas fundamentais do ser humano”	150
a) “Categoria do corpo próprio”	151
b) “Categoria do psiquismo”	152
c) “Categoria do espírito”	153
d) “A vida segundo o espírito”	156
A segunda seção: “Relações fundamentais do ser humano”	159
a) “Categoria da Objetividade”	159
b) “Categoria da Intersubjetividade”	160
c) “Categoria da Transcendência”	162
A terceira Seção: “Unidade fundamental do ser humano”	164
a) “Categoria da Realização”	164
b) “Categoria da Pessoa”	167
Uma reflexão	170