

O sentido do humano na modernidade: desafios e perspectivas a partir de Lima Vaz

LUIZ FERNANDO GOMES VITOR¹

Resumo: O presente artigo tem o objetivo de refletir a respeito do sentido do humano na Modernidade, embasando-se na análise da obra do filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002). Segundo o filósofo, em nome da autonomia, os indivíduos modernos rejeitaram qualquer ideia metafísica, negando a sua própria constituição ontológica. Como consequência, há na Modernidade uma profunda crise de sentido existencial, para a qual as únicas saídas parecem ser a violência e a morte. Como reencontrar o sentido do humano? Para o autor a solução para esse problema está na valorização da totalidade da pessoa e na aceitação de sua abertura ao horizonte do Bem e da Verdade.

Palavras-chave: Modernidade; Pessoa Humana; Sentido.

Abstract: The objective of this research is to reflect about the human sense in modernity, supported by the analysis of Brazilian philosopher Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002). According to the philosopher, in the name of au-

-
1. Bacharel em Filosofia e graduando em Teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre (MG). Este artigo científico é um breve extrato do trabalho de conclusão de curso apresentado, defendido e aprovado como exigência para obtenção do título de Bacharel em Filosofia, em 2017, sob a orientação do Prof. Dr. Juliano de Almeida Oliveira.

tonomy, modern individuals rejected any metaphysical ideas, denying its own ontological constitution. A consequence, there is in Modernity a profound crisis of existential meaning, for which the only exits seem to be violence and death. How to regain human sense? For the author, the solution to this problem lies in the valorization of the total appreciation of the human person and in the acceptance of his opening to Goodness and Truth horizon.

Keywords: Modernity; Human Person; Sense.

Introdução

Dentre as várias questões tratadas por Lima Vaz² encontra-se a crítica da Modernidade e a busca pelo sentido do humano. A alteração da relação entre sujeito e objeto, com a qual o homem passa a ter primazia em detrimento do objeto e sua objetividade, proporciona uma abertura ao subjetivismo e ao relativismo. A consequência deste fato é a possibilidade que o homem conquista de referir-se a um objeto através de sua própria interpretação.

Dessa maneira, com o avanço da Modernidade, o filósofo afirma que o sujeito passou a estabelecer valores de acordo com sua satisfação. Como resultado, a visão metafísica orienta-se, agora, para uma metafísica da subjetividade.

A total imanentização do sentido, antes encontrado no transcendente, apresenta-se na vontade do poder, ao se fazer, o homem, a medida de todas as coisas. Neste sentido, a tecnociência surge como a redução do conhecimento a um modelo apenas empírico e técnico. Segundo Lima Vaz, o homem vive em uma sociedade que se dispõe de todos os instrumentos e recursos materiais, mas mesmo assim, assiste inquieta a perda das razões de existir³.

Entretanto, na atualidade, emerge novamente, a necessidade de reencontrar o real sentido para a vida e suas razões de ser, pois não há “nenhuma frustração mais penosa para o homem do que aquela que

2. Henrique Cláudio de Lima Vaz foi filósofo, teólogo e padre jesuíta, nascido em Ouro Preto, Minas Gerais, em 1921 e falecido em 2002. Trabalhou como professor universitário, escrevendo, em toda sua vida intelectual, vários livros e inúmeros artigos. Ficou conhecido pelo seu grande domínio do conhecimento da cultura ocidental e sua preocupação com a realidade atual.

3. Henrique C. de LIMA VAZ, “Sentido e Não-Sentido na Crise da Modernidade”, in Síntese Nova Fase 64 (1994), p. 13.

nasce da sensação de uma vida não realizada [...]”⁴.

Diante dessa problemática, o tema central que este artigo pretende abordar é o *sentido do humano na modernidade a partir de Lima Vaz*. O seu objetivo é apresentar uma crítica a Modernidade e uma alternativa de caminho para o reencontro da valorização e do sentido da pessoa humana.

1. A modernidade e a crise de sentido

Com o advento da chamada Modernidade, que abrange a história pós Idade Média, o homem refez seu mundo simbólico. Nesta nova construção do *habitat* do homem, o conhecimento e o fundamento da sua existência são alterados, o que acarretou a perda dos seus valores éticos e referências metafísicas.

A grande transformação do mundo moderno pode ser encontrada na imanentização do sentido no próprio sujeito, fazendo dele o “demiurgo” dos fundamentos da própria realidade. E ainda mais, sob o domínio da técnica e da ciência o homem usa do mundo e da natureza como matéria prima para o seu agir em vista do utilitarismo. Assim, Lima Vaz afirma que no mundo do qual o homem se gloria por ter instaurado nele o seu reino, vê-se o anúncio da sua crise⁵.

Mas o que é a Modernidade? Seria apenas um momento em que houve um progressivo desenvolvimento nas ciências e tecnologia⁶? No âmbito filosófico, este termo possui um significado mais abrangente, envolvendo toda história da filosofia, no entanto, após as transformações do século XIV, ele se reveste de um novo significado.

A palavra Modernidade deriva do advérbio latino *modo*, que significa *recentemente, há pouco*. Ou ainda: “para usar a linguagem coloquial, algo que está na moda, em voga. Modernidade seria, pois,

4. Henrique C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, 2003, p. 146.

5. Henrique C. de LIMA VAZ, “Sentido e Não-Sentido na Crise da Modernidade”, in *Síntese Nova Fase* 64 (1994), p. 13.

6. “Modernidade é uma meta que muitas sociedades lutam ainda para alcançar e, neste caso, entende-se sobretudo como modernidade econômica e política; é um valor que todos reivindicam, pois ninguém admite ser tido por pré-moderno [...]” (Henrique C. de LIMA VAZ, “Além da Modernidade”, in *Síntese Nova Fase* 53 (1991), p. 241).

sinônimo de tempo presente, atual”⁷. Porém, padre Vaz adotou uma visão ao redor do termo modernidade um pouco mais complexa. Ele uniu os conceitos de modernidade, filosofia e história, obtendo, assim, certa equivalência entre eles.

O conceito de modernidade, tal como aqui iremos empregar, aparece ligado ao próprio conceito de filosofia, de sorte a se poder afirmar uma equivalência conceptual entre modernidade e filosofia: toda modernidade é filosófica ou toda filosofia é expressão de uma modernidade que nela reconhece como tal⁸.

Pode-se então dizer que, desde quando surgiu, nas ilhas Jônicas no século VI a.C., a filosofia, emergiu, juntamente com ela, a capacidade dos homens de sempre sobrepor ao passado uma nova forma de enxergar a realidade.

Assim sendo, modernidade e filosofia são compreendidas dentro de uma mesma concepção, segundo a qual só podem ser analisadas pela consciência histórica. É uma atitude humana por excelência pensar a própria história e analisá-la. Desta maneira, conclui Lima Vaz:

A modernidade, pois, vista desde o ângulo da conceptualização filosófica, significa a reestruturação *modal* da representação do tempo, em que este passa a ser representado como uma sucessão de *modos* ou de atualidades, constituindo segmentos temporais privilegiados pela forma de Razão que neles exerce. Nesse sentido, o tempo é vivido como propriamente *histórico* e nele alguma coisa acontece que pode ser chamada qualitativamente *moderna*⁹.

Enfim, de acordo com o parecer do filósofo jesuíta, modernidade é a capacidade de a civilização filosófica¹⁰ sempre atualizar-se,

7. J. A. OLIVEIRA, *Transcendência e Religião no pensamento de H. C. de Lima Vaz*, 2014, p. 15

8. Henrique C. de LIMA VAZ, “Religião e Modernidade Filosófica”, in *Síntese Nova Fase* 53 (1991), p. 149.

9. *Idem*, p. 151.

10. Entende-se aqui como civilização filosófica a civilização ocidental, na qual, com o pensamento grego, deu-se início a filosofia. (Cf. Henrique C. de LIMA VAZ, “Religião e Modernidade Filosófica”, in *Síntese Nova Fase* 53 (1991), p. 148).

de “valorizar o atual do modo temporal, o agora, como um ponto de referência para medir o passado”¹¹. O acontecimento filosófico se deu juntamente com o surgimento da modernidade e, consecutivamente, com o aparecimento da visão histórica que os homens desenvolveram, fazendo da vida humana um constante reinventar-se.

Contudo, nesta pesquisa, adotou-se o termo Modernidade para designar “o universo simbólico formado por razões elaboradas e codificadas na produção intelectual do Ocidente nesses últimos quatro séculos e que se apresentam como racionalmente legitimadas”¹².

1.1 Modernidade e a sua formação

Dois eventos fundamentais aconteceram entre os séculos XIV e XVII acarretando grandes transformações para a posteridade, dando fim ao ciclo das sucessivas modernidades, ao ponto do filósofo jesuíta definir esta nova etapa da história como *modernidade moderna*, que neste trabalho designamos apenas como Modernidade. O primeiro acontecimento refere-se à passagem do conhecimento do ser efetivo para o universo da representação, fato ocorrido no século XIV com as teorias de Duns Scotus. Caracterizado como o segundo evento, está o *cogito* cartesiano, com o qual, colocando no sujeito toda a base do conhecimento, a Modernidade assumirá uma nova versão, totalmente distinta das anteriores.

1.1.1 A Representação

No início da filosofia, com a chamada razão filosófica¹³, as diversas racionalidades¹⁴ ou formas de conhecer, coexistiam natural-

11. *Idem*, p. 150.

12. Henrique C. de Lima VAZ, *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*, 2002, p. 7.

13. A razão filosófica é o “evento inaugural da razão no ocidente, [...] assinalado pela aporia inicial em que se envolve a própria razão nos seus primeiros passos, ao buscar no terreno do mito o problema do começo (*arqué*) e ao tematizar assim a questão sobre o seu próprio começo” (Henrique C. de LIMA VAZ, “Ética e Razão Moderna”, in *Síntese Nova Fase* 68 (1995), p. 59).

14. Entende-se as diversas racionalidades como as ciências *poiéticas, práticas e teóricas*, conforme as definiu Aristóteles. Elas dizem respeito às ações concretas e

mente, pois faziam parte de um universo no qual imperava a ideia de analogia¹⁵, o que assegurava sua unidade e multiplicidade. Segundo a concepção antigo-medieval, essas propriedades permitiam “definir a Razão pela sua *abertura transcendente* ao ser, ou seja, pela sua *identidade* dialética com o ser, e pela sua *total flexibilidade* em si mesma”¹⁶.

Esta visão da Razão analógica caracterizava um conhecimento ligado à razão metafísica¹⁷, pois a referência inicial sempre se direcionava para o ser primeiro, do qual todos os outros podiam ser analogados. Sendo assim, as várias áreas do conhecer caminhavam em direção a um único fim, mesmo sendo distintas.

No entanto, a aurora da Modernidade pode ser percebida desde a “revolução do século XIV”, com a qual a estrutura gnosiológica sofreu grandes transformações. Neste período, a tradição filosófica que postulava um modo de conhecer a partir do campo metafísico é abandonada, emergindo assim, uma nova forma de conhecer a partir do campo lógico. Esta transformação é conhecida como a passagem

do conhecimento do homem em vários aspectos, como a atividade construtiva, o fazer; as ações éticas e políticas; o conhecimento através da física, matemática e filosofia primeira. (Cf. ARISTÓTELES. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. *In Metafísica*, 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. [vol. II Livro VI]).

15. Segundo o *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano, o termo “analogia” é usado por Aristóteles para dizer que as coisas não são iguais, nem tão pouco totalmente diferentes, mas que possuem certa semelhança e dessemelhança entre si por analogia. No entanto, com a escolástica, Tomás de Aquino irá usar o mesmo conceito, mas dando a ele uma verticalidade, ou seja, em referência a um ser primeiro, Deus. Segundo Tomás o ser de Deus é diferente dos entes- das coisas- e há entre ambos uma analogia, em outras palavras, certa semelhança e dessemelhança. Contudo, os entes (as coisas) dependem do ser de Deus para existir. (Cf. Nicola ABBAGNANO, “Analogia”, in _____, *Dicionário de Filosofia*. 2007, p. 55-56).
16. Henrique C. de LIMA VAZ, “Ética e Razão Moderna”, in *Síntese Nova Fase* 68 (1995), p. 60.
17. Conhecida também como razão contemplativa ou razão teórica, ela possuía a precedência na ordem do conhecimento. Essa característica se estendeu até o término do período cristão-medieval, mesmo a fé tendo assumido a primazia neste contexto. Segundo Cláudia M. R. de Oliveira, essa visão do conhecimento é muito importante para Lima Vaz, pois “na dimensão contemplativa, a razão teórica tornava possível afirmar o ser de modo analógico. (...). Para ele [Lima Vaz], o enigma da Modernidade tem sua raiz no progressivo abandono da noção analógica de ser. A partir da Modernidade o ser passa a ser afirmado de modo unívoco” (C. M. R. OLIVEIRA, *Metafísica e Ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*, 2013, p. 36-37).

do *ser* para *representação*.

Na gestação dessa história convém reconhecer como um dos momentos decisivos o triunfo do modelo gnosiológico-epistemológico que, a partir do século XIV passa a impor, na teologia, na filosofia e na cultura intelectual em geral, a primazia da *representação* sobre o *ser*. A tarefa de sistematizar essa primazia na forma de uma teoria do conhecimento, assumida como preâmbulo necessário da atividade filosófica por todo o pensamento moderno, representa, de fato, a iniciativa de uma mudança profunda na estrutura do conhecimento intelectual que vigorara desde os tempos *platônico-aristotélicos*. A nova estrutura, edificada sobre a teoria da *representação*, passa a ser um dos traços distintivos da figura do ‘intelectual’ que aparece na cena da história como um dos mais eficazes obreiros da modernidade¹⁸.

Dessa forma, entende-se que houve uma inversão no fator do conhecimento, assumindo a supremacia a teoria da *representação*, podendo ser definida como o “marco de uma nova forma de compreensão do mundo, inclusive do próprio homem”¹⁹.

Porém, a *representação* só vai ganhar forças com as teorias de Duns Scotus²⁰ quando, na tentativa de explicar o ato do conhecimento, acaba por romper com a concepção de analogia e inaugura a ideia de univocidade²¹. Com ela, os estatutos gnosiológicos perdem

18. Henrique C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, 1997, p. 161-162.

19. C. F. FERNANDES, “Os fundamentos de uma crise de sentido na contemporaneidade em Henrique Cláudio de Lima Vaz”, in *Pensar - Revista Eletrônica da FAJE (online)* 2 (2014), p. 212, disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/3006>>, acesso em: 24 de agosto de 2017.

20. Nasceu no ano de 1265/6 no pequeno povoado de Duns, na Escócia. Estudou em Oxford. Faleceu no dia 08 de novembro de 1308, em Colônia, com 42 anos. Sobre sua vida e obra há um completo artigo: Cf. DE BONI, L. A. “Sobre a vida e obra de Duns Scotus”, in *Veritas (online)* 53 (2008), p. 7-31, disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/4298>>, acesso em: 24 de agosto de 2017.

21. Rompendo com a filosofia aristotélica-tomista, Duns Scotus inaugura na Filosofia a ideia da univocidade do ser, ou seja, com a univocidade o ser pode ser dito de um único modo. De acordo com o *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano, “[Duns Scotus] considerou que a noção de ser é comum a todas as coisas existentes, logo tanto às criaturas quanto a Deus” (Cf. Nicola ABBAGNANO, “Duns Scotus”, in _____, *Dicionário de Filosofia*. 2007, p. 56.).

a referência análoga e o próprio sujeito se torna o responsável pelo conhecimento, já que não faz referência a nenhuma outra coisa, a não ser a si próprio. Assim, o conhecimento é admitido a partir da *representação* do objeto na mente, sendo apenas um conceito, e não mais a partir do contato com o objeto concreto. Nas palavras de Lima Vaz:

A teoria da representação, portanto, na acepção com que aqui a entendemos, é uma teoria do conhecimento que confere novo estatuto gnosiológico à representação do objeto ou ao seu ser intencional objetivo na imanência do sujeito cognoscente. Segundo o postulado fundamental dessa teoria, a representação deixa de ser apenas o sinal formal cuja mediação estabelece uma relação de identidade intencional do ato cognoscitivo com o objeto extramental, como na acepção tomásica da *species expressa*. Ela se constitui em termo imediato, *id quod*, da intenção cognoscitiva, fazendo surgir o difícil problema da relação, na ordem do conhecimento, entre o sujeito cognoscente e o objeto no seu ser real, sendo esse subordinado à primazia da *representação* é, em si, primeiramente conhecido²².

De acordo com a afirmação do autor, o feito produzido pelo domínio da *representação* na ordem do conhecer consiste em fazer do homem o sujeito da criação, uma vez que a *representação* não dá mais ao conhecimento um caráter efetivo, mas totalmente subjetivo, já que não há mais uma relação direta entre o sujeito e o objeto conhecido. Tal transformação fez do homem o plasmador da sua própria realidade, tornando-o “a medida imanente do conhecer, do pensar e do decidir”²³.

O que então prevalece na sociedade moderna, guiada pela nova forma de conhecimento, é a ação do homem na definição dos valores mais comuns e necessários à sua vida. Pois ele perdeu todas as referências que possuía durante todos os séculos anteriores e agora é guiado por uma metafísica da subjetividade, como um modelo *poético* do conhecimento, no qual a técnica e o seu próprio eu são suas únicas referências.

22. Henrique C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, 1997, p. 162.

23. J. A. OLIVEIRA, *Transcendência e Religião no pensamento de H. C. de Lima Vaz*, 2014, p. 32.

Por fim, a passagem do ser à *representação* significou a aurora do novo mundo moderno que estava para surgir e se proclamar através do *cogito* de Descartes. A mudança de referência, que passa do plano objetivo para o subjetivo, do transcendente ao imanente, coroa o homem com uma força que não lhe pertence: “É neste contexto que irá se delinear a profunda crise de *sentido* que acompanha a formação da modernidade e que hoje reconhece no *niilismo* o seu fruto mais legítimo”²⁴.

1.1.2 O *Cogito* Cartesiano

O grande responsável pela concretização do novo universo simbólico humano é o filósofo René Descartes²⁵. Ele é considerado o pai da Filosofia Moderna devido ao seu preciso deslocamento do plano ontológico para o plano gnosiológico, buscando assim o lugar do conhecimento no próprio homem. Descartes “dedicou-se inteiramente à filosofia, num projeto intelectual bastante personalizado, com o intuito de encontrar bases sólidas para o conhecimento”²⁶.

De acordo com Lima Vaz, o surgimento da Modernidade no sentido que aqui a empregamos, como a *modernidade moderna*, pode ser datada em 1629, ano em que Descartes escreveu as *Regulae ad directionem ingenii*²⁷ que, mesmo sendo publicadas após a sua morte, contém as premissas de suas teorias. Contudo, foi com o *Discurso do Método*, em 1637, que o autor apresentou seu caminho para se chegar à verdade certa e indubitável²⁸.

O caminho criado pelo filósofo é chamado de *o Método*. Ele

-
24. Henrique C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, 1997, p. 166.
25. “René Descartes nasceu em *La Haye (Touraine)* em 31 de maio de 1596. [...] Em 1649 aceitou um convite da Rainha Cristina, sua correspondente, e do seu amigo Chanut, residente francês na corte sueca, e partiu para Stockholm onde, vítima de uma pneumonia, faleceu em 11 de fevereiro de 1650” (Henrique C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética*, 2002, p. 273).
26. J. A. OLIVEIRA, *Transcendência e Religião no pensamento de H. C. de Lima Vaz*, 2014, p. 19.
27. Tradução: “Regras para Direção do Espírito”.
28. Cf. Henrique C. de LIMA VAZ, “Religião e Modernidade Filosófica”, in *Síntese Nova Fase* 53 (1991), p. 155.

consiste em uma maneira de lapidar suas dúvidas para chegar à verdade. Os quatro passos deste método consistem em: 1º) não aceitar nada como verdade, sujeitando tudo ao crivo da dúvida; 2º) reparar cada uma das dificuldades que pudessem ser analisadas em tantas parcelas quantas fossem possíveis a fim de melhor solucioná-las; 3º) ordenar a resolução das questões, começando pelas mais fáceis até se chegar às mais difíceis; 4º) “Efetuar em todas as partes relações metódicas tão completas e revisões tão gerais nas quais eu tivesse a certeza de nada omitir”²⁹.

Porém, é no quarto capítulo do *Discurso do Método* que Descartes apresenta sua maior descoberta: *eu penso, logo eu existo*. Concluindo que o seu pensamento é a verdade mais sólida que havia encontrado:

Percebi que, ao mesmo tempo que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava³⁰.

De acordo com Lima Vaz, a contribuição de René Descartes para a filosofia moderna foi a inauguração de um modelo novo do pensar a partir da imanentização do próprio sujeito, conferindo a ele o papel central no tempo, pois a estrutura cartesiana avoca para o sujeito pensante o privilégio de um começo absoluto³¹.

Dessa sorte, o novo começo do pensar afeta diretamente o esquema *onto-teológico* da metafísica, que contribuía largamente para o convívio da religião com a modernidade filosófica, dando início a um esquema *onto-antropológico*³². O maior efeito do *cogito* pode ser

29. R. DESCARTES, *Discurso do Método*, 2000, p. 50.

30. *Idem*, p. 62.

31. Cf. Henrique C. de LIMA VAZ, “Religião e Modernidade Filosófica”, in *Síntese Nova Fase* 53 (1991), p. 155.

32. Segundo Lima Vaz (cf. Henrique C. de LIMA VAZ, “Religião e Modernidade Filosófica”, in *Síntese Nova Fase* 53 (1991), p. 156), o responsável pela efetivação do esquema *onto-antropológico* foi o filósofo Kant. No dizer de Lima Vaz: “[...] Na razão moderna o polo *lógico* assumirá, portanto, a primazia no universo da razão, e essa primazia é ratificada em Descartes pelo predomínio do *método* e em Kant pela

notado, então, com a descontinuidade da metafísica ocidental, tornando-se uma das maiores transformações do universo simbólico da existência que o homem teria conhecido.

Por fim, a busca incessante e minuciosa de Descartes pela verdade indubitável e certa gerou como fruto a solidificação do mundo moderno, com isso deixou seu legado à filosofia. A espinha dorsal de seu pensamento se encontra no *cogito*, o eu pensante, o mesmo eu que irá paulatinamente se declarar como a *arché* da realidade.

1.2 A crise moderna

Com o caminho traçado até aqui, percebeu-se como a modernidade é um fato histórico, sendo constatável desde o surgimento da Filosofia. Porém, com as contribuições do pensamento de Duns Scotus e, posteriormente, de Descartes, uma nova forma de racionalidade é assumida, fazendo com que, a partir do século XIV, tendo seu ápice no século XVII, o homem refaça sua morada simbólica no mundo dando início à chamada Modernidade.

“A *modernidade moderna* nada mais faz, pois, que imanentizar no sujeito humano o fundamento da existência, do pensamento e da ação, em suma, o fundamento do sentido”³³. Sendo assim, “o sujeito apresenta-se como o *hypokeimenon*, a substância primeira que sustenta todo o edifício simbólico da cultura moderna”³⁴.

O homem que possui uma estrutura ontológica³⁵ deixa de lado sua capacidade de transcendência, com a qual buscava o significado para sua vida e o mundo. A crise moderna desponta, deste modo, com a proclamação do sujeito como plasmador de sua própria realidade, guiando-se apenas por uma razão unívoca e imanente, tolhendo a sua

emergência do *sujeito transcendental* que, como operador do método e construtor do objeto acabará avocando para si o lugar e a dignidade do Absoluto real” (Henrique C. de LIMA VAZ. “Ética e Razão Moderna”, in *Síntese Nova Fase* 68 (1995), p. 65).

33. J. A. OLIVEIRA, *Transcendência e Religião no pensamento de H. C. de Lima Vaz*, 2014, p. 26.

34. Henrique C. de LIMA VAZ, “Sentido e Não-Sentido na Crise da Modernidade”, in *Síntese Nova Fase* 64 (1994), p. 11.

35. A apresentação da estrutura ontológica do homem faz parte da segunda parte deste artigo.

abertura à infinitude do ser e obrigando-o a viver apenas sob o clivo da subjetividade e autonomia. Lima Vaz entende que:

Não é, pois, no terreno da produção dos bens materiais e da satisfação das necessidades vitais que a crise profunda se delineia. É no terreno das razões de viver e dos fins capazes de dar sentido à aventura humana sobre a terra. Em suma, a crise da civilização num futuro que já se anuncia no nosso presente, não será uma crise do ter, mas uma crise do ser. Será um conflito dramático não apenas nas consciências individuais mas igualmente na consciência social entre sentido e não-sentido³⁶.

Logo, pode-se dizer que a busca a ser feita no novo terreno simbólico da existência do homem é pelo seu sentido ontológico, pelas razões que sustentam o edifício do seu existir. Ainda, a elevação do homem como o fundador do próprio sentido gerou também uma profunda crise ética. Essa crise afeta a sociedade fazendo-a carecer das razões do agir moral em vista do bem último, já que suas estruturas básicas foram rompidas, afundando-as no niilismo ético que afeta a atualidade.

A crise ética está ligada ao movimento de ressignificação do dever histórico, realizando a transposição do princípio, ou seja, na civilização universal a história ganha um novo ponto inicial, negando as contribuições da tradição, berço dos valores éticos.

A negação da tradição nada mais fez do que romper com os valores da sociedade, “cuja origem não se assinala por um ato fundador [...], mas é referida a uma fonte divina [...]”.³⁷ Diante da vida ética dos homens, vemos uma necessidade instituída, e “é justamente a tradição que suporta e garante a permanência dessa instituição”³⁸, “pois o ser humano não conseguiria refazer continuamente sua morada espiritual”³⁹ no mundo.

A partir disso, pode-se dizer que a permanência do homem

36. Henrique C. de LIMA VAZ, *Ética e Razão Moderna*, in *Síntese Nova Fase* 68 (1995), p. 55.

37. Henrique C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica II*, 2000, p. 17.

38. Henrique C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II: Filosofia e Cultura*, 1993, p.16.

39. Henrique C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica II*, 2000, p. 40.

dentro do seu mundo é carente dos valores recebidos pela história, que assegura essa característica metafísica da ética. “A tradição se mostra, assim, ordenadora do tempo segundo um processo de reiteiração vivente de normas e valores que constitui a cadência própria da história do *ethos*”⁴⁰. A primazia do presente⁴¹ na Modernidade, com a ajuda do *cogito* cartesiano, que se proclama o fundador e demiurgo da realidade, fez com que as referências que designavam a direção da ação do homem com a finalidade ao Bem fossem rompidas. A emergência da busca pelo sentido renasce na aurora de um mundo técnico e científico, no qual as posses são muitas e os valores e as razões são poucos⁴².

Perante um mundo dominado pelo saber e o poder, Lima Vaz afirma que esta primeira civilização universal tenta manter-se sem *ethos* e é impotente em formular uma ética que seja universal⁴³. Assim, neste novo tempo vê-se um constante enterrar das utopias e a dissolução das comunidades éticas⁴⁴, como, por exemplo, a família e os laços sociais. Portanto, a imanentização do fundamento metafísico no sujeito moderno faz deste a medida de si mesmo, de seu ser e de seu agir, o criador do seu mundo, o doador de sentido a tudo, o que absolutiza ainda mais a subjetividade em detrimento da objetividade

40. *Idem*, p. 19.

41. Lima Vaz define a exacerbada preferência do presente como “presentismo”, momento no qual o tempo do agora é supervalorizado, sendo seu herdeiro mais próximo o hedonismo, como a busca pelo prazer no aqui e agora. (Henrique C. de LIMA VAZ, “Humanismo hoje: tradição e missão”, in *Síntese Nova Fase* 91 (2001), p. 165).

42. “Dessacralizada, a natureza deixou de ser vista como o grande poema de Deus e passou a ser objeto de um trabalho de transformação feito pelo homem [...]. A técnica tornou-se a essência deste novo saber [técnico]. Por sua vez, a nova ordem do saber e do fazer técnico revela o homem como o doador de sentido de tudo o que existe” (Z. ROCHA, “Ética, cultura e crise ética de nossos dias”, in *Síntese Nova Fase* 108 (2007), p. 124).

43. Cf. Henrique C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, 1997, p. 126.

44. “Sintoma disso é o aprofundamento do individualismo que, como já se assinalou, é o resíduo do esfacelamento das pequenas comunidades. Se cada indivíduo encontra em si mesmo seu fundamento e sua lei, ou seja, entende-se como autossuficiente, não há como constituir grupos sociais que compartilhem cosmovisões valores, normas e fins” (A. J. OLIVEIRA, *Transcendência e Religião no pensamento de H. C. de Lima Vaz*, 2014, p. 50- 51).

da ética, que agora já é inexistente.

Por fim, com o desenvolvimento das racionalidades científico-técnicas, segundo padre Vaz, impõe-se na leitura da realidade uma visão instrumental e operacional que não consegue perceber noções que não estejam sob esse âmbito. Isso resulta na necessidade de uma hermenêutica que resgate a visão antropológica do homem, para conseqüentemente, poder dar lugar novamente à ética que falará das finalidades do universo humano de sentido⁴⁵.

Dessa maneira, podemos entender o niilismo⁴⁶ como a consequência final da transformação do modo de conhecer do homem e da sua crise ética. Nele desaguam as novas concepções de mundo, da ação do homem e do saber. O mundo simbólico moderno reconstruído lentamente após o período medieval, colocando o homem como o senhor supremo de si, não alcançou outro caminho a não ser o do não-sentido, pois em si mesmo o homem não encontrou as bases que avocou para si.

Na perspectiva vaziana, o niilismo pode ser entendido de duas formas: metafísica e ética. “Segundo a primeira, ele se caracteriza como a perda do fundamento (*arché*); na segunda vertente, como a perda do fim (*télos*)”⁴⁷.

Com isso, entende-se que as ações humanas, orientadas de acordo com os princípios éticos herdados de tradição a tradição, perdem, na atual situação da civilização moderna, a sua finalidade. O homem, que passa a ser valorizado como o único referencial do seu agir, realiza sua conduta segundo seus próprios princípios. Isso faz com que não haja um consenso sobre como a comunidade ética deva prosseguir, gerando a banalidade do que seja bom ou mau.

Em outro aspecto, o niilismo metafísico é entendido com a per-

45. Cf. Henrique C. de LIMA VAZ, *Ética e Razão Moderna*, in *Síntese Nova Fase* 68 (1995), p. 57.

46. Traduzindo-se literalmente, “niilismo” seria “nadismo”. Niilismo é, em verdade, um termo um tanto bombástico, além de pernóstico. Vem carregado de cores trágicas (a vida é sem remédio) e liquidatórias (tudo é nada). Suscita um sentimento confuso e indeterminado, que definiria o *pathos* ou o “clima espiritual” de nosso tempo. “Tempos de niilismo” seria o nome de nosso *Zeitgeist* [espírito da época]. Como se vê, “niilismo” emerge aqui como um termo clínico, indicativo da doença geral do nosso tempo (C. BOFF, *O livro do Sentido (I)*, 2014, p. 67).

47. J. A. OLIVEIRA, *Transcendência e Religião no pensamento de H. C. de Lima Vaz*, 2014, p. 62.

da do fundamento. Observou-se que gradualmente com a passagem do ser a *representação* o homem foi refazendo seu universo simbólico, supervalorizando a técnica e a ciência⁴⁸. No entanto, nesta nova construção do espaço de habitação humana, os homens colocaram em si o fundamento encontrado pelos antigos no Transcendente, ou seja, na ciência metafísica. Segundo Lima Vaz:

O espetáculo que nos oferece a modernidade ao mesmo tempo triunfante e em profunda crise, se a considerarmos desde o ponto de vista desse dever ético fundamental que é, para o homem, a instauração do sentido na sua vida – o dever de realizar a *verdade* da sua existência-, é o desencadear-se aparentemente incontrolável do não-sentido da violência e da morte: violência brutal das armas e dos meios de destruição de massa, violência sutil da propaganda e da manipulação da informação, violência cega do terrorismo, violência silenciosa e universal da injustiça nas relações políticas, sociais e econômicas entre indivíduos, grupos e nações [...] ⁴⁹.

Por fim, regido pela violência e pela morte, já que não há valores éticos que sejam universais e também não há uma metafísica que encontre significados à existência humana, compreende-se da seguinte forma a situação atual do homem na Modernidade: “O homem vive por nada, age por nada, morre por nada – eis o niilismo ético em ato”⁵⁰.

Onde, então, buscar as razões do próprio sentido? O homem ainda pode continuar respondendo por si mesmo às questões antes

48. Vale a pena pontuar mais uma vez que, ao tirar do conhecimento sua efetividade, sendo necessária apenas uma *representação* do objeto na mente, a Modernidade guiada pelos princípios cartesianos, consegue somente “explicar, transformar, modificar, organizar, projetar, mas não pode criar” (Henrique C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*, 2002, p. 103). Como a razão moderna é incapaz de criar, ela racionaliza todos os fenômenos humanos, formando “uma dramática situação espiritual e intelectual, que o homem moderno tenta viver refugiando-se em atitudes que apenas aprofundam a sem-razão que as gerou, desde o cauteloso ceticismo ao declarado niilismo” (Henrique C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*, 2002, p. 103).

49. Henrique C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, 1997, p. 174.

50. J. A. OLIVEIRA, *Transcendência e Religião no pensamento de H. C. de Lima Vaz*, 2014, p. 62.

feitas somente ao Transcendente? Haverá uma saída para a metafísica da subjetividade? Quem é o homem e qual o seu lugar no mundo? São essas interrogações que se apresentam diante da atual conjuntura dos fatos históricos e filosóficos levantados neste capítulo.

Lima Vaz empenhou-se na construção de um sistema antropológico que fosse capaz de responder essas questões. Dedicado ao estudo da antropologia vaziana, o próximo passo deste artigo será analisar e indicar o real lugar do homem no mundo e o seu caminho em direção à realização e à superação da crise niilista, buscando assim, encontrar o sentido do humano na Modernidade.

2. Quem é o homem?

A Antropologia de Lima Vaz está dividida em duas obras: *Antropologia Filosófica I* e *Antropologia Filosófica II*. A primeira está dividida em duas partes: histórica e sistemática. A parte histórica tem por objetivo a realização de uma visão panorâmica do pensamento sobre o homem na cultura ocidental. A segunda parte consiste na elaboração de um sistema organizado para responder à pergunta: “o que é o homem?”. Para tanto, ela se estende até o final da *Antropologia Filosófica II*.

O sistema vaziano está dividido em três sessões: categorias de Estrutura, de Relação e de Unidade. A primeira corresponde à formação ontológica do homem, a sua *ipseidade*. A segunda diz respeito à relação que o homem estabelece com o mundo, a história e o transcendente. A terceira tem por objetivo realizar a união das suas categorias anteriores e trabalhar a unidade perfeita do homem em sua constituição como *pessoa*.

Conforme abordado anteriormente, se na Modernidade o sujeito assume a posição de criador e ordenador da realidade, aqui será traçado um caminho para descobrir seu real lugar no universo do conhecimento e do agir. A pretensão de padre Vaz não era descartar o valor da razão do ser humano e nem tampouco dos avanços científicos, mas mostrar a real dignidade do homem e o lugar de sua realização plena. Se com a Filosofia Moderna houve a perda do sentido existencial, com as teorias que serão estudadas aqui, haverá uma proposta de caminho para o seu reencontro.

2.1 Objetivo da antropologia filosófica

A interrogação filosófica sobre quem é homem tem origem na aurora da civilização ocidental, no século VIII a.C. Com o tempo, essa questão foi se transformando até chegar à celebre expressão kantiana no século XVIII, a saber: o que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? O que é o homem? Segundo Lima Vaz:

No estágio atual dos nossos conhecimentos, um imenso horizonte de saber envolve o objeto-homem, desdobrando em múltiplas direções e aprofundamentos no sentido das explicações fundamentais a pergunta inicial “o que é o homem?”. A Antropologia Filosófica se propõe encontrar o centro conceptual que unifique as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano e no qual se inscrevam as categorias fundamentais que venham a constituir o discurso filosófico sobre o ser do homem ou constituam a Antropologia como ontologia⁵¹.

Levando em consideração as múltiplas concepções do homem e suas áreas do saber, é preciso uma organização sistemática que seja capaz de cumprir as exigências da Antropologia⁵². Afirma Lima Vaz que,

[...] essa articulação é necessariamente dialética porque as categorias são suprassumidas em níveis sempre mais profundos de integração da unidade do sujeito, até que se atinja o nível primeiro da essência ou do sujeito como totalidade ou como pessoa⁵³.

A dialética no pensamento de Lima Vaz⁵⁴ é representada por

51. Henrique C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, 1992, p. 11- 12.

52. Neste mesmo sentido Herrero irá comentar: “Cabe a Antropologia Filosófica tentar uma articulação dialética que integre os pólos da natureza, do sujeito e das formas simbólicas, superando as várias formas de reducionismo e sem cair numa simples justaposição” (Henrique C. de LIMA VAZ. *Antropologia Filosófica II*. 2003. p. 6).

53. Henrique C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, 1992, p. 162-163.

54. O método dialético adotado por Lima Vaz não é apenas uma simples forma de articulação de pensamentos, “mas na sua concepção o próprio processo dialético, na sua especificidade, desvenda por si mesmo as estruturas da realidade, o seu conteúdo inteligível” (J. MAC DOWELL, “Método dialético, história e transcendência

um esquema que realiza a passagem do homem como dado (N), mediado pelo sujeito (S), até se chegar a uma forma (F)⁵⁵, (N > S > F). Isso significa a suprassunção do mundo das coisas (N) pelo mundo dos sentidos (F). Muito mais do que uma articulação artificial, “trata-se, pois, de uma estrutura dialética que é constituída pelo sujeito ontologicamente considerado, pois exprime a lógica do seu ser”⁵⁶.

Resumidamente, a Antropologia vaziana é o estudo do homem sobre si mesmo, com o intuito de investigar e responder a pergunta: “o que é o homem?”. Para isso, diante das várias reduções que as ciências fizeram do objeto-homem, padre Vaz irá construir um sistema organizado no qual considerará todas essas correntes do saber com criticidade, tentando encontrar a unidade ontológica do ser humano. A articulação dialética das categorias de Estrutura, Relação e Unidade será o próximo passo deste capítulo⁵⁷.

2.2 Categorias estruturais

Nesta primeira categoria, Lima Vaz apresenta a constituição ontológica do homem. “Estruturalmente, o sujeito apresenta-se como a articulação na unidade do sujeito em três níveis de realidade: corporalidade, psiquismo e espírito”⁵⁸.

A categoria do *corpo-próprio*, primeiro momento da dialética da estrutura (N), está no fato do homem estar presente no mundo através do seu corpo. Porém, não é uma presença apenas corpórea, e sim uma presença expressiva do seu ser, formando uma tensão en-

no sistema filosófico de Henrique de Lima Vaz”, in Delmar CARDOSO (org.), *Pensadores do século XX*, 2012, p. 248).

55. “O homem, portanto, não existe como dado, mas como expressão. Assim, o homem é o movimento dialético da passagem do dado (N) à expressão (F), e ele como sujeito é o movimento mediador (S)” (F. J. A. HERRERO, “Recriação da Tradição na Antropologia Filosófica de pe. Vaz”, in *Síntese Revista de Filosofia* 96 (2003), p. 8).

56. Henrique C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, 1992, p. 163.

57. Dentro de cada categoria há um movimento próprio da dialética vaziana. Porém, por questões de espaço, neste artigo serão apresentadas apenas as conclusões de cada sessão categorial, isto é, apenas a compreensão filosófica em sua síntese final.

58. J. A. MAC DOWELL, “Método dialético, história e transcendência no sistema filosófico de Henrique de Lima Vaz”, in Delmar CARDOSO (org.), *Pensadores do século XX*, 2012, p. 231.

tre o homem entendido como corpo-objeto e a autoafirmação de sua interioridade. Em outras palavras: inicialmente o corpo se mostra ligado à essência do Eu, pois todas as origens das suas significações partem do corpo; porém, em seguida, o corpo é visto como a presença expressiva do homem no mundo, atingido pela pergunta: “o que é o homem?”.

Assim sendo, para Lima Vaz o *corpo próprio* é o primeiro momento da estrutura do ser humano. O homem é seu corpo, mas não se trata apenas de um ser material e fechado em sua forma. Trata-se, porém, de uma expressividade que vai além da materialidade. Através de seu estar-no-mundo de modo corporal e expressivo, o sujeito transforma a sua realidade e se relaciona de modo objetivo com o mundo e toma consciência de si mesmo. Contudo, para compreender quem é o homem há a necessidade de ir além da categoria do *corpo-próprio*, dando mais um passo no discurso dialético das categorias.

Na corporeidade há elementos que vão além da dimensão material e somática do homem. Essa presença intencional da corporeidade aponta para a existência de uma vida interior, que anima e dirige o corpo para o campo de sua expressão, da sua forma, da ação e de intervenção na realidade. Abre-se aqui o horizonte da segunda parte constitutiva do homem: a sua psique⁵⁹.

No segundo momento dialético das categorias estruturais está *psiquismo* (S), cuja função consiste na mediação entre a esfera corporal e a esfera espiritual do homem. A partir de uma visão histórica vê-se que o *psiquismo* sempre foi tratado nas óticas da religião como uma dualidade (corpo e alma), até o desenvolvimento das ciências do século XIX.

Ao mesmo tempo em que o homem é *corpo próprio*, expressando-se como ser-no-mundo é, também, interioridade pelo espírito, assim a forma do psíquico é delineado por essa mediação. Ainda, é possível dizer que o *psiquismo* é a colocação do sujeito na forma de um Eu unificador das vivências e comportamentos, que se relaciona através da linguagem com o mundo exterior.

59. E. L. D. POZZO, *A dimensão do Espírito e a Relação com a Transcendência em Lima Vaz: Uma Resposta ao Nihilismo Contemporâneo*, 2014, p. 37.

No entanto, é com a categoria do *espírito* que o último estágio da dialética das estruturas do ser humano é atingido (F). Aqui ocorre a realização da passagem do dado (N) à forma (F), ou seja, a supressão do mundo das coisas pelo mundo dos sentidos. Segundo padre Vaz:

É nesse nível que o ser do homem abre-se necessariamente para a *transcendência*, trata-se de uma abertura propriamente transcendental, (...), que faz o homem nesse cimo do seu ser que é também, para usar outra metáfora, o âmago mais profundo de sua unidade, um ser estruturalmente aberto para o Outro⁶⁰.

O homem seria apenas um estar-no-mundo de modo material se, no movimento dialético, o *corpo próprio* e o *psíquico* não fossem supressumidos pelo *espírito*⁶¹. Desse modo, é a categoria de *espírito* que confere ao homem a sua existência aberta ao transcendente, dando a ele a inteligência e a liberdade.

Recusar a sua constituição espiritual como inteligência e liberdade acabaria sendo, para o homem, uma contradição mortal, pois negá-la é negar-se a si mesmo, já que em sua autoafirmação o *espírito* humano é inteligência e liberdade. Pode-se perceber, ainda, que o *espírito* é automediação e tudo que existe fora dele é supressumido no movimento de sua autoposição. De modo mais claro, chega-se à conclusão de que toda mediação humana é, por excelência, espiritual e é na sua automediação que toda dialética da passagem do dado (N) à forma (F) acontece.

Mas como entender o *espírito* como inteligência e liberdade, acolhimento e consentimento ao ser? Para Lima Vaz é em Santo Tomás de Aquino que se encontra uma resposta satisfatória⁶². Se-

60. Henrique C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, 1992, p. 201.

61. Lima Vaz, atento aos possíveis fundamentalismos de cunho espiritualistas, destaca que, na dialética da supressão, não há uma negação da categoria supressumida, mas uma “identidade na diferença”. Ou seja, é conservando algo e inserindo um passo além que se passa de uma categoria a outra. Em suas palavras: “No entanto, nunca é demais repetir, a supressão dialética no *espírito* não é pura supressão da especificidade eidética do somático e do psíquico, mas a sua conservação na unidade ontológica do ser-homem” (Henrique C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, 1992, p. 204).

62. Henrique C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, 1992, p. 220.

gundo o Aquinate, a inteligência e a liberdade são dois momentos articulados a partir da relação analógica do *espírito* com o ser. Com a inteligência, o espírito é acolhimento da forma inteligível do ser. Pela liberdade, o *espírito* é inclinação ao ser. É, pois, na participação do ato de existir do Espírito Absoluto que o *espírito* finito torna-se o primeiro na ordem das categorias e da existência. “Portanto, a categoria do *espírito* no homem constitui o fecho da abóbada da sua estrutura ontológica”⁶³.

Por fim, o *espírito* é uma categoria da Antropologia enquanto situado no mundo pelo sujeito corporal. Entretanto, possui uma abertura e uma identificação com o Espírito Absoluto (Infinito) que, por participação, realiza nele, em partes, a inteligência e a liberdade. É pelo *espírito* que o homem constrói o sentido da existência, levando para além das fronteiras do somático e do psíquico sua reflexão.

Assim, percebe-se que o movimento dialético partiu da presença mais simples do homem no mundo com o seu *corpo próprio*, vendo nele uma expressividade. A partir de sua expressividade, o movimento dialético impeliu o homem ao *psiquismo*, lugar no qual ele reconhece a si mesmo e unifica suas vivências. Porém, ainda a pergunta “o que é o homem?” Não foi respondida. É, então, na categoria do *espírito*, que se situa toda a significação do mundo das coisas e a vida propriamente humana. Com ela, o homem transcende os limites do somático e do psíquico e se relaciona com o Espírito Absoluto, que gera sentido e norteia a existência humana pela inteligência e liberdade.

Contudo, a dialética da totalização do homem ainda não foi concluída. Agora, o homem ontologicamente considerado (*corpo próprio*, *psiquismo* e *espírito*) é levado a efetivar-se na sua relação com o mundo, com o outro e com o transcendente. O próximo tópico deste capítulo será direcionado à apresentação das categorias de relação.

2.3 Categorias de relação

Da mesma forma que o homem realiza uma experiência consigo mesmo em sua estrutura ontológica, ele realiza sua abertura à realidade exterior de uma forma ativa. No dizer de Lima Vaz:

63. *Idem*, p. 221.

[...] a unidade estrutural do homem, ao mesmo tempo que assegura a sua *identidade* ontológica e lhe dá a forma de *ipseidade* (reflexão), define-o como ser-em-situação ou como ser-de-presença a uma realidade com a qual se encontra dialeticamente relacionado⁶⁴.

Em direção à categoria da totalização serão tratadas agora as relações de *objetividade*, *intersubjetividade* e *transcendência*.

A *objetividade* (N) é a relação do homem com o mundo exterior⁶⁵. No sentido antropológico, o termo *objetividade* “designa a abertura do homem à realidade com a qual ele estabelece uma relação não-recíproca”⁶⁶. Afirmando assim a relação do homem com o mundo, pode-se dizer que a sua presença é *mundana*. Também, vale a pena lembrar que o sujeito que se relaciona com o mundo é o ontologicamente considerado em sua estrutura (*corpo próprio*, *psiquismo e espírito*), por isso é ser-no-mundo.

Porém, a relação de *objetividade* vive a tensão entre o homem situado no mundo e a sua abertura à amplitude do ser. Assim, a *objetividade* é mais uma categoria que faz parte do caminho dialético rumo à totalização, pois a ação do homem no mundo faz parte da sua constituição ontológica como *corpo próprio*, porém, essa relação só é significada com a sua abertura espiritual à transcendência. Dessa maneira, o discurso dialético afirma a posição do “eu sou para o mundo-natureza”, mas ao mesmo tempo nega-se dizendo o “eu não sou para o mundo-natureza”.

Além disso, a relação do homem com o mundo-natureza é não-recíproca, todavia o homem age pela linguagem que interroga e interpreta. Em decorrência disso, “ela pressupõe e postula [...] uma relação recíproca entre os sujeitos ou suscita o aparecimento do perfil

64. Henrique C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, 2003, p. 12.

65. Na abertura do homem à exterioridade com as categorias das relações, há uma dialética inversa, do exterior ao interior. É com o contato do homem com o exterior que ele realiza sua interiorização. Lima Vaz afirma: “[...] É em virtude dela [dialética exterior-interior] que podemos falar de uma abertura intencional do homem, na sua unidade estrutural de corpo-alma-espírito, à realidade na qual está situado” (Henrique C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, 2003, p. 13).

66. *Idem*, p. 15.

do *outro* no horizonte do mundo”⁶⁷.

Desse modo, emerge a relação de intersubjetividade, que é a passagem da relação objetiva do homem com mundo através da técnica e do fazer para relação do sujeito com outro sujeito. Essa reciprocidade entre o Eu com o Tu realiza-se, sobretudo, por meio da linguagem⁶⁸, com a qual o Eu -Tu torna-se o Nós⁶⁹.

Com a ajuda desta categoria, pode-se perceber que a reciprocidade entre dois sujeitos “mostra [...] a impossibilidade do solipsismo”⁷⁰. Dessa forma, é possível entender a recorrente preocupação filosófica com o tema da *intersubjetividade* como um antídoto contra o individualismo e o tecnicismo moderno⁷¹.

Contudo, um problema surge nesta categoria: o da passagem do Eu individual para o Nós. Esta passagem corresponde ao Nós empírico que se dá apenas no acontecer para o Nós inteligível, realizado nos vínculos, como o da família, amizades, etc. O problema aqui levantado situa-se na não absorção da individualidade na formação do Nós.

Como então preservar a unidade do Eu ao ser ele assumido na pluralidade do Nós? Essa questão está inteiramente ligada à capacidade do espírito finito de ser analógico ao Espírito Infinito, realizando

67. *Idem*, p. 36.

68. A linguagem é uma estrutura de significados elaborada desde a expressão corporal até a fala como um meio de criar um diálogo. Consequentemente, a linguagem ocupa uma posição definida como *medium* entre dois sujeitos. (Cf. Henrique C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, 2003, p. 50).

69. “Ao passarmos da relação não-recíproca de objetividade para relação recíproca de intersubjetividade, encontramos-nos em face de uma nova dialética em que dois “infinitos” se relacionam” (Henrique C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, 2003, p. 50).

70. *Idem*, p. 55.

71. Lima Vaz em sua análise da pré-compreensão percebe a atualidade do tema da *intersubjetividade* na filosofia moderna, sendo essa preocupação uma reação à tendência solipsista. Nas palavras do autor: “O lugar privilegiado do tema do outro na filosofia contemporânea e as tentativas de uma conceptualização filosófica adequada à relação intersubjetiva que encontramos no roteiro intelectual dos grandes pensadores modernos podem ser vistos, de um lado, como tentativas de superação do solipsismo, consequência aparentemente inevitável das filosofias do sujeito e, de outro, como reação contra o predomínio do funcional e do operacional na sociedade dominada pela tecnociência” (Henrique C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, 2003, p. 55).

nele a vida e inteligência. Da mesma forma, “justamente enquanto nos referimos ao Espírito Absoluto e nos constituímos como sujeitos, podemos estabelecer entre nós a relação de *intersubjetividade*”⁷². Com isso, a relação do Eu no conjunto do Nós é analógica, não sendo apenas uma simples extensão do Eu, mas é a partir de sua reflexibilidade estrutural (inteligência e liberdade) que se pode estabelecer o ser-em-comum que pensa, age e decide, deixando ainda mais evidente a necessidade da abertura espiritual do homem ao transcendente e a sua relação analógica com ele.

Por fim, ao estabelecer a categoria de *intersubjetividade* como categoria da Antropologia Filosófica correspondente à supressão da categoria de *objetividade*, o discurso dialético impele-se a mais um estágio. As relações *intersubjetivas* respeitam os princípios da vida ética⁷³ e histórica, mas não podem satisfazer a abertura do homem à infinitude do ser, sendo, portanto, necessário avançar o discurso em direção à categoria de *transcendência*.

Ao chegar à categoria de relação de *transcendência* (F), chega-se a mais uma conclusão dialética a respeito do homem. Nas categorias estruturais, o homem foi estudado desde seu *corpo próprio*, passando pela sua constituição *psíquica*, até chegar à afirmação de sua categoria de *espírito*, sendo essa o fecho da abóbada da estrutura ontológica do homem. Da mesma forma, nas categorias de relação partiu-se da relação de *objetividade* estabelecendo o homem como ser-no-mundo, pela relação de *intersubjetividade* colocando o homem como ser-para-o-outro e, por fim, agora conclui-se com a relação de *transcendência* com a afirmação do homem como um ser-para-além.

A relação de *transcendência* resulta, na verdade, do excesso ontológico pelo qual o sujeito se sobrepõe ao Mundo e à História e avança além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro na busca do fundamento

72. *Idem*, p. 73.

73. Na categoria de *intersubjetividade* pode ser encontrada a profunda relação entre Antropologia e Ética, pois toda comunidade humana em suas relações recíprocas são mediadas e conduzidas por princípios éticos. Nas palavras de Lima Vaz: “Dessa forma a relação de *intersubjetividade*, categoria antropológica fundamental, transpõe-se em categoria ética, na mediada em que o ser-com-o-outro apresenta-se originalmente como uma estrutura normativa que se configura como um dever-ser no sentido ético” (Henrique C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, 2003, p. 77).

último para o Eu sou primordial que constitui o termo último ao qual referir o dinamismo dessa afirmação primeira. É desse excesso ou dessa superabundância ontológica do sujeito, expressos estruturalmente na categoria do *espírito* que procede, de resto, o dinamismo mais profundo da História e a inexaurível gestão de formas de busca ou expressões do Absoluto que acompanha o curso histórico e que é a atestação mais evidente da presença da relação de *transcendência* na constituição ontológica do sujeito⁷⁴.

Assim, Lima Vaz afirma que a relação de *transcendência* constituiu-se como uma fonte de relação entre o *espírito* e o ser. Contudo, essa categoria difere das anteriores não sendo uma categoria não-recíproca como na *objetividade* ou recíproca na categoria de *intersubjetividade*, mas é uma categoria que revela a total submissão do homem ao Infinito, ou seja, à “*transcendência* como *télos* supremo da autoafirmação do seu ser”⁷⁵. Sendo assim, é nessa relação que o sujeito se revela como participante da infinita generosidade do Absoluto⁷⁶, existindo como “ser-para-a-Verdade, ser-para-o-Bem, ser-para-o-Ser [...]”⁷⁷.

Antes de chegar às conclusões gerais sobre esta categoria, deve-se pontuar a sua situação no mundo contemporâneo. A *transcendência* faz parte da cultura do homem desde o “tempo-eixo”, percorrendo todo tempo civilizatório ocidental, mas foi aniquilada na cultura moderna. A vida direcionada pelo espírito, a contemplação, a abertura à realização no homem dos transcendentais de Bem, Verdade e Beleza foram trocados por uma razão instrumental, pragmática e utilitarista. O homem fechou-se à *transcendência* e abriu-se à técnica e à ciência.

Sinteticamente, o homem é um sujeito finito, ontologicamente posicionado no tempo, condicionado à sua situação no mundo, contudo, o Absoluto é infinito e transcende a tudo. Pela condição do Absoluto, o *eidos* (a finitude) do homem é suprasumido pela infinitude

74. *Idem*, p. 94.

75. *Idem*, p. 96.

76. É importante salientar que será a partir dessa concepção de participação e submissão do sujeito ao Absoluto que se dará a tese de que a vida propriamente humana é a vida segundo o espírito, tema do próximo capítulo deste trabalho.

77. Henrique C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, 2003, p. 96.

do Absoluto, da qual participa por analogia. Assim apresenta-se um paradoxo: o sujeito finito diante do Absoluto, porém constitutivamente formado para ser aberto a ele.

Isto significa que o homem está situado no mundo, mas é ontologicamente aberto a uma ligação com o Absoluto, do qual recebe a existência, a Liberdade, o Bem, a Verdade. E é somente nesta relação que toda sua existência pode encontrar sentido, pois do contrário, o homem seria apenas uma essência sem o atributo da existência.

Desta sorte, a articulação dialética do discurso filosófico da categoria de relação chega ao seu termo suprassumindo as relações de *objetividade* e *intersubjetividade*, todavia, não com um ponto final e sim com a abertura do homem à infinitude do ser. Logo, “O homem é porque o Absoluto é: Causa Primeira, Perfeição Infinita e Fim [...]”⁷⁸. À vista disso, um novo caminho abre-se à Antropologia Filosófica: a Totalização. O homem é um todo ontológico, que se relaciona como mundo, o outro e o transcendente, e se realiza em uma síntese de sua constituição ontológica e relações. A próxima etapa deste capítulo será a abordagem da categoria de *realização*, com a qual haverá a união das duas dialéticas concluídas.

2.4 Categoria de realização

A categoria de *realização* tem por missão realizar uma síntese entre as duas categorias estudadas: a estrutura ontológica do sujeito e as relações que ele estabelece com o mundo, o outro e o Absoluto. A categoria de estrutura corresponde à unidade do homem, “segundo a qual ele é indivisível em si mesmo, sendo assim capaz de subsistir na sua *identidade (ipseidade)* na sua relação com os outros seres dos quais se distingue”⁷⁹. Já as “regiões categoriais de relação correspondem os domínios da realidade que se abrem à finitude e à situação do homem”⁸⁰. O sujeito é finito em sua constituição como ser dependente do Infinito, representando uma noção metafísica, e é situado, pois se estabelece no mundo e confronta-se com uma infinidade de seres como ele, assim, a situação constitui-se uma noção antropoló-

78. *Idem*, p. 124.

79. *Idem*, p. 141.

80. *Ibidem*.

gica.

O problema levantado nesta categoria de *realização* é a oposição entre o ser-em-si entendido como a unidade ontológica do homem e a sua abertura à multiplicidade dos outros seres, como foi afirmado na categoria de relação. Por isso, a seguinte pergunta se apresenta: a estrutura ontológica do homem, que assegura sua unidade, ao confrontar-se com a abertura ao outro não vê sua unidade estrutural ameaçada? Ou ainda, como o homem conseguirá manter-se em sua unidade ontológica com a sua abertura ao outro sem cair numa alienação de si mesmo? Por conseguinte, padre Vaz apresenta a função da categoria da *realização*:

A categoria da realização deve mostrar exatamente os caminhos através dos quais a unidade estrutural do homem se cumpre efetivamente nas formas de relação com que ele se abre às grandes regiões do ser que circunscrevem o lugar ontológico de sua situação e da sua finitude. Sendo uno como ser-em-si [...] o homem deve realizar essa unidade como ser-para-si ou como existente para o qual existir é viver a unificação progressiva do seu ser no exercício dos atos que manifestam a vida “segundo o espírito”, como vida propriamente humana⁸¹.

Assim sendo, a auto-realização do homem está na união íntima entre o seu Eu com o do Outro, ou seja, o homem apenas se torna ele mesmo quando ele se abre ao Outro, abertura essa perpassada pelo ato de generosidade e doação de si mesmo. Essa abertura ao outro é o que pode ser chamado de razão metafísica, porque é somente na abertura ao Infinito que se torna possível a abertura ao Outro. Com isso, os atos capazes de realizar a vida humana são os atos que procedem do homem pensando em sua integralidade (estruturas e relações).

É um desafio para todos os homens a realização da própria vida⁸², sendo essa empreitada uma luta entre o ser e o não-ser, entre o

81. *Idem*, p. 144.

82. “Ao se auto exprimir como corporalidade, psiquismo e espírito, desdobrando nessa expressão a sua estrutura de *sujeito* ou operando – como ato primeiro da sua *essência* – a passagem da *natureza* à *forma* ou do *dado* à *significação*, o homem já está lançado, por uma necessidade inscrita no seu próprio ser, neste caminho sem volta que é o da sua auto-realização” (Henrique C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, 2003, p. 148).

sentido e a falta de sentido. Lima Vaz entende que não há “nenhuma frustração maior e mais penosa para o homem do que aquela que nasce da sensação de uma vida não realizada, da dispersão e da perda de tempo da vida [...]”⁸³. Este medo de não realizar-se, provém da consciência de que a vida é uma aventura única, mas ao mesmo tempo se inclina para a plenitude.

Dessa feita, diante do medo da não realização, mas ao mesmo tempo, da necessidade intrínseca de abrir-se ao outro, sobretudo ao Outro Absoluto, a realização cumpre a sua missão: realizar uma síntese entre *estrutura* e *relações*, sendo a analogia a melhor forma de interligá-las. O homem, em sua *ipseidade*, relaciona-se com o mundo, o outro e o transcendente, contudo, está sempre em direção à sua totalidade e aberto ao Absoluto. É, pois, unindo a sua *ipseidade* com a *alteridade* que ele se realiza, mas é somente unindo seu ser com o Absoluto que ele se torna *pessoa*. Finalmente, é na categoria de *pessoa* que o homem encontra sua realização perfeita, constituindo-se, em sua totalidade, um sistema aberto ao infinito.

3. Vida propriamente humana

Após o roteiro dialético que foi percorrido até esta categoria, saindo da base mais elementar e mais concreta, o *corpo-próprio*, a *pessoa* se apresenta como o escopo da ação dialética de suprassunção, com a qual se alcança a unidade final. Ou ainda, do ponto de vista dos níveis conceptuais constitutivos do ser (essência e existência), pode-se dizer que nos primeiros momentos da exposição sobre as categorias do humano (estrutura e relações) está expressa a essência do homem, e na passagem para o segundo momento (realização), está o âmbito em que o homem se torna o que é, ou seja, sua existência individual. Com isso, a categoria de *pessoa* apresenta-se como a unidade entre essência e existência.

No ponto de chegada do discurso da Antropologia Filosófica, a categoria de *pessoa* mostra-se, dessa sorte, como a síntese dos momentos *eidéticos* percorridos pelo movimento dialético e, igualmente, como o alvo apontado pelos momentos de *ilimitação tética* que fizeram avan-

83. *Idem*, p. 146.

çar o movimento. Por conseguinte, ela é expressão acabada do *Eu sou*, de sorte a podermos estabelecer, como resposta a interrogação inicial “o que é o homem?”, a identidade, mediatizada pela sequência das categorias, entre *sujeito* e *pessoa*. A *pessoa* é, portanto, a expressão adequada, a *forma formarum* com a qual o sujeito ou o Eu se exprime ou se *diz* a si mesmo. Se a *pessoa*, pois, é um *resultado*, considerada na sua expressão categorial como síntese ou fecho do discurso dialético (...), ela é, *em-si*, a origem inteligível de todo o discurso e, como tal, *começo* absoluto, que se faz presente, surgindo na sua radical originalidade, em toda afirmação e em toda invocação do *sujeito*, vem a ser, na radical singularidade de cada um com que o *EU* e o *TU* se encontram⁸⁴.

Ao ser atingida a categoria de *pessoa*, a abertura à infinitude intencional do ser-homem para o qual a dialética apontou desde o início, é alcançada, sendo ela ponto de partida e ponto de chegada. Partida, pois está na raiz inteligível da afirmação do *Eu sou*; chegada, pois realiza a suprassunção da oposição entre essência e existência, estrutura, relação e realização, sendo a unidade totalizante. Por isso, seguindo o objetivo da dialética filosófica, a *pessoa* é a plena inteligibilidade de todas as manifestações do homem.

Ainda, a *pessoa* se apresenta como o sujeito adequado da atribuição da vida segundo o espírito, na qual ocorre o entrelaçamento da inteligência e liberdade. À vista disso, Lima Vaz afirma que “no nível do espírito, a *pessoa* é constitutivamente, enquanto ser inteligente e livre, presença a infinitude do ser. [...] Dessa sorte, a pessoa pode ser apresentada como a ‘síntese metafísica’”⁸⁵.

Em face de toda essa estrutura do termo *pessoa*, sua ideia metafísica e complexidade estrutural, vê-se que este foi um conceito de alto valor para o homem. Todavia, percebendo o seu caráter metafísico, a filosofia moderna tenta levar a reflexão a respeito dele, em demasia, para o enfoque da sociologia, psicologia, política ou fenomenologia⁸⁶. Em decorrência disso, ao mesmo tempo em que este

84. *Idem*, p. 191-192.

85. *Idem*, p. 193-194.

86. Isso acontece, segundo Lima Vaz, pela tendência da filosofia moderna de retirar o fundo metafísico de todos os conceitos que o possuem, já que seu enfoque é a metafísica da subjetividade. O autor conclui: “Ora, a metafísica da subjetividade, que tornou o polo ontológico comum da filosofia moderna, ao excluir o campo da Metafísica e da racionalidade analógica, retirou ao conceito de *pessoa* sua referên-

conceito é considerado como a “estrela de maior valor”, é dilacerado no âmbito de uma filosofia niilista⁸⁷.

Diferentemente, a categoria de *pessoa* não consiste apenas em mais uma categoria a realizar uma suprassunção, mas é um momento de totalização das categorias anteriores. Em outras palavras, neste momento do discurso da Antropologia Filosófica, acontece uma sistematização de todas as seções em um único conceito.

A noção de *pessoa* é, em sua definição, analógica, revelando como ela está aberta para acolher em si a verdade do ser. Em decorrência disso, a formulação do sujeito como ser está presente desde o primeiro momento da Antropologia, mas só se torna ato na constituição do homem como *pessoa*, passando à afirmação da ilimitação do sujeito.

Enfim, o homem é *pessoa*. É *pessoa* porque é está aberto e se relacionado com a Pessoa Absoluta. É *pessoa* porque une em si a essência e a existência, por analogia a Pessoa Absoluta, que as possui em ato. É *pessoa* porque é automanifestativo, “ou seja, é criador de todas as suas formas de manifestação”⁸⁸. Com essas características do homem, ele se revela como suprema dignidade, pois é uma perfeita singularidade, “subsistência e independência com relação a qualquer outra realidade à qual possa ser referida como parte, função ou instrumento”⁸⁹.

cia transcendente, dando origem a esse emaranhado de significações” (Henrique C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, 2003, p. 194).

87. A civilização moderna conhece, assim, esse profundo paradoxo que acompanha sua evolução como um dos sinais mais manifestos das contradições que dividem o seu corpo histórico: juntamente com a imensa e aparentemente irresistível vaga que eleva ao mais alto cimo das aspirações da sociedade moderna o valor da *pessoa* e a exigência da sua *realização* nos campos cultural, político, jurídico, social, pedagógico, religioso, ela assiste ao longo desfilar das filosofias que, ou dissolvem criticamente a noção de *pessoa*, ou minam os fundamentos metafísicos com que fora pensada na tradição clássica, repensando-a segundo os cânones da nova metafísica da subjetividade (Cf. Henrique C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, 2003, p. 195).

88. Henrique C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica II*, 2000, p. 235.

89. *Idem*, p. 238.

3.1 Vida segundo o espírito

Enfim, na categoria de *pessoa* foi encontrada a unidade estrutural do homem. Essa conclusão é a síntese basilar para responder sobre o verdadeiro sentido do humano, uma vez que, para realização humana, é necessária uma perfeita unidade dos seus níveis categoriais. Mas, ao chegar a este ponto, a pergunta inicial ainda não foi plenamente respondida: qual o sentido do humano? Qual tipo de vida dá sentido ao humano?

Lima Vaz apresenta a *vida segundo o espírito* como a vida propriamente humana, porque é nela que o homem pode realizar perfeitamente a correspondência entre o espírito e o ser, já que, como estudado em todas as categorias da *pessoa*, é próprio do ser humano lançar-se para além de sua finitude formal, tonando-se um ser transcendente.

[...] a vida segundo o espírito manifesta-se como a vida propriamente humana. Ela o é justamente em virtude da correspondência transcendental entre espírito e ser. Com efeito, viver para os seres vivos é o seu próprio existir. E como o homem existe na sua abertura transcendental para a universalidade do ser ou na sua adequação ativa com o ser, o homem existe verdadeiramente enquanto espírito, ou a vida propriamente humana é a *vida segundo o espírito*⁹⁰.

E ainda, Lima Vaz conclui:

No entanto, sendo somática e psiquicamente determinada, a vida humana não pode ser denominada como propriedade “vida segundo o corpo” ou “vida segundo o psíquico”. É vivendo segundo o espírito que o homem vive humanamente a vida corporal e a vida psíquica. Todos os saberes normativos sobre a vida humana (a Religião, a Ética, a Política...), pressupõem essa primazia determinante do espírito na definição da vida humana enquanto humana⁹¹.

É apenas segundo o *espírito* que a vida humana pode ser dotada de autoreflexibilidade, tornando o homem capaz de conhecer a si

90. Henrique C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, 1992, p. 239.

91. *Idem*, p. 240.

mesmo, autodeterminar-se e viver uma vida racional e livre. Como visto na categoria de *espírito*, recusar essa via transcendente do humano é tirar-lhe a própria vitalidade, porque o homem vive a sua constituição espiritual como inteligência e liberdade e negá-la é fazer uma negação de si mesmo, já que, em sua autoafirmação, o *espírito* humano é inteligência e liberdade

A vida do espírito como inteligência tem por missão contemplar (*theoria*) o ser, isto é, acolhê-lo. E como liberdade, tem o amor (ágape) desinteressado, isto é, o dom ao ser. Dessa feita, o espírito humano, que é ontologicamente aberto ao transcendente, realiza-se no mais profundo da sua existência como inteligência e amor. Mesmo que, por vezes, este espírito seja conduzido pelos seus atos inferiores, ele continua intacto em sua missão: contemplar a Verdade e doar-se no Bem.

Dessa sorte, razão e liberdade devem ser entendidas, se as pensarmos integradas no ritmo de crescimento da vida segundo o espírito, à luz da tendência profunda que aponta para o ato de contemplação como inteligência propriamente espiritual e para o ato do dom de si como amor propriamente espiritual. Ora, o quiasmo do espírito mostrou-nos acima o entrelaçamento da razão e da liberdade no único movimento do espírito. Assim, inteligência espiritual e amor espiritual se entrelaçam na unidade do *apex mentis*, o cimo mais alto da vida do espírito, onde a inteligência se faz dom à verdade que é o seu bem, e o amor se faz visão do bem que é a sua verdade⁹².

A inteligência espiritual e o amor espiritual são movimentos que se dão igualmente, ou seja, não é que algum deles seja maior, mas são correspondentes um ao outro. Ademais, não representam a atividade do espírito em um nível superior ou em um estado de sorte, mas são atributos constituintes dele. Por isso, “é a vida do espírito na sua estrutura e no seu movimento dialético essenciais que tem, na inteligência e no amor, o termo do seu crescimento e seu fruto mais perfeito”⁹³.

Afirma, ainda, Lima Vaz: “a vida da razão e da liberdade como crescimento da inteligência espiritual é, no espírito humano, [...], a

92. *Idem*, p. 243.

93. *Idem*, p. 244.

marca da sua finitude e o signo da sua participação à intelecção perfeita e ao amor perfeito do Espírito Infinito”⁹⁴. Essa afirmação reforça a concepção tomásica, pois o espírito finito, localizado no tempo e na história, só pode unir-se à inteligência e ao amor quando está ligado, por analogia, ao Espírito Absoluto.

Contudo, na Modernidade, o homem, na busca de sua autonomia, postula a sua independência do Absoluto. A perspectiva analógica sede lugar à visão unívoca; a transcendência, à imanência; a contemplação (*theoria*), à ação (*poiésis*); o sentido, à falta de sentido; a realização, à fragmentação; o homem, à máquina; o amor, ao utilitarismo; o ser, à representação. Dessa forma, a inteligência espiritual ou a vida segundo o espírito se vê asfixiada pela razão humana que se fecha ao transcendente. Sem a analogia, a inteligência já não contempla o ser, sem a liberdade já não se doa desinteressadamente, tonando-se assim, calculista e manipuladora. O mundo no qual o homem habitava e construía o seu sentido, torna-se um solo abandonado à ambição e ao consumo. Sem finalidade, a ação humana perde o referencial, não há mais motivos que assegurem os laços sociais, a dignidade e a vida. Como não há fim, o hoje se anuncia como a única possibilidade, fazendo do presente o único instante da vida, pois o futuro é obscuro e o passado é retrógado.

O propulsor deste mal-estar existencial, vivido na Modernidade, está situado na fragmentação da estrutura ontológica do homem. A Antropologia Filosófica, ao levantar a constituição estrutural do humano e suas relações fundamentais, apresentou as tendências naturais do homem. Portanto, expressividade, abertura ao outro e ao transcendente fazem parte do humano. O esquecimento desta ontologia fundamental é, então, o responsável pela perda do fundamento e da finalidade da vida.

Do contrário, quando aberto ao transcendente e dele participante, o homem, na sua totalidade, constitui-se uma *pessoa*. Nesta visão total de si mesmo, a vida, orientada pelo ato mais sublime, é capaz de significar toda existência, mesmo com os percalços da vivência.

Diante da aridez da situação do homem na Modernidade, colocado no mundo finito e impedido de transcender-se, a vida humana como vida do espírito é a proposta de uma riqueza incomensurável.

94. *Ibidem.*

Contudo, não se trata de uma alienação do mundo, mas mesmo situada no tempo, ela permite ao homem a ação atemporal do sentido. No dizer de Lima Vaz:

Tal é o paradoxo do espírito finito: riqueza e plenitude com relação ao mundo exterior que ele compreende pelo saber, transfigura pela arte, transforma pela técnica; pobreza e carência com relação ao *outro* que ele encontra no reconhecimento e no amor, de modo radical, com relação ao *Outro* absoluto do qual opera a palavra última sobre sua origem e seu destino⁹⁵.

Assim sendo, a vida segundo o espírito anuncia-se ao homem moderno como a saída para a ausência de fundamento e finalidade, causas da perda do sentido. Como fundamento, o espírito coloca a *pessoa* em contato com o Absoluto. Como finalidade, impele a *pessoa* ao Bem.

É nesse sentido que está a valorização da *pessoa moral*⁹⁶. Como visto no primeiro capítulo, a ruptura com a capacidade de transcendência do homem não trouxe apenas uma crise do sentido a partir dos fundamentos metafísicos, mas também uma crise da cultura e do *ethos*. Neste sentido, padre Vaz elabora sua dura crítica ao afirmar que na civilização universal há um “trágico paradoxo de uma civilização sem ética ou de uma cultura que no seu impetuoso e [...] irresistível avanço [...] não se faz acompanhar pela formação de um *ethos* [...], que fosse a expressão simbólica das suas razões de ser e do seu sentido”⁹⁷.

O problema da crise ética atinge a sociedade moderna como um todo, fazendo com que não exista uma cultura que dê finalidade às ações dos indivíduos. Com isso, as comunidades éticas básicas, como as famílias e os laços de amizade, se dissolvem no individua-

95. *Idem*, p. 243.

96. Padre Vaz percebe que o termo *pessoa moral* é redundante, pois toda *pessoa* humana é por excelência moral, sendo, portanto, uma separação que “diz respeito apenas à distinção entre os objetos formais de duas disciplinas distintas no corpo dos saberes filosóficos, a Antropologia Filosófica e a Ética Filosófica” (Henrique C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica II*, 2000, p. 238).

97. Henrique C. de LIMA VAZ, “Ética e Civilização”, in *Síntese Nova Fase* 49 (1990), p. 10.

lismo dominante. Da mesma forma, a violência e a morte se manifestam como a única saída para resolução dos problemas comuns da sociedade, não dando mais espaço para a organização propriamente humana do mundo.

A resposta capaz de dar outro significado à situação atual na civilização ocidental está na finalidade da ética, ou no *télos*, perdido na formação da Modernidade. Da mesma forma que a resposta para crise de sentido foi encontrada na vida segundo o espírito, a vida ética deve voltar-se para finalidade do Bem para sair de sua desvalorização.

É neste ponto que aparece a necessidade da formação de uma *pessoa moral*, dado que é na vivência na comunidade social que o homem vai traçar seu caminho para realização e, assim, efetivar-se no sentido existencial. Para essa missão, Lima Vaz formulou uma ontologia do agir, como também, em resposta ao niilismo metafísico, fundou a ontologia do ser.

Logo, se por um lado, [...], no primeiro momento o ser humano, ao fazer a experiência do próprio ser, coloca a pergunta “quem sou eu?” e a essa pergunta tenta dar uma resposta a partir da razão teórica aberta ao horizonte da Verdade, por outro lado, ao descobrir-se como ser dinâmico, em ato, o sujeito passa a interrogar-se a respeito da finalidade das próprias ações, ou ainda a respeito de como convém viver. A essa interrogação, [...], Lima Vaz buscará responder a partir da razão prática pensada como abertura ao horizonte do Bem⁹⁸.

Neste sentido, padre Vaz compreende que da mesma forma que a categoria de *pessoa* é a conclusão da Antropologia Filosófica, a *pessoa moral* é a síntese da Ética Filosófica. Faz parte da *pessoa* humana uma vida ética dentro de uma comunidade ética, haja vista que está na essência do homem um agir a partir da razão prática. Assim, se o homem é *pessoa* desde o seu primeiro manifestar-se no *corpo-próprio*, é também ele uma *pessoa moral* desde esse mesmo momento. Portanto, a forma por excelência de realização humana é sua *personalidade moral*, que adere ao Bem.

98. C. M. R. OLIVEIRA, *Metafísica e Ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*, 2013, p. 202.

Considerações finais

A Modernidade consistiu na busca desenfreada do homem pela sua autonomia, todavia, o resultado encontrado por ele foi a perda do sentido. As principais contribuições filosóficas deste período, segundo Lima Vaz, foram de Duns Scotus e Descartes.

Duns Scotus rompeu com a visão análoga da realidade e fixou-se na visão unívoca, realizando a passagem do ser à representação, que consistiu na suspensão da objetividade do saber e no princípio de um conhecimento baseado apenas na representação do objeto na mente. O resultado mais notável dessa inversão está no fato de que com ela “é o sujeito que assegura a unidade profunda do universo simbólico da modernidade”⁹⁹.

Posteriormente, Descartes foi o responsável pela inauguração de um novo modelo do pensar a partir do próprio sujeito, conferindo a ele o papel central no tempo, pois a estrutura do método avocou para o sujeito pensante o privilégio de um começo absoluto. Dessa maneira, “a modernidade moderna nada mais faz, pois, que imanentizar no sujeito humano o fundamento da existência, do pensamento e da ação, em suma, o fundamento do sentido”¹⁰⁰.

O desfecho da Modernidade está na fragmentação do homem, haja vista que na busca pelo autodeterminar-se, o sujeito pensante negou sua constituição ontológica aberta ao horizonte do ser, orientando-se por uma “metafísica da subjetividade”¹⁰¹. Neste sentido, o homem viu-se asfixiado em si mesmo, não podendo mais buscar fora de si as razões do seu existir. Finalmente, Lima Vaz constatou que a situação atual da sociedade está imersa em um niilismo metafísico e ético, com o qual a morte e a violência apresentam-se com a única saída.

Diante da fragmentação do homem na Modernidade, Lima Vaz empenhou-se em sua produção filosófica na busca do verdadei-

99. Henrique C. de LIMA VAZ, “Sentido e Não-Sentido na Crise da Modernidade”, in *Síntese Nova Fase* 64 (1994), p. 11.

100. J. A. OLIVEIRA, *Transcendência e Religião no pensamento de H. C. de Lima Vaz*, 2014, p. 26.

101. Henrique C. de LIMA VAZ, *Sentido e Não-Sentido na Crise da Modernidade*, in *Síntese Nova Fase* 64 (1994), p. 8.

ro sentido do humano. A construção de sua Antropologia Filosófica constituiu o passo decisivo para tentativa de responder a interrogação sobre “quem é o homem?”. Ela está dividida em três seções categorias: 1º) categorias estruturais; 2º) categorias de relação; 3º) categorias de unidade.

Nas categorias estruturais, o homem foi estudado desde seu *corpo próprio*, passando pela sua constituição *psíquica*, até chegar à afirmação de sua categoria de *espírito*, sendo essa o fecho da abóbada da estrutura ontológica do homem. Do mesmo modo, nas categorias de relação partiu-se da relação de *objetividade* estabelecendo o homem como ser-no-mundo, passando pela relação de *intersubjetividade* colocando o homem como ser-para-o-outro e concluiu-se com a relação de *transcendência* com a afirmação do homem como um ser-para-além. Por fim, na categoria de unidade, viu-se que a *realização* tem por missão efetuar uma síntese entre as *estruturas* e *relações*, sendo a analogia a melhor forma de interligá-las, e na categoria de *pessoa* como a unidade final e totalizante de todas as anteriores, isto é, a síntese de toda constituição ontológica do homem.

Ainda, Lima Vaz reitera que é na vida concreta que o homem busca sua realização. Com isso, a Ética Filosófica vaziana apresentou a *pessoa moral* como a formação da consciência humana capaz de discernir e julgar suas ações, dado que é na vivência na comunidade social que o homem vai traçar seu caminho em direção à efetivação do sentido existencial, ordenando-se pela teleologia do Bem.

Diante da Antropologia Filosófica, Lima Vaz propôs que a *vida segundo o espírito* seja a vida propriamente humana, porque ela é a única capaz de abarcar o todo do homem. Neste sentido, a inteligência espiritual se responsabiliza pela interligação entre o homem e o Absoluto, recebendo dele, por meio da participação, a Verdade, o Bem e a Liberdade. O homem aparece, então, como movimento rumo à plena significação, porém sua realização depende da via transcendente, com a qual se liga ao Absoluto, sendo a razão analógica a única capaz de expressar essa relação. Portanto, a pessoa humana está arraigada na Pessoa Absoluta.

Perante a Modernidade, que, em sua raiz mais profunda, tenta fazer do homem o demiurgo da realidade, ocupando-o com a transformação do mundo e o esquecimento de si mesmo, a solução para

a crise enigmática da falta de sentido pode ser revertida com a revalorização da pessoa humana, que parte do reconhecimento de sua *ipseidade*. Esse caminho é capaz de levar à totalização do humano, reconhecendo que o verdadeiro sentido do seu existir está no transcendente. No entanto, deve soar arcaica essa proposta aos ouvidos do homem contemporâneo, “[...] mas, e se a exigência do Absoluto transcendente estiver inscrita na própria essência e no dinamismo mais profundo da razão?”¹⁰².

Assim sendo, o encontro do sentido do humano na Modernidade está para além do âmbito da gnosiologia e da técnica, ele se encontra no plano da vivência. O homem que deixa seu próprio eu para tentar dominar o mundo, na verdade, foi dominado por ele, estando subjugado à razão instrumental. Contudo, o homem capaz de buscar a si mesmo, reconhecendo sua limitação diante do mundo e sua impotência de responder todas as perguntas da vida, é capaz de abrir-se ao horizonte do Bem e da Verdade e realizar-se plenamente.

Finalmente, no percurso do pensamento vaziano, fica clara sua defesa do valor da pessoa humana que se realiza no Bem e na Verdade, da necessidade do Absoluto e na fundamentação metafísica da tradição ética. Essa é uma das respostas possíveis para ajudar na conversão do enigma da Modernidade, contudo, diante da complexidade do tema, a pergunta inicial continua aberta a novas pesquisas.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. “Analogia”. In _____. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 55-56.
- _____. “Duns Stoco”. In _____. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 56.
- ARISTÓTELES. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. In *Metafísica*. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. (vol. II).
- BOFF, C. *O livro do Sentido (I)*. São Paulo: Paulus, 2014.
- DE BONI, L. A. “Sobre a vida e obra de Duns Scotus”. In *Veritas (online)* 3 (2008), Porto Alegre, p. 7-31. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/>

102. *Idem*, p. 14.

- view/4298>. Acesso em: 24 de agosto de 2017.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*. São Paulo: Nova Cultura, 2000. (Os Pensadores)
- FERNANDES, C. F. “Os fundamentos de uma crise de sentido na contemporaneidade em Henrique Cláudio de Lima Vaz”. In *Pensar - Revista Eletrônica da FAJE* (online) 2 (2014), Belo Horizonte, p. 209- 217. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/3006>>. Acesso em: 24 de agosto de 2017.
- HERRERO, F. J. “A Recriação da Tradição na Antropologia Filosófica de pe. Vaz”. In *Síntese Revista de Filosofia* 96 (2003), Belo Horizonte, p. 5-12.
- LIMA VAZ, H. C. “Além da Modernidade”. In *Síntese Nova Fase* 53 (1991), Belo Horizonte, p. 241-254.
- _____. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *Antropologia Filosófica II*. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. *Escritos de Filosofia II: Filosofia e Cultura*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002b.
- _____. “Ética e Civilização”. In *Síntese Nova Fase* 49 (1990), Belo Horizonte, p. 5-14.
- _____. “Ética e Razão Moderna”. In *Síntese Nova Fase* 68 (1995), Belo Horizonte, p. 53-84.
- _____. “Humanismo hoje: tradição e missão”. In *Síntese Nova Fase* 91 (2001), Belo Horizonte, p. 157-168.
- MAC DOWELL, J. A. “Método dialético, história e transcendência no sistema filosófico de Henrique de Lima Vaz”. In CARDOSO, Delmar (org.). *Pensadores do século XX*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 219-243.
- _____. “O Pensamento do Padre Lima Vaz no Contexto da Filoso-

- ...fia Contemporânea no Brasil”. In *Revista Portuguesa de Filosofia* 2 (2011), Braga, p. 231- 253.
- OLIVEIRA, C. M. R. *Metafísica e Ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- OLIVEIRA, J. A. *Transcendência e Religião no pensamento de H. C. de Lima Vaz*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014. (Tese de doutorado em Filosofia).
- POZZO, E. L. D. *A dimensão do Espírito e a Relação com a Transcendência em Lima Vaz: Uma Resposta ao Niilismo Contemporâneo*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2014. (Dissertação de mestrado em Filosofia).
- ROCHA, Z. “Ética, cultura e crise ética de nossos dias”. In *Síntese Nova Fase* 108 (2007), Belo Horizonte, p. 115-131.
- _____. “Religião e Modernidade Filosófica”. In *Síntese Nova Fase* 53 (1991), Belo Horizonte, p. 147-165.
- _____. “Sentido e Não-Sentido na Crise da Modernidade”. In *Síntese Nova Fase* 64 (1994), Belo Horizonte, p. 5-14.